



HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

HERAUSFORDERUNGEN DER FREIHEIT

«Doch ein Geheimnis wissen wir niemals dadurch, dass wir es entschleiern und zergliedern, sondern einzig so, dass wir das Geheimnis *als* das Geheimnis hüten.»¹

Martin Heidegger

1. Die Herausforderung der Freiheit und die «Krise des Humanismus»

Die Freiheit gehört zu jenen «Grundworten» unseres Denkens, die sich immer wieder neu in ihrer Fraglichkeit dem Denken aufgeben.² Denn was ist eigentlich Freiheit? Wo zeigt sich Freiheit? Können wir unserem Bewusstsein oder unserer Intuition, dass wir frei seien, so einfach folgen? Unter welchen geschichtlichen philosophischen – oder theologischen – Bedingungen hat man von Freiheit im Sinne der Willensfreiheit zu sprechen begonnen? Gibt es überhaupt Freiheit? Und falls es Freiheit gibt, welche Arten der Freiheit – wie etwa Willens- und Handlungsfreiheit, positive oder negative Freiheit, metaphysische oder moralische Freiheit – lassen sich voneinander unterscheiden? Dies sind einige der Fragen, die mit der «Herausforderung der Freiheit» verbunden sind.

Die Freiheit ist, so selbstverständlich sie uns erscheinen mag, frag-würdig. Denn eine freie Handlung ist zunächst einmal keine zufällige oder willkürliche Handlung. Wenn wir frei handeln, dann handeln wir nicht aus dem Prinzip Zufall heraus oder aus reiner Willkür, sondern wir können Gründe für unser Handeln anführen. Wenn es aber Gründe gibt, handeln wir dann noch frei? Löst sich die Freiheit nicht auf, je mehr wir über die Gründe unseres Handelns – die bewussten und die unbewussten, die gesellschaftlichen, psychologischen oder hirnhysiologischen – nachdenken und je mehr Gründe wir für unser Handeln anführen können? Es scheint zunächst

HOLGER ZABOROWSKI; Jg. 1974, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotion in Oxford, 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, lehrt seit 2005 Philosophie an der Catholic University of America in Washington, D.C. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zur Phänomenologie und Hermeneutik. Er ist u.a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuchs.

einmal so, als müssten wir – gerade angesichts der gegenwärtig lebhaft diskutierten neueren Forschungsergebnisse in den Neurowissenschaften und ihrer Deutung – Wolf Singer zustimmen, der seine Ergebnisse folgendermaßen zusammenfasst und interpretiert: «Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zugrundeliegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetische Faktoren, frühe Prägungen, soziale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser, zu denen auch Befehle, Wünsche und Argumente anderer zählen, wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich, ob sich Entscheidungen mehr unbewussten oder bewussten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der «entscheidenden» Nervenetze.»³ Gibt es also nur noch unfreie Entscheidungen – mithin also gar nicht mehr Entscheidungen im strengen Sinne, sondern nur noch Ereignisse, die uns wie Entscheidungen – Akte der Freiheit – erscheinen?⁴

Die Frage nach der Freiheit des Menschen ist keine neue Frage. Denn sie hat sich seit den Anfängen des philosophischen Denkens immer wieder gestellt (wenn auch in charakteristisch bzw. paradigmatisch unterschiedlicher Weise), weil mit der Freiheit das Selbstverständnis des Menschen als eines handelnden und denkenden Wesens im Ganzen des Seienden in den Blick gerät. Wer die Frage nach der Freiheit stellt, fragt immer auch danach, wer der Mensch denn eigentlich ist – es ist *eine* der Grundfragen menschlicher Selbstverständigung, wenn nicht sogar *die* ausgezeichnete Grundfrage des menschlichen Nachdenkens über sich selbst. Denn wie wir uns zu uns selbst und zu anderen Menschen verhalten, hängt nicht zuletzt davon ab, ob wir uns und den anderen Menschen für frei halten oder nicht. Und nur in der Offenheit der Freiheit – des Handelns nach Gründen – zeigt sich in vollem Sinne jener Unterschied, der den Menschen vom Tier unterscheidet,⁵ und jene Stellung des Menschen im Gesamt des Seienden, derer sich der Mensch im Verlaufe der Geschichte immer bewusster geworden ist. Wer über die Frage nach der Freiheit nachdenkt, denkt daher immer auch über viele andere Fragen nach: über die Fragen nach Schuld und Verantwortung,⁶ nach Scham und Reue, nach dem Wesen von Gründen und Entscheidungen oder nach eigentlichem und uneigentlichem Leben – und über die fundamentale Frage danach, wie denn eigentlich *Menschsein* geschieht und was die besondere Würde des Menschen ausmacht.

Die Frage nach der Freiheit ist eine Frage, die sich aber doch in einer besonderen Intensität im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert stellt. Denn wir wohnen, so Emmanuel Levinas' nach wie vor gültige Interpretation der gegenwärtigen «Krise des Humanismus», «dem Zerfall des Mythos vom Menschen als dem Wesen bei, das an sich selbst Ziel und Zweck ist. Dieser



Zerfall lässt eine Ordnung erscheinen, die weder menschlich noch unmenschlich ist, die sich zwar durch den Menschen und durch die Kulturen, die er hervorgebracht hat, bildet, die sich jedoch, aufs Ganze gesehen, durch die im eigentlichen Sinne vernünftige Kraft des dialektischen oder logisch-formalen Systems ordnet. Eine nicht-menschliche Ordnung, für die genau der Name «Materie» passt, ein Name, der die Anonymität selbst besagt.»⁷ In dieser Anonymität der Materie aber hat der Mensch keine Freiheit mehr. In einer zunehmend geordneten und systematisch aufgeschlüsselten Wirklichkeit ist das Grundwort Freiheit als «Erklärung», Anzeige oder Ausdruck der Selbsterfahrung nicht mehr notwendig. Der Mensch ist zum Gegenstand oder Bestand eines geschlossenen Systems der Wirklichkeit geworden und gerade deshalb – weil er der Freiheit mangelt – wird er nicht mehr als dasjenige Wesen, «das an sich selbst Ziel und Zweck ist», verstanden, sondern als namenloses, anonymes Mittel für andere, mehr oder weniger willkürlich festgelegte oder mit der Systemlogik verbundene Zwecke. Die Freiheit ist angesichts dieser Krise des Humanismus, angesichts der wissenschaftlich-systematischen Tendenz zur Entmythologisierung eine bleibende Herausforderung.

Wenn an dieser Stelle von der «Herausforderung der Freiheit» gesprochen wird, dann ist der Genetiv im doppelten Sinne des *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* zu verstehen: Freiheit ist herausgefordert und zugleich herausfordernd. Damit ist ein erster Zugang zur Frage nach der menschlichen Freiheit gefunden, der in besonderer Weise die gegenwärtige Diskussion über die Freiheit des Menschen in den Blick nimmt. Denn heute – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – ist die Freiheit nicht nur eine bleibende Herausforderung; sie ist auch zunehmend herausgefordert. Worin aber bestehen diese Herausforderungen?

2.1. Die herausgeforderte Freiheit

Die These, dass der Mensch frei sei, sieht sich zwei verschiedenen Herausforderungen gegenüber: der Absolutsetzung der Freiheit und der deterministischen Leugnung von Freiheit. Wenn es sich auch um verschiedene Herausforderungen handelt, die sich unterschiedlich auf unser Selbstverständnis und in unserer Alltagspraxis auswirken, so wird sich doch zeigen, dass sie eng miteinander verbunden sind. Diese unterschiedlichen Herausforderungen seien im Folgenden kurz skizziert und an Beispielen erläutert. Ein wichtiges Beispiel für die *Absolutsetzung der Freiheit* und ihre Dialektik findet sich in der Philosophie Jean-Paul Sartres. Sartres «Devise vom Menschen» besteht darin, der Mensch müsse «schaffen und schaffend sich schaffen und nichts anderes sein als das, zu dem man sich geschaffen hat».⁸ Der Mensch wird somit verstanden als ein Produkt seines eigenen Schaffens.

Der Existenzialismus definiert, so Sartre daher, den Menschen «durch das Handeln»: «In Wirklichkeit kann der Mensch nur handeln; seine Gedanken sind Entwürfe und Verpflichtungen, sein Gefühle Unternehmungen; er ist nichts anderes als sein Leben, und sein Leben ist die Einheit seiner Verhaltensweisen.»⁹ Wer der Mensch ist, legt also der jeweilige Mensch im Vollzug seiner Freiheit vollständig selbst fest. Es gibt daher für Sartre keine Natur des Menschen, kein Wesen, das der Freiheit, d.h. der existentiell-konkreten Aneignung des eigenen Wesens vorgeordnet wäre. Dies besagt das berühmte Wort Sartres, dass die Existenz der Essenz vorgeordnet sei, mit dem er von der traditionellen Sicht, die die Essenz der Existenz vorordnet, Abstand nimmt.¹⁰ Und selbst wenn der Mensch Unfreiheit erfährt, zeigt sich in seinem Bezug zur Unfreiheit doch gerade auch seine Freiheit. Denn er ist, so Sartre, «frei, weil er immer wählen kann, ob er sein Los in Resignation hinnimmt oder sich dagegen auflehnt.»¹¹

Man mag nun einwenden, dass die Position Sartres eigentlich gar keine Herausforderung der Freiheit mehr sei, da der Existentialismus Sartrescher Provenienz ja gar nicht mehr die Aktualität aufweise, die ihm einst – in der Mitte des letzten Jahrhunderts – zu eigen gewesen sei.¹² Dass Sartres Denken heute von eher historischem Interesse ist, bedeutet nun aber nicht, dass diese Herausforderung nicht mehr besteht, denn in einem komplexen Prozess, der noch auf eine historische Aufarbeitung und Darstellung wartet, ist Sartres Philosophie zur verbreiteten «Vulgärphilosophie» einer Zeit geworden, in der der autonome Zugriff auf die Welt als Gegenstand menschlichen Handelns und Bestimmens das Wesen der Welt und des Menschen bestimmt. Die Gründe dafür liegen im wesentlichen auch darin, dass Sartres Denken weniger originell ist, als man zunächst vermuten mag. Denn in ihm artikuliert sich ein nach wie vor wirksames und verbreitetes Verständnis von Wirklichkeit, das Wirklichkeit als Produkt versteht, als Ergebnis des menschlichen Handelns und Denkens und damit einer Subjektivität, die als Wille zur Macht verstanden wird. Im Hintergrund von Sartres Überlegungen stehen daher sowohl Marx als auch Nietzsche – Philosophen der Subjektivität, bei denen sich das Prinzip der Freiheit bis zum Umschlag in sein Gegenteil radikalisiert hat.

An dieser Stelle aber stellt sich die noch tiefer gehende Frage, ob Sartres Philosophie überhaupt eine Herausforderung der Freiheit darstellt: Inwiefern wird denn unser Wissen von der Freiheit des Menschen herausgefordert, wenn – wie bei Sartre – die Freiheit eine derart zentrale Position einnimmt? Sartre leugnet die Freiheit ja nicht, er beschränkt sie noch nicht einmal, er stellt sie in den Mittelpunkt seines philosophischen Interesses und entwickelt von der Freiheit her seinen Zugang zu dem, was Menschsein eigentlich ist. Menschsein bedeutet für ihn ja zunächst einmal und vor allem anderen, frei zu sein. Hier zeigt sich nun aber eine Dialektik, die verdeut-



licht, warum die Absolutsetzung der Freiheit auch bedeutet, die Freiheit herauszufordern. Denn Freiheit ist ein Grundwort, das immer auf andere Grundworte angewiesen bleibt, um recht verstanden werden zu können und nicht dialektisch in sein Gegenteil umzuschlagen. Denn als endliche Menschen können wir nie nur oder in absoluter Weise frei sein. Freiheit selbst ist ein Verhältnisgeschehen. Der Akt der Freiheit ist damit ein Vollzug, der immer schon in einem Verhältnis zum anderen seiner selbst steht, der nur im Verhältnis zur Grenze der Freiheit Ausdruck eigentlicher Freiheit ist.

Denn die Freiheit beginnt nicht etwa dort, wo die Notwendigkeit aufhört, wie Hans Jonas dargelegt hat, so dass sie des Bezugs auf die Notwendigkeit nicht bedürfte oder in radikaler Absetzung von der Notwendigkeit definiert werden könnte: «Nur die gründliche Verkennung des Wesens der Freiheit», so Jonas, «kann so denken. Sie besteht und lebt, ganz im Gegenteil, im Sichmessen mit der Notwendigkeit – gewiss *auch* in dem, was sie ihr zuguterletzt abgewonnen hat und dann mit eigenem Inhalt erfüllen kann, aber mehr noch und *zuerst* im Abgewinnen selber mit all seiner Mühe und immer nur halbem Erfolg. *Die Abschneidung vom Reich der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand*, sie wird ohne ihn genauso nichtig wie Kraft ohne Widerstand.»¹³

Freiheit bedarf aber nicht nur des Bezuges zur Notwendigkeit, sondern auch des Bezuges zur Natur als der selbst unvordenklichen (also nicht als Produkt unserer Setzung zu verstehenden) Voraussetzung eines jeden Freiheitsgeschehens. Eine radikale Emanzipation von unserer Natur ist daher überhaupt nicht möglich.¹⁴ Wir sind nicht nur, wer wir sein wollen, sondern auch, was wir immer schon sind. Wir können als Menschen nicht anders, als immer auch unsere Natur zu haben – in Freiheit. Freiheit ist daher, so Robert Spaemann in einer prägnanten Formulierung, «erinnerte Natur»: ¹⁵ Denn nur dort «wo Natur im Handeln als Maß des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft Überschreitung der Natur statt». ¹⁶ Das bedeutet, jeder Versuch, ohne Bezug auf die Natur – in radikaler Emanzipation vom Natürlichen – frei zu sein, verkennt nicht nur das, was Freiheit eigentlich ist, sondern führt auch zu einem Rückfall in das bloß Naturwüchsige. Der Akt der Freiheit wird, wenn Freiheit absolut gesetzt wird, zu einem Akt bloßer Natur. Diesen Bezug der Freiheit auf die Natur nicht zu sehen, bedeutet daher letztlich, Freiheit zu negieren. Alles wird dann nichtig oder – je nach Perspektive – gleichgültig, Ausdruck oder Gegenstand der Willkür oder beliebigen Macht: «In dem Augenblick» aber, so Adorno und Horkheimer, «in dem der Mensch das Bewusstsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewusstsein selber, nichtig [...]»¹⁷

In ähnlicher Weise ist eine radikale Emanzipation aus der Gemeinschaft mit anderen Menschen nicht möglich. Als Menschen stehen wir immer schon in einem Miteinander mit anderen Menschen und das bedeutet, wir stehen immer schon in einem Verantwortungsverhältnis zu anderen Menschen, die eben nicht nur die «Hölle» für uns sind, wie Sartre annahm,¹⁸ sondern die den Raum eröffnen (genauer gesagt: immer schon eröffnet haben), in dem wir allererst menschlich und damit frei leben können. Daher ist Freiheit auch ohne Verantwortung anderen Menschen gegenüber nicht zu denken. Angesichts des anderen Menschen erfährt die Freiheit aber eine radikale Begrenzung. Sie kann gar nicht mehr absolut sein oder sich als absolute verstehen, da unser Verhältnis zu anderen Menschen kein neutrales Verhältnis ist, sondern ein Verhältnis der Verantwortung, in dem meine Freiheit immer schon begrenzt ist: «Der Empfang des Anderen», so Emmanuel Levinas, «der Anfang des sittlichen Bewusstseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt.»¹⁹ In diesem Geschehen der sittlichen Verantwortung kann der Mensch – wie neben Levinas auch Kant aufgezeigt hat – auch eine weitere «Erfahrung» der Begrenzung von Freiheit machen, nämlich angesichts der «Manifestation» der Transzendenz oder des Unendlichen.²⁰ Auch im religiösen Vollzug, im Verhältnis zu Gott und auch im philosophischen Gottesgedanken ist menschliche Freiheit in ihrer Endlichkeit immer schon begrenzt und damit in ein Verhältnis gesetzt zu dem, was nicht Gegenstand unserer Freiheit ist, denn es gehört zum Wesen der Grenze, dass sie nicht nur trennt, sondern auch – und vor allem – bindet und verbindet.

Wird menschliche Freiheit jedoch absolut gesetzt, dann verliert sie diesen Bezug auf die Notwendigkeit, die Natur, die Verantwortung, den Anderen, das Unendliche oder Gott und somit ihren Charakter als endliche und begrenzte Freiheit und wird zu einem mehr oder weniger willkürlichen Willen zur Macht – der letztlich an seiner eigenen Selbstüberschätzung und der seiner Absolutsetzung eigenen Dialektik scheitern muss. Die radikale Freiheit wird dann zu einem rein naturwüchsigen oder willkürlichen Geschehen, das in keiner Weise mehr aus dem Verhältnis zur Wirklichkeit der Grenzen der Freiheit sein Maß empfängt. Freiheit wird in dieser «Maßlosigkeit» dann auch nicht mehr als positiv zu bewertende Emanzipation von Fremdbestimmung wahrgenommen, sondern erscheint als Fluch, als Last, als «Gegenstand» einer Verurteilung oder «Verbannung». Denn letztlich wird der Mensch eine absolute oder maßlose Freiheit als Überforderung wahrnehmen: Er hat wie Gott zu sein und muss erfahren, wie alles – sogar er selbst – zu einem Produkt seines eigenen Handelns wird.

Sartre war sich dieser Ambivalenz der absolut gesetzten, in keinerlei Weise mehr begrenzten Freiheit durchaus bewusst. In *Die Fliegen* verleiht Orest seiner Erfahrung des Fluches der Freiheit in folgenden an Zeus gerichteten Worten Ausdruck: «Deinen Befehlen sich fügend, stand meine

Jugend vor meinem Blick, flehend wie eine Verlobte, die man verlassen will; ich sah meine Jugend zum letzten Mal. Aber plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt, und ich erstarrte, die Natur tat einen Sprung zurück, und ich hatte kein Alter mehr, und ich habe mich ganz allein gefühlt, inmitten der kleinen, harmlosen Welt, wie einer, der seinen Schatten verloren hat, und es war nichts mehr am Himmel, weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um mir Befehle zu geben.»²¹ Und Jupiter antwortet auf die Worte Orests, in denen Nietzsches Erfahrung des «Todes Gottes»²² mitschwingt: «Erinnere dich, Orest, du hast zu meiner Herde gehört, du weidetest das Gras auf meinen Feldern inmitten meiner Schafe. Deine Freiheit ist nichts als die Räude, die dich juckt, sie ist nichts als eine Verbannung.»²³

Wenn wir uns nun der radikalen *Leugnung* der Freiheit im Sinne der Willensfreiheit zuwenden, also einer nicht-kompatibilistischen deterministischen Position, so betreten wir vor allem das Gebiet der Neuro- und Biophilosophie, also einer Philosophie, die in engem Kontakt zu den Neurowissenschaften und zur Biologie steht. Vor allem in den letzten Jahren sind einige neuere Ergebnisse der Neurowissenschaften in der Öffentlichkeit sehr intensiv diskutiert worden.²⁴ Anlass für diese Diskussionen waren Stellungnahmen einiger Neurowissenschaftlern und Neurophilosophen, die auf der Grundlage neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse die These vertreten, dass der Mensch nicht frei und die Freiheit eine Illusion sei, da menschliches Handeln immer vollständig determiniert sei. «Die Idee eines freien menschlichen Willens», so Wolfgang Prinz, «ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, dass alles, was geschieht, seine Ursachen hat und dass man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, dass jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, dass freies, also nichtdeterminiertes Handeln denkbar ist.»²⁵ Wenn wir als Menschen uns dennoch vorstellen, dass wir über einen freien Willen verfügen, so handelt es sich dann nach Prinz nicht um eine alternative nicht-wissenschaftliche Sicht, die mit der deterministischen Sicht prinzipiell kompatibel wäre, sondern lediglich um eine «soziale Konstruktion».²⁶

Auf die Frage, welche Erklärung es denn für diese wirkmächtige Illusion der Freiheit gebe, hat Wolf Singer eine Antwort formuliert. Seiner Interpretation nach gibt es zwei Gründe für diese Illusion. Zum einen ist die Empfindung, dass wir bewusst Entscheidungen treffen können, aufgrund der Trennung von bewusst und unbewusst verlaufenden Hirnprozessen für uns widerspruchsfrei zu denken.²⁷ Da wir nichts von der unbewusst verlaufenden Determinierung unseres Handelns wissen, gehen wir also fälschlicherweise davon aus, dass unser Bewusstsein von Freiheit der Wirklichkeit entspricht. Zum anderen wird uns von anderen Menschen Freiheit und Verantwortung zugeschrieben.²⁸ Wir werden also gewissermaßen in einer

später als solche nicht erinnerlichen Weise darauf konditioniert, von der Freiheit unserer Handlungen und damit von unserer Verantwortung auszugehen. Offen bleibt dabei freilich nicht nur, ob hiermit die Genese der Freiheits- und Verantwortungsintuition korrekt beschrieben ist, sondern auch, ob mit dem Nachweis der *Genese* unseres Selbstverständnisses als freier und verantwortlicher Subjekte auch schon die *Geltung* dieses Selbstverständnisses in Frage gestellt ist.

Davon gehen die radikalen Leugner der Freiheit allerdings aus, ohne dass ihnen in der Regel das mit dieser Frage verbundene Problem bewusst ist. Der freie Wille ist für sie also nicht nur wissenschaftlich nicht, sondern überhaupt nicht widerspruchsfrei denkbar. Die Vorstellung eines freien Willens ist daher ein bloßes Konstrukt, das einen bestimmten Nutzen und seinen Ursprung in unserem alltäglichen Selbstverständnis und unserem alltäglichen Umgang miteinander hat. Eine substantielle Realität wird durch dieses Konstrukt allerdings nicht zum Ausdruck gebracht. Es mag zwar weiterhin sinnvoll sein, von Freiheit zu sprechen und so zu handeln, als sei der Mensch frei (eine wichtige Voraussetzung gerade des bestehenden Strafrechts), aber man dürfe darauf keinerlei Aussagen über das Wesen des Menschen ableiten. Auf die Frage, ob man angesichts der neuen wissenschaftlichen Ergebnisse nicht das Rechtssystem ändern müsse, stellt Prinz daher fest: «Wir müssen keineswegs, solange wir die Inkompatibilität der alltagspsychologischen Intuitionen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse aushalten können. Wir können aber andererseits auch ein anderes Rechtssystem etablieren. Etwa eines, das nicht auf dem Schuld- und Verantwortungsprinzip beruht, sondern darauf, dass man für Handlungen, die anderen schaden, zahlen muss, ohne dass man dem Handelnden Freiheit und Schuldfähigkeit unterstellt.»²⁹

Auch was diese Herausforderung an die Freiheit betrifft, stellen sich einige kritische Fragen und Einwände: Man könnte etwa damit beginnen, auf die Folgen dieses Verständnisses von *Menschsein* zu verweisen. Denn damit, dass die Erfahrung von Freiheit als illusionär bezeichnet wird, werden ja zugleich viele andere Grunderfahrungen des Menschen in ihrer Geltung in Frage gestellt: Ist Freiheit eine Illusion, dann gilt dies auch für Verantwortung, für die Erfahrung des schlechten Gewissens, der Scham oder der Schuld und letztlich auch für die «Sache» und Idee der Menschenwürde. Es handelt sich bei diesen Phänomenen dann bestenfalls um konditionierte, sozial kontingente Weisen des menschlichen Verhaltens oder Selbstverständnisses. Damit aber würde auch unser gesamtes Rechts- und Moralsystem in Frage gestellt – so sehr auch seitens mancher Vertreter des Determinismus zumindest das überlieferte Rechtssystem verteidigt oder zumindest als vorläufig noch gültig dargestellt wird. Diese nach den Folgen des strengen Determinismus fragende Kritik ist allerdings sehr schwach:

Denn der strenge Determinismus kann nicht – wie andere Theorien auch nicht – einfach im Hinblick auf seine *Folgen* für unser alltägliches Selbstverständnis in Frage gestellt werden. Es mag ja gerade der Fall sein, dass diese Theorie wahr ist, dass wir aber aufgrund unserer überlieferten illusionären Vorurteile eine Resistenz gegenüber der Wahrheit und ihren Folgen aufweisen.

Die Folgen einer Theorie und ihr Widerspruch zu unserer intuitiven Selbsterfahrung können allerdings dazu anregen, auf eine tiefere Weise den Gültigkeitsanspruch einer Theorie zu überprüfen. Was nun den neurophysiologisch gerechtfertigten Determinismus betrifft, ist es wichtig, zunächst einmal im Vorfeld der eigentlichen neurophysiologischen Diskussion einige grundsätzliche Fragen zu stellen, die die Ansprüche eines neurophysiologisch gerechtfertigten strengen Determinismus sehr stark einschränken.

Zum einen stellt sich die Frage, in welchem Maße Freiheit und damit das entschiedene Handeln nach Gründen überhaupt Gegenstand einer (natur-)wissenschaftlichen Untersuchung sein kann. Karl Jaspers hat darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht eine einzige Weise gibt, in der der Mensch Zugang zu sich selbst findet: «In der Tat ist der Mensch sich zugänglich in der doppelten Weise: als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit.»³⁰ Damit hat er keiner neuen Einsicht Ausdruck verliehen, sondern einer Einsicht, die sich u.a. auch bei Leibniz oder Kant finden lässt: Wenn es um den Menschen geht, sind zwei Perspektiven möglich: eine Objekt- und eine Subjektperspektive. Als Menschen sind wir uns immer in dieser doppelten Weise präsent: in zwei Perspektiven, die in einer bleibenden Spannung zueinander stehen. Denn die «subjektive» Innen- und die «objektive» Außenperspektive können nicht so einfach miteinander vermittelt werden. Weit eher muss man – auch in kritischer Abgrenzung von Versuchen wie etwa im deutschen Idealismus, die beiden Perspektiven in einem «System der Freiheit» miteinander zu vermitteln – davon ausgehen, dass der Dualismus dieser Perspektiven zunächst einmal unhintergebar ist.

Der strenge naturwissenschaftlich begründete Determinismus geht nun, ohne dies in der Regel eigens zu thematisieren, von einem Primat der Außenperspektive aus, nämlich einem Primat des vergegenständlichenden und objektivierenden Zugriffs auf den Menschen, dem gegenüber die Selbsterfahrung letztlich nicht nur sekundär, sondern illusionär sein soll. Es scheint aber der Fall zu sein, dass diese Position nicht nur einer monistischen Auflösung der Spannung von Innen- und Außenperspektive zuneigt, sondern auch von einem falschen Verständnis des Verhältnisses von Innen- und Außenperspektive ausgeht. Denn so sehr es – mit Jaspers – eine unaufhebbar dualistische Weise der Zugangs zum Menschen gibt, gibt es doch einen Primat der Innenperspektive, da jeder vergegenständlichende wissenschaft-

liche Zugang zum Menschen eben der Zugang einer freien Existenz – um in der Sprache Jaspers' zu sprechen – ist und damit das wissenschaftlich-objektivierende Denken als abkünftig von der freien Existenz, wie sie sich in unserer Selbsterfahrung immer schon gibt, gedacht werden muss. Denn die freie Existenz entfaltet sich in Spielräumen von Freiheit, die allererst die Möglichkeit wissenschaftlichen Denkens eröffnen. Freiheit ist daher überhaupt nicht ein Faktum, das wissenschaftlich zu beobachten oder zu messen wäre – ein Grundirrtum jener neurowissenschaftlicher Positionen, die auf der Grundlage von neuen bildgebenden Verfahren glauben, Aussagen über das Vorhandensein oder die Abwesenheit von Freiheit machen zu können, sondern die Voraussetzung eines jeden Denkaktes und damit auch einer jeden wissenschaftlichen Arbeit.

Das wissenschaftliche Denken tendiert aber dazu, seine «subjektive Dimension» zu leugnen, und hat daher «die Wissenschaft» als ent-subjektivierende Erkenntnisinstanz eingeführt, der gegenüber Freiheit und alle anderen Momente von Subjektivität belanglos sein sollen. Allerdings ist es wichtig, nicht zu übersehen, dass «die Wissenschaft» selbst eine Konstruktion darstellt: Denn es handelt sich bei «der Wissenschaft» bei allem Bemühen (und bei aller Möglichkeit) einer Annäherung an größtmögliche Objektivität um zunächst einmal nichts anderes als die Gemeinschaft der Wissenschaftler, d.h. um eine Gemeinschaft von Menschen, die immer auch mit einem gewissen Interesse – d.h. einem subjektiven «Darin-sein» – nach Erkenntnis streben, und zwar auch dann, wenn kontrafaktisch eine transzendente Idee der Wissenschaft und wissenschaftlicher Objektivität – gewissermaßen die perfekte und nicht mehr von subjektiven Bedingungen abhängige «objektive Wissenschaft» – als Grundvoraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit angenommen wird. Denn all diese Annahmen stehen unter der nicht hintergehbaren Voraussetzung der Freiheit, eben diese Voraussetzungen anzuerkennen.

Es ist nicht schwierig, das subjektive Moment wissenschaftlicher Arbeit gerade auch bei Vertretern einer radikalen Leugnung menschlicher Freiheit nachzuweisen. Denn viele Vertreter der streng-deterministischen Position nutzen eine Sprache, die oft eher an die emanzipatorischen Versprechungen utopischer Denker als an die Klarheit und Nüchternheit wissenschaftlichen Denkens erinnern.³¹ Hinter der vermeintlich neutralen Deutung von bestimmten Forschungsergebnissen zeigt sich dann eine Form von Subjektivität, die in seltsamem Widerspruch zu den ausdrücklich geäußerten methodischen und inhaltlichen Ansprüchen der Wissenschaftler steht. Bestimmte Positionen werden daher teils sogar offen als Gegenstand einer bestimmten Präferenz oder Vorliebe bezeichnet: «Die Alltagspsychologie», so Wolfgang Prinz, «ist dualistisch: Sie unterscheidet zwischen mentalen und physischen Sachverhalten, und sie glaubt, dass der Geist den Körper

regiert. Wenn wir wissenschaftlich denken, ist diese dualistische Position unhaltbar. Die Wissenschaft liebt Monismus und Determinismus.»³² Gegen diese «Liebe» wäre nichts einzuwenden, wenn sie sich als bewusste Beschränkung verstünde, die andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit nicht ausschliesse, sondern diesen gegenüber als alternativen Zugängen offen bliebe. Das aber scheint nicht der Fall zu sein. Denn allein die Wortwahl ist schon verräterisch: «Alltagspsychologie» scheint ja eben jene abzuwertende und in ihrer Bedeutung einzuschränkende Psychologie zu sein, die vor den Ergebnissen der strengen Forschung keinen Bestand zu haben scheint. Dagegen, gegen unser alltägliches Selbstverstehen, steht die Sicherheit wissenschaftlicher Erkenntnis, die im Falle des naturalistischen Determinismus gar nicht so sicher ist, wie einige ihrer Vertreter sie erscheinen lassen – ganz abgesehen von der Fragen, ob die Alltagspsychologie tatsächlich immer dualistisch ist.

Denn es gibt in der Diskussion über die Freiheit des Menschen durchaus das, was Julian Nida-Rümelin treffend «naturwissenschaftliche und philosophische Überspanntheiten» genannt hat.³³ Es ist zum einen davon auszugehen, dass zahlreiche der Ergebnisse neurophysiologischer Untersuchungen auch innerhalb der Neurowissenschaften durchaus kontrovers diskutiert und gedeutet werden. So schreibt der molekulare Mediziner Gerd Kempermann: «Die Naturwissenschaften können einiges über die Voraussetzungen, dass wir «freien Willen» erleben können, aussagen. Ohne Gehirn gäbe es freien Willen nicht. Aber das heißt nicht, dass freier Wille biologisch restlos zu erfassen und zu erklären ist. Ein solches Phänomen wird immer ganz Biologie und ganz Geist, ganz Gene und ganz Umwelt bleiben.»³⁴ Denn das Gehirn ist eben nicht mit dem «Ich» gleichzusetzen: «Dadurch, dass ich mit dem Gehirn denke», so Thomas Buchheim, «denkt aber doch noch nicht das Gehirn statt meiner.»³⁵ Überdies wäre es – zum anderen – wissenschaftstheoretisch korrekt, alle Ergebnisse und Deutungen unter den Vorbehalt einer möglichen Falsifikation zu stellen, also in ihrer theoretischen Gültigkeit a priori zu begrenzen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch zu beachten, dass mit der Formulierung einer naturalistisch-deterministischen Position, die den Anspruch stellt, Freiheit positiv ausschließen zu können, überhaupt keine naturwissenschaftliche, sondern eine philosophisch-metaphysische Position eingenommen wird, obwohl dabei oft der Eindruck vermittelt wird, es handle sich lediglich um eine empirisch beweisbare naturwissenschaftliche Position – und damit um eine Position, die den strengen Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen naturwissenschaftlichen Wissens genügt.³⁶ Die Vorliebe für Monismus und Determinismus ist nicht nur eine wissenschaftlich nicht einholbare Vorliebe, sondern auch eine Vorliebe für eine Position, die als Theorie über das Gesamt der Wirklichkeit aus einer streng wissenschaftlichen Position heraus nicht zu begründen ist und daher eine metaphysische Position darstellt.

Mit diesen kritischen Anfragen an den Anspruch bestimmter deterministischer Positionen ist in keiner Weise jeder Wahrheitsanspruch der Wissenschaft in Frage gestellt. Dieser Anspruch ist lediglich kontextualisiert und auf seine unhintergehbaren Bedingungen hin hinterfragt. Gegenüber der Abwertung der Freiheit als eines bloß subjektiven Gefühls oder einer antrainierten Illusion ist daher daran festzuhalten, dass es in unserem Zugang zur Wirklichkeit insofern einen Primat unserer Selbsterfahrung gibt, als jeder Zugang des Menschen zur Wirklichkeit – auch der im strengen Sinne wissenschaftliche Zugang – immer nur ein solcher sein kann, der auf der Grundlage unserer Selbsterfahrung geschieht.³⁷ Dieser Zugang zu dem, was *Menschsein* eigentlich ist, findet sich in unserer Eigenerfahrung bestätigt: Wir können uns selbst vergegenständlichen und objektivieren, können aber das subjektiv-ungegenständliche Moment dieser Objektivierung nicht mehr eigens vollständig objektivierend einholen. Pointiert formuliert könnte man die Freiheit als Bedingung der Möglichkeit auch des Determinismus beschreiben und damit darauf hinweisen, dass der wissenschaftliche Determinismus in einem performativen Widerspruch zu seinen eigenen Erkenntnisvoraussetzungen steht und damit als sinnvolle Theorie kollabiert.³⁸

Bevor wir den herausfordernden Charakter der Freiheit erörtern, stellt sich noch die Frage, inwiefern vor allem die Absolutsetzung und die radikale Leugnung der Freiheit zusammengehören. Zunächst einmal scheinen sich ja beide Positionen zu widersprechen. Unsere Diskussion dieser beiden Herausforderungen der Freiheit hat aber schon gezeigt, inwiefern der Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen kein absoluter ist: Denn so wie die Absolutsetzung der Freiheit – etwa im Denken Sartres – dialektisch zur Selbstaufhebung der Freiheit führt, kann die radikale Leugnung der Freiheit letztlich nur als eine Position der Freiheit verstanden werden. Wir haben es hier mit dem engen Zusammenhang von Subjektivismus und Objektivismus in der Neuzeit zu tun, auf den bereits Martin Heidegger hingewiesen hat: «Gewiß hat die Neuzeit im Gefolge der Befreiung des Menschen einen Subjektivismus und Individualismus heraufgeführt. Aber ebenso gewiß bleibt, dass kein Zeitalter vor ihr einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat und dass in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Kollektiven zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel zwischen Subjektivismus und Objektivismus.»³⁹ Sowohl beim Subjektivismus als auch beim Objektivismus handelt es sich um Momente jenes Geschehens, in dem die Welt selbst zum Bild geworden ist: «Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellendherstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und ge-



funden.»⁴⁰ Die Absolutsetzung wie auch die Leugnung der Freiheit sind somit Erscheinungen ein und derselben Verschiebung in unserem Verständnis des «Seienden im Ganzen». Geht es darum, diesen Herausforderungen der Freiheit zu begegnen, so wird es darum gehen müssen, der «Eroberung der Welt als Bild»⁴¹ zu begegnen – und zwar in einer Weise, die nicht selbst diese «Eroberung der Welt» weiterführt, sondern von der Welt selbst ihr Maß empfängt. Erst dann wird es möglich sein, in einer Weise von Freiheit zu sprechen (und frei zu sein), die nicht mehr in der skizzierten Weise herausgefordert ist. Bevor wir Konturen eines solchen Zugangs zur Freiheit entwickeln können, stellt sich noch die Frage nach dem herausfordernden Charakter der Freiheit. Denn Freiheit ist nicht nur herausgefordert, sondern auch herausfordernd. Man mag sogar vermuten, dass die Freiheit gerade deshalb so herausgefordert ist, weil sie immer auch in höchster Weise herausfordernd ist.

2.2. Die herausfordernde Freiheit

Es gibt unterschiedliche Zeugnisse, die die Herausforderung, die die Freiheit selber ist, zeigen: die Furcht vor der Freiheit, das Bedürfnis nach Sicherheit und das Scheitern aller Versuche, über Freiheit in einer wissenschaftlichen Sprache zu sprechen.

Es gibt zunächst einmal so etwas wie eine *Furcht vor der Freiheit*: Die Erfahrung der Freiheit geht oft mit einer Erfahrung von Verunsicherung und Unsicherheit einher, einer Erfahrung, die gerade angesichts der in der heutigen Gesellschaft möglichen Freiheitsräume zu psychologisch, soziologisch oder auch psychiatrisch fassbaren Folgen führt: Denn dass wir frei sind, dass wir als wir selbst unser Leben führen müssen und das Leben daher unweigerlich unsicher ist, scheint auf eine Welt zu verweisen, die vielen kalt und als wenig attraktiv erscheint. Sich gar nicht zu entscheiden oder sich so zu entscheiden, wie *man* sich entscheidet, scheint zunächst Entlastung mit sich zu bringen. Bereits Heidegger hatte darauf verwiesen, dass das «Wer» des Daseins in der Regel das Man sei: «Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt. ...»⁴² Heidegger gibt auch den Grund dafür an, warum wir leben, wie *man* lebt: «Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. ... Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.»⁴³ Mit einem Leben, wie *man* lebt, scheint man sich der Freiheit und der mit ihr verbundenen Verantwortung für sein eigenes Leben zu entbinden. Aber eben dies ist auch eine Entscheidung, nämlich die – letztlich freie – Entscheidung, nicht selbst zu leben, sondern sich leben zu lassen und damit die Einsamkeit, die immer auch mit einem Leben aus

eigener Entscheidung verbunden ist, zu vermeiden. Wer aber die Freiheit flieht, flieht auch vor der Verantwortung für sein Handeln und damit auch vor möglicher Schuld.

Soziologen und Psychologen haben schon seit längerem von einer Krise des Schuldbewusstseins in unserer Gesellschaft gesprochen. Wir wollen nicht mehr schuldig sein oder erst gar nicht mehr schuldig werden. In gewisser Weise stellt die Krise des Freiheitsbewusstseins und die Leugnung der Freiheit auch eine Fortsetzung und Radikalisierung dieser Krise des Schuldbewusstseins dar: Denn unter der bleibenden Voraussetzung der Freiheit kann das Schuldbewusstsein bestenfalls verdrängt werden und wird dann gerade als verdrängtes Bewusstsein sich zu Wort melden. Gibt es aber keine Freiheit, ist Freiheit tatsächlich eine Illusion, ist es nicht notwendig, das Schuldbewusstsein zu verdrängen. Denn das Schuldbewusstsein, das schlechte Gewissen, ist dann – wie auch Verantwortung für das eigene Handeln – ebenso eine Illusion wie die Freiheit. Es kann dann bestenfalls darum gehen, das Schuldbewusstsein als Illusion zu entlarven oder in seiner sozialen oder psychologischen Funktionalität zu durchschauen und damit in seiner Geltung zu relativieren.

Während Vertreter einer deterministischen Position wie etwa Wolfgang Prinz davon ausgehen, dass es einen Widerspruch zwischen dem Alltagsbewusstsein (unseren «alltagspsychologischen Intuitionen») und den von ihnen entwickelten wissenschaftlichen Erkenntnissen der Neurowissenschaften gebe,⁴⁴ stellt sich angesichts dieser gesellschaftlichen Tendenzen doch die Frage, ob es nicht vielmehr eine zunehmend verbreitete Position der Alltagspsychologie gibt, die mit der wissenschaftlich begründeten Leugnung der Willensfreiheit übereinstimmt: Denn auch alltagspsychologisch entlastet die Leugnung der Freiheit – unter Hinweis auf die determinierenden Faktoren der Gesellschaft, der konkreten Situation oder Befindlichkeit, der eigenen Natur oder der physischen Prozesse, die dem eigenen Handeln zugrunde liegen – von der Last der Freiheit, der Verantwortung und des möglichen Schuldigwerdens. Es gibt eine Form des «Populärfatalismus», die sich in erstaunlicher Weise durch die Erkenntnisse der Neurowissenschaften bestätigt finden dürfte.

Es gibt allerdings noch eine andere Form der Furcht vor der Freiheit, nämlich die Furcht vor der Freiheit des anderen. Im Reich der Freiheit lässt sich nichts berechnen. In der Begegnung mit einer anderen Freiheit – der Freiheit des anderen Menschen – erfährt die menschliche Tendenz, sich rechnend und kalkulierend abzusichern, Grenzen. Wir können nie mit Sicherheit vorwegnehmen, was der andere Mensch sagt oder wie er handelt. Wir erfahren angesichts des anderen Menschen eine Passivität, die unserer Tendenz zur absichernden Aktivität entgegensteht: «Dass mich der Andere angeht, geschieht gegen meinen Willen.»⁴⁵



Freiheit zu leugnen, macht die Aktion des anderen aber nun noch nicht notwendigerweise vorhersehbar, aber stellt sie unter die Möglichkeit einer zumindest ausreichenden kausalanalytischen Erklärung. Das Handeln des anderen wird damit zumindest prinzipiell berechenbar und beherrschbar und verliert den Schrecken, der dem Handeln aus eigenem Ursprung, der Freiheit, zu eigen ist. Denn jedes Handeln ist dann Fall eines wissenschaftlich rekonstruierbaren Allgemeinen, nicht mehr aber Ausdruck eines wissenschaftlich uneinholbar Besonderen.

Diese Furcht vor der Freiheit ist, wie sich hier schon zeigt, daher eng mit dem zunächst einmal legitimen *Bedürfnis nach Sicherheit*⁴⁶ verbunden, nämlich zunächst einmal dem Bedürfnis danach, dass die grundlegenden Parameter des menschlichen Lebens wenn nicht gleich bleiben, so doch sich in einer humanen Weise und Geschwindigkeit ändern und dass nicht jeder Tag durch die Schwere radikaler Entscheidungen oder der Begegnung mit dem «ganz Anderen» geprägt sein kann. Das Bedürfnis nach Sicherheit kann aber dazu führen, dass wir unser Leben selbst gewissermaßen verpassen und nicht eigentlich leben. Denn wer sein Leben nur aus Freiheit heraus zu gestalten versucht, lebt genauso wenig menschlich wie derjenige, der immer jede wirkliche Entscheidung, jeden wirklichen Akt der Freiheit aus Sicherheitsstreben zu vermeiden sucht. In beiden Fällen lebt man, ohne die Endlichkeit des menschlichen Lebens anzuerkennen. Im einen Fall suggeriert die absolut gesetzte Freiheit eine Unabhängigkeit und Zeitenthobenheit, die es so nicht gibt: denn als endliche Menschen sind wir begrenzt, erfahren wir die Grenzen der Natur, des Anderen, Gottes, des Nichts oder des Todes – und zwar nicht erst in einer konkreten Begegnung, sondern immer schon, weil diese Bezogenheit konstitutiv zum Menschsein dazu gehört. Und als endliche Menschen müssen wir – andererseits – manchmal als wir selbst Entscheidungen treffen und darin unsere Freiheit bewähren. Wir können nicht um einer vermeintlichen Sicherheit willen die Freiheit leugnen oder ablehnen, so, als ließe sich das Leben aufschieben und als lebten wir selbst nicht in einer Geschichte, die uns immer neu herausfordert. Die Zeit, die wir leben, ist aber begrenzt und daher sind Entscheidungen notwendig, die sich letztlich nicht verschieben lassen. Gerade hier – in jenen Vollzügen von Freiheit – vollzieht sich, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Wir müssen etwas mit uns anfangen – und in dieser Anfänglichkeit des menschlichen Lebens besteht der Urakt der Freiheit und der Anerkennung unserer Endlichkeit.

Das – legitime – Bedürfnis nach Sicherheit zeigt aber eine weitere wichtige Verfallsform, die in dem Anspruch eines bestimmten wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit besteht, nämlich eines Zuganges, der Wirklichkeit ausschließlich unter der Perspektive ihrer Berechenbarkeit betrachtet und dann auch über Freiheit in einer (natur-)wissenschaftlichen Sprache zu

sprechen beansprucht. Nun *scheitern aber*, wie sich bereits gezeigt hat, *alle Versuche, über Freiheit in einer streng wissenschaftlichen Sprache adäquat zu sprechen*. Wer also nur die Perspektive der Naturkausalität anerkennt, nimmt damit eine Position ein, in der Freiheit verschwindet. «Man siehet leicht», so bereits Kant, «dass, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen.»⁴⁷ Es ist daher notwendig, so Kant, nicht nur von einer Kausalität nach der Natur, sondern von einer Kausalität aus der Freiheit auszugehen, da ansonsten auch die praktische Freiheit verschwindet – die beiden Perspektiven, unter denen wir uns selbst betrachten können, bleiben letztlich unhintergebar. Aber warum lässt sich Freiheit nicht in einem wissenschaftlichem Zugang fassen? Worin besteht die «Herausforderung der Freiheit» angesichts des Zugangs der Wissenschaften, in denen es um Erklärung von Wirklichkeit geht, also vor allem der Sozial- und Naturwissenschaften?

Die wissenschaftliche Methode abstrahiert von der komplexen Zeitdimension des Lebens (nicht nur des menschlichen Lebens) und reduziert Wirklichkeit auf die Gegenwart dessen, was vorhanden und beobachtet werden kann, weshalb Leben in seiner Intentionalität – und vor allem menschliches Leben in seiner subjektiven Zeitlichkeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich immer neu berühren und durchdringen – nicht in wissenschaftlichen Kategorien verstanden werden kann, sondern bestenfalls Annäherungen an bestimmte Prozesse des Lebendigen möglich sind. Freiheit aber ist ein Phänomen des Lebendigen. Die Stufen des Lebendigen sind auch Stufen der Freiheit. Es kann, so Hans Jonas, daher «der Begriff der *Freiheit* als Ariadnefaden für die Deutung dessen dienen, was wir «Leben» nennen.»⁴⁸ Von Leben oder von Freiheit zu sprechen, bedarf daher eines anderen Zugangs als des im strengen Sinne wissenschaftlichen Zugangs. Denn das, was Menschsein ausmacht, dass es dem Menschen, in der Sprache Heideggers, «in seinem Sein um dieses selbst geht»,⁴⁹ dass *Menschsein* als Zeit geschieht, kann in die Sprache der erklärenden Wissenschaft nicht eingeholt werden. Hier ist viel eher so etwas wie eine Hermeneutik gefordert: eine Hermeneutik des Lebens oder der Freiheit.⁵⁰

Die Hermeneutik ist aber immer mit einer bestimmten Unschärfe verbunden: Denn in ihr kann es nicht um eine objektivierende und universal gültige Erklärung von Tatbeständen gehen, sondern um ein ein- und mitfühlendes Verstehen, das das Andere immer in Analogie zur eigenen Selbsterfahrung versteht. Das hermeneutische Verstehen ist daher ein Akt, in dem derjenige, der ihn vollzieht, in viel größerem Masse mit betroffen und ein-



bezogen ist, als in den um Erklärung bemühten Wissenschaften. Im strengen Sinne neutrale oder objektive Erkenntnis gibt es hier nicht (diese gibt es in der erklärenden Wissenschaft ja auch nur unter der Voraussetzung, dass von den einschränkenden Erkenntnisbedingungen und -interessen methodisch in der Regel abgesehen wird).

Dieser Unterschied im Gewissheitsanspruch von erklärender und kausalanalytisch verfahrenender Wissenschaft auf der einen Seite und verstehender Hermeneutik des Lebendigen und der Freiheit auf der anderen erklärt auch, warum das rechnend-wissenschaftliche Denken immer auch mit einem großen Erkenntnisanspruch auftritt und das nicht-rechnende Denken, das Heidegger als ein besinnliches Denken bezeichnet hat,⁵¹ oft radikal in Frage stellt. «Die antideterministische Position», so Robert Spaemann, jene Position also, die man auch als eine «besinnliche» Position bezeichnen könnte, «ist deshalb immer wieder so schwach, weil sie mit dem Erklärungsanspruch des Materialismus niemals konkurrieren kann.» Aber es bleibt wichtig, den Charakter dieses Erklärungsanspruches nicht aus den Augen zu verlieren: «Dass dieser Erklärungsanspruch demgegenüber selbst utopisch ist und niemals eingelöst wird», so Spaemann, «fällt seltsamerweise nicht entscheidend in die Waagschale.»⁵² Gegen den utopischen Anspruch *bestimmter*, die Grenzen der Wissenschaft immer wieder auch überschreitender wissenschaftlicher Zugangsweisen zur Wirklichkeit gilt es also, an ein nicht-utopisches Denken zu erinnern: ein Denken, das die Herausforderung der Freiheit ernst nimmt und damit das bleibende Geheimnis der Freiheit.⁵³

3. Das bleibende Geheimnis der Freiheit

Es ist nicht unwichtig, noch einmal daran zu erinnern, dass es die verschiedenen Herausforderungen der Freiheit nicht erst heute – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – gibt. Jürgen Habermas hat bemerkt, dass man sich angesichts der Diskussion um Willensfreiheit «ins 19. Jahrhundert zurückversetzt» fühle.⁵⁴ Man fühlt sich aber nicht nur ins 19. Jahrhundert zurückversetzt, sondern könne zahlreiche andere Jahrhunderte und Debatten nennen, an die die Diskussion um Willensfreiheit erinnert: Es ließe sich ohne Probleme eine Geschichte der westlichen Philosophie schreiben, die von der Frage nach der Freiheit und dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ausgeht. Dies ist zunächst einmal eine nicht unwichtige philosophiegeschichtliche Beobachtung: dass nämlich die Freiheit immer schon, das heißt seit der Entwicklung des Freiheitsbewusstseins in der griechischen Philosophie, in verschiedenen Herausforderungen stand. Denn es zeigt sich, so Wilhelm Weischedel, «dass die Freiheit selber eine so rätselhafte und problematische Sache ist, dass der Begriff nur schwer ihrer habhaft werden kann.»⁵⁵

Man kann vielleicht sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Freiheit allererst in der Philosophie – im Vollzug des Philosophierens – zu sich kommt. Und dass das Philosophieren in besonderer Weise dort vollzogen wird, wo Freiheit in besonderer Weise erfahren oder vollzogen wird.⁵⁶ Denn man kann die Philosophie letztlich nicht anders begreifen, als ein *Vollzug der Freiheit um der Freiheit willen*; die Philosophie ist – gerade als Theorie – *Praxis der Freiheit* und als eine ebensolche Praxis immer auch *Apologie* der Freiheit, so dass die Philosophie dort, wo sie Freiheit radikal leugnet, sich selbst verrät und derart neu definiert, dass die Diskontinuität mit der philosophischen Tradition des westlichen Denkens größer ist als jede mögliche Kontinuität. Der radikale Determinismus ist, wie wir schon gesehen haben, *stricto sensu* keine philosophische Position und zwar zunächst einmal nicht, weil er die Freiheit leugnete, sondern weil er die Voraussetzung dieser Leugnung der Freiheit – die Freiheit selbst – nicht anerkennt und damit einen performativen Widerspruch zwischen dem explizit Ausgesagten und dem implizit in der Aussage Vorausgesetzten begehrt.

Wenn Denken immer bedeutet, *selber* zu denken und in diesem Vollzug des Denkens Freiheit immer schon voranzusetzen, dann kann auch der Blick auf die Geschichte der Philosophie nur in beschränktem Maße weiterhelfen, da es immer darum gehen muss, selbst zu denken – gerade dort, wo die Freiheit und mit der Freiheit der Vollzug des Denkens selbst auf dem Spiel steht. Wenn wir von Freiheit sprechen, so geht es nicht um «etwas», das philosophisch fassbar wäre.⁵⁷ Es geht, wie wir gesehen haben, überhaupt nicht um etwas, das Ergebnis oder Resultat des philosophischen Denkens wäre, es geht um überhaupt kein «Etwas» (so, als sei die Freiheit ein beobachtbares Faktum), sondern um eine Grundvoraussetzung des faktischen Lebens, die eben nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Praxis des gelebten Lebens Ausdruck findet. Damit ist jedes Bemühen, Freiheit als bloßes *Ergebnis* des philosophischen Nachdenkens oder wissenschaftlichen Nachweisens festzuhalten, *a priori* zum Scheitern verurteilt – und damit nicht wenige Strategien, auf die Herausforderung der naturalistischen Leugnung der Freiheit zu antworten. Freiheit kann nie Ergebnis, sie kann immer nur Voraussetzung des Denkens sein, und wenn es überhaupt sinnvoll ist, von einem Ergebnis zu sprechen, dann in der Weise, dass das Denken letztlich immer zirkulär ist, dass Freiheit nur das O des Philosophierens sein kann, weil die Freiheit immer schon das A des Denkens ist: Freiheit, so Schelling, ist der Anfang und das Ende der Philosophie.⁵⁸ Damit aber bleibt das, was Freiheit ist – oder besser: wie Freiheit geschieht – zuletzt geheimnisvoll. Die Freiheit entzieht sich allen definitiven Zugriffen. Freiheit lässt sich nur anzeigen, nur andeutend zur Sprache bringen. Wenn wir von Freiheit sprechen, bringen wir ein Geheimnis unserer eigenen Exi-

stanz zum Ausdruck: dass wir als sterbliche Menschen so vollständig bedingt erscheinen und doch zu einem eigenen Anfangsfähig sind, dass wir – radikaler noch gedacht – Wesen des Anfangs sind.

Schelling radikalisierte mit seiner Philosophie der Freiheit die Philosophie Immanuel Kants, und zwar mit dem Anspruch, ein «System der Freiheit» errichtet zu haben. Heute werden wir eher Kant und seiner Einsicht in die «Antinomie der Freiheit» folgen wollen.⁵⁹ Von Schelling her stellt sich aber doch die Frage, ob die menschliche Freiheit letztlich nicht nur als Bild der göttlichen Freiheit verstanden werden kann. Kann man ohne Rückgriff auf den Gottesbegriff bzw. den Begriff des Absoluten als Freiheit überhaupt *angemessen* von menschlicher Freiheit sprechen? Ein Indiz für diese These mag sein, dass die drei wichtigen idealistischen Freiheitsphilosophen – Fichte, Schelling und Hegel – ihre Philosophie der Freiheit immer auch als Philosophie des Absoluten verstanden haben. In der sogenannten Freiheitsschrift und in seinem Spätwerk hat Schelling der Einsicht in den Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Freiheit den vielleicht deutlichsten Ausdruck verliehen. Freiheit ist für ihn nicht «etwas», das wir als Menschen einfach nur hätten – oder nicht hätten. Freiheit ist «etwas», das uns hat, insofern wir immer schon im «Raum» der Freiheit – in einem Geschehen von Freiheit – stehen. Auch beim späten Heidegger findet sich auf seinem Denkweg eine ähnliche Einsicht. Denn Freiheit versteht er unter dem Einfluss Schellings ausdrücklich nicht mehr als etwas, das der Mensch hat (so, als sei Freiheit eine beobachtbare Eigenschaft des Menschen), sondern als etwas, das den Menschen hat. In seiner Auseinandersetzung mit Schellings Philosophie der Freiheit formuliert er daher den folgenden «Merksatz»: «Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit.»⁶⁰ Wir stehen, so Heidegger an anderer Stelle, immer schon in einer «freigebenden Lichtung», auf deren Licht alle Anwesenheit des Anwesenden – und damit auch des wissenschaftlich Befragten – angewiesen bleibt.⁶¹ Was mit diesem Gedanken angezeigt ist, kann hier noch nicht einmal in Ansätzen entfaltet werden. Jenseits der Bilder von Welt und jenseits der Dialektik von Subjektivismus und Objektivismus stellt sich hier die bleibende Aufgabe, sich auf die «Sache selbst» der Freiheit zu besinnen, auf unseren Ort im «Spielraum» der Freiheit selbst – in einem besinnlichen Denken, das das Geheimnis und die Fraglichkeit des «Grundwortes» der Freiheit bewahrt und nicht vorschnell auflöst.⁶²

Ob wir dies tun oder nicht, ist letztlich Frage einer Entscheidung, die letztlich eine Entscheidung über uns selbst ist: Sehen wir uns als handelnde Figuren auf der Bühne des Lebens, als Akteure, die ein Leben führen und damit auch eine Biographie haben? Oder sehen wir uns als Objekte von anonymen Prozessen? Levinas hat, wie wir sahen, davon gesprochen, dass der «Mythos vom Menschen» als einem Wesen, das an sich selbst Ziel und

Zweck sei, in der Krise des Humanismus zerfallen sei.⁶³ Es mag an der Zeit sein, an diesen Mythos *als* Mythos – an das Geheimnis der Freiheit *als* Geheimnis – zu erinnern – gerade angesichts der Tatsache, dass die entmythologisierende Leugnung der Freiheit zu neuen und den Menschen von sich selbst entfremdenden Mythen führte: zum Mythos des Determinismus und Fatalismus und des Primates wissenschaftlicher Vernunft.

Die Entscheidung, um die es geht, ist keine Entscheidung, die sich auf rein theoretischer Grundlage treffen ließe. Denn auch die These vom Primat unserer Selbsterfahrung kann Gegenstand eines erneuten objektivierenden wissenschaftlichen Blicks werden. Theoretisch scheinen wir uns im Unendlichen zu verlieren. Nur wenn wir uns dem Praktischen zuwenden, nur wenn uns bewusst wird, dass die Weise, wie wir Wirklichkeit verstehen – und damit sowohl uns selbst als auch die Wirklichkeit des anderen – eine Auswirkung darauf hat, wie wir leben und handeln und dass umgekehrt die Weise, wie wir handeln und leben, eine Auswirkung darauf hat, wie wir Wirklichkeit verstehen – der unaufhebbare Zirkel von Theorie und Praxis –, zeigt sich ein Weg, der zu einer möglichen, einer immer auch angefochtenen und herausgeforderten «Lösung» führt. Diese «Lösung» zeigt sich in einer Anerkennung des Geschenks der Freiheit: «Erst die Bejahung anderen Selbstseins», so Robert Spaemann, «– als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist, also die «Freiheit von uns selbst». Diese Freiheit erlebt sich selbst als Geschenk.»⁶⁴

Und so stellt sich angesichts der Frage nach der Freiheit die Frage, ob wir eigentlich lebendig sein wollen oder nicht, ob wir als Menschen die Bühne der Welt bevölkern wollen oder uns als Objekte in der Anonymität der Materie verlieren wollen. Wer sich selbst und die Grenzen seines Denkens und Handelns ernst nimmt, wird für das Geschenk der Freiheit – den Spielraum, den die Freiheit immer schon für uns eröffnet hat – offen sein, sich immer schon für die Freiheit entscheiden *wollen* und damit auch für die bleibende Fraglichkeit und Geheimnishaftigkeit jenes Momentes unserer Selbsterfahrung, das wir nur um den Preis der Selbstaufgabe leugnen können. In dieser Entscheidung zeigt sich ein freier Akt der Anerkennung von Wirklichkeit – wider die Versuchung, sich nur noch als «Sache» oder «Tier» zu verstehen und dabei den vermeintlichen Gewinn eines größeren Wissens und größerer Macht davonzutragen.

ANMERKUNGEN

¹ Martin Heidegger, «Heimkunft / An die Verwandten», in: Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), Frankfurt am Main 1981, 9-31, 24.

² Vgl. hierzu auch die instruktiven Gedanken zur Freiheit von Wolfgang Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1980, 111-156.

³ Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, 30-65, 62.

⁴ Vgl. zum Charakter von Entscheidungen als notwendigerweise freien Akten auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 45-78.

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier, aus dem Italienischen von David Giuriato*, Frankfurt am Main 2003 und die nach wie vor lesenswerten Gedanken von Hans Jonas, *Die Freiheit des Bildens: Homo pictor und die differentia des Menschen*, in: Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1987, 26-43.

⁶ So auch Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 63f.

⁷ Emmanuel Levinas, *Humanismus und Anarchie*, in: Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 66.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 58. Wir können in diesem Zusammenhang nicht auf Sartres späte Moralphilosophie eingehen, in der Sartre einen anderen Zugang zur Frage nach der menschlichen Freiheit gefunden und philosophisch entfaltet hat. Vgl. hierzu vor allem Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, übers. von Hans Schöneberg, Reinbek bei Hamburg 2005.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 58.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, XZ.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, 60.

¹² Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Sicht Bernhard-Henri Lévi, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 13ff.

¹³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, 364.

¹⁴ Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1996, 209ff.

¹⁵ Robert Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 60-79, 75. Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, 106ff.

¹⁶ Robert Spaemann, *Natur*, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 19-40, 33.

¹⁷ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (= Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Band 3), Darmstadt 1998, 73. Vgl. zum Naturverständnis von Adorno im Kontext gegenwärtiger bioethischer Debatten auch Jürgen Habermas, «Ich selber bin ja ein Stück Natur» – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft, in: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 187-215.

¹⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Bei geschlossenen Türen*, übers. von Harry Kahn, Reinbek bei Hamburg 1965, 42. Gerade dieses Stück zeigt auch sehr deutlich einen anderen Aspekt der Dialektik eines absoluten Freiheitsbegriffs, dass nämlich eine Sicht von Wirklichkeit unter der Perspektive absoluter Freiheit letztlich in eine deterministische Sicht umschlägt: «Ich sehe diese Statue hier an und begreife, dass ich in der Hölle bin. Ich sage euch: *alles ist vorgesehen. Vorgesehen*, dass ich vor diesem Kamin stehen würde, dass ich mit meiner Hand diese Statue umpressen würde, aller Blicke auf mich gerichtet. [...] Also, dies ist die Hölle. Niemals hätte ich geglaubt ... Ihr entsinnt euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost ... Ach, ein Witz! Kein Rost erforderlich, die Hölle, das sind die andern» (Hervorhebung durch H. Z.).

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg und München 1993, 115.

²⁰ Vgl. hierzu etwa Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 105ff.

²¹ Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*, übers. von Gritta Baerlocher, Reinbek bei Hamburg 1961, 71.

²² Vgl. hierzu etwa Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

²³ Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*, 71.

²⁴ In den letzten Jahren sind zahlreiche Beiträge zu dieser Diskussion entstanden. Vgl. hierzu etwa (jeweils mit weiteren bibliographischen Angaben) Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, Wien 2007, Michael Pauen, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007; ders., *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2006; Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006; Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004; Michael Pauen und Gerhard Roth, *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München 2001. Vgl. für eine wichtige Darstellung und Verteidigung der Willensfreiheit Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München und Wien 2001.

²⁵ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 20-26, 22. Vgl. hierzu auch Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 111-143.

²⁶ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 24.

²⁷ Vgl. Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 30-65, 50. Vgl. für weitere Beiträge Singers zu dieser Debatte auch Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 111-143; *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt am Main 2006; *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2003; *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt am Main 2002.

²⁸ Vgl. Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 50f.

²⁹ Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 26. Vgl. zum Strafverständnis unter der Voraussetzung, dass es keine Willensfreiheit gibt, auch Reinhard Merkel, *Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 68-110; Wolf Singer, *Zum Problem der Willensfreiheit*, 140-143. Vgl. kritisch hierzu Hans-Ludwig Kröber, *Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortung zurück*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 103-110.

³⁰ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 50. Vgl. dazu, dass sich das Handeln nach Gründen nicht vollständig naturalisieren lässt, auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 13-43.

³¹ In diesem Zusammenhang aufschlussreich sind die – in sich freilich widersprüchlichen – Überlegungen von Michael Schmidt-Salomon, *Von der illusorischen Freiheit zur realen Freiheit. Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne*, in: Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Die Freiheit des Denkens*, 179-218; Wolf Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, 63.

³² Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, 23. Vgl. zur «Präferenz» für eine bestimmte wissenschaftliche Theorie auch Gerhard Kaiser, *Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 261-267, 262.

³³ Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 7.

³⁴ Gerd Kempermann, *Infektion des Geistes. Über philosophische Kategorienfehler*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 235-239, 236. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kritik an der Orientierung an neuen bildgebenden Verfahren von Karl Clausberg und Cornelius Weiller, *Wie Denken aussieht, Zu den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 245-249, 246: «Doch Befunde der funktionellen Hirnbild-

gebung können darüber hinausgehenden Theoriekonstruktionen keine Legitimität verleihen oder für das alltägliche Handeln relevante Konsequenzen verantworten; noch können letztere mit dieser Bildtechnologie entkräftet werden. Der Aufstieg zu interpretatorischen Metaebenen oder gar zu metaphorischen Deutungen ist mit neurobiologischen Befunden nicht zu rechtfertigen.»

³⁵ Thomas Buchheim, Wer kann, der kann auch anders, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, 158-165, 161.

³⁶ Vgl. hierzu auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 167ff.

³⁷ Vgl. auch Gerhard Kaiser, Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller, 264: «... die Natur der Naturwissenschaften ist ein Konstrukt und damit ein Kulturprodukt.»

³⁸ Vgl. hierzu auch Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 169: «Noch etwas grundsätzlicher betrachtet scheint den Wenigsten klar zu sein, dass jeder, jeder am wissenschaftlichen Begründungsspiel teilnimmt [...] zumindest implizit anerkennt, dass Gründe eine Rolle spielen, dass es gute und schlechte Gründe gibt dafür gibt, etwas anzunehmen, dass es menschliche Freiheit gibt. Wenn die Gründe nichts anderes wären als *ex post*-Rationalisierungen zuvor schon determinierter kausaler hirneurobiologischer Prozesse, dann wäre der Austausch von Argumenten Pro und Kontra ohne Witz, er wäre irrelevant.» Vgl. hierzu auch Vgl. hierzu John Searle, *Freedom & Neurobiology*, New York 2007, 10: «Human rationality presupposes free will. The reason is that rationality must be able to make a difference.»

³⁹ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, *Holzwege* (GA 5), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main 1977, 75-113, 88.

⁴⁰ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, 89f.

⁴¹ Martin Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Martin Heidegger, 94.

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 126f.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 128.

⁴⁴ Vgl. etwa Wolfgang Prinz, Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, 23.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, Humanismus und Anarchie, 82.

⁴⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die wichtigen Überlegungen von Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Frankfurt am Main 1995, 31-54.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 562.

⁴⁸ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1994, 13.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 191.

⁵⁰ Oder – mit Robert Spaemann – eine «Hermeneutik der Natur» (vgl. hierzu Robert Spaemann, Naturteleologie und Handlung, in: Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, 41-59, vor allem 44 und 49).

⁵¹ Vgl. hierzu etwa Martin Heidegger, Gelassenheit, in: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (GA 16), hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 517-529.

⁵² Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, 223.

⁵³ Auch für John Searle kann die Frage nach dem freien Willen nicht beantwortet werden. Allerdings geht er davon aus, dass sich die Frage nach dem freien Willen prinzipiell auf neurobiologischer Grundlage lösen lasse. Vgl. hierzu John Searle, *Freedom & Neurobiology*, 11, 31 und 37-78. Für Searle ist das Selbst («the existence of an irreducible self, a rational agent») die zu postulierende Voraussetzung unserer Rede von rationalem Handeln und damit von Freiheit (53ff.). Allerdings stellt sich die Frage, ob die Existenz eines «irreduziblen» Selbst auf Grundlage der von Searle entwickelten naturalistischen Position überhaupt gedacht werden kann und ob die Intuition dieses Postulats nicht auf die Notwendigkeit einer Korrektur der Grundlagen seines philosophischen Ansatzes verweist.

⁵⁴ Jürgen Habermas, Freiheit und Determinismus, in: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 155-186, 155. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007 20f.; Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, 161 und 165f. und John Searle, *Freedom & Neurobiology*, 37f.



⁵⁵ Wolfgang Weischedel, *Skeptische Ethik*, 112.

⁵⁶ Vgl. hierzu etwa Hans Jonas' Gedanken zur «transzendierenden Freiheit des Geistes» in: Hans Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main 1988, 25-30.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 209: «Freiheit ist ein Reflexionsbegriff. Er bezeichnet nicht einen positiv aufweisbaren Sachverhalt, sondern reflektiert auf die Abwesenheit eines solchen, und zwar in der Regel auf die Abwesenheit eine Beeinträchtigung.»

⁵⁸ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie (1795)*, SW I/1, 101.

⁵⁹ Vgl. hierzu Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XYZ.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971, 11.

⁶¹ Vgl. Martin Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (1965)*, in: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976 (GA 16)*, 620-633, 629ff.

⁶² Vgl. hierzu auch Martin Heidegger, *Gelassenheit*, 527ff.

⁶³ Emmanuel Levinas, *Humanismus und An-archie*, 66.

⁶⁴ Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 230. Auch Spaemann sieht einen Zusammenhang zwischen dem Grundwort der Freiheit und dem Gottesgedanken, denn Personsein kann für ihn letztlich nur unter der Voraussetzung des Geschafenseins durch Gott adäquat verstanden werden (vgl. hierzu Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen <etwas> und <jemand>*, 102-104).

