

Europa-Universität Viadrina Frankfurt an der Oder
Fachbereich Kulturwissenschaft
Sommersemester 2002
PS: Der Personenbegriff in der Philosophie
Dozent: Dr. Karsten Weber

Analytische Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus

vorgelegt von
Christopher Paun
Mat. Nr. 9409
Berlin, November 2002

Christopher Paun
0700 – call-a-paun
mail@paun.de
www.paun.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Begriffsklärungen und Vorbedingungen.....	5
2.1 Determinismus	5
2.2 Das Sein und die Erkenntnis	7
2.3 Freiheit.....	9
3. Möglichkeiten der Vereinbarkeit	10
3.1 Möglichkeit 1: Verortung von Handlungsfreiheit im Sein und Willensfreiheit in der Erkenntnis.....	10
3.2 Möglichkeit 2: Der heimliche Homunculus	13
3.3 Möglichkeit 3: Die subjektive Freiheit.....	14
4. Zusammenfassung und Bewertung	16
5. Literaturverzeichnis	18

Abstract

The present paper deals with the problem to make our idea of liberty and free will conformable to a necessitarianism view of the world. After the disambiguation in chapter 2, three possibilities of compatibility are shown in chapter 3. In 3.1 it is shown, that freedom of action and freedom of will both belong to our idea of liberty. Freedom of action is compatible with necessitarianism and is automatically given to us as a thinking person in a partly way, while the absolute freedom of action can not be achieved. As we can not completely understand ourselves, we have to regard at least a part of us as a autonomous person. Freedom of will is a necessary working hypothesis we have to make in order to deal with the world. It is therefore automatically given to us as a thinking person in a partly way, while the absolute freedom of will can not be achieved. Pursuit of freedom of action means pursuit of awareness. Pursuit of freedom of will means pursuit of the possibility to play a game in ignorance. Chapter 3.2 regards the common hypothesis that we have a soul and shows that this hypothesis does not solve the problem of liberty and necessitarianism even if it is true. Chapter 3.3 shows that liberty can also be seen as something very subjective. We can internalise reasons that make us do something and thereby make the action to a personal action. Pursuit of personal freedom would therefore mean claiming untouchable individual rights. But justifying these rights would mean to objectify the subjective, which is another problem.

1. Einleitung

„Freiheit“ ist ein Begriff, der viele Assoziationen wachruft. Freiheit scheint uns ein elementares Bedürfnis zu sein: Wir fordern die freie Entfaltung der Persönlichkeit, Glaubens- und Gewissensfreiheit, freie Meinungsäußerung, Pressefreiheit, Freiheit von Kunst und Wissenschaft, Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Freiheit der Berufswahl und viele weitere Freiheiten allein in unserem Grundgesetz. Doch wie steht es eigentlich um diese Freiheit?

Nehmen wir nur als Beispiel die Freiheit der Berufswahl: Mit Sicherheit schränken hohe Arbeitslosenzahlen und knappe Ausbildungsplätze diese Freiheit ein. Doch wie wäre es, wenn es für jeden denkbaren Beruf genügend Ausbildungsplätze mit garantierter Übernahme in eine feste unkündbare Anstellung gäbe? Wir müssten unsere Berufswahl an irgendwelchen Gründen festmachen, an Wünschen, Gefühlen, Gedanken, Überzeugungen oder Erwartungen. Aber alle diese Gründe haben selbst wiederum einen Grund. Der Wunsch lieber im Freien zu arbeiten als in geschlossenen Räumen rührt von Erfahrungen her, die man im Freien und in geschlossenen Räumen gemacht hat. Auch der Wunsch Arzt¹ zu werden, um anderen Menschen zu helfen, kann nicht im luftleeren Raum entstehen. Man muss eine Erwartung haben, wie der Beruf des Arztes aussieht, und diese Erwartung muss sich auf Erfahrungen oder Berichte stützen. Es sieht also ganz so aus, als würden wir nicht unabhängig agieren, sondern lediglich auf Umwelteinflüsse reagieren. Unabhängig, ob diese Umwelteinflüsse in diesem Moment Einfluss nehmen oder ob sie in unserem Gedächtnis gespeichert sind, handelt es sich bei unserer Berufswahl nur um ein Reagieren und nicht um ein freies Agieren.

Wenn wir ein deterministisches Weltbild zugrunde legen, also annehmen, dass es keine Zufälle gibt, sondern jede Wirkung eine Ursache hat, dann wäre zum Zeitpunkt unserer Geburt unser Schicksal bereits festgelegt, und wir hätten überhaupt keine Entscheidungsfreiheit – von der freien Berufswahl ganz zu schweigen. Doch das deterministische Weltbild mit seinem Ursache-Wirkungs-Prinzip und der Ablehnung

¹ In dieser Arbeit gilt das Maskulinum in der Regel auch stellvertretend für das Femininum. Wissend um das Problem durch manifestierte mangelnde Repräsentation wurde diese Form trotzdem aus Gründen der besseren Lesbarkeit gewählt.

des Zufalls können wir nicht so ohne weiteres fallen lassen. In einer Welt, die vom Zufall bestimmt ist, könnten wir uns nicht orientieren. Wir könnten keine Erwartungen haben, weil unsere Erfahrungen völlig unregelmäßig wären. Ohne Gesetzmäßigkeiten könnten wir nicht sinnhaft handeln, weil wir nicht wüssten, was wir mit unserem Handeln bewirken. Eine solche Welt entspricht aber nicht unseren Erfahrungen. Wir machen vielmehr die Erfahrung von unabänderlichen Naturgesetzen. So wissen wir beispielsweise, dass die Gravitation dafür sorgt, dass ein Stift, den wir loslassen, stets zu Boden fällt und nicht etwa - weil es der Zufall so will – drei Loopings macht und dann nach Korea fliegt. Würden wir aber konsequent an den Zufall glauben, könnten wir auch solche Absurditäten nicht ausschließen.

Wir können also weder ohne weiteres die Idee einer geordneten deterministischen Welt fallen lassen, noch wollen wir die Idee der Freiheit einfach so aufgeben. Doch zwischen Freiheit und Determinismus scheint offensichtlich ein Spannungsverhältnis zu bestehen, auf das ich mit dieser Arbeit eingehen möchte, um Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zu finden.

Anlass und erste Grundlage für die Arbeit ist „Das Handwerk der Freiheit“ von Peter Bieri (2001). Hinzu kommen lediglich Begriffsklärungen aus philosophischen Wörterbüchern und ein Aufsatz von Thomas Nagel (1981). In Kapitel 2 erfolgt zunächst die Begriffsklärung von Determinismus und Freiheit, in Anlehnung an die Begriffe bei Bieri und geschärft durch Erläuterungen in den philosophischen Wörterbüchern. Außerdem führe ich Sein und Erkenntnis quasi als Hilfs-Begriffe einzig und allein zum Zweck der Lösung des Problems dieser Arbeit ein. Sonstige Debatten über Sein und Erkenntnis bleiben dabei außen vor. Aus diesen scharf und eindeutig definierten Begriffen Sein und Erkenntnis ziehe ich Schlussfolgerungen, die ich für die Problemlösung in Kapitel 3 benötige. Dort suche ich ausgehend von den Prämissen rein analytisch-logisch nach drei Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus. Die erste Lösungsmöglichkeit beruht auf meinen Gedanken, während die zweite und dritte Möglichkeit auch bei Bieri zu finden sind und von mir pointiert wiedergegeben werden. Wenn ich weitere Philosophen erwähne, dann ist das nicht als eine ausführliche Auseinandersetzung mit deren Gedanken zu verstehen, sondern lediglich als Illustration meiner Gedanken mit Aphorismen bekannter Persönlichkeiten.

2. Begriffsklärungen und Vorbedingungen

2.1 Determinismus

Durch den Einfluss der Naturwissenschaften entstand im 17. Jahrhundert in der Philosophie die Vorstellung von der Welt als eine einzige große Maschine, die von mechanischen Naturgesetzen bestimmt ist. Diese Vorstellung lässt sich sehr gut am Beispiel eines Billard-Tisches erläutern: Wenn ein Physiker die Materialeigenschaften des Tisches und der Kugeln genau kennt und zudem genaue Angaben über die Bewegungsgeschwindigkeiten der Kugeln hat, dann könnte er die Bahnen, die die Kugeln beschreiben werden, genau im Voraus berechnen. Wenn wir nun annehmen, dass unser Bewusstsein und unser Handeln nur durch unser Gehirn bedingt sind, und dass unser Gehirn ein ebenso berechenbares - nur komplexeres - System ist wie der Billard-Tisch, und nur durch Stromstöße in unseren Nervenzellen betrieben wird, dann ließen sich die Vorgänge in unserem Gehirn prinzipiell auch im Voraus berechnen.

Doch abgesehen von der höheren Komplexität gibt es noch einen weiteren wesentlichen Unterschied zwischen Gehirn und Billard-Tisch: Beim Billard gibt es die eindeutige Regel, dass man nach einem Stoß den Kugeln ihren Lauf lässt und nicht mehr eingreift. Das Gehirn hingegen ist durch Sinnesorgane mit der Umwelt verbunden und erhält nahezu permanent neue Reize. Wenn an unserem Versuchsbillard-Tisch auf diese Weise ständig irgendwelche Kinder die Kugeln anschubsen würden, dann würde natürlich jeder Physiker bei seinen Berechnungen verzweifeln. Eben solche unbekanntenen Einflüsse von Außen sind für Anhänger eines deterministischen Weltbildes die Erklärung für das, was wir umgangssprachlich einen Zufall nennen. Eine übermenschlichen Intelligenz, die die gesamte Welt kennt, könnte hingegen auch die Zukunft vorausberechnen, wie dies Laplace beschrieb:

“Ein Geist, der für einen Augenblick alle Kräfte kennen würde, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage aller Wesenheiten, aus denen die Welt besteht, müßte, wenn er umfassend genug wäre, um alle diese Daten einer mathematischen Analyse unterwerfen zu können, in derselben Formel die Bewegung der größten Himmelskörper und der leichtesten Atome begreifen, nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft und Vergangenheit lägen seinem Auge offen da.” (Laplace zitiert nach Ritter 1971 1: 155)

Wie bereits in der Einleitung gezeigt, könnte man nun eine solche geordnete deterministische Welt als Bedingung sehen, dass wir uns überhaupt in der Welt zurechtfinden können und sinnhaft handeln. Zumindest über kleinteilige Ereignisse wie das Loslassen eines Bleistiftes müssten wir Voraussagen über die Zukunft machen können. Doch man kann auch eine Gegenposition einnehmen und am Determinismus zweifeln. Denn schließlich würden uns anstelle von strengen Regeln auch Wahrscheinlichkeiten eine Orientierung ermöglichen. Ein kleines bisschen Zufall würde immer ein kleines Risiko bedeuten. Und ob dieser Zufall lediglich eine unbekannte physikalische Größe in der Formel ist oder tatsächlich eine Kraft, die aus dem Nichts plötzlich auftaucht, kann man schlecht eindeutig sagen. Auch wenn es vielleicht logisch erscheint, dass eine physikalische Wirkung stets eine physikalische Ursache haben muss und dass eine Kraft nicht aus dem Nichts kommen kann - ich wüsste nicht, wie ich dies eindeutig beweisen sollte. Material für die Position der Anhänger des Zufalls bietet zudem die Quantenphysik, die belegt, dass für Elementarteilchen nicht dieselben deterministischen Gesetze gelten, wie für Objekte der klassischen Mechanik. Während es auch die Position gibt, dass man die Quantenphysik nur mit der Existenz des Zufalls erklären kann, belegte Heisenberg mit seiner Unbestimmtheitsrelation, dass durch die Messung Elementarteilchen derart beeinflusst werden, dass es unmöglich ist, alle ihre Zustandsgrößen zu bestimmen. Er schrieb:

“An der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes, wenn wir die Gegenwart genau kennen, können wir die Zukunft berechnen, ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir können die Gegenwart in allen ihren Bestimmungsstufen prinzipiell nicht kennen lernen”
(Heisenberg zitiert nach Ritter 1971 1 :156)

Auf eine vergleichbare Unbestimmtheit möchte ich in Kapitel 2.2 eingehen. Doch bevor ich endgültig mit einem deterministischem Weltbild als Vorbedingung arbeite, weil mir dies die als wahrscheinlichere Variante erscheint, möchte ich noch ein Argument anführen: Selbst wenn es einen Zufall gäbe, könnte uns der bei der Lösung des Problems nicht weiterhelfen. Wenn wir uns bewusst entscheiden, eine Münze zu werfen, um den “Zufall” entscheiden zu lassen, so wäre dies noch eine freie Entscheidung. Doch wenn der Zufall ohne unser Zutun direkt und willkürlich in unsere Entscheidung eingreift, so wäre es nicht unsere Entscheidung und wir wären dadurch nicht freier, als wenn es keinen Zufall gäbe. Also können wir einen eventuell existierenden Zufall bei der Betrachtung der Freiheit getrost außen vor lassen.

2.2 Das Sein und die Erkenntnis

Das Sein und die Erkenntnis sind zwar sehr grundlegende Begriffe, da ich aber zwei Aussagen über die Beziehung von Sein und Erkenntnis für meine Argumentation verwenden möchte, möchte ich diese kurz begründen.

Das Sein ist das, was ist. Das klingt zunächst logisch, doch man könnte auch die Position einnehmen, dass es in Wirklichkeit nichts gibt und wir uns z.B. alles nur vorstellen. Darauf könnte man zwar entgegen, dass die Welt sicher viel schöner wäre, wenn sie sich nur nach unseren Vorstellungen richten würde, doch der Anhänger der Welt als Vorstellung hätte noch eine Ausflucht: Schließlich könnte unsere Persönlichkeit auch unbewusste Teile enthalten, die uns ständig Steine in den Weg legen. Dann hätten wir allerdings analytische Schwierigkeiten, unbewusste Teile unserer Persönlichkeit vom Rest der Umwelt zu trennen. Doch in jedem Fall wäre bewiesen, dass zumindest wir existieren, einfach weil wir denken. Und es wäre bewiesen, dass es außerhalb unseres bewussten Ichs noch etwas anderes gibt – egal ob unbewusste Teile unseres Ichs oder eine äußere Umwelt. Einfach weil sich die Welt nicht allein nach unserem Willen richtet, muss es noch etwas anderes geben. Und die Gesamtheit dessen was existiert nennen wir hier das Sein.

Die Erkenntnis ist nun das, was wir vom Sein erkennen. Auch das klingt zunächst logisch, doch es gibt oft die Position, dass alles eine Täuschung sein könnte, da es ja manchmal tatsächlich passiert, dass wir uns täuschen. Man könnte zwar fragen, warum ein Wesen, das so intelligent und mächtig ist, um uns durchgehend täuschen zu können, es darauf anlegen sollte, ein so geringes Wesen wie uns zu täuschen, doch ein Gegenbeweis wäre das nicht – lediglich ein Indiz. Man kann auch die Logik der Aussage „da manche Erkenntnisse Täuschungen sind, kann es sein, dass alle Erkenntnisse Täuschungen sind“ anzweifeln, da dies vergleichbar wäre mit der Aussage: „Da manche Gemälde Fälschungen sind, kann es sein, dass alle Gemälde Fälschungen sind.“ Hier wird klar, dass weder eine Fälschung noch eine Täuschung existieren kann, ohne Original bzw. Realität als Referenz zu haben. Gerade von einem deterministischen Weltbild ausgehend, kann man nicht behaupten, dass eine Fälschung oder Täuschung im luftleeren Raum entsteht – sie muss stets Bestandteile aus der Realität enthalten. Und zuletzt kann man argumentieren, dass die Täuschung selbst existiert und somit Bestandteil des Seins ist. Also selbst wenn

wir nur das wahrnehmen, was wir als Täuschung bezeichnen, so haben wir dennoch eine Erkenntnis, die Teilmenge des Seins ist. Ein solches Bild von Erkenntnis ist nicht zu verwechseln mit manchen Erkenntnis-Definitionen, die voraussetzen, dass alle Gründe der Erkenntnis vollständig und richtig angegeben werden können. (vgl. Precht / Burkhard 1999: 145) Eine solche extreme Erkenntnisdefinition würde Erkenntnis mit vollständiger Erkenntnis gleichsetzen. Es ist wichtig, dass Erkenntnis auch als Teil-Erkenntnis gedacht werden kann, da ich die Unmöglichkeit der vollständigen Erkenntnis als nächstes erläutern möchte.

In Kapitel 2.1 haben wir bereits gesehen, wie unvorstellbar vollständige Erkenntnis ist, da man über jedes Elementarteilchen im ganzen Universum – bzw. im ganzen Sein - Bescheid wissen müsste, um auch bei einem begrenzten Ereignis jeden unbekanntem Einfluss von Außen ausschließen zu können. Doch jenseits dieser Unvorstellbarkeit gibt es noch ein logisches Problem, das nicht nur für Menschen, sondern auch für alle anderen denkbaren Formen von denkenden Wesen gilt, wie beispielsweise Außerirdische, künstliche Intelligenzen oder Geister: Das nötige Abbild des gesamten Universums im eigenen Gehirn, Arbeitsspeicher oder einem vergleichbaren Denk-Objekt, würde voraussetzen, dass das eigene Denk-Objekt ebenfalls mit abgebildet wird. Wenn wir also unser Denk-Objekt 1:1 abbilden, hätten wir keinen Platz mehr für den Rest des Universums und hätten so nur eine Teil-Erkenntnis, da wir bereits bei der Beschreibung des Seins begründet haben, dass es außer uns noch etwas gibt. Ein komplexes Denk-Objekt kann sich daher nur selbst abbilden und das Abbild dabei erfassen, wenn die Komplexität reduziert wird. Bei der Reduktion der Komplexität gehen aber Erkenntnisse verloren und somit läge auch nur eine Teil-Erkenntnis vor. Wenn das Denk-Objekt hingegen vollständig erfasst werden sollte, müsste sich dazu das erfassende Denk-Objekt erweitern und an Komplexität zunehmen. Das neuronale Netz eines Gehirns müsste dann also wachsen, der Arbeitsspeicher einer künstlichen Intelligenz müsste erweitert werden und eine abstrakte Intelligenz müsste sich ebenfalls verändern. Wenn dieser Prozess vollzogen wäre, wäre das erfasste Denk-Objekt allerdings nicht identisch mit dem eigenen Denk-Objekt und es läge somit ebenfalls keine Selbst-Erkenntnis vor, sondern lediglich eine Teil-Erkenntnis. Aus dieser Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis können wir also schließen, dass die Erkenntnis zwar Teilmenge des Seins ist, aber Sein und Erkenntnis niemals übereinstimmen können.

2.3 Freiheit

Mit der Idee der Freiheit sind zwei Arten von Freiheit verbunden: Handlungsfreiheit und Willensfreiheit. Man könnte auch sagen: die Freiheit als Ganzes besteht aus der Handlungsfreiheit und der Willensfreiheit.

Handlungsfreiheit

Handlungsfreiheit bedeutet, so handeln zu können, wie man will. Die Realisierbarkeit ist also das entscheidende Kriterium. Handlungsfreiheit wäre vollständig gegeben, wenn sich alle unsere Vorstellungen ohne Widerstände umsetzen ließen. Ein Streben nach Handlungsfreiheit kann mit einer Anpassung der Realität an die Vorstellungen erfolgen oder mit einer Anpassung der Vorstellungen an die Realität. Die erste Variante der Welt als reine Vorstellung von uns, die nach Belieben beeinflusst werden kann, haben wir schon in Kapitel 2.2 verworfen, da dieses Bild mit unseren Erfahrungen widerlegt werden kann. Bleibt die Anpassung unserer Vorstellungen an die Realität. Wir können dann also nur Dinge wollen, die sich auch umsetzen lassen, und wir müssen wissen, was genau zu tun ist um diese Dinge umzusetzen. Einzige Bedingung der Handlungsfreiheit ist dann also das Verständnis des Seins. Sowohl die Notwendigkeit dessen, was wir wollen, als auch die notwendigen Schritte auf dem Weg dahin müssen von uns eingesehen werden. Handlungsfreiheit ist also "Einsicht in die Notwendigkeit", wie dies Hegel formulierte. (vgl. Ritter 1971 2: 1093)

Willensfreiheit

Willensfreiheit ist die Möglichkeit, in seinen Entscheidungen frei bzw. unabhängig zu sein. Bei einer Wahl zwischen zwei Möglichkeiten darf dann keine der Möglichkeiten als die zwingend bessere erscheinen. Die Möglichkeiten müssen gleich gewichtet werden und die Wahl erfolgt anhand von sachfremden Gründen wie z.B. dem Werfen einer Münze. Einzige Bedingung für Willensfreiheit ist also eingeschränkte Erkenntnis. Man könnte Willensfreiheit auch als Freiheit zum Experiment bezeichnen. Marcuse sprach von der "Freiheit zu spielen" und von der "Freiheit von der geltenden Realität". (vgl. Ritter 1971 2: 1096)

3. Möglichkeiten der Vereinbarkeit

3.1 Möglichkeit 1: Verortung von Handlungsfreiheit im Sein und Willensfreiheit in der Erkenntnis

Die Betrachtung des Freiheitsbegriffs hat gezeigt, dass das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus eigentlich ein Problem mit dem Freiheitsbegriff selbst ist. Sowohl Handlungsfreiheit als auch Willensfreiheit gehören zu unserer Vorstellung von Freiheit; zwischen beiden existiert aber ein Spannungsverhältnis. Eine vollständige gleichzeitige Realisierung der Handlungsfreiheit als Einsicht in die Notwendigkeit und der Willensfreiheit als Freiheit von der Realität bzw. von der Notwendigkeit ist nicht vorstellbar. Andererseits stellt sich auch die Frage, ob überhaupt Handlungsfreiheit oder Willensfreiheit für sich allein vollständig realisiert werden können. Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, möchte ich die Extrem-Beispiele für diese beiden Teil-Freiheiten skizzieren:

Die Handlungsfreiheit setzt ein gewisses Maß an Erkenntnis der Realisierbarkeit des Gewollten voraus. Dass die absolute Erkenntnis an der Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis scheitert, haben wir in Kapitel 2.2 gesehen, doch für das Beispiel könnte man eine Art allwissenden Gott annehmen, dessen Gehirn (oder vergleichbares Objekt) so komplex strukturiert ist, dass es die ganze Welt erfassen kann. Nehmen wir also das Wesen aus dem Laplace-Zitat in Kapitel 2.1 an. Damit dieses Wesen wirklich absolute Erkenntnis über die Welt hat, ist erforderlich, dass es selbst nicht in die Geschehnisse eingreifen kann. Denn wenn es eingreifen könnte, würde es einen Strich durch seine Berechnungen machen können. Und die Einbeziehung seiner eigenen Taten in die Berechnungen ist ihm eben unmöglich, da es sich selbst nicht vollständig erkennen kann. Die vollständige Handlungsfreiheit wäre also nur bei einem allwissenden Gott gegeben, der selbst nicht handeln kann.² Handlungsfreiheit ohne Handeln ist aber ein Widerspruch. Der Begriff der

² Quasi ganz nebenbei scheint mir hiermit bewiesen zu sein, dass ein Gott, wenn es ihn als eigenständige Person in der Welt gibt, aus logischen Gründen nicht gleichzeitig allwissend und allmächtig sein kann. Allwissend und allmächtig könnte nur ein Gott sein, wenn er identisch mit dem ganzen Universum bzw. dem Sein ist, und somit wir Teil Gottes sind. Außerdem müsste für diesen Gott, für den das Sein sich allein nach seinen Vorstellungen richtet, weil es nichts anderes ist als sein bewusstes Ich, das Verstehen des Systems identisch sein mit dem Abbilden des Systems, damit er das System in sich selbst abbilden kann bzw. damit er das System versteht, wo er doch selbst das System ist. Dieser Frage gehe ich aber in dieser Arbeit nicht auf den Grund und kann daher auch dieses „Neben-Problem“ nicht abschließend in einer Fußnote behandeln. Da wir aber in 2.2 festgehalten haben, dass wir von Personen in der Welt sprechen, steht fest: Für alle Wesen, die nicht identisch mit dem Sein sind, ist absolute Handlungsfreiheit unerreichbar.

Handlungsfreiheit ist also bei seiner vollständigen Realisierung ad absurdum geführt. Somit können wir sagen, dass die vollständige Handlungsfreiheit lediglich ein abstrakter Begriff ist, der niemals realisiert werden kann.

Die Willensfreiheit setzt Unabhängigkeit von Einflüssen voraus. Eine vollständige Willensfreiheit würde bedeuten, dass es keinerlei wirksame Einflüsse gibt. Wir würden unsere Umwelt dann in einer stoischen Ruhe wahrnehmen und alles würde von unserem „dicken Fell“ abprallen – oder besser: es würde gar keine Umwelt geben. Ebenso ungerührt müssten wir unseren inneren Antrieben, Regungen, Gefühlen, Bedürfnissen etc. gegenüberstehen. Wir dürften uns von unseren eigenen Wünschen nicht beeinflussen lassen – oder besser: wir dürften gar keine Wünsche haben. Um es nun auf den Punkt zu bringen: Damit die vollständige Willensfreiheit realisiert ist, müssten uns von unserem eigenen Willen frei machen, wir dürften uns gar nicht von unserem eigenen Willen beeinflussen lassen oder besser: wir dürften gar keinen Willen haben. Willensfreiheit ohne Willen ist allerdings ein Widerspruch. Und somit ist auch die Willensfreiheit konsequent weitergedacht ad absurdum geführt. Auch die vollständige Willensfreiheit ist also eine abstrakte Größe, die niemals realisiert werden kann.

Da weder Handlungsfreiheit noch Willensfreiheit vollständig realisiert werden können, ist auch sichergestellt, dass sie sich nicht gegenseitig eliminieren können. Denn wenn vollständige Handlungsfreiheit vollständige Erkenntnis voraussetzt, und vollständige Willensfreiheit vollständige Unkenntnis, dann ist es naheliegend, dass die Handlungsfreiheit der Willensfreiheit quasi als Gegner gegenübersteht und jeder Gewinn von Handlungsfreiheit einen Verlust von Willensfreiheit bedeutet – und umgekehrt. Da aber die eine Freiheit niemals die andere Freiheit vollständig verdrängen kann, da sie sich dann selbst abgeschafft hätte, kann man sagen, dass die eine Freiheit die andere Freiheit benötigt. Ebenso wie Handlungsfreiheit und Willensfreiheit zum gesamten Begriff der Freiheit gehören, so gehören sie auch untrennbar zueinander.

Doch es wäre auch denkbar, dass sich Handlungsfreiheit und Willensfreiheit nicht gegenseitig auslöschen, sondern durch einen externen Eingriff gleichzeitig ausgelöscht werden. Eine solcher vollständiger Freiheitsentzug käme aber dem

Auslöschung von uns als Person gleich, da sowohl Handlungsfreiheit als auch Willensfreiheit untrennbar mit unserem Personsein verbunden sind. Das kann an unserem Verhältnis zu Sein und Erkenntnis erläutert werden:

In Kapitel 2.2 haben wir festgestellt, dass wir stets etwas vom Sein erkennen können. Der Grad dieses Erkennens des Seins steht nun im Verhältnis zum Ausmaß unserer Handlungsfreiheit. Da die Handlungsfreiheit wunderbar mit unserem Bild eines deterministischen Seins vereinbar ist, könnte man auch sagen: Die Handlungsfreiheit ist im Sein verortet und je mehr wir vom Sein erkennen, desto mehr Handlungsfreiheit erreichen wir auch. Da aber das Erkennen einzige Bedingung der Handlungsfreiheit ist, muss es unter Voraussetzung eines deterministischen Weltbildes notwendige und hinreichende Bedingung zugleich sein und wäre somit quasi gleichbedeutend mit der Handlungsfreiheit. Eine vollständige Auslöschung der Handlungsfreiheit würde also bedeuten, dass wir nichts erkennen, nicht denken und folglich auch kein Wesen sind, das wir als Person bezeichnen würden. Sobald wir denken, sind wir nicht nur, sondern wir sind auch frei im Sinne der Handlungsfreiheit, die wir zwar nicht vollständig erlangen können, aber doch stets einen Anteil daran haben.

Desto geringer nun unsere Erkenntnis ist, desto größer ist unsere Wahl zwischen gleichberechtigten Handlungsoptionen, von denen wir keine als die beste erkennen können, und desto größer ist also unsere Willensfreiheit. In Kapitel 2.2 haben wir aber auch gesehen, dass wir keine vollständige Erkenntnis erlangen können, da wir uns selbst nicht verstehen können. Solange wir als denkende Person existieren, müssen wir also auch eine gewisse Willensfreiheit haben. Da wir uns selbst nicht vollständig begreifen, müssen wir zumindest einen Teil von uns in unseren eigenen Überlegungen quasi als „black box“ betrachten, von der wir nicht wissen, was darin vorgeht. So ist die Idee der Autonomie geboren und kann auch nicht mehr aufgegeben werden. Auch wenn wir die Willensfreiheit nicht in der deterministischen Realität bzw. im Sein als existent annehmen, brauchen wir sie gewissermaßen als ständige Arbeitshypothese in unserer Erkenntnis und werden sie nicht fallen lassen können, solange wir denken. Wir sind determiniert und für indeterminiert zu halten. Sobald wir denken sind wir also nicht nur, und sind nicht nur frei im Sinne der Handlungsfreiheit, sondern auch frei im Sinne der Willensfreiheit.

Zusammenfassend können wir sagen: Aus der Tatsache unserer Erfahrung zu denken folgt zwangsläufig, dass wir sind und dass wir frei sind – sowohl im Sinne der Handlungsfreiheit als auch im Sinne der Willensfreiheit. Die Frage nach der Freiheit ist also keine Frage ob, sondern wie. Die Handlungsfreiheit ist bedingt durch unser Mindestmaß an Erkenntnis und die Willensfreiheit ist bedingt durch unser Höchstmaß an Erkenntnis. Wobei Handlungsfreiheit und Willensfreiheit gewissermaßen Gegner sind: Mehr Handlungsfreiheit bedeutet weniger Willensfreiheit und umgekehrt. Weder Handlungsfreiheit noch Willensfreiheit sind vollständig realisierbar, da sie bereits in sich einen Widerspruch bilden, es sind nur unerreichbare Ideale. Die relative Freiheit ist hingegen ein notwendiges Attribut von uns als denkender Person.

3.2 Möglichkeit 2: Der heimliche Homunculus

Die Frage ob wir frei sind, ist gleichzeitig auch die Frage, ob wir eine Person sind. Wenn man das Personsein allerdings nicht nüchtern als notwendige Arbeitshypothese annimmt und keine Trennung zwischen Handlungsfreiheit im Sein und Willensfreiheit in der Erkenntnis macht, dann bekommt die Person sehr schnell eine gewissermaßen mystische Aura. Was uns als Person ausmacht, wird dann als Geist oder Seele betrachtet. Dies ist eine sehr gängige Betrachtungsweise, die zwar nicht unbedingt falsch sein muss - denn ich kann nicht ausschließen, dass ich eine Seele habe - aber diese Betrachtungsweise löst nicht das Problem zwischen Freiheit und Determinismus.

Die Herangehensweise ist vereinfacht dargestellt folgende: Wir können als denkende Person über uns nachdenken und einige Gründe für unser Handeln angeben. Diese Gründe können wir logisch zerlegen in interne und externe Gründe. Wenn wir nun nur externe Gründe hätten, würden wir nicht agieren, sondern lediglich reagieren und wären so durch die externen Gründe determiniert. Wenn wir nur interne Gründe hätten, würden wir zwar agieren, wären aber ebenfalls determiniert, da alles was wir tun, im Vorhinein in uns festgelegt wäre. Wir wären keine dynamisch handelnden Personen, sondern lediglich Roboter, die ihr inneres Programm in einer Endlosschleife ausführen. Die Tatsache, dass wir interne und externe Gründe haben, macht uns zwar zu keinem der beiden Extrembeispiele, ändert aber nichts an unserer Determination.

Wenn man dieses Problem nun mit der Einführung einer Seele umgehen will, hat man es in Wirklichkeit nur verlagert. Die Seele ist dann eine Art Person in der Person bzw. ein heimlicher Homunculus. (vgl. Bieri 2001: 264-276) Auch auf diese Person in der Person können wir die selben Überlegungen anwenden wie auf die Person selbst: Wir können trennen zwischen internen und externen Gründen. Dieser rein logisch-analytischen Trennung muss sich auch eine Seele beugen. Wenn man der Seele eine mystische Aura verleiht und behauptet, wir als Menschen könnten nicht darüber nachdenken, so kommt dies einem Denkverbot gleich, das nicht weiter begründet ist. Es ist nur ein Dogma. Doch auch das Unerforschte kann in der theoretischen Betrachtung analysiert und eingeteilt werden. Interne Gründe und externe Gründe sind Menge und Gegenmenge und daher kann es außer ihnen nichts anderes geben. Auch die letzte Zuflucht unseres Person-Seins müsste sich dieser analytischen Trennung beugen. Deswegen würde die „Lösung“ mit der Person in der Person automatisch eine Person in der Person in der Person nach sich ziehen und eine Person in der Person in der Person in der Person usw.. Es handelt sich also nicht um eine Lösung, sondern um einen infiniten Regress.

3.3 Möglichkeit 3: Die subjektive Freiheit

Statt die Gründe für unser Handeln in interne und externe Gründe zu trennen, können wir sie auch in Anreize und Zwänge trennen. Dass wir freier sind, wenn wir auf Anreize hin handeln, und weniger frei sind, wenn wir uns Zwängen beugen, klingt sofort logisch. Es ist allerdings gewissermaßen eine Tautologie, da das Wort Zwang eben durch die Unfreiheit definiert ist und das Wort Anreiz, wenn wir es als Gegenmenge zu Zwang verstehen, durch Freiheit. Dennoch liegt hier eine Lösungsmöglichkeit des Problems, nämlich die subjektive Freiheit. Gründe, die von uns bejaht werden, sind verinnerlichte Gründe und gehören zu uns als Person. Ein Handeln aus einem solchen Grund kann dann als Handeln einer Person betrachtet werden, da wir uns den Grund zu Eigen gemacht haben. (vgl. Bieri 2001: 381-415)

Diese Einteilung kann man sowohl auf vormals interne, wie auf vormals externe Gründe anwenden. Ein externer Grund, den wir ablehnen, wäre z.B. eine Erpressung mit vorgehaltener Waffe und der Forderung „Geld oder Leben“. Auch wenn wir unser

Geld in einer solchen Situation aus guten Gründen herausgeben, empfinden wir es nicht als freiwillig. Wenn wir hingegen in ein Geschäft gehen und eine Ware sehen, die wir gerne hätten und deren Preis wir als günstig ansehen, können wir uns beim Kauf dieser Ware als frei empfinden – vorausgesetzt, wir stehen dem marktwirtschaftlichen System positiv gegenüber und haben ausreichend Geld.

Ein interner Grund, den wir annehmen, wäre beispielsweise Hunger, wenn wir gerne essen und ausreichend Zeit und Nahrungsmittel zur Verfügung haben, um das so richtig zu genießen. Interne Gründe, die wir ablehnen, wären z.B. zwanghafte Handlungen und Süchte, wie ein Waschzwang, Magersüchtigkeit oder Drogensucht – immer vorausgesetzt, dass wir den Handlungen die aus diesen Gründen folgen ablehnend gegenüberstehen und sie als Zwang empfinden. Während wir bei externen Zwängen die Aussage “mit der Welt ist etwas nicht in Ordnung” machen könnten, würden wir über interne Zwänge sagen: “mit uns ist etwas nicht in Ordnung”. (vgl. Bieri 2001: 119)

Diese Unterscheidung in Zwänge und Anreize kommt dem, was wir unter Freiheit verstehen, deutlich näher, als die analytische Trennung in Handlungsfreiheit und Willensfreiheit, die ja beide stets per se gegeben sind. Bei der rein analytischen Betrachtung geht die Erfahrung, wie es ist, frei oder unfrei zu sein, verloren. Andererseits ist die subjektive Freiheit eben wegen ihrer Subjektivität nur schwer wissenschaftlich greifbar. Eine Debatte darüber kann nur bei einem ausreichenden Maß an Inter-Subjektivität stattfinden. Um beispielsweise eine Forderung gemeinsam als Erpressung zu begreifen, muss inter-subjektive Einigkeit darüber bestehen, dass die angedrohte Sanktion schlimmer ist als der Forderung nachzugeben. Bei der Erpressung „Geld oder Leben“ wird hierüber oftmals Einigkeit bestehen. Doch wenn es darum geht, den Forderungen von Terroristen nachzugeben, kann die Einschätzung der Forderung plötzlich anders ausfallen. Für die Debatte ist es dann entscheidend, das Subjektive zu objektivieren oder zumindest zu inter-subjektivieren. Bei dem Beispiel der terroristischen Erpressung mag das vielleicht noch gelingen, doch um sich über das Thema Freiheit in all seinen Facetten zu unterhalten, müsste man eigentlich das ganze Subjektive objektivieren, was aber nicht möglich ist, da die vollständige Selbsterkenntnis nicht möglich ist. Und bei einer äußeren vollständigen Durchleuchtung aller subjektiven Motive einer

Person ginge zugleich der Personencharakter verloren. Handlungen einer Person verlieren stets das „persönliche“, wenn man sie lediglich auf Triebe oder ein gesellschaftliches Umfeld zurückführt.

Ein sehr hohes Maß an subjektiver Freiheit hat man hingegen bei Fragen des persönlichen Geschmacks. Zwar kann man auch nach Gründen suchen, warum einem ein Kunstwerk gefällt oder nicht, doch man kann nicht durch Sachzwänge überzeugt oder gar erpresst werden, ein Gemälde schöner zu finden als das andere. Und so ist wohl auch Schiller zu verstehen, wenn er sagt, dass die Freiheit nur im ästhetischen Zustand voll realisiert ist, da nur in ihm der Mensch zur Selbstbestimmung fähig ist. (vgl. Ritter 1971 2: 1092)

4. Zusammenfassung und Bewertung

Bei der Untersuchung des Spannungsverhältnisses zwischen Freiheit und Determinismus hat sich herausgestellt, dass das eigentliche Problem beim Freiheitsbegriff liegt. Sowohl Handlungsfreiheit als auch Willensfreiheit gehören zur Freiheit als Ganzes, stehen sich aber gewissermaßen als Gegner gegenüber: Mehr Handlungsfreiheit bedeutet weniger Willensfreiheit und umgekehrt.

Bei der Betrachtung von uns als Person können wir aus der Tatsache, dass wir denken, die Schlussfolgerung ziehen, dass wir auch sind und ein Mindestmaß an Erkenntnis des Seins haben. Da wir auch die Erfahrung machen, dass sich das Sein nicht allein nach unseren Vorstellungen richtet, wissen wir, dass es außer unserem bewussten Ich noch etwas anderes gibt. Aus der Tatsache, dass wir uns selbst nicht vollständig verstehen können, wissen wir, dass wir mit unserer Erkenntnis niemals das ganze Sein erfassen können. Um gedanklich mit der Welt umgehen zu können, sind wir gezwungen, uns selbst als autonome Person zu betrachten – quasi als Arbeitshypothese. Wir sind determiniert und für indeterminiert zu halten.

Da ein Minimum an Handlungsfreiheit bereits bei einem Minimum an Erkenntnis besteht, und ein Minimum an Willensfreiheit bereits bei einem Minimum an Unkenntnis besteht, sind Handlungsfreiheit und Willensfreiheit beide in ihrer relativen Form notwendige Attribute von uns als Person. Die absolute Freiheit ist hingegen

weder als Handlungsfreiheit noch als Willensfreiheit erreichbar. Das Streben nach mehr Freiheit kann daher sowohl ein Streben nach Erkenntnis wie auch ein Streben nach einer Situation der Unkenntnis sein, in der wir spielen und experimentieren können.

Wenn wir nach Erkenntnis streben, ist es hinderlich, in unserem Person-Sein mehr zu sehen als nur eine notwendige Arbeitshypothese. Ein Herauslösen eines unantastbaren Bereichs in der Person, wie z.B. einer Seele, führt nur zu einer Mystifizierung des Problems, aber nicht zu seiner Lösung.

Ein Widerstand gegen die Analyse der eigenen Person kann allerdings sehr gut verstanden werden, da Handlungen einer Person stets das „Persönliche“ verlieren, wenn man sie lediglich auf Triebe oder ein gesellschaftliches Umfeld zurückführt. Freiheit kann aber auch etwas sehr Subjektives sein. Sowohl interne wie auch externe Gründe können wir bejahen und somit in uns als Person verinnerlichen. Jedes Handeln aus solchen verinnerlichten Gründen wird dann als Handeln der Person begriffen. Ein Streben nach solcher subjektiver Freiheit wäre dann ein Streben nach Harmonie mit der Welt und uns selbst. Es entzieht sich aber einer objektiven analytischen Betrachtung und kann bestenfalls in eingeschränktem Maße inter-subjektiv betrachtet werden. Letztlich muss die Person aber stets als Individuum betrachtet werden und sie selbst ist die letzte Instanz für sich selbst. Ein Streben nach mehr Freiheit läge hier also in Abwehrrechten des Individuums gegenüber der Gemeinschaft. Hier liegt aber ein weiteres Dilemma, da solche Rechte von anderen nur bei inter-subjektivem Verständnis anerkannt werden können - zumindest wenn Anerkennung mehr bedeuten soll als nur Respekt vor Autoritäten. Und selbst dann wäre es zumindest ein Problem für die Autoritäten und somit für die politische Philosophie.

5. Literaturverzeichnis

- Bieri, Peter (2000):** Das Handwerk der Freiheit – Über die Entdeckung des eigenen Willens. München: Carl Hanser
- Nagel, Thomas (1981):** Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Bieri, Peter (Hrsg.) : Analytische Philosophie des Geistes. Weinheim: Beltz Athenäum
- Precht, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hrsg.) (1999):** Metzler-Philosophi-Lexikon. Stuttgart: Metzler
- Ritter, Joachim (Hrsg.) (1971 1):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel: Schwalbe & Co.
- Ritter, Joachim (Hrsg.) (1971 2):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Basel: Schwalbe & Co.
- Rosenberg, Jay F. (1986):** Philosophieren – Ein Handbuch für Anfänger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.) (1991):** Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Alfred Kröner