

Brauchen wir eine Metaphysik der Freiheit?¹

Claus Dierksmeier

I. Einleitung

In der Rechtsphilosophie wie in der akademischen und politischen Debatte überhaupt stellt die Freiheit eine so umstrittene wie unverzichtbare Idee dar.² Sie trägt erkennbar das Signum metaphysischer Konzepte: Man bekommt sie nicht einfach zu fassen und kann sich gleichwohl ihrer Wirkung nicht leichthin entziehen. Wer sich an das Thema einer Metaphysik der Freiheit wagt, muss damit rechnen, dass ihm aus zweierlei Gründen die Gefolgschaft verweigert wird: zum einen, weil vielen heute jedwede metaphysische Rede obsolet erscheint und zum anderen, weil die neuere Neurowissenschaft den Fall der Freiheit doch, so hört man oft, bereits erledigt habe: Was früheren Jahrhunderten als Freiheit erschienen sei, hätte sich mittlerweile als bloßes Epiphänomen biologischer Determination herausgestellt.

Stimmt das? Ist die Metaphysik der Freiheit zu den Akten zu legen? Diesen Fragen möchte ich mich im Folgenden widmen. Dabei gehe ich zuerst dem Verhältnis von Freiheit und Metaphysik nach (II.) und erörtere sodann die Rolle neuerer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse (III.). Danach widme ich mich der Frage, welche Rolle bei der Analyse der Determiniertheit des Willens die gewählte wissenschaftliche Methode spielt (IV.) und welche die inhärente Verantwortungsdimension unseres Freiheitsbewusstseins (V.), bevor ich einige – optimistische – Schlussfolgerungen ziehe (VI.).

II. Freiheit und Metaphysik

Wer sich heute dem Thema einer Metaphysik der Freiheit widmet, kann nicht übersehen, dass es in der jüngeren Vergangenheit auch und gerade in der Philosophenzunft gegen solche Themenstellungen viel Widerstand gab. Lange Zeit war bei analytischen Philosophen die Metaphysik insgesamt schlecht angeschrieben – und in der Öffentlichkeit wirkt die vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts merkliche Abwertung metaphysischen Denkens bis heute nach.

Zwar gibt es mittlerweile eine beständig wachsende Anzahl von analytisch ausgebildeten Philosophen (wie zum Beispiel *Charles Taylor, Bert Dreyfus, Hans Sluga, Alva Noë, Sean Kelly, Mark Wrathall, Hans-Johann Glock* und *Gary Gutting*, um nur einige zu nennen), die zusehends mehr Texte der spekulativen bzw. metaphysischen Tradition für sich erschließen und als lehrreich bewerten. Doch reicht ihr Einfluss kaum hin, um hoffnungsfröhlich zu verkünden, in der Philosophenzunft sei der ehedem als nahezu unüberwindlich geltende Widerstand gegenüber der Metaphysik nunmehr überwunden. Nein, wer mit metaphysischen Argumenten Umgang pflegt, muss sich auch heute noch vor einem skeptischen Publikum legitimieren.

¹ Für Hilfe bei der Endredaktion danke ich meinem Mitarbeiter Joscha Krug.

² *Gallie, Essentially Contested Concepts, Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955), 167.

Jener Druck, die Relevanz metaphysischen Denkens explizit darlegen zu müssen, ist jedoch kein unheimlicher Fluch, sondern erweist sich als heimlicher Segen für die Philosophie. Oft vermag gerade der analytische Sandstrahl die wahren Reliefs metaphysischer Argumente freizulegen, welche andernfalls allzu leicht unter Sprachschrullen und den oberflächlichen Verkrustungen autorenverliebter und ideengeschichtlicher Patina verborgen bleiben. Es hilft der Sache der Philosophie, dass heutzutage die Zumutung eines sich der augenscheinlichen Erfahrung und dem alltäglichen Sprachgebrauch bisweilen widersetzen Theoretisierens eigens erklärt werden muss.³ Die Metaphysik verdankt ihrer Infragestellung somit eine begrüßenswerte Konzentration aufs Wesentliche.

Anhänger metaphysischer Philosophieverständnisse weisen seit jeher auf die Unerlässlichkeit des *Verstehens* philosophischer Gedankengänge innerhalb ihrer systematischen und historischen Konstellationen hin: Wann immer die kontextuelle Verankerung bestimmter Ideen deren Gehalt mitprägt, sei auch denjenigen, die lediglich auf das Herausbrechen intellektuellen Baumaterials abzielen, ein behutsamer Umgang mit den Fundamenten der Ausgrabungsobjekte anzuraten.⁴ Ein Mindestmaß an Konstellationsforschung sowie an philologischem Sachverstand wird daher auch seitens historisch sorgfältig vorgehender analytischer Philosophen (einer heute nicht mehr randständigen Gattung) eingefordert.⁵

Die Geister scheiden sich jedoch an dem weiterreichenden Argument, dass nämlich die metaphysischen Fundamente nicht nur hermeneutisch, sondern auch sachlich relevant seien, um über die *Richtigkeit* bestimmter philosophischer Positionen zu befinden. Dort liegt der eigentliche Streitpunkt; in der Frage also, ob metaphysisches Denken auch systematisch zur Philosophie heute beizutragen vermag. Jedoch lässt sich dies kaum abstrakt-allgemein erweisen, so als ob man die Funktion der Metaphysik propädeutisch klären und sodann zum profanen rechtsphilosophischen Tagesgeschäft fortschreiten könnte. Vielmehr unterliegt metaphysische Theorie wie jede andere auch den Kriterien guter Wissenschaftlichkeit, also zum Beispiel den Anforderungen argumentativer Stringenz und Sparsamkeit sowie inhaltlicher Plausibilität und Ergiebigkeit.⁶

Wer im Wettkampf der Lehren gleiche Erschließungskraft mit voraussetzungssärmeren und konsistenteren Theorien erbringen kann, wird – sofern nicht mächtige Paradigmen dem im Weg stehen⁷ – den akademischen Sieg davontragen. Deshalb lassen sich Sinn und Zweck des metaphysischen Denkens am besten am konkreten Exempel bewerten. Die Behauptung, ein bestimmtes Theorem sei von seiner metaphysischen Einfassung nicht ohne inhaltliche Einbußen abzulösen, muss also von Fall zu Fall geprüft werden – nicht nur dann, wenn diese Behauptung seitens analytischer Philosophen metaphysischen Theorien zum Nachteil ausgelegt wird,⁸ sondern auch, sofern Kontinentalphilosophen sie als magischen Schild vor sich hertragen, etwa um aussagenlogische Infragestellungen abzuwehren. In beiden Fällen ist die sachliche Leis-

³ Pieper, Verteidigungsrede für die Philosophie, 2. Aufl. 1966.

⁴ Henrich, Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), 1991.

⁵ Garret, Philosophy and History in the History of Modern Philosophy, in: Leiter (Hrsg.), The Future for Philosophy, 2004, 44 (58).

⁶ Carter/Kramer/Steiner, Introduction, in: dies. (Hrsg.), Freedom: A Philosophical Anthology, 2007, 3 (5).

⁷ Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 1962.

⁸ Reichenbach, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, 1951, 13, 82 ff.

tungskraft der in Anspruch genommenen Grundlagen entscheidend dafür, ob die jeweilige metaphysische Fundierung den in Rede stehenden Gedanken jeweils ab- oder aufwertet.

Nicht alle metaphysischen Grundlagen schlagen auf die Sachebene der praktischen Philosophie durch. Nicht immer bedarf es daher ihrer Rekonstruktion: Einige Metaphysiker haben innerhalb ihrer Systeme Gedanken formuliert, die auch außerhalb derselben leichtlich überzeugen. In anderen Fällen aber gilt das nicht. Ob etwa die Funktion der Freiheit *entweder* darin liegt, Wert in eine wertleere und ansonsten wertlose Welt einzuschreiben, wie der epistemische Libertarianismus behauptet⁹, *oder* aber bereits vorhandene Werte wahrzunehmen und umzusetzen, diese Frage ist keine müßige Spekulation. Die Antwort darauf beeinflusst unsere alltägliche Praxis fundamental. Im ersten Fall ließe sich beispielsweise die Natur weitgehend problemlos verzwecken; im zweiten setzten der Natur innewohnende Werte unserer Nutzung der Umwelt normative Grenzen. Den metaphysischen Fundamenten der hier verhandelten Argumente kommt also enorme praktische Bedeutung zu.

Manchmal – etwa bei geschichtsphilosophischer Vereinnahmung der Gegenwart im Dienste einer spekulativ verordneten Zukunft (man denke zum Beispiel an die kommunistischen Endzeitverheißungen des historisch-dialektischen Materialismus) – erscheint es unproblematisch, die sie tragenden metaphysischen Strukturen kurzerhand zu kassieren. Dann wiederum – etwa im Ausgriff auf das kontrafaktische, kritische Potential moralisch-metaphysischer Ideen – könnte ein bedächtigeres Vorgehen ratsam sein. Liegt beispielsweise im Vermögen unserer Freiheit, die jeweils erreichten Optionen kritisch zu hinterfragen und normativ zu überbieten, ein Phänomen vor, das nichts weniger als metaphysischen Ausdruck verlangt?¹⁰ Ist Freiheit vielleicht angemessen nur durch eine Idee auszudrücken, die notwendigerweise über jegliche ihrer Umsetzungen schon hinausweist?¹¹

III. Freiheit und Naturwissenschaft

Angespornt durch Forschungen in den Neurowissenschaften¹² hat man es jüngst erneut wieder unternommen, die menschliche Willensfreiheit zu bestreiten.¹³ Unser Bewusstsein, aus freien Stücken etwas zu wollen bzw. etwas zu beschließen und deshalb zu handeln, wird ausgelegt als der verspätete Nachklapp vorausgegangener Gehirnströme, die ihrerseits unserer bewussten Kontrolle entzogen seien.¹⁴ Autoren, die

⁹ Epistemischer, voluntativer und politischer Libertarianismus sind nicht notwendig gleichläufig. Ersterer verneint, dass der Welt intrinsische Werte innewohnen und abgelesen werden können (libertäre Wissenstheorie). Zweiterer hält natürliche Determination und freiheitlichen Willen für unvereinbar (Inkompatibilismus) und erteilt der Freiheit den Vorrang (libertäre Willenstheorie). Der politische Libertarianismus konzentriert sich auf die praktisch-äußere Freiheit des Menschen (libertäre Handlungstheorie) und möchte diese so wenig als möglich beschränkt sehen.

¹⁰ Schindler, The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns, 2012.

¹¹ Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, 1941.

¹² Libet, Mind Time: the Temporal Factor in Consciousness, 2004.

¹³ Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit: kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, 1994.

¹⁴ Singer, Unser Menschenbild. Neuere Erkenntnisse der Hirnforschung, 2004 (DVD).

solchen Sichtweisen folgen, ziehen nicht selten den Schluss, dass wir für unser Sinnen und Trachten deshalb gar nicht oder doch nur so eingeschränkt verantwortlich sind.¹⁵ Wo keine Freiheit, da keine Verantwortung; und daraus ergäben sich gewichtige Konsequenzen für unseren gesellschaftlichen Umgang. Etwa müssten darum auch Strafen unterbleiben oder mindestens doch anders begründet und gestaltet werden.¹⁶ Etliche unserer alltäglichen Verhaltenserwartungen mitsamt der ihrer Verletzung folgenden Sanktionen (von Missbilligung über Rüge und soziale Ächtung bis hin zu Gerichtsstrafen) stehen somit auf dem Prüfstand der Naturwissenschaften – und fallen, so mag es bisweilen scheinen, durch.¹⁷

Die bei solchen Auseinandersetzungen stets als Subtext mitlaufende Debatte *Freiheit versus Determinismus* ist Jahrhunderte,¹⁸ ja Jahrtausende¹⁹ alt. Um adäquat zu ihr Stellung zu nehmen, wäre eine eigens dieser Problematik gewidmete Abhandlung erforderlich.²⁰ Konzentrieren wir uns daher hier allein darauf, welche Aspekte jener Debatte sich direkt auf die rechtsphilosophische Dimension der Freiheitsidee auswirken – und wie sich diese Aspekte im Lichte der neueren Forschung in Physik und Neurowissenschaften darstellen.²¹

Dass die These eines völlig unbestimmten Willens (*Indifferentismus, Indeterminismus, voluntativer Libertarianismus*), der ganz und gar willkürlich wählt, derzeit einer intensiven empirischen Kritik unterzogen wird,²² ist schwerlich zu bedauern. Die krude Ansicht, dass Freiheit gerade in zufälligen oder ganz und gar beliebigen Wahlentscheidungen bestünde, erfährt so einen verdienten Dämpfer.²³ Innerhalb der philosophischen Geistesgeschichte war sie ohnehin nicht sonderlich beliebt. Denn ob man nun von unkontrollierten *äußereren* Bedingungen oder von unkontrollierten *inneren* Präferenzen gegängelt wird, daran – so etliche der philosophischen Klassiker²⁴ – liegt nicht allzu viel.

Zwar bleibt durchaus richtig: Selbst falls man die Idee einer Freiheit des Willens aufgäbe, ließe sich von *Handlungsfreiheit* noch sprechen. Auch diejenigen, die sich in

¹⁵ Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung: Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, 2008; Maasen/Prinz/Roth (Hrsg.), Voluntary Action: Brains, Minds, and Sociality, 2003.

¹⁶ Differenzierter Spilgies, Die Bedeutung des Determinismus-Indeterminismus-Streits für das Strafrecht. Über die Nichtbeachtung der Implikationen eines auf Willensfreiheit gegründeten Schuldstrafrechts, 2004.

¹⁷ Höffe, Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne, 2015, 327.

¹⁸ Chappell, Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action, and Akrasia, 1995; Welp, Willensfreiheit bei Thomas von Aquin: Versuch einer Interpretation, 1979; Kane, Anselm's Doctrine of Freedom and the Will, 1981.

¹⁹ Zeitler, Entscheidungsfreiheit bei Platon, 1983; Jedan, Willensfreiheit bei Aristoteles?, 2000; Frede/Long, A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, 2011.

²⁰ Einen guten Überblick geben Klein, Willensfreiheit auf dem Prüfstand: Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie, 2009, und Achtnar, Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften: Ein historisch-systematischer Wegweiser, 2010.

²¹ Pothast, Freiheit und Verantwortung: Eine Debatte, die nicht sterben will – und auch nicht sterben kann, 2011.

²² Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung: Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarianismus, 2006; Walter, Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy, 2001.

²³ Höffe, Kritik der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne, 2015.

²⁴ Vgl. exemplarisch Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820, § 15.

ihren Präferenzen determiniert glauben, unterscheiden ja zwischen Umwelten, in denen sie ihre Vorlieben ungehemmt ausleben können und solchen, wo ihnen dies verwehrt ist. Reflexionen über Formen politischer und wirtschaftlicher Freiheit werden also vom Ausgang der Debatten um die Willensfreiheit nur partiell abgelenkt.²⁵

Manche Philosophen, allen voran *Baruch de Spinoza* (1632–1677),²⁶ meinten daher, man könne die Idee der Willensfreiheit schadlos aufgeben. Bis ins frühe 20. Jahrhundert sind *Spinoza* prominente Köpfe gefolgt.²⁷ Es reiche aus, heißt es, Motive als ‚kausal‘ für Handlungen zu betrachten (Zurechnung). Entsprechend könne man auf jene Motive so einwirken (Konditionierung, Sozialisierung), dass Menschen in ihrem Verhalten (äußere Freiheit) auf gesellschaftliche Belange Rücksicht nähmen. Dazu bedürfte es weniger einer als theoretisches Pendant individueller Freiheit konzipierten Verantwortung, als vielmehr eines geeigneten Apparats von institutionellen Sanktionen und konditionierenden Anreizen.

Doch dies scheint zu dürfsig. Oft nehmen wir doch von Möglichkeiten, andere zu einem bestimmten Verhalten zu konditionieren bzw. zu nötigen, gezielt Abstand. Tun wir dies aber nicht gerade, weil und sofern wir diesen Personen Freiheit zur vernünftigen Selbststeuerung zuschreiben? Eine Freiheit nämlich, die wir auch dann zu respektieren müssen meinen, wenn ihre Ausübung ausbleibt oder die gewünschten Resultate vermissen lässt. Unsere Scheu davor, andere durchgehend – sei es auch zu deren Gunsten – zu manipulieren, sollte uns stutzig machen. Liefert sie nicht ein Indiz dafür, dass wir ein Bild von ihnen haben, demzufolge ihre Gängelung im Widerspruch stünde zu einer für sie wesentlichen, freien Bildung ihres Willens?²⁸ So spricht sich wenigstens die Stimme unserer moralischen Intuition klarerweise für die Annahme von Willensfreiheit aus.²⁹

Aber diese Stimme steht, so heißt es seit Jahrhunderten immer wieder, im erkennbaren Widerspruch zum durchgängigen Determinismus der newtonschen Weltsicht. Daher erfreuen sich jüngst Versuche, die Willensfreiheit im Rekurs auf die Physik der Quantenmechanik bzw. der Chaostheorie zu verteidigen, zunehmender Popularität.³⁰ Sie scheinen jeden Widerspruch elegant aufzulösen, denn sie zeigen: Anders als um 1800 ist die Physik heute weniger deterministisch und eher probabilistisch. Ob nun anhand von *Heisenbergs* Unschärferelation, *Einstins* Theorien über Raum-Zeit-Relativität oder *Schrödingers* Katze, immer wieder schärft die Physik des 20. Jahrhunderts ein, dass Erkenntnisse nicht ‚an sich‘ vorliegen, sondern sich ‚für uns‘ ergeben – aufgrund von Versuchen, die, wenn sie anders durchgeführt werden, auch zu abweichenden Resultaten führen können.³¹

²⁵ Kramer, The Quality of Freedom, 2003, 259.

²⁶ Bartuschat, Spinozas Theorie des Menschen, 1992.

²⁷ In Kapitel 7 seiner „Fragen der Ethik“ (2002) definiert Moritz Schlick Willensfreiheit als Scheinproblem, das bei genauerer (d. h. positivistisch eliminativer) Betrachtungsweise wegfallen, da Zurechenbarkeit Kausalität (und mithin Vorherbestimmtheit) voraussetze.

²⁸ Nida-Rümelin, Über menschliche Freiheit, 2005, 63.

²⁹ Janich, Kein neues Menschenbild: Zur Sprache der Hirnforschung, 2009.

³⁰ Ronit, Conclusion: the predicaments of the new policy arrangements in global public policy, in: ders. (Hrsg.), Global Public Policy: Business and the countervailing powers of civil society, 2006, 174 ff.; Pérez Diaz (Hrsg.), Markets and Civil Society: The European Experience in Comparative Perspective, 2009.

³¹ Putnam, For Ethics and Economics without the Dichotomies, Review of Political Economy 15.3 (2003), 395.

Mithin vollzieht die Physik der Gegenwart bereits die wissenschaftstheoretische Kritik ihrer selbst: Sie weist darauf hin, dass Wahrheit und Methode zusammenhängen und dass die jeweilige Wahl der Methode das Bild von der Welt beeinflusst, das mit derselben gezeichnet wird. Nun freuen sich manche Verfechter von Freiheitstheorien, dass mit der neueren Physik eine gewisse Unbestimmbarkeit in die Welt der kleinsten Teilchen und Vorgänge Einzug hält. Sie meinen, sich dadurch dem Zugriff eines mechanistischen Weltbildes entziehen zu können.

Doch kann derlei glücken? Reicht es, von einem lückenlos mechanischen Weltbild umzustellen auf eines, worin Vorgänge nur noch als innerhalb gewisser Ereignisräume wahrscheinlich prognostiziert werden können? Wird mit der Unschärfe unseres Erkennens von Willensbildungsprozessen tatsächlich unserer Freiheit der Rücken gestärkt? Muss das Wissen sterben, damit das Wollen leben kann? Zweifel scheinen angebracht.³²

Wer garantiert denn, dass die Breschen, welche Chaos, Quanten und Unschärferelationen ins deterministische Mauerwerk schlagen, letztlich genauso ausfallen, dass sie liberalen Sturmtruppen den geordneten Einzug erlauben, anstatt sie vielmehr im Sturz der überkommenen Theorieblöcke zu begraben?³³ Menschen, die in ihrer Freiheit völlig unkontrollierbar agieren, sind ja kaum mehr autonom, als diejenigen, die von ihrer eigenen Natur zu bestimmten Aktionen genötigt werden. Man rast so von der Pest der Vorherbestimmtheit zur Cholera der Unbestimmtheit des Handelns; tödlich für die Idee einer verantworteten Freiheit sind beide.³⁴ Mit anderen Worten: Dass die heutige Physik einer totalen Determiniertheit widerspricht, erklärt ja noch lange nicht, wie denn genau Freiheit als Selbstbestimmung zu denken ist.

Ein Beispiel zur Natur dieser Selbstbestimmung: Bekanntlich kann ein Raucher wünschen, keine Vorliebe für Glimmstägel zu haben und sich deshalb trotz jener Leidenschaft in Nikotinabstinenz üben. Seine Präferenz erster Ordnung (zu rauchen) könnte also außer Kraft gesetzt werden durch eine Präferenz zweiter Ordnung (den Wunsch, von jenem Verlangen nach Zigaretten frei zu sein). Einige betrachten nun diese Freiheit, trotz Neigung nicht zu rauchen, als Resultat eines rein *quantitativen* Abwägens gegen einander aufrechenbarer Präferenzen (rauchen zu wollen *versus* nicht rauchen zu wollen). Folglich bestünde die Freiheit des Rauchers aber nicht eigentlich im *Willen* (denn der resultiert hier ja nur aus einem Tauziehen von Präferenzen, bei dem die jeweils stärkere sich durchsetzt), sondern allein im *Handeln*: zufolge der siegreichen Präferenz. Der *Wille* selbst jedoch sei von den Präferenzen bzw. ihrer relativen Stärke *vorherbestimmt*. Zufolge mancher Theoretiker, z. B. aus den Wirtschaftswissenschaften, können nun aber *jegliche* Handlungsorientierungen in dieses Schema gepresst werden, beispielsweise auch moralische. Stimmt das wirklich?

Haben wir beispielsweise eine Vorliebe für eine Welt ohne Mord und zugleich eine Vorliebe für Vanille-Eiscreme, folgt dann, dass erstere durch letztere im Prinzip austariert werden bzw. dass wir durch bestimmte Mengen an Eiscreme zum Morden bewegt werden könnten? Oder muss man die Geltung dieses Schemas nicht (wenigstens) auf kommensurable Präferenzen begrenzen? Angesichts solcher Einwände versuchen Theoretiker eines auf das Abarbeiten einer Präferenzordnung reduzierten Willens die Ehrenrettung jenes robotischen Ansatzes so: Sie räumen moralischen Präferenzen kur-

³² *Linke*, Die Freiheit und das Gehirn: Eine neurophilosophische Ethik, 2005.

³³ *Ginet*, On Action, 1990, 92–94.

³⁴ *Simon*, Wahrheit als Freiheit, 1978.

zerhand unbedingten Vorrang ein.³⁵ Demzufolge würden bei gewissen Menschen eben moralische Präferenzen stets vor allen anderen befriedigt. – Aber Vorsicht: Sprechen wir dann nicht eigentlich schon von *Prinzipien* statt *Präferenzen*?

Präferenzen, die immer und überall alle entgegenstehenden Interessen notwendigerweise übertrumpfen, drücken augenscheinlich nicht bloß besonders starke, aber gleichwohl *relative* und mithin relativierbare Vorlieben aus, sondern *absolute* Werturteile. Der Sieg der Moral würde also durchaus keinem *quantitativen Abwiegen von aufrechenbaren Motiven* folgen, sondern einem *qualitativen Abwägen ungleichartiger Gründe*.³⁶ Konkret: Das Erkennen der Abscheulichkeit von Mord begründet, dass man sich gegenüber inneren und äußereren Umständen so freimachen soll, dass der eigene Wille sich zum Morden niemals bereitfände.

Um Freiheit in diesem emphatischen Sinne – um eine Freiheit, die nicht durch Präferenzen bedingt, sondern ‚un-bedingt‘ ist, die nicht fremdgesteuert, sondern selbstnormierend operiert – geht es bei der Idee der Willensfreiheit. Freiheit als Autonomie aus Prinzipien, Freiheit als Ausdruck eines von anerkannten Gründen getragenen Handelns, mithin Freiheit als Konsequenz vernünftiger Einsicht und Freiheit als Grund einer offenen, weil von ihr selbst mitgestalteten Zukunft: Dies ist die Konzeption von Freiheit, die unseren innersten Intuitionen entspricht.³⁷ – Lässt sie sich mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbaren?

IV. Determinismus als Methode?

Jüngere neurowissenschaftliche Forschungen, die zeigen, dass bestimmten Verhaltensweisen, zu denen sich Testpersonen frei zu entschließen meinen, jeweils ein Bereitschaftspotential im Gehirn zeitlich vorausgeht, gefährden klarerweise *indeterministische* Theorien, denen zufolge Freiheit geradezu ‚aus dem Nichts‘, jenseits aller biologischen Bedingungen entsteht.³⁸ Angesichts dieses Beispiels einer naturwissenschaftlich nachweisbaren Determination eines subjektiv als frei empfundenen Aktes, bleibt Freiheitstheorien, wollen sie nicht die Relevanz dieser Experimente in Abrede stellen oder einschränken, nur eine von zwei Strategien offen. Entweder man erklärt die naturwissenschaftliche Perspektive und die der Freiheit als gänzlich unvereinbar (*Inkompatibilismus*) und versucht, der Freiheit ein Reich jenseits der Sinnenwelt zu eröffnen.³⁹ Oder man unternimmt es, die Idee der Freiheit als mit dem Gedanken naturwissenschaftlicher Determination vereinbar auszuweisen (*Kompatibilismus*).⁴⁰

Der letzte Weg wurde, angesichts von im 17. Jahrhundert immer populärer werdenden materialistisch-mechanistischen Welterklärungen, bereits von *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716) beschritten. *Leibniz* gestand dabei dem menschlichen Geist zwar ein Freiheitsbewusstsein zu, aber nur im Rahmen eines vom göttlichen Geist vor-

³⁵ Becker, Accounting for Tastes, 1996.

³⁶ Dierksmeier, Qualitative Freiheit: Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung, 2016.

³⁷ S. auch Keil, Willensfreiheit, 2007.

³⁸ Imhof/Fangerau, Neuroscience and the Bereitschaftspotential: Current Debates About Free Will and Autonomy, Neurology, Psychiatry and Brain Research 19.4 (2013), 201.

³⁹ Pereboom, Defending Hard Incompatibilism, Midwest Studies in Philosophy 29.1 (2005), 228–247.

⁴⁰ Caruso/Morris, Compatibilism and Retributivist Desert Moral Responsibility: On What Is of Central Philosophical and Practical Importance, Erkenntnis 82.4 (2017), 837.

ausgesehenen kosmischen Geschehens. Die Freiheit, durch eigenen Willensentschluss aus jenem göttlichen Heilsplan auszuscheren, besteht daher nur als subjektive Vorstellung. Objektiv aber existiert sie nicht, weil auch Handlungen auf der Grundlage solcher Vorstellungen von Gott antizipiert – und deswegen bereits dem eschatologischen Gesamtschema eingebaut sind. Mit anderen Worten, die Rettung des Freiheitsbewusstseins wurde von *Leibniz* um den Preis einer objektiv offenen Zukunft erkauft.⁴¹ Diese Kosten erscheinen als zu hoch.

Heute beschreitet man andere Pfade. Ein Weg, um für Freiheit als Selbstbestimmung konzeptionellen Platz zu schaffen, führt über die „naturalistische Unterbestimmtheit“ und die „epistemische Unauffälligkeit“ unserer Freiheit innerhalb naturwissenschaftlicher Theorien.⁴² Schon die klassische (newtonsche) Physik kennt ja Situationen, wo die vollständige Gegebenheit der Eingangsbedingungen den Ausgangsverlauf nicht eindeutig festlegt. Man denke sich etwa eine sauber oberhalb des Mittelpunkts einer (perfekt runden) Billardkugel aufgelegte zweite (perfekt runde) Billardkugel. Diese kann nun von jener anderen in einem Umkreis von 360 Grad abrollen – in jedem beliebigen Winkel.⁴³ Im Nachhinein lässt sich zwar der Weg der Kugel mit geltenden Naturgesetzen rekonstruieren, was aber nicht heißt, dass die Kugel durch eben jene Gesetze zu genau diesem Lauf vorherbestimmt gewesen wäre. Sie könnte eben auch durch eine in der Matrix der klassischen Physik unauffällig bleibende Einwirkung bestimmt worden sein. Auch innerhalb der Naturwissenschaften können ja komplexe physische Systeme (wie z. B. biologische Organismen) nicht vollständig als auf lineare, mechanische Kausalität zurückgeführt werden.⁴⁴

Dürfen wir uns unsere Willensfreiheit analog als durch innere wie äußere Bedingungen nur unvollständig determiniert vorstellen? Zwar begrenzt dann die Natur (die innere wie die äußere) unsere Wahlmöglichkeiten, ohne sie aber zu eliminieren.⁴⁵ Nicht außerhalb naturgesetzlich eröffneter Möglichkeiten, wohl aber innerhalb derselben könnte unser Wollen den für moralische Verantwortung nötigen Spielraum erfahren.⁴⁶ Dann verfügten wir zwar nicht über *unbeschränkte Willkür*, wohl aber möglicherweise über einen *unbedingten Willen*, d. h. eine Fähigkeit, nach eigenen Gründen im Rahmen naturgesetzlicher Optionen eine ganz bestimmte auszuwählen.⁴⁷

Entsprechend werden – auch und gerade in der neuroethischen Fachliteratur – aus der Annahme einer naturgesetzlichen *Determiniertheit* von Gehirnprozessen keineswegs stets *prädeterministische* Konsequenzen gezogen.⁴⁸ Der Schluss von stetig beobachtetem räumlichen *Neben-Einander* (Kontiguität) und zeitlichem *Nach-Einander* (Sukzession) von gewissen Gehirnströmen auf ein *Wegen-Einander* (Kausalität), d. h. auf

⁴¹ Dierksmeier, Freiheit – Harmonie – Gottesreich, in: Lewendoski (Hrsg.), Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert, 2004, 211 ff.

⁴² Nida-Rümelin, Über menschliche Freiheit, 2005.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Popper, Of Clouds and Clocks, Objective Knowledge: an Evolutionary Approach, 1972.

⁴⁵ Lavazza, The Evolutionary Perspective on Free Will Might Be Mechanistic but Not Deterministic, AJOB Neuroscience 6.2 (2015), 26.

⁴⁶ Keil, Willensfreiheit, 2007.

⁴⁷ Krohn, Der philosophische Ökonom: Zur intellektuellen Biographie Adolph Lowes, 1996; Kläber, Rechtsphilosophie und Handlungstheorie im Werk von Adam Smith, 1997; Kabat-Zinn/Kauschke, Die heilende Kraft der Meditation. Wie sich unser Geist selbst heilen kann: Ein wissenschaftlicher Dialog mit dem Dalai Lama, 2012.

⁴⁸ Kaposy, Will Neuroscientific Discoveries About Free Will and Selfhood Change Our Ethical Practices?, Neuroethics 2.1 (2009), 51.

neuronale Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, ist nicht zwingend.⁴⁹ Denn die Akzeptanz naturgesetzlich-determinierter Ereignisbeschreibungen sagt noch nichts über die Gründe der beobachteten Erscheinungen.

Möglicherweise schreibt ja die Methodik des Beobachtens etwas in die erforschte Sache ein. Nötigt vielleicht der verobjektivierende Blick auf den Geist uns erst jene temporalen und kategorialen Strukturen auf, hinter welchen unsere subjektiv erfahrene Freiheit verschwindet?⁵⁰ Wer mit einer prädeterministisch getönten Brille auf die Welt blickt, dem wird diese als unfrei gefärbt erscheinen, ohne dass sie es allein deswegen schon ist.⁵¹ Schon *Immanuel Kant* zeigte, dass Kausalität eine auf alle Objekte der Erfahrung zu beziehende Denkform ist – und verwahrte sich daher dagegen, eben jene Kausalität auch auf Gegenstände außerhalb unseres sinnenvermittelten Erfahrungsraums (z. B. Gott, Seele, Freiheit) zu projizieren. Andernfalls verfängt man sich *nolens volens* in den Fallstricken einer materialistischen Metaphysik, die den Grundsatz universaler kausaler Determiniertheit nicht der Welt ab-, sondern in diese hineinliest.⁵² Entsprechend gab *Kant* zu bedenken, dass die Determiniertheit des Willens ja auch Resultat von Selbstdetermination sein kann.

Dass unser morgiger Wille vom Zustand unseres heutigen Willens beeinflusst wird, ist klar, führt uns aber durchaus nicht zwangsläufig in einen Regress, der erst bei der Verschmelzung unserer elterlichen Keimzellen oder gar bei Adam und Eva endet. Da Wille als Selbstbestimmung sich in der Zeit abbildet, wird er zwangsläufig in der Selbst- wie Fremdbeobachtung in Form eines Nacheinanders erscheinen. Aber dieses veranschaulichende Verfahren resultiert eben, wie bereits *Kant* aufwies, aus der Zeit als (einer für uns nicht zu hintergehenden) Anschauungsform.⁵³ Wie eine Linse ist sie unserem Geist eingesetzt; sie gibt uns den Willen nicht an sich selbst zu erkennen, sondern nur zufolge ihrer eigenen optischen Eigenschaften. Was zeitlich als Nacheinander (das frühere Motiv als Ursache der späteren) erscheint, könnte sachlich gleichursächlich oder wechselbestimmend sein.⁵⁴ Wird also ein unbedingtes Grund-Folge-Verhältnis als zeitlicher Ursache-Wirkungszusammenhang *dargestellt*, so dürfen wir nicht das Repräsentierende mit dem Repräsentierten *verwechseln*. Ansonsten attestieren wir die Gesetzmäßigkeit des Beschreibungsprogramms dem Beschriebenen⁵⁵ und schreiben Motiven eine ebenso unbewiesene wie unbeweisbare Triebkraft für Gründe zu.

Weil eine äußerliche Beobachtungsmethode dem inneren Geschehen der Freiheit ihm möglicherweise ganz äußerliche Eigenschaften zusmisst, lässt sich nicht sagen, unsere Fähigkeit bzw. Freiheit, aus Gründen zu handeln, sei allein schon deshalb irreal, weil sie ideal anstatt material aufgewiesen wird, d. h. im Bewusstsein aufscheint, anstatt in dessen physischen Manifestationen wie z. B. fMRI-Bildern.⁵⁶ Daraus folgt: Auch wenn

⁴⁹ Zunke, Kritik der Hirnforschung: Neurophysiologie und Willensfreiheit, 2008.

⁵⁰ Dierksmeier, Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens by Jens Timmermann, Zeitschrift für philosophische Forschung 59 (2005), 136 ff.

⁵¹ Zu diesem Argument und zur Erörterung der philosophischen Bedeutung jüngster neurologischer Forschung überhaupt, vgl. ausführlich Schmitz, Freiheit, 2007.

⁵² Pechlaner/Bernhard, Scheitern: Die Schattenseite des Daseins: Die Chance zur Selbsterneuerung, 2009; von Wright, Causality and Determinism, 1974.

⁵³ S. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781), in: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Band 4, Berlin 1911, A 101.

⁵⁴ McDowell/Baldwin, Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge, 2004.

⁵⁵ Keil, Willensfreiheit, 2007.

⁵⁶ Fuster, The Neuroscience of Freedom and Creativity: Our Predictive Brain, 2013.

unbestreitbar unseren Handlungen stets Motive vorherlaufen, bleibt es ein Fehlschluss, daraus zu folgern, sie prädeterminierten unsere Auswahl handlungsbestimmender Gründe, und damit fiele die Freiheit zu selbststürzlichem Tun hinweg.⁵⁷

V. Freiheit und Verantwortungsbewusstsein

Motivations- und Geltungskraft sind nicht dasselbe. Die *Akzeptanz von Gründen* folgt einer anderen Logik als die *Sequenz von Motiven*. Und diese Akzeptanz wird nun nicht dadurch bedingt bzw. veranlasst, dass ein bestimmter Grund präsentiert wird, sondern als *was*: d. h. aus dessen Schlüssigkeit. Die Logik der Gründe operiert in ihrem eigenen Medium, von Motiven, als „mentalen Repräsentanten akzeptierter Gründe“ begleitet, aber nicht verursacht.⁵⁸ Tätige Vernunft ermöglicht die vernünftige Tat; und so ebnet Vernunft der Freiheit (auch) des (unvernünftigen) Wollens den Weg. Vernunft kann motivieren.⁵⁹

Das ist natürlich nicht immer der Fall; die Psychologie lehrt, dass die Melodie unserer Gründe häufig von motivgetriebenen Rationalisierungen komponiert wird, und die Moralphilosophie singt seit der Antike ein trauriges Lied von der menschlichen Willensschwäche (*akrasia*) – also dem Ausbleiben von Motivkraft trotz seitens der Vernunft eingesehener Gründe. Aber beides gilt nur für einige Fälle, nicht für alle. Daneben kann es sehr wohl auch den oben beschriebenen – und für unsere Selbstwahrnehmung zentralen – Fall einer Entschließung geben, bei der Vernunft zur Selbstmotivierung führt.

Wer das als eitle Spinnerei freiheitsverliebter Gemüter bestreiten will, muss zeigen, dass alle unsere Entscheidungen schon vor aller Zeit festlagen. Wie aber will man *ex ante* dafür den Beweis erbringen, wie also vor der Erwägung von Gründen wissen, welche Gründe unsere Entscheidungen leiten werden? Der Einfluss zukünftiger Abwägungen

„von Gründen auf unsere motivierenden Absichten, mithin die Erkenntnisabhängigkeit von Entscheidungen, zieht eine prinzipielle Grenze der Vorhersehbarkeit unseres Handelns.“⁶⁰

Sofern wir anerkennen, dass es uns überhaupt *jemals* möglich ist, aus Gründen zu handeln, stellt sich die Frage nach der Freiheit nicht mehr *prinzipiell*, sondern nur noch *graduell*; folglich darf man menschliche Handlungen niemals ganz und gar auf ihre Motive reduzieren.

Natürlich muss man im Einzelfall stets abwägen, ob ein Mensch aufgrund innerer oder äußerer Einflüsse sich in einer Situation befand, die am Realisieren eines aus wohlüberlegten Gründen folgenden Entscheidens zweifeln macht. Die Tatsache jedoch, dass im Alltag rationale Autonomie oft nur eingeschränkt oder auch gar nicht vorliegt – man denke etwa an die Berücksichtigung mildernder Umstände im Strafrecht –, bestreitet nicht, dass sie überhaupt dem Menschen als Menschen zukommt.⁶¹ Entsprechend

⁵⁷ Baggini, Freedom Regained: The Possibility of Free Will, 2016.

⁵⁸ Nida-Rümelin, Über menschliche Freiheit, 2005, 55.

⁵⁹ Ibid., 54

⁶⁰ Ibid., 65.

⁶¹ Stederoth, Freiheitsgrade: Zur Differenzierung praktischer Freiheit, 2015.

machen ja auch viele klassische Philosophen wie *Kant* die Menschenwürde – als Korrelat unserer Fähigkeit zur Autonomie – nicht am faktischen Gebrauch unserer Freiheit, sondern an ihrer prinzipiellen Zuerkennung, nicht an ihrer Aktualität, sondern an ihrer Potentialität fest.⁶²

Zu jener Freiheit, die wir uns zuschreiben, gehört auch, was wir im Namen dieser Freiheit anstreben beziehungsweise uns vorschreiben. Die *Deskription* der Freiheit kann schon deshalb nicht nur von außen erfolgen, weil sonst die zum Wesen der Sache gehörenden *präskriptiven* Aspekte unberücksichtigt bleiben. Wo Normativität zur Faktizität gehört, ist nur diejenige Methode realistisch, die auch die idealistische Seite des untersuchten Phänomens einschließt. Von daher ist zunächst eine Lanze für die *Phänomenologie* des Freiheitsbewusstseins als Methode der Freiheitsforschung zu brechen.⁶³ Mehr noch: Da sich das Freiheitsbewusstsein gerade dadurch auszeichnet, dass es jeden theoretischen wie praktischen *status quo* überschreiten und zuvor noch nie verwirklichte Alternativen einfordern kann, führt uns die phänomenologische Analyse letztendlich zur Metaphysik der Freiheit.⁶⁴

Hier handelt es sich jedoch nicht um die Metaphysik eines jenseits oder entgegen der naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung lokalisierten Seinsbereichs (*Inkompatibilismus*). Aufgrund ihrer epistemischen Unauffälligkeit und phänomenalen Emergenz verhält sich diese Metaphysik der Freiheit im Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften ontologisch neutral. Sie bekämpft mithin die naturwissenschaftlichen Beschreibungen nicht, sondern begrenzt sie lediglich; und zwar genau dort, wo diese über den Bereich, über den sie kompetent Auskunft geben (quantitativ messbare Materialisierungen von Bewusstseinsprozessen), hinaus auf ihnen prinzipiell verschlossene Phänomene (ideale Qualia) zugreift. Somit geht der hier beschrittene Weg davon aus, dass die Innenperspektive der Freiheit und die Außenperspektive der Naturwissenschaften generell miteinander verträglich, obschon im Einzelnen nicht aufeinander reduzierbar sind (*Kompatibilismus*).

Dass auch eingefleischte Deterministen – Hirnforscher etwa – im alltäglichen Leben nicht anders als aufgrund der Annahme ihrer eigenen Freiheit und im erklärenden bzw. rechtfertigenden Rekurs auf Begründungen agieren (können), bekräftigt diese Sichtweise.⁶⁵ Denn falls unsere Aktionen gar nicht ausbleiben oder von unseren Erwägungen abgeändert werden könnten, warum empfänden wir dann Gefühle wie Reue oder Stolz angesichts von eigenen und Dankbarkeit oder Missbilligung angesichts von fremden Handlungen?⁶⁶ Warum ergehen sich Menschen in Selbst- und Fremdvorwürfen, geben sowie honorieren Versprechen und üben sich eifrig im Appellieren, d. h. warum arbeiten wir uns an kulturellen Institutionen ab, die allesamt mit der Annahme einer auf Freiheit gegründeten Willensbildung stehen und fallen? Eigentümlicherweise adressieren wir so ja nur Menschen, aber weder Roboter, noch Steine. Sollte, was *für uns* so lebensweltkonstitutiv ist wie die Idee der Freiheit und einer sich auf sie gründenden Verantwortlichkeit, *an sich* tatsächlich nichts weiter als bloßer Schein sein?⁶⁷ Sind wir tatsächlich so disoptimal an unsere Lebenswelt angepasst, dass jene unsere gesamte Existenz

⁶² *Prauss*, Kant über Freiheit als Autonomie, 1983; *Küng*, Die Frau im Christentum, 2001.

⁶³ *Schmitz*, Freiheit, 2007.

⁶⁴ *Dierksmeier*, Qualitative Freiheit: Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung, 2016.

⁶⁵ *Höffe*, Kritik Der Freiheit: Das Grundproblem der Moderne, 2015.

⁶⁶ *Strawson*, Freedom and Resentment, 1962.

⁶⁷ *O'Connor*, Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will, 1995.

durchziehenden Einstellungen und die auf ihnen beruhenden kulturellen Praktiken alleamt irrig sind? Was wäre der evolutionäre Gewinn solch massiver Illusionen?

VI. Konklusion

Ich habe eingangs gezeigt, dass eine metaphysische Rede von der Freiheit zur Sache selbst gehört und dass die Idee der Freiheit ohne eine metaphysisch über ihre jeweiligen Verwirklichungen hinausgreifende Dimension nur unvollständig gedacht wäre. Im Anschluss daran habe ich ausgeführt, dass auch und gerade jüngere Erkenntnisse der Physik und Neurowissenschaft durchaus nicht die Existenz von Freiheit widerlegen, sondern lediglich bestimmten (libertarischen, indifferentistischen, indeterministischen) Freiheitstheorien zum Verhängnis werden.

In einem nächsten Schritt habe ich dann herausgearbeitet, dass die naturwissenschaftliche Methode auf mentalen Modellen beruht, die ihre Eigenschaften auf das Beobachtete übertragen. Wo durch deterministische Linsen geblickt wird, sieht man determinierte Objekte und nicht selbst-determinierende Subjekte. Da die physikalische Sicht auf die Wirklichkeit jedoch nur eine unter vielen Betrachtungsweisen darstellt, gibt es kein gutes theoretisches Argument die Wirklichkeit und Wirksamkeit von Freiheit zu leugnen, sofern Menschen im Alltag gar nicht anders können, als sich selbst Freiheit zuzuschreiben. Darum ist ein Perspektivenwechsel nötig, der zeigt, dass die in der naturwissenschaftlichen Betrachtung zum Verschwinden gebrachte Fähigkeit zur Selbstbestimmung von geisteswissenschaftlichen Blickwinkeln aus erneut aufscheint – etwa in der Optik der Verantwortung. Die Neurowissenschaft wird uns zwar zusehends besser aufklären, *wie* sich Prozesse der Entscheidungsfindung und Handlungsmotivation im menschlichen Gehirn abspielen. Aber die Bürde und Würde der menschlichen Freiheit – ihre eigenen Gründe für das *Warum* jener Entscheidungen zu finden – kann sie uns nicht abnehmen. Weiterhin werden wir also für die bewusste Lebensgestaltung den Rekurs auf die Idee der Freiheit benötigen.

Dieser Rekurs kann aber nur im Freiheitsbewusstsein selbst – und nicht außerhalb desselben – sein sachliches Fundament finden. Jenes Bewusstsein indes kann nicht adäquat beschrieben werden ohne seine Gerichtetheit, also ohne Berücksichtigung dessen, was wir uns als Freiheit selbst immer schon attributiv zuschreiben und im Lichte dieser Idee moralisch vorschreiben. Daher muss der Weg der theoretischen Beschreibung der Faktizität von Freiheit nicht zuletzt auch ihre praktische Normativität ansteuern. Und da letztere nicht zuletzt im Ausgriff auf eine noch nicht realisierte Wirklichkeit liegt, benötigen wir auch in Zukunft noch eine eben diese kontrafaktische Realität konturierende Metaphysik der Freiheit.

Claus Dierksmeier,
Universität Tübingen, E-Mail: claus.dierksmeier@uni-tuebingen.de