

## 1. Einleitung: die Illusion des Determinismus

Immer wieder lassen sich Menschen von der Vorstellung faszinieren, alles, was in der Welt geschieht, sei im voraus festgelegt, das Kreisen der Planeten ebenso wie die Vorgänge in unserem Organismus: Die Freiheit unseres Denkens und Fühlens, unseres Wollens und Handelns sei demnach eine Illusion.

Ist es beruhigend, sich alles determiniert zu denken? Verschafft es ein Gefühl des Darüberstehens ("mögen sich die kleinen Menschen da drunten für frei halten, wenn sie wie Ameisen emsig durcheinanderwimmeln und dabei glauben, individuellen, frei gewählten Zielen nachzustreben – ich weiß es besser")? Aber wenn auch dieser Gedanke determiniert wäre – könnte der, der ihn denkt, dann Wahrheit dafür beanspruchen? Es berührt uns eigentümlich, wenn Lessing im Gespräch mit Jacobi äußert: "Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen."<sup>1</sup> Nicht zufällig ist es der gleiche Lessing, der an anderer Stelle sagt: "Vater, ... die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein."<sup>2</sup>

Der Fall Lessings ist sicherlich komplex, und schon die Unterscheidung von "reiner" und weniger reiner Wahrheit lässt vermuten, dass mit den Graden von Wahrheit auch Grade von Freiheit bzw. Determiniertheit einhergehen.

Wer sich auf Grade von Freiheit (oder Determiniertheit) einlässt, für den ist die Freiheit schon gerettet. Das Libet-Experiment scheint den Hirnforschern eine andere Sicht der Dinge nahezulegen: es gibt keine Freiheit; jedes Mal, wenn wir glauben, uns frei zu einer bestimmten Handlung zu entscheiden, hat – ohne dass uns das bewusst wäre – unser Gehirn schon vorher entschieden. Der Münchner Psychologe Wolfgang Prinz formuliert ganz grundsätzlich: "Die Idee eines freien menschlichen Willens 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."<sup>3</sup>

Wer dieser Logik folgt, aber doch die Freiheit verteidigen will, kommt – wie der amerikanische Philosoph John R. Searle – in die unbefriedigende Situation, Lücken im Kausalgeflecht physikalischer Vorgänge annehmen zu müssen, etwa durch Rekurs auf den "Indeterminismus auf der Quantenebene".<sup>4</sup>

Searle, der in diesen Darlegungen unsicher und angestrengt wirkt, hat allerdings einen Weg aus dem Dickicht gewiesen, indem er die naturwissenschaftliche Logik aufbricht. Das Erklären eines Ereignisses und das Nachvollziehen einer Handlung sind zweierlei.

Im ersten Fall haben wir es mit einer Kausalerklärung der Form "A verursacht B" zu tun. Menschliche Handlungen können nicht in dieser Form beschrieben werden. In die Beschreibung von Handlungen geht die Angabe von Gründen ein: nicht "A verursacht B", sondern: "Ein rationales

---

<sup>1</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785), Hamburg 2000, S. 27.

<sup>2</sup> Lessing: Eine Duplik (1778), in: Gesammelte Werke, Bd. 8, Berlin/Weimar 1968, S. 27.

<sup>3</sup> Wolfgang Prinz: Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, in: Christian Geyer (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004, S. 20-26, hier S. 22.

<sup>4</sup> John R. Searle: Freiheit und Neurobiologie, Frankfurt a. M. 2004, S. 57.

Selbst S vollzog die Handlung H, und beim Vollzug von H handelte S aus dem Grund G."<sup>5</sup> Und jetzt kommt der entscheidende Satz: "Diese Formulierung erfordert jedoch das Postulat eines Selbst."<sup>6</sup> Die folgenden Überlegungen wollen zeigen, dass "Ereignis" im Sinn naturwissenschaftlicher Beschreibung und "Handlung" im Sinn menschlicher Selbsterfahrung verschiedene Dimensionen von Wirklichkeit meinen; dass normales menschliches Handeln frei ist, weil zu ihm ein Handelnder gehört, und dass es darüber hinaus noch emphatische Erfahrungen von Freiheit gibt, die sich in besonderen Akten – des Schenkens, Verzeihens, Liebens – offenbart.

## 2. Ereignis

In der physikalistischen Sicht der Dinge gibt es nur Ereignisse, keine Handlungen. Und es ist das Ziel dieser Sicht, das, was wir als Handlungen bezeichnen, auf Ereignisse zurückzuführen – es soll nicht eine physische Welt geben und daneben eine geistige, sondern nur *eine* Welt, und in der wird nicht gehandelt, sondern es laufen Ereignisse ab.

Der Naturalismus zwingt uns, über unser Verständnis von Handlung neu nachzudenken. Es zeigt sich hier, nebenbei, der Zusammenhang philosophischer Grundbegriffe: man kann nicht einen verändern, ohne dass die anderen davon in Mitleidenschaft gezogen würden. Die Möglichkeit, einen immer größeren Teil dessen, was geschieht, als physikalisch erklärbares Ereignis aufzufassen, schränkt die Anwendung des Begriffs der Handlung ein, und es fragt sich, ob es überhaupt noch Handlungen gibt und nicht vielmehr nur Ereignisse.

Für die alten Griechen, Römer und Germanen blitzte es nicht, sondern Zeus, Jupiter und Thor schleuderten Blitze. Wir sagen zwar immer noch – und es ist seltsam, dass man sich nicht darüber wundert – "die Sonne scheint" (als ob das Gestirn, das uns das Tageslicht bringt, etwas täte, aktiv eine Handlung vollzöge), aber wir durchschauen diese metaphorische Redeweise; die Sonne ist nicht lebendig und also auch nicht als Urheberin von Handlungen anzusehen. Auch Tiere handeln nicht – Handlungen sind ein Vorrecht des Menschen.<sup>7</sup> Für uns aber sind sie das Alltäglichsste – so sehr, dass in der Welt der Alten das Handeln auch das Paradigma für Naturvorgänge (wie Donner und Blitz) lieferte.

Wie sieht es nun mit der Ersetzbarkeit von Handlungen durch äußere Abläufe aus? Ein Beispiel: Eine Mutter bereitet einem kleinen Kind einen Apfel. Ohne Detailschilderung verstehen wir diese Handlung. Wir könnten aber auch einmal eine andere Perspektive einnehmen und versuchen, nur von Abläufen zu reden. Halten wir uns dabei an das Augenscheinliche (also unter Absehung von Vorgängen, die sich im Inneren des Körpers, im Blutkreislauf, in den Muskeln, den Nervenbahnen, im Gehirn abspielen), so ließe sich etwa sagen: der rechte Arm hebt sich, die Hand ergreift das Messer, führt mehrere Schnitte aus, mit denen der Apfel in vier etwa gleich große Teile zerlegt wird; die Hand führt das Messer so, dass es die Anteile des Kernhauses vom Apfel trennt; anschließend legt die Hand die Apfelstücke auf einen Teller und diesen in Reichweite des Kindes auf den Tisch.

Schon bei dieser kurzen Beschreibung fällt auf, dass sich etwas geändert hat: was wir gesehen haben, war nämlich die Hand – also war *sie* anscheinend die Hauptakteurin. Oder war es das Messer? Es zeigt sich, dass unsere gewohnte Alltagswahrnehmung – die Mutter bereitet dem Kind einen Apfel – eigentlich keine Ereignisse, sondern Handlungen im Blick hat. Versuchen wir, statt

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 35.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, VI, 2 (1139 a 20).

der Handlung das damit verbundene Ereignis zu beschreiben, so werden wir von dem, was wir eigentlich meinen, abgelenkt: wir reden vom Messer, von der Hand; wir könnten auch die zuvor ausgeblendeten Vorgänge im Gehirn zur Sprache bringen – aber all das entfernt uns immer mehr von dem, was wir im Grunde sagen wollen: nämlich, dass die Mutter ihrem Kind einen Apfel zubereitet hat.

Die naturwissenschaftliche Beschreibung (von der wir nur eine sehr laienhafte Skizze gegeben haben) ist nicht näher an der Realität, sondern sie konstituiert eine ganz andere, das heißt: anders dimensionierte Wirklichkeit als die unsere.<sup>8</sup> In unserer Wirklichkeit treten handelnde Personen auf; in der Beschreibung von Ereignissen gibt es Vorgänge ohne Subjekt: es ist nicht auszumachen, ob das Messer, die Hand oder eine diesen Bezugsgrößen über- oder untergeordnete Instanz für das Herrichten des Apfels zuständig ist.

Physikalische Ereignisse bzw. Vorgänge *erklären* wir; Handlungen müssen wir *verstehen*.<sup>9</sup>

Der Anspruch, Handlungen zu erklären, ist gleichbedeutend damit, sie eben nicht mehr verstehen zu wollen. Aber das naturalistische Unterfangen, die Unterscheidung von "erklären" und "verstehen" einzuebennen, würde sich durch eine solche Interpretation missverstanden fühlen. Und in der Tat: die wachsende naturwissenschaftliche Aufklärung über den Zusammenhang von Handlungen und deren neurophysiologischer Basis wirft Fragen auf: wenn immer genauer beschreibbare Vorgänge im Gehirn mit bestimmten Handlungen korreliert sind – wie ist dann das Verhältnis von Ursache und Wirkung? Sind die Gehirnströme die alleinige Ursache des Handelns, dann wäre Freiheit allerdings eine Illusion; ist aber das freie Handeln die Ursache der Gehirnströme, dann wüsste man gerne, auf welchem Weg sich der mentale Entschluss in materielle Vorgänge umsetzt.

### 3. Die Wiederentdeckung einer alten Unterscheidung: Materie und Form

#### a) Aristoteles

Aber vermutlich sind diese Fragen falsch gestellt. Mir scheint, das Problem, um das es geht, hat – wenn auch in anderem Zusammenhang – schon Aristoteles gesehen und gelöst: es ist die Unterscheidung von Materie und Form. Sie nachzuvollziehen, ist nicht mehr selbstverständlich; schon Ockham hatte in seiner nominalistischen Logik darauf hingearbeitet, Materie und Form in eins zu setzen.<sup>10</sup> Dann sagt man eben: das Erz *ist* die Statue, die Ziegelsteine *sind* das Haus, die Buchstaben *sind* die Wörter, die Teile *sind* das Ganze, und in unserem Fall – Ereignisse *sind* Handlungen. Es ist ein reduktionistischer Blick, der die Dinge so sieht. Für Aristoteles verhält es sich so, dass die Materie nicht das eigentlich Wirkliche, sondern das Mögliche ist, aus dem dies oder anderes werden kann. Aus einem Set von Buchstaben ergeben sich schier unendliche viele Wörter mit ebenso vielen Bedeutungen; im Material des Handwerkers, sei es nun Erz, Stein oder

---

<sup>8</sup> Vgl. Thomas Buchheim: Die Grundlagen der Freiheit, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 111 (2004), S. 1-16, hier S. 8: "Unsere besten und für fundamental geltenden Naturwissenschaften – die Physik und die Chemie – verfahren nun aber so, dass sie die Materie und ihre physikalisch-chemisch relevanten Zustände in immer kleinräumigere, mikroskopischere Portionen analysieren ... und aus den festgestellten Strukturen im Kleinen die Strukturen der Realität im Großen wieder zusammensetzen, d.h. zu erklären suchen. Das Problem ist nun, dass jene mentalen Eigenschaften, die an Tätigkeiten ganzer und lebendiger Individuen gebunden zu sein scheinen, dabei auf der Strecke bleiben müssen."

<sup>9</sup> Vgl. Georg Henrik von Wright: Erklären und Verstehen, Königstein/Taunus 1974 (orig. 1971); Karl-Otto Apel: Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu vom Verf.: Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Hamburg <sup>2</sup>2005, S. 106 ff.

Holz, schlummern unendlich viele Formen.<sup>11</sup> Form, Wirklichkeit, Ganzes besagen eine höhere Stufe von Realität als Materie, Möglichkeit, Teil. Das Ganze wäre nicht *ohne* die Teile – aber es *ist* nicht die Teile.

Die Übertragung auf unser Problem liegt nahe: die Gehirnströme und überhaupt alle naturwissenschaftlich erfassbaren Anteile unserer Handlungen sind zwar das Substrat des freien Handelns, sie gehen materiell in dasselbe ein, sie sind aber damit nicht identisch.

#### b) Viktor Frankl

Das Gleiche scheint mir Viktor Frankls "Dimensionalontologie" zu besagen. Es geht um die Dreidimensionalität des Menschen in Leib, Seele und Geist. Die geometrische Analogie ist die folgende:

"Projiziere ich ein Trinkglas in die Ebene des Tisches, auf dem es steht, so bildet es sich im Grundriss als Kreis ab, während es sich im Seitenriss als Rechteck abbilden würde. Nun sind diese Projektionen inkommensurabel. Trotzdem sind sie kompatibel, sobald sie eben als Projektionen aufgefasst werden. Wie uns nicht einfällt zu behaupten, ein Trinkglas setze sich zusammen aus einem Kreis und einem Rechteck, ebenso wenig setzt sich der Mensch zusammen aus Leib, Seele und Geist. Vielmehr handelt es sich beim Leiblichen, Seelischen und Geistigen um je eine Dimension des Menschseins. (...)

Nunmehr verstehen wir auch, dass analog wie zwischen Leiblichem und Seelischem auch der Widerspruch zwischen Notwendigkeit einerseits und Freiheit andererseits zwar die notwendige Folge einer Projektion darstellt, zugleich aber eine Auflösung dieses Widerspruchs möglich wird, und zwar eben durch unsere dimensionale Betrachtungsweise. Innerhalb des Physischen schließen sich Ursache, Wirkung und Rückwirkung zu einem in sich geschlossenen ‚Kausalring‘ zusammen, und in diesem Sinne wird man beispielsweise das Zentralnervensystem durchaus als ein ‚geschlossenes System‘ bezeichnen müssen. (...) Nun, auch dieser Widerspruch: hie Geschlossenheit des neurophysiologischen Systems, da Offenheit gegenüber allem transphysiologisch Seienden – auch dieser Widerspruch erweist sich als scheinbar und aufhebbar, sobald wir das Menschsein dimensional betrachten."<sup>12</sup>

#### c) Peter Bieri

Ohne expliziten Bezug auf die Begriffe von Materie und Form hat jüngst Peter Bieri die Freiheit des Willens verteidigt. Ein Gemälde kann sowohl als physikalischer Gegenstand wie als Kunstwerk beschrieben werden: es ist korrekt, "dass das Bild 30 Kilogramm wiegt und in Öl gemalt ist"<sup>13</sup>; es ist nicht minder wahr, dass es eine bestimmte Szene darstellt und in der Ausführung einem künstlerischen Anspruch genügt oder nicht. Beide Aussagen zur Deckung bringen zu wollen, wäre unsinnig. Immer, wenn ein Künstler ein Bild malt, nimmt er Leinwand, Farben und Pinsel zur Hand; oder Michelangelo brauchte Marmor für seinen "David" oder für die "Pietà". Aber aus diesen materiellen Bestandteilen kann man das Bild oder die Skulptur nicht erklären.

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, Physik, II, 1-3.

<sup>12</sup> Viktor Frankl: Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie (1959), in ders.: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten, München/Zürich 1987, hier nach: Werner Schüßler (Hrsg.): Philosophische Anthropologie, Freiburg/München 2000, S. 173 f., 178. – Vgl. Frankl: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Frankfurt a. M. 1983, S. 30-35.

<sup>13</sup> Peter Bieri: Unser Wille ist frei, in: Der Spiegel, Heft 2, 10. Januar 2005, S. 124 f., hier S. 124.

#### 4. Die Dimension der Zeit

Ich möchte die von Frankl ins Räumliche gewendete Übertragung der Materie-Form-Struktur in Anlehnung an Bergson ins Zeitliche übersetzen. Für Bergson beginnt die Freiheit mit der Zeit, oder anders gesagt: wo es keine Freiheit gibt, dort fehlt der volle Zeitbegriff. Wir können uns das am besten ex negativo klarmachen: die Bewegung der Planeten können wir vorausberechnen, genauso wie das Wachstum unserer Spareinlage bei festgesetztem Zinssatz. Aber diese "Bewegungen" sind eigentlich keine; es geschieht in ihnen nichts qualitativ Neues, sie bleiben hinter der Art von Zeit, die wir aus unserem Erleben kennen, zurück. Wir wissen die Planetenbahnen im Voraus, weil die physikalische Zeit gegenüber der erlebten Zeit defizitär ist. Wo Zeit *erlebt* wird, da auch Kreativität, Spontaneität, Neues – eben Freiheit.

Das ist aber noch nicht alles. Menschliches Handeln kann noch um eine – sozusagen vierte – Dimension erweitert werden. In der Reue oder im Verzeihen wird vergangene Zeit aufgehoben. Wir kommen darauf zurück.

#### 5. Was heißt handeln?

Der Unterschied von naturwissenschaftlich erfassbarem Ereignis und freier Handlung lässt sich auffassen in Analogie zu Materie und Form bzw. zu Fläche und Raum. Aber auch im Raum des Handelns gibt es hierarchisch geordnete Unterschiede. In einer Testsituation einen Knopf drücken (wie bei dem von Haggard und Eimer verfeinerten Libet-Experiment<sup>14</sup>), das Licht anmachen, sich für oder gegen eine Studienwahl entscheiden – das sind ganz unterschiedliche Handlungen. Was eine Handlung ist, erfahren wir eigentlich erst aus dem Kontext, in dem sie steht, d. h. durch Interpretation. Die in den neurobiologischen Experimenten analysierten Vorgänge sind äußerst kontextarm;<sup>15</sup> sie verdienen eigentlich die Auszeichnung als "Handlung" gar nicht. Dass jemand in einem Raum das Licht anmacht, kann Teil eines ganz unterschiedlichen Handlungskontexts sein: ich drücke z. B. auf den Schalter, weil ich sehen will, ob die Glühbirne noch funktioniert. Oder ich tue es, weil mich jemand darum gebeten hat. Oder weil wir Gäste erwarten, zu deren Empfang das Haus festlich illuminiert sein soll. Oder weil in unserer Gegend neulich eingebrochen wurde und mir daran liegt, ungebetenen Gästen zu signalisieren: "Halt, hier ist jemand da!"

Je nach dem Kontext hat das Betätigen des Lichtschalters eine andere Bedeutung. Es ist, so könnte man auch sagen, jeweils Mittel für einen anderen Zweck. Ohne den Zweck zu kennen, kann man aber auch das Mittel nicht richtig einschätzen. Hier unterschiedslos in allen Fällen zu sagen, "Das Licht wurde eingeschaltet, weil im Gehirn das entsprechende Bereitschaftspotential aktiviert war", wäre eine ziemlich dürftige Interpretation.

Ich bemühe noch ein Beispiel, um dann zu einem vorläufigen Fazit zu kommen.

Herr Soundso steht an der Opernkasse, um Karten für den "Bajazzo" zu kaufen. Das Anstehen an der Kasse mit anschließendem Erwerb der Karten scheint eine eindeutig bestimmte Handlung zu sein, und die Anhänger der neurobiologischen Determination könnten sagen: Bei hinreichender Präzisierung unserer Messungen ließe sich zeigen, dass der Gang zur Opernkasse bereits in den elektrischen bzw. chemischen Synapsen angebahnt war, noch bevor Herr Soundso sich überhaupt

---

<sup>14</sup> Vgl. Gerhard Roth: Denken, Fühlen, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2003, S. 521 ff.

<sup>15</sup> Das hat Jürgen Habermas sehr schön in seiner Dankrede zur Verleihung des Kyoto-Preises deutlich gemacht. Vgl. Der Tagesspiegel, 14.11.2004.

die Schuhe anzog. Aber die Mittel-Handlung "Opernkarten besorgen" ist ja eigentlich ganz verschieden zu beurteilen, je nachdem z. B. Herr Soundso

- a) einfach neugierig ist, die von der Zeitung so gelobte Inszenierung zu sehen
- b) gerade den "Bajazzo" ausgewählt hat, weil er vermutet, dass seine Frau ihm untreu ist, und er ihr warnend die Folgen eines Ehebruchs vor Augen führen möchte
- c) der Meinung ist, sein Patenkind sei inzwischen groß genug, um das Erlebnis eines Opernbesuchs zu schätzen.

Im ersten Fall will Herr S. ein kulturelles Bedürfnis befriedigen, im zweiten die Klärung einer Ehekrise herbeiführen, im dritten jemandem ein Geschenk machen. Doch selbst wenn man die Determiniertheit der Mittel-Handlung "zur Opernkasse gehen und Karten für den Bajazzo kaufen" zugesteht, so bewiese das noch nichts gegen die Freiheit der damit verbundenen Zweckhandlungen.

Offensichtlich greifen in unserem Leben determiniertere und weniger determinierte Vorgänge ineinander. Mit einer berühmten Formulierung aus Fichtes "System der Sittenlehre" von 1798: "Wer möchte behaupten, daß er mit derselben mechanischen Nothwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?"<sup>16</sup>

Die Frage ist dann nicht mehr, ob wir frei oder determiniert handeln – es gibt offensichtlich beides –, sondern wodurch sich die verschiedenen Grade von Freiheit auszeichnen. Niemand von uns kann die Funktion seines Blutkreislaufs oder seines vegetativen Nervensystems – vermutlich auch nicht die seiner Gehirnsynapsen – willentlich beeinflussen. Aber das ist noch kein Grund, sich dadurch determiniert zu fühlen (bzw. unser trotz dieser Determiniertheiten bestehendes Freiheitsgefühl zur Illusion zu erklären).

## 6. Freiheit als *Wie*, nicht als *Was* des Tuns

Kant definiert die Freiheit als "das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen"<sup>17</sup>. Wo lässt sich dieser Anfang, losgelöst von, oder besser: herausgelöst aus den naturwissenschaftlich erklärbaren Ereignisketten, feststellen? Nirgends. Das freie Handeln ist nicht etwas, das sich an irgendeiner Lücke in den Kausalzusammenhang der materiellen Welt einschleiche und die Naturgesetze aufhöbe. Denn die Freiheit liegt nicht primär darin, *was* wir tun, sondern *wie* wir es tun. – Einen Zustand von selbst anzufangen: das heißt, alte Gleise verlassen, etwas Neues tun. Diese Fähigkeit kommt in der Tat in der Natur nicht vor – der Phönix aus der Asche ist ja eine mythologische Figur und als solche ersonnen, um die Freiheit zu symbolisieren.

Der Mensch ist das einzige Wesen, das den Lauf der Zeit umkehren, das mit steigendem Alter jünger werden kann. Nicht im physiologischen Sinn.<sup>18</sup>

Aber steht es uns nicht frei, die Gleise der Gewohnheit immer wieder zu verlassen – durchs Fenster in den wohlbekannten Vorgarten zu schauen, als wäre es das erste Mal? Einem Menschen, den wir schon lange kennen und gewohnheitsmäßig begegnen, so gegenüberzutreten, als sei es die erste Begegnung? Wenn ein Künstler ein Bild, von dem er nicht ganz überzeugt ist, das er aber auch nicht noch einmal in die Hand nehmen wollte, umarbeitet – oder ein Dichter ein Theaterstück, ein

<sup>16</sup> Fichte: System der Sittenlehre (1798), § 9, Gesamtausgabe, Bd. I/5, S. 121.

<sup>17</sup> Kritik der reinen Vernunft, B 561.

<sup>18</sup> "Wisset, meine Seele ist so jung, wie da sie geschaffen ward, ja, noch viel jünger! Und wisset, es sollte mich nicht wundern, wenn sie morgen noch jünger wäre als heute!" Meister Eckhart: Predigt 39, in: Deutsche Predigten und Traktate, hg. von J. Quint, München 1963, S. 341.

Philosoph einen Vortrag – sind das nicht Neuanfänge, die zwar mit Wehen einhergehen können, aber dann umso befreiender wirken?

Bei all diesen Handlungen muss man sich den Naturablauf der Ereignisse keineswegs unterbrochen oder gestört denken. Der Neuanfang in der menschlichen Beziehung, in der künstlerischen Auseinandersetzung oder einfach im Erleben des Alltags wird nicht notwendig mit besonderen physischen Ereignissen, seien sie gehirnphysiologischer oder mechanischer Art, verbunden sein. Der Maler, der ein Portrait nach vielen Jahren wieder neu vornimmt und sich entschließt, das, was er für fertig halten wollte, doch noch einmal für unfertig anzusehen und also einen, zumindest partiellen, Neuanfang seiner künstlerischen Komposition zu unternehmen, wird beim Hantieren mit Pinsel und Farbe vermutlich keine anderen Gehirnströme fließen lassen als beim routinemäßigen Alltagsgeschäft.

Frei ist – wie gesagt – nicht so sehr, *was* wir tun, sondern vor allem, *wie* wir etwas tun. Dieses Wie entzieht sich dem naturwissenschaftlichen Zugriff. Sein Vorliegen ist mit chemischen, physikalischen, optischen oder verhaltenspsychologischen Methoden nicht sichtbar zu machen, es kann durch diese Methoden aber auch nicht widerlegt werden.

## 7. Der Freiheit Tun

Niemand wird sagen, dass er mit der gleichen Notwendigkeit isst, mit der er verdaut, hören wir von Fichte. Niemand, meine ich, wird sagen, dass er mit der gleichen Notwendigkeit kauft, mit der er schenkt; dass er mit der gleichen Notwendigkeit grollt, mit der er verzeiht. Es gibt also Akte, die freier sind als andere. Ich möchte mich nun, einen Titel Kierkegaards abwandeln, den eigentlich freien Akten – der Freiheit Tun – zuwenden.

Freies Handeln gibt es auf unterschiedlichem Niveau. Es gibt freie Akte des Alltags, denen man die Freiheit schon nicht mehr ansieht – z. B. wenn ich mir morgens am Kiosk die Zeitung kaufe. Und es gibt Akte, die ich in ihrem Spezifischen nur dann erkennen kann, wenn ich in ihnen die Freiheit am Werk sehe. Zwei Menschen, die miterleben, wie jemand einem anderen ein Geschenk macht, können diese Situation völlig unterschiedlich beurteilen. Der eine wird vielleicht sofort Gründe angeben und erklären, dass diese Handlung einem bestimmten Zweck diene, dass es, recht betrachtet, auch hier nur um einen Austausch gehe – kurz, er wird sich weigern, einen eigentümlichen Akt des Schenkens überhaupt anzuerkennen. Und niemand wird ihm die Existenz eines solchen Akts beweisen können.

Fichte sagt in seinem "Naturrecht", ein untrügliches Zeichen für eine freie Handlung sei das Sichselbst-Zurücknehmen einer Kraft.<sup>19</sup> Eine solche, durch Vernunft induzierte Selbsteinschränkung ist nicht natürlich, sondern frei. Wir können das nachvollziehen. Denken wir uns eine Märchenszene: es regnet, die Prinzessin läuft durch den Schlosspark nach Hause. Im Normalfall wird die Prinzessin dabei nass. Im Märchen könnte der Regen "sich zurücknehmen" und sagen: "seht, mein Fräulein, hier habe ich eine Bahn für Euch gelassen, auf der Ihr trocknen Fußes ins Schloss zurückkönnt." Ein solcher Regen wäre frei. Er hätte gehandelt wie eine Person, die eine andere Person respektiert.

In einer Science-Fiction-Szene hingegen, in der ein Roboter aus seinem intergalaktischen Raumschiff steigt und ein Arsenal an Zerstörungswaffen aufbaut, wird man sich nichts anderes

---

<sup>19</sup> Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Jena und Leipzig 1796), 1. Teil, § 4, Gesamtausgabe, Bd. I/3, S. 352: "... nur die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist untrügliches und ausschliessendes Kriterium der Vernunft und der Freiheit."

erwarten als einen konsequenten Einsatz dieses Arsenal. Würde der Roboter eines anderen intelligenten Wesens ansichtig und schränkte er daraufhin die Anwendung seiner Waffen ein, so könnten wir annehmen, er habe frei gehandelt.

Ohne Märchen und Science-Fiction: die bürgerliche Gesellschaft, die Fichte in seinem "Naturrecht" im Auge hat, beruht auf Akten gegenseitiger Anerkennung, auf der Selbstbeschränkung eigener Macht in Anerkennung der Freiheit der anderen; in dieser Selbstbeschränkung manifestiert sich die eigene Freiheit.

(Diesem Fichte'schen Gedanken kann man entnehmen, dass menschliche Freiheit ein Maß hat: wer seine Macht ausspielen wollte, ohne sich um die anderen zu scheren, wäre nicht frei; ebenso nicht, wer sich selbst sozusagen maßlos beschränken wollte.

Schiller hat beide Aspekte auf die bündigen Formeln gebracht: "Schone fremde Freiheit", "zeige selbst Freiheit".<sup>20)</sup>

Andererseits: die für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Akte der Anerkennung nehmen wir kaum noch wahr; Entsprechendes gilt für die daraus folgende Freiheit. Sie verblasst. Gewiss, alle im bürgerlichen Recht wirksamen Willenserklärungen – Kauf, Tausch, Verträge aller Art – finden im Raum des Rechts statt, der auf dem Grundsatz der gegenseitigen Anerkennung der Rechtssubjekte beruht. Aber alltägliche Handlungen wie Einkaufen, U-Bahn-Fahren ("einen Beförderungsvertrag abschließen") und dergleichen können doch nicht als Belege für ein emphatisches Verständnis von Freiheit herhalten. –

Im Gegensatz zu den Alltagshandlungen im Rahmen des bürgerlichen Rechts gibt es Akte, die in besonderer Weise den Stempel der Freiheit tragen. Auch sie genügen dem Fichte'schen Kriterium der Selbstbeschränkung, aber diesmal ist es eine Selbstbeschränkung, die nicht auf der Gegenseite ein Gleiches voraussetzt: wer schenkt, verzichtet auf die Gegenleistung, wer verzeiht, auf Genugtuung.

In dieser Perspektive erscheinen die freien Akte des Kaufens und Tauschens bzw. die Beantwortung einer Beleidigung durch irgendeine Art des Zurückschlagens auf einmal als "natürlich" (wie vorhin im Beispiel der unpersönliche Regen), das Schenken und Verzeihen dagegen erscheinen als frei.

Hier ist das Motiv der Eigenliebe ausgeschaltet. Sobald sich ein Geschenk als Mittel zum Zweck herausstellt, zeigt sich, dass hier eigentlich gar kein Akt des Schenkens vorlag (wie wir auch bei Werbegeschenken oder den Geschenkaktionen der Kaufhäuser recht genau wissen, dass es im Grunde ums Geschäft und nicht ums Schenken geht).

Nun lässt sich äußerlich an keinem Akt ablesen, ob er "ohne Interesse", ohne das Motiv der Eigenliebe erfolgt ist. Im Zusammenhang einer ähnlichen Fragestellung hat Thomas von Aquin treffend formuliert:<sup>21</sup> "Das verdienstliche Werk unterscheidet sich vom nicht verdienstlichen (wir würden sagen: das freie vom unfreien, P.N.) nicht im Was, sondern im Wie des Tuns: es gibt nämlich nichts, was ein Mensch verdienstlich und aus Liebe tut, was nicht ein anderer ohne Verdienst tun oder wollen könnte."

Das Stichwort für die Charakteristik des freien Akts im emphatischen Sinn heißt: Liebe. Sie ist im Schenken wie im Verzeihen da. Für keinen Akt aber ließe sich ein Beweis erbringen, dass er tatsächlich aus Liebe geschehen ist. (Die verzweifelte Absurdität der "Liebesbeweise", die in einer belasteten Beziehung vom sich ungeliebt fühlenden Partner gefordert werden und die natürlich nie

---

<sup>20</sup> Schiller: Kallias oder über die Schönheit, Stuttgart 1971/1994, S. 54 (Brief an Christian Gottfried Körner vom 23. Februar 1793).

<sup>21</sup> Thomas von Aquin: De veritate, qu. 24, art. 1.



das Beweisziel erreichen – "Du hast mir das Armband nur geschenkt, weil ich's von Dir verlangt habe, also liebst Du mich nicht ..." –, mag hier nur am Rande erwähnt werden.)

Daraus ergibt sich auch die Unmöglichkeit des Freiheitsbeweises. Wenn frei ein Handeln heißt, das ohne das natürliche Motiv der Eigenliebe auskommt, dann lässt sich eine solche Freiheit nicht beweisen. Manche würden sogar – im Verfolg psychoanalytischer Motivationstheorien – bestreiten, dass es überhaupt irgendein Handeln "ohne Interesse" gibt. (Schopenhauer gehört, wenn ich recht sehe, zu den prominentesten Bestreitern eines Handelns ohne zumindest latenten Egoismus; derselbe Schopenhauer ist – konsequent – einer der glühendsten Kritiker der Willensfreiheit.)

An dieser Stelle ist an die den Heiden zugeschriebenen "glänzenden Laster"<sup>22</sup> zu erinnern. Es geht hier genau um die äußere Ununterscheidbarkeit von selbstlosen Handlungen von solchen aus egoistischen Motiven. Den "Heiden" wird dabei unterstellt, dass sie in ihrer sozialen Tätigkeit, auch wenn sie sich fürs Vaterland aufreiben und sogar den Heldentod sterben, aus "vana gloria", aus Ruhmsucht handeln, und dass sie in ihrer Gottesbeziehung im Modell des bürgerlichen Tausches "do, ut des" – ich gebe, damit du gibst – steckengeblieben sind.

Wenn der freie Akt im emphatischen Sinn nicht sichtbar und nicht beweisbar ist, so kommt ihm noch eine weitere Besonderheit zu: ein solcher freier Akt kann nämlich nicht direkt – aus erster, eigener Initiative – getan werden. Was heißt das?

Nun, ich kann zwar überzeugt sein, dass das freie Handeln im emphatischen Sinn zutiefst wertvoll, dass es menschlich und schön ist – aber ich kann nicht einfach, beispielsweise, jemandem verzeihen. Dazu gehört ja erstens die Situation, dass mir jemand etwas angetan hat, wofür ich mich eigentlich in irgendeiner Form revanchieren möchte; und zweitens, dass ich aus Liebe auf die Revanche verzichte.

Ich kann zwar auf die Revanche verzichten, aber ich kann nicht machen, dass ich es wirklich frei, d. h. aus Liebe tue. Ich kann nicht machen, dass ich liebe. Die inhaltliche Bestimmung eines freien Aktes (schenken, verzeihen, lieben) reicht nicht aus. Der freie Akt muss – das mag paradox klingen – auch *frei* getan werden. Und das steht nicht ganz in meiner Macht. Um noch einmal ein Beispiel zu bemühen: angenommen, ich habe mich in einer Situation äußerster Gereiztheit dazu hinreißen lassen, jemanden zu beleidigen. Ich merke recht schnell, dass das ein Fehler war und dass die Dinge nicht so bleiben können. Gefühl und Einsicht (*affectus* und *intellectus*<sup>23</sup>) sagen mir: Du solltest dich entschuldigen. Der Intellekt, der keine Zeit kennt, sagt: am besten, du tust es gleich. Der Affekt, der noch in die Aufwallung verstrickt ist, kann aber nicht gleich. Es braucht seine Zeit, um vom Affekt der Demütigung des anderen zur Demütigung seiner selbst zu kommen. Diese Zeit kann nicht übersprungen, nicht vom Intellekt abgekürzt werden: es ist, wie Bergson sagen würde, eine bestimmte Dauer, über die niemand verfügen kann.

Eine aufrichtige, mit Intellekt und Affekt (und das heißt: frei) ausgesprochene Bitte um Entschuldigung ist ein freier Akt, den *jetzt* frei zu tun ich nicht aus erster Initiative beschließen kann. Ich muss warten können, bis ich "soweit bin". (Man könnte den Akt als inhaltlich bestimmten – das Bitten um Entschuldigung – *materiell*, und als im Tun gelungenen – unter Beteiligung von *intellectus* und *affectus* – *formal* frei nennen.)

---

<sup>22</sup> Joseph Mausbach weist darauf hin, "daß Augustin den Satz in dieser Formulierung *nie ausgesprochen hat*." J. Mausbach: Die Ethik des heiligen Augustinus, 2. Bd., 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1929, S. 259.

<sup>23</sup> Die beiden einander komplementären Seelenkräfte der mittelalterlichen Anthropologie (für "affectus" kann auch "appetitus" stehen); seit dem 18. Jahrhundert setzt sich die Dreiteilung in Denken, Wollen, Fühlen durch, der Kant in seinen drei Kritiken Rechnung trägt.

Und noch in einer anderen Hinsicht ist der freie Akt im emphatischen Sinn nicht verfügbar: es genügt nämlich nicht, den freien Akt nur von seiten des handelnden Subjekts aus zu betrachten, sondern das Schenken, Verzeihen, das Bitten um Entschuldigung, kurz: die im freien Akt geäußerte Liebe muss auch beim anderen ankommen, muss angenommen (Duns Scotus sagt: akzeptiert<sup>24</sup>) werden. Da diese andere Seite des freien Akts nicht in der Hand des Agierenden liegt, heißt sie Gnade.

Vollkommene Freiheit ist ein interpersonales Geschehen. Sie ist in dreifacher Weise der Initiative des Individuums entzogen. Erstens setzt sie als Antwort auf einen Wert (bzw. beim Verzeihen, beim Bitten um Entschuldigung: als ausgleichende Antwort auf einen Unwert) ein Datum, ein Gegebenes voraus. Zweitens bedarf sie einer affektiven Reifung in der Zeit, die nicht in der Verfügung des Handelnden steht. Drittens gehört dazu die Annahme durch den anderen, über die wir nicht verfügen können.

Kein Wunder also, dass die besonders freien Akte schwierig und selten sind – so schwierig wie alles Schöne. Wir können sie nicht "machen", sie müssen "glücken".

### 8. Die vierte Dimension des Handelns und die Zeit: Reue, Verzeihen

Der Weg vom zweidimensionalen Ereignis zur dreidimensionalen Handlung bis zur Freiheit im emphatischen Sinn führt in eine vierte Dimension, in der die Zeit buchstäblich aufgehoben ist. Das soll am Fall der Reue und des Verzeihens deutlich werden.

Die Reue ist ein Thema, um das die Philosophie gern einen Bogen macht: Spinoza, Kant, Nietzsche oder Heidegger hielten nichts von ihr. Naturwissenschaftlich ist auch nichts mit ihr anzufangen. Max Scheler hat ihr einen viel zu wenig bekannten Essay gewidmet.<sup>25</sup> Reue wird oft missverstanden als "der sinnlose Versuch ..., ein Vergangenes ungeschehen zu machen."<sup>26</sup> Dabei wird unterstellt, unser Dasein sei "eine Art Strom, der in derselben objektiven Zeit, in der sich die Naturereignisse abspielen, dahinrauscht".<sup>27</sup> Aber während vergangene Naturereignisse vergangen, d. h. nicht mehr sind, sind, ist die erlebte Vergangenheit für uns noch gegenwärtig. Und nicht nur das, sie ist auch noch plastisch, noch formbar: genau das geschieht nämlich in der Reue. Wir beugen uns auf einen Teil der Vergangenheit zurück und bewerten ihn neu: dass wir in einer bestimmten Beziehung selbstsüchtig oder unaufrichtig waren, das kann uns nachträglich zum Bewusstsein kommen und leid tun. Damit ist aber unsere Vergangenheit nicht mehr dieselbe wie vorher. So liegt, wie Scheler schreibt, "zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber der *Sinn* und der *Wert* des Ganzen unseres Lebens in einem jeden Zeitpunkt unseres Lebens noch in unserer *freien* Machtsphäre."<sup>28</sup> Nicht das Faktische, aber der Wertgehalt der Vergangenheit steht zur Disposition – nicht die Materie, so könnte man sagen, sondern die Form. (Wobei auch die gegensätzliche Richtung denkbar ist: wenn ich mit einem Freund eine schöne Reise erlebe und er sich am Ende des Urlaubs als Dieb herausstellt, der nur den passenden Moment abwartete, um mir die Scheckkarte zu entwenden, dann werde ich nicht sagen: ja, bis zu jenem Zeitpunkt war alles ganz schön, nur am Schluss nicht mehr, sondern die *ganze* Reise erscheint nun in einem anderen Licht und verliert nachträglich ihren Wert.) Im Bereuen, so Scheler, prägen wir einem Stück

<sup>24</sup> Vgl. Werner Dettloff: Die Lehre von der *Acceptatio Divina* bei Johannes Duns Scotus, Werl 1954.

<sup>25</sup> Max Scheler: Reue und Wiedergeburt (1917), in ders.: Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke, Bd. 5, Bern 1954, S. 27-59.

<sup>26</sup> Ebd., S. 33.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd., Hervorh. im Orig.

Vergangenheit unseres Lebens einen neuen Sinn, einen neuen Wert auf.<sup>29</sup> Daraus ergibt sich etwas scheinbar Paradoxes: das Vergangene wird nicht, was ja ein Ding der Unmöglichkeit wäre, ungeschehen gemacht, sondern die Reue macht es – in Anerkennung der bisher verleugneten moralischen Dimension – nachträglich geschehen und befreit dadurch von der Vergangenheit. Ich sage nicht mehr "das war ich nicht", sondern "ich war es", und damit beginnt die Befreiung von der verdrängten Macht des Vergangenen. "Nicht die bereute Schuld, sondern nur die *unbereute* hat auf die Zukunft des Lebens ... determinierende und bindende Gewalt. (...) Gewiß hätte der keine Freiheit, der nicht bereuen könnte."<sup>30</sup>

Was hier kurz über die Reue angedeutet wurde, gilt auch vom Verzeihen, wobei der dialogische Charakter des Geschehens noch stärker im Vordergrund steht. Auch hier kommt es zu einer Aufhebung der Zeit, einer Neubewertung der Vergangenheit, einem Moment der Kreativität, wie Robert Spaemann schreibt: die Verzeihung "hat den Charakter der Wiederherstellung. Ihre einzigartige sittliche Bedeutung liegt darin, daß sie eine Art Schöpfung ist."<sup>31</sup> Und auch hier gilt, was Scheler von der Reue sagte: Gewiss hätte der keine Freiheit – jedenfalls keine vollkommene –, der nicht verzeihen könnte.

### 9. Schluss: befreiende Freiheit

In einer Anmerkung zum 23. Brief "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" schreibt Schiller: "Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein; er muß alles andere um sich her, auch das Leblose in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung."<sup>32</sup>

Wir wissen aus Erfahrung, dass wir uns in der Gegenwart bestimmter Menschen frei, in Gegenwart anderer eher unfrei fühlen. Und der Schluss liegt nahe, dass die Ausstrahlung der Furcht, der Beklemmung, des Unwohlseins, die von manchen Menschen ausgeht, etwas mit der inneren Unfreiheit der Betroffenen zu tun hat. Von anderen geht die gegenteilige Ausstrahlung aus: Menschen, die, wie Schiller sagt, "alles andere um sich her ... in Freiheit setzen", sind selber freie Menschen.

Das Reden über Freiheit und Determinismus steht oft im Widerspruch zur Wirklichkeit. Es könnte sein, dass jemand (in Anspielung auf ein Wort Jacobis<sup>33</sup>) mit dem Verstande ein Determinist und mit dem ganzen Gemüte von der Freiheit überzeugt ist – oder umgekehrt. Das heißt, wer von sich behauptet, frei zu sein, muss nicht frei, und wer die Wahrheit des Determinismus vertritt, muss nicht unfrei sein. Freiheit entzieht sich der Reflexion – genau dann nämlich, wenn ich mich selbst beobachten und herausfinden will, ob ich gerade frei handle oder gehandelt habe, werde ich am ehesten auf determinierende Faktoren stoßen und die Überzeugung von der Freiheit verdunkeln. Dann bleibt immer noch die Möglichkeit, sich an der befreienden Wirkung der Freiheit zu orientieren. Die Frage heißt dann ganz einfach: wird etwas von der Freiheit, die ich meine, in meiner Gegenwart spürbar?

Freiheit ist etwas Dialektisch-Dialogisches. Ein Mensch strahlt etwas von seiner Freiheit oder von seiner Unfreiheit aus. Die Illusion des Determinismus möchte, so scheint es, Unfreiheit verbreiten,

<sup>29</sup> Ebd., S. 35.

<sup>30</sup> Ebd., S. 36, Hervorh. im Orig.; das zweite Zitat auf S. 35 f.

<sup>31</sup> Robert Spaemann: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart <sup>2</sup>1990, S. 248.

<sup>32</sup> Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795), Stuttgart 1965/1993, S. 97, Anm.

<sup>33</sup> Jacobi meinte von sich, er sei "durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ". In: F. H. Jacobi: Auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden, 2. Bd., Leipzig 1827, S. 478.

erreicht aber, so kommt es mir vor, das Gegenteil: selten ist so viel und auf so hohem Niveau über Freiheit nachgedacht worden wie unter dem Eindruck der Hirnforschung. Gegenüber der Freiheit gibt es keine Indifferenz. Man ist entweder dafür oder dagegen. Martin Buber sagt: "... vom Glauben an die Unfreiheit frei werden heißt frei werden."<sup>34</sup>

Ich möchte ein letztes Indiz für das Vorliegen von Freiheit anführen, und zwar in Anlehnung an Kierkegaards Gedanken über die Liebe. Liegt größere Freiheit darin, einem anderen die Freiheit zu-, oder sie ihm abzusprechen?

Kierkegaard definiert "Liebe haben" als: "bei anderen Liebe voraussetzen, ..., voraussetzen, daß andere liebevoll sind."<sup>35</sup> Dass Liebe – im Unterschied zum Intellekt – eine dialogische Eigenschaft ist, macht Kierkegaard auf folgende Weise klar: "Weise zu sein, will nicht heißen, dass man voraussetzt, andere seien weise ... Ja, (es) gibt ... kein Denkhindernis für die Annahme, dass ein Weiser leben oder gelebt haben könnte, der sagen durfte, er halte alle anderen für unweise. Für das Denken ist das kein Widerspruch. ...Wofern hingegen einer meinte, er sei liebevoll, zugleich aber, alle anderen seien nicht liebevoll, so würden wir sagen: nein halt, hier ist ein Widerspruch im Denken selbst; denn liebevoll sein heißt ja gerade annehmen, voraussetzen, dass andere Menschen liebevoll seien. Liebe ist nicht eine fürsichseiende Eigenschaft, sondern eine Eigenschaft, durch die oder in der du für andere bist."<sup>36</sup>

Dem ist nur hinzuzufügen: das Gleiche gilt für die Freiheit. Freisein heißt, bei anderen Freiheit voraussetzen.

\*

---

<sup>34</sup> Martin Buber: Ich und Du (1923), Stuttgart 1995/2001, S. 56.

<sup>35</sup> Kierkegaard: Der Liebe Tun (1847), Düsseldorf/Köln 1966, Nachdruck Simmerath 2003, S. 247.

<sup>36</sup> Ebd., S. 248.