

Friedrich Hermanni

MENSCHLICHE FREIHEIT UND DIE UNMÖGLICHKEIT RADIKALER SELBSTBESTIMMUNG

Die Frage, was es mit der Freiheit eigentlich auf sich hat, ist ein philosophischer und theologischer Dauerbrenner. Der Verdacht, dass es sich damit ganz anders verhalten könnte, als es uns alltäglich vorkommt, hat sich immer wieder eingestellt. In seinem Film *Welt am Draht* von 1973 entwickelt Rainer Werner Fassbinder die Utopie einer Gesellschaft, die einen Computer baut, der eine ganze Gesellschaft, ähnlich der realen, simuliert. Tausende von Computermenschen bevölkern einen virtuellen Raum, der unserer Welt gleicht, und diese Menschen werden von Ingenieuren durch Monitore überwacht. Im Verlauf des Films entdeckt der Protagonist, ein Informatiker, dass er selbst und die ganze ihn umgebende Welt ebenfalls nur eine elektronische Simulation ist, die von einer höheren Ebene aus gesteuert wird.

Dass wir nicht Herr im eigenen Haus sein sollen, dass jemand oder etwas anderes hinter den Kulissen die Fäden zieht, sei es ein prädestinierender Gott, ein Laplacescher Dämon, ein Programmierer der höheren Ebene, seien es unsere Gene, die Gesellschaft, das Unbewusste, der Zufall oder die Verschaltungen unseres Hirns, ist für viele eine ungemütliche Vorstellung. Der Alltagsverstand protestiert dagegen mit zwei richtig schlechten Argumenten. Das erste lautet: »Das wäre ja schrecklich.« Das zweite heißt: »Aber ich fühle doch, dass ich frei bin.«

Nun hängt an der Idee der Freiheit offenbar mehr als bloß die menschliche Eitelkeit. Wem wollte man beispielsweise sein Tun übelnehmen, wenn er gar nicht in der Lage war, es zu unterlassen? Unser gesamtes System von Verantwortung, Schuld, Dankbarkeit usf. beruht auf dem Gedanken persönlicher Zurechenbarkeit. Die Frage ist: Welche Art von Freiheit müssten wir besitzen, damit solche Reaktionen als berechtigt gelten könnten?

Das Problem der Freiheit hat aber auch noch ganz andere, spezifisch religionsphilosophische Aspekte. In der Einleitung zu seiner *Freiheitsschrift* von 1809 bemerkt Schelling, philosophische Untersuchungen über menschliche Freiheit könnten »teils den richtigen Begriff derselben angehen«, »teils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen« (Schelling 1997, 9). Mit dem letzteren

Aspekt zielt Schelling insbesondere auf das Verhältnis zwischen dem Gottesgedanken und der Idee menschlicher Freiheit. In der abendländischen Tradition diente der Hinweis auf den Mißbrauch der menschlichen Freiheit häufig dem Zweck, den Schöpfergott von der Verantwortung für das Böse und die Übel in der Welt zu entlasten. Eben diese Rolle spielt menschliche Freiheit auch heutzutage in der sogenannten »Free-Will-Defence«, die mit viel Scharfsinn in der analytischen Religionsphilosophie entwickelt wurde. Eine andere Frage schließt daran kontrapunktisch an. Die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen scheint nämlich in Konflikt zu stehen mit der Rechtfertigung des Menschen durch Gott, an der der theologischen Tradition, insbesondere der protestantischen, ebenso oder noch mehr gelegen ist. Eben diejenige Freiheit, die man zu brauchen scheint, um Gott angesichts der Übel zu rechtfertigen, kann man überhaupt nicht gebrauchen, wenn die Rechtfertigung des Menschen und seine Verwandlung ins Gute allein der göttlichen Gnade zugeschrieben werden soll. So scheint man gezwungen zu sein, mindestens eines aufzugeben: entweder eine strikt verstandene Gnadenlehre oder eine Freiheitstheodizee.

Kurzum: Das Problem der Freiheit ist eines der großen Themen der abendländischen Philosophie und Theologie. Sich in diesem Irrgarten halbwegs zu orientieren, ist das Ziel meiner Überlegungen. Ich gehe dabei in vier Schritten vor: Zunächst werde ich mich unter dem Titel »Freiheit und Zufall« gegen den sogenannten Inkompatibilismus wenden, der glaubt, Freiheit und Determinismus seien unvereinbar. Danach werde ich im zweiten Schritt einen kompatibilistischen Vorschlag machen, also für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus argumentieren. Mein Vorschlag scheint allerdings, wie sich im dritten Schritt zeigen wird, mit einer Schwierigkeit belastet zu sein. Diese Schwierigkeit auszuräumen, ist dann Aufgabe des vierten Schritts.

I. FREIHEIT UND ZUFALL

Eine zentrale Frage der heutigen Freiheitsdebatte besteht darin, in welchem Sinne es zur Freiheit gehört, dass wir auch anders handeln können. Gewiss, zur Freiheit einer Handlung gehört, dass wir Alternativen haben. Aber was genau bedeutet das? Müssen wir in der Lage sein, unter exakt *denselben Umständen* auch anders zu handeln, damit eine Handlung frei ist?

Um diese Frage zu beantworten, gehe ich von einem Vorverständnis von Freiheit aus, das mit allgemeiner Zustimmung rechnen kann. Trotz der Komplexität der Freiheitsdebatte ist unstrittig, dass freies Handeln von zwei anderen Weisen des Handelns unterschieden werden muss. Einerseits ist es offenbar von fremdbestimmtem Handeln abzugrenzen, einem Verhalten beispielsweise, zu dem man gezwungen wird. Andererseits sind freie Hand-

lungen nicht mit zufälligen zu verwechseln, also solchen, die ohne Grund, gleichsam aus heiterem Himmel geschehen und daher unverständlich sind. Wenn sich Freiheit aber sowohl von Fremdbestimmung als auch von Zufall unterscheidet, kann sie nur als Selbstbestimmung aufgefasst werden. Wie ist auf dem Hintergrund dieses Freiheitsverständnisses das umstrittene Prinzip alternativer Möglichkeiten zu deuten?

Viele Freiheitstheoretiker gehen von einer engen Lesart aus. Sie glauben, eine Handlung sei nur dann selbstbestimmt, wenn der Akteur unter denselben äußeren und inneren Umständen auch anders hätte handeln können. Denn wer unter identischen Umständen nicht anders handeln kann, der handelt nach ihrer Ansicht fremdbestimmt und daher nicht frei. Hätten sie Recht, dann wären Freiheit und Determinismus in der Tat nicht vereinbar; denn alternative Möglichkeiten in diesem Sinne können innerhalb einer deterministisch verfassten Welt nicht bestehen. Inkompatibilisten, die von der Wirklichkeit menschlicher Freiheit ausgehen, die so genannten Libertarier, müssen deshalb zeigen, dass der Determinismus falsch ist.¹ Aber nicht nur das. Sie müssen außerdem plausibel machen, dass indeterminierte Handlungen, weil sie indeterminiert sind, selbstbestimmt sein können. Auf den ersten Blick leuchtet das allerdings nicht ein. Denn wenn eine Handlung nicht determiniert ist, kann sie unter denselben äußeren und inneren Bedingungen, also auch bei identischen Wünschen und Überzeugungen des Akteurs geschehen oder nicht geschehen. Ob sie geschieht, scheint deshalb eine Sache des Zufalls zu sein. Nun sind aber Handlungen, die zufällig geschehen, nicht vom Akteur selbst bestimmt und folglich nicht frei. Libertarier haben deshalb ein ernstes Problem. Sie müssen die wenig plausible Annahme begründen, dass die Freiheit einer Handlung durch ihren indeterminierten Charakter nicht ausgeschlossen, sondern in bestimmten Fällen ermöglicht wird. Zu diesem Zweck haben sie zwei Strategien entwickelt.

Die erste Strategie ist das Konzept der sogenannten Akteurskausalität, das von Roderick Chisholm und anderen vertreten wird. Nach Chisholm sind freie und moralisch zurechenbare Handlungen weder unverursacht und zufällig noch durch äußere oder innere Ereignisse determiniert. Statt durch Ereignisse werden sie vielmehr durch den Handelnden selbst verursacht. Sie sind mithin Fälle eines besonderen, von Ereigniskausalität unterschiedenen Typs von Verursachung, eben der Akteurskausalität. Wenn jemand frei handelt, verursacht er die Handlung, ohne in diesem Verursachen wiederum verursacht zu sein, und ist deshalb, wie Chisholm schreibt, ein »erster, sei-

¹ Zu diesem Zwecke genügt es nicht, auf die Quantenmechanik zu verweisen. Denn erstens ist die orthodoxe, indeterministische Deutung der Quantenmechanik strittig. Zweitens ist unklar, ob sich die Indeterminiertheit von der mikrophysikalischen Ebene auf die Makro-Ebene des Handelns übertragen würde, vgl. dazu beispielsweise Honderich 2002.

nerseits unbewegter Bewegter« (Chisholm 1982, 32). Bei der Verursachung einer freien Handlung können die Wünsche und Überzeugungen des Handelnden zwar insofern eine Rolle spielen, als sie ihn geneigt machen, aber solche Gründe sind nach Chisholm nie hinreichend, um die Verwirklichung alternativer Möglichkeiten auszuschließen. Vielmehr hätte der Akteur unter denselben äußeren und inneren Bedingungen auch anders handeln können.

Durch diese Deutung des Prinzips alternativer Möglichkeiten gerät das Konzept der Akteurskausalität allerdings mit dem Freiheitsbegriff in Konflikt. Offenkundig ist eine Handlung nur dann vom Handelnden selbst bestimmt, wenn die Gründe des Handelnden, also seine Wünsche und Überzeugungen, den Ausschlag geben, welche Handlungsmöglichkeit er ergreift. Nun ist aber ein freier Akteur im Sinne Chisholms an diese Gründe nicht gebunden. Er kann sich ebenso über sie hinwegsetzen, ohne dazu durch Gründe höherer Ordnung bestimmt zu sein. Zwar handelt er gelegentlich in Übereinstimmung mit seinen Gründen, aber nie aus ihnen. Wenn aber die Gründe des Akteurs nicht erklären, warum er so und nicht anders handelt, ist nicht einzusehen, wieso er sein Handeln selbst bestimmt. Der Hinweis auf einen geheimnisvollen, an Gründe nicht gebundenen Akteur gibt darüber nicht den geringsten Aufschluss. Das Konzept der Akteurskausalität ist also erfolglos, weil es ihm nicht gelingt, selbstbestimmte Handlungen von zufälligen zu unterscheiden.

Diese Schwierigkeit hat zur Entwicklung von libertarischen Freiheitstheorien anderer Art geführt, die keinen besonderen, von Ereigniskausalität unterschiedenen Kausalitätstyp voraussetzen. Auch sie gehen davon aus, dass Handlungen nur dann frei sein können, wenn sie unter denselben Umständen anders hätten ausfallen können. Denn ansonsten wären sie, so wird behauptet, fremdbestimmt und daher nicht frei. Libertarische Theorien der zweiten Art fordern außerdem, dass freie Handlungen aus Motiven des Handelnden erfolgen müssen, denen keine stärkeren Motive entgegenstehen. Denn andernfalls wären sie unverständlich, daher nicht von zufälligen Begebenheiten zu unterscheiden und mithin ebenfalls nicht frei. Libertarische Konzepte, die auch die zweite Anforderung stellen, werden als Theorien teleologischer Intelligibilität (vgl. Watson 1982, 11) bezeichnet.

Was ist damit gemeint? Nun, um nachzuweisen, dass indeterminierte Handlungen zugleich aus Motiven verständlich und daher frei sein können, wurden mehrere Szenarien vorgeschlagen, die ich an einem aktuellen, wenn auch etwas verfremdeten Beispiel illustriere. Angenommen, Hugo ist der pflichtbewusste Kanzler einer Universität. Er hat kurzfristig zu entscheiden, ob Haushaltsmittel entweder für die Beheizung von Hörsälen und Büros oder für den Ausbau der Presseabteilung eingesetzt werden, und er entscheidet zugunsten der Presseabteilung. Libertarier des zweiten Typs haben behauptet, Hugos Entscheidung sei dann frei, wenn sie auf eine der folgen-

den Weisen zustande kommt. Im *ersten* Szenario (vgl. Dennett 1978, 286–299) sprechen die entscheidungsrelevanten Gründe, die Hugo bewusst sind, eindeutig für den Ausbau der Presseabteilung und determinieren deshalb die Entscheidung unseres pflichtbewussten Hugo. Zugleich gibt es Gründe, die ihn bestimmt hätten, anders zu entscheiden, wenn sie ihm bewusst geworden wären, etwa der Umstand, dass letzte Woche die Temperaturen in einigen Büros der Universität unter 15 Grad fielen. Aber diese Gründe wurden ihm *zufälligerweise* nicht bewusst. Es hätte demnach unter denselben Umständen geschehen können, dass sich Hugo für die Beheizung entscheidet. Gleichwohl ist seine faktische Entscheidung aus den ihm bewussten Gründen erklärbar und insofern nicht zufällig.

Durch dieses erste Szenario wird deutlich, dass auch indetermierte Handlungen selbstbestimmt sein könnten. Dennoch liefert der Fall kein Argument für die weitergehende, libertarische Annahme, nur indetermierte Handlungen kämen als selbstbestimmte in Frage. Der selbstbestimmte Charakter von Hugos Entscheidung kann nicht davon abhängen, dass das Bewusstwerden von Gründen, die zu einer anderen Entscheidung geführt hätten, indeterminiert ist. Denn indeterminierte Ereignisse werden von Hugo nicht kontrolliert.

Im Unterschied zum ersten Szenario befindet sich Hugo im *zweiten* (vgl. Wiggins 1973) in einer Konfliktsituation, weil ihm gute und gleich starke Gründe für beide Alternativen bewusst sind. Indeterminiert ist nun, welches Set von Gründen entscheidungs- und handlungswirksam wird. Wiederum hätte Hugos Entscheidung unter denselben Umständen auch anders ausfallen können, und wiederum ist seine faktische Entscheidung nicht völlig willkürlich, weil sie Gründen entspricht, denen keine stärker gewichteten entgegenstehen. Anders als das erste Szenario liefert das zweite aber nicht einmal einen Fall von indeterminiertem Handeln, das womöglich selbstbestimmt ist. Denn zwar ist es nicht zufällig, dass sich Hugo entweder für die Bürobeheizung oder den Ausbau der Presseabteilung entscheidet, statt die Haushaltsmittel etwa im Casino von Baden-Baden zu verspielen. Es liegt ihm aber nicht näher, die eine *anstelle* der anderen Entscheidung zu fällen. Daher ist seine Entscheidung *zwischen* den Alternativen rein zufällig und daher nicht selbstbestimmt.

Libertarische Freiheitstheorien sind demnach zum Scheitern verurteilt. Entweder sind sie gänzlich außerstande, indeterminierte Handlungen von zufälligen Begebenheiten zu unterscheiden. Oder sie bleiben, wie im ersten Szenario, zumindest den Nachweis schuldig, dass Handlungen indeterminiert sein müssen, um womöglich selbstbestimmt zu sein. Damit ist die Ausgangsfrage dieses Abschnitts beantwortet: Für selbstbestimmte und mithin freie Handlungen ist es nicht notwendig, unter *denselben* Umständen auch anders ausfallen zu können.

II. EIN KOMPATIBILISTISCHER VORSCHLAG

Sind demnach kompatibilistische Freiheitstheorien im Recht, die Freiheit und Determinismus für vereinbar halten? Dieser Schluss wäre voreilig. Denn der Verdacht, dass in einer deterministisch verfassten Welt alle Handlungen fremdbestimmt wären, ist noch nicht definitiv ausgeräumt. Zwar ist es keine notwendige Bedingung von Freiheit, *unter denselben Umständen* anders handeln zu können, aber dennoch gehören alternative Möglichkeiten konstitutiv zur Freiheit. Falls diese Möglichkeiten im Rahmen des Determinismus nicht gegeben sein könnten, folgt aus den bisherigen Überlegungen, dass Freiheit unmöglich ist. Denn wenn sie durch den Indeterminismus nicht ermöglicht und durch den Determinismus unmöglich wird, dann kann sie, egal wie die Welt beschaffen sein mag, nicht bestehen.

Ein kompatibilistisches Freiheitskonzept, wie ich es vertrete, hat offenbar nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn nachgewiesen wird, dass innerhalb einer deterministisch verfassten Welt nicht alle Handlungen fremdbestimmt sein müssen und alternative Möglichkeiten im freiheitsrelevanten Sinn bestehen können. Der folgende Vorschlag erfüllt meines Erachtens diese Bedingungen. Er besagt, dass Freiheit mit genau drei Formen von Fremdbestimmung unverträglich ist und dass unter deterministischen Voraussetzungen durchaus die Möglichkeit von Handlungen besteht, die auf keine der drei Weisen fremdbestimmt sind.

Die *erste* Form von Fremdbestimmung, durch die Freiheit ausgeschlossen wird, ist äußerer Zwang. Unter äußerem Zwang steht jemand, wenn er nicht tut, was er will, oder tut, was er nicht will, weil ihm die Verwirklichung alternativer Möglichkeiten von anderen verwehrt wird. Ein typisches Beispiel ist der Pilot, der mit vorgehaltener Pistole dazu gebracht wird, die Flugroute zu ändern.

Die *zweite* mit Freiheit unverträgliche Form von Fremdbestimmung ist der innere Zwang. Innerlich gezwungen handelt jemand, wenn sein Handeln durch die Macht einer Neigung oder Abneigung bestimmt wird, die ihm nicht erlaubt, anders zu handeln, und von der er nicht möchte, dass sie handlungswirksam ist. Einen besonders drastischen Fall dieser Art von Unfreiheit hat Paulus in Römer 7 vor Augen. Dort heißt es: »Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt« (Vers 18–20). Nach Maßstäben des klassischen Kompatibilismus müsste »sein« Tun als frei gelten, weil es nicht äußerlich erzwungen ist. Diese Einschätzung ist jedoch abwegig. Denn der Sünder wider Willen ist ebenso einer fremden Macht ausgeliefert wie der von Terroristen bedrohte Pilot. Mo-

derne Kompatibilisten wie etwa Harry Frankfurt haben den inneren Zwang daher zu Recht als eine weitere Form von Fremdbestimmung anerkannt, die mit Freiheit unverträglich ist (vgl. Frankfurt 2001, 73–75).

Sie irren allerdings, wenn sie glauben, damit sei Freiheit schon hinreichend charakterisiert. Um frei zu sein, genügt es klarerweise nicht, aus Gründen zu handeln, von denen man möchte, dass sie handlungswirksam sind. Denn Handlungen können auch dann fremdbestimmt sein, wenn sich der Handelnde mit den Gründen, aus denen er handelt, in Übereinstimmung befindet. Die *dritte* Form der Fremdbestimmung ist eine verdeckte, weil sie im Unterschied zum äußeren und inneren Zwang vom Handelnden nicht registriert wird. Auf verdeckte Weise wird jemand fremdbestimmt, wenn »seine« Identifikation mit den handlungswirksamen Gründen durch Manipulation zustande kommt und daher Merkmalen widerspricht, die für ihn charakteristisch sind. Typische Beispiele sind Fälle von »Gehirnwäsche« oder Hypnose, in denen jemand aus den Gründen, aus denen er handelt, auch handeln möchte, obgleich er sie verabscheuen würde, wenn er nicht manipuliert wäre. Kompatibilistische Konzepte, die ausschließlich die subjektive Perspektive berücksichtigen und Freiheit als Harmonie des Handlungssubjekts mit seinen handlungswirksamen Gründen verstehen, greifen deshalb zu kurz.²

Halten wir folgendes Zwischenergebnis fest: Eine Handlung ist dann und nur dann frei, wenn sie weder zufällig erfolgt noch auf eine der drei Weisen fremdbestimmt ist. Positiv ausgedrückt: Freie Handlungen sind von Überzeugungen und Wünschen bestimmt, die zum individuellen Charakter einer Person, ihrem »Selbst« gehören. Das »Selbst«, von dem hier die Rede ist, verstehe ich als Inbegriff derjenigen Merkmale, die für den individuellen Charakter einer Person konstitutiv sind. Welche Anforderungen diese personalen Merkmale erfüllen müssen und welche nicht, soll in den nächsten Abschnitten geklärt werden.

Zuvor aber sind die beiden Fragen zu beantworten, in welchem Sinne alternative Möglichkeiten konstitutiv zur Freiheit gehören und ob das skizzierte Freiheitskonzept alternative Möglichkeiten in diesem Sinne zulässt. Gewiß muss jemand in irgendeinem Sinne anders handeln können, damit die Handlung eine freie ist. Wie aber ist dieses Andershandelnkönnen zu interpretieren? Offenbar nicht in dem Sinn, dass man unter *exakt denselben äußeren und inneren Umständen* fähig gewesen sein muss, das eine oder das andere zu tun. Denn dann wäre es bloßer Zufall und nicht durch die personalen Merkmale bestimmt, welche Möglichkeit man ergreift. Die für Freiheit konstitutive Fähigkeit eines Akteurs, auch anders handeln zu können, ist vielmehr in einem konditionalen Sinne zu verstehen. Das heißt: Sie besteht darin,

² Ebenso argumentiert auch Guckes 2003, 112f., 120–122.

dass man anders gehandelt hätte, wenn man etwas anderes gewollt hätte. Nun wird ein Anderskönnen in diesem konditionalen Sinn aber offenkundig nicht dadurch ausgeschlossen, dass die Handlung durch die personalen Merkmale des Akteurs determiniert ist. Folglich lässt das skizzierte Verständnis von Freiheit diejenigen alternativen Möglichkeiten zu, die für Freiheit konstitutiv sind.

III. EINE KOMPLIKATION

Gegen das vorgeschlagene Verständnis von Freiheit lässt sich Folgendes einwenden: Auch wenn jemand durch seine personalen Merkmale zu einer Handlung bestimmt wird und die Handlung im Fall anderer personaler Merkmale anders ausgefallen wäre, kann er dennoch fremdbestimmt sein. Denn es ist eine weitere, vierte Form von Fremdbestimmung denkbar, behauptet der Einwand, die im vorgeschlagenen Freiheitsverständnis unberücksichtigt blieb: Fremdbestimmt ist ein Akteur nämlich auch dann, wenn er die personalen Merkmale, die sein Handeln bestimmen, weder selbst hervorgebracht hat noch beliebig verändern konnte.

Nehmen wir Luthers Auftritt beim Wormser Reichstag als Beispiel. Auf die Frage, ob er seine Irrtümer widerrufen wolle, antwortete Luther bekanntlich: »Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde [...], bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und so lange mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun« (Luther 1897, 838; Übersetzung nach Brecht 1983, 438f.). Wenn das entwickelte Verständnis von Freiheit zutrifft, war Luthers Verhalten frei und moralisch zurechenbar. Denn seine Verweigerung des Widerrufs war durch sein Gewissen determiniert, und zudem hätte er widerrufen, falls er durch Schriftworte oder Vernunftgründe widerlegt worden wäre. Inkompatibilisten fordern allerdings mehr. Für Robert Kane etwa ist Luthers Weigerung nur dann frei und moralisch zurechenbar, wenn er diejenige Art von Person, die sein Handeln in Worms bestimmte, durch frühere selbstbestimmte Entscheidungen und Handlungen geworden ist (vgl. Kane 1996, 77f.; Kane 2005, 82f.). Damit wird menschliche Freiheit und Verantwortung an eine Bedingung geknüpft, die Luther selbst für unerfüllbar hielt. Um frei und für Handlungen verantwortlich zu sein, müsste der Handelnde, so glauben Inkompatibilisten, alternative Möglichkeiten in Bezug auf seine handlungsbestimmenden Charakterzüge besitzen (vgl. z. B. Chisholm 1982, 25; Nagel 1986, 118f., 123, 126; Strawson 1989, 10; Strawson 2002, 453–458). Dies wiederum scheint auf zwei Weisen denkbar zu sein. Entweder hat es irgendwann in seiner Macht gestanden, die handlungsbe-

stimmenden Züge seines Charakters zu erwerben oder nicht zu erwerben, oder er fand diese Charakterzüge zwar vor, hat sie aber akzeptiert, obgleich er sie hätte ändern können.

Damit jemand für sein Handeln verantwortlich ist, scheint es also von ihm selbst abhängen zu müssen, welchen handlungsbestimmenden Charakter er besitzt. Dieser Charakter müsste deshalb seinerseits durch selbstbestimmtes Handeln entweder hervorgebracht oder zumindest in beliebigem Grade veränderbar sein. Wie leicht einzusehen ist, liegt aber weder das eine noch das andere im Bereich des Möglichen. Im *ersten* Fall wird unterstellt, der Akteur habe seinen handlungsbestimmenden Charakter durch selbstbestimmtes Handeln erworben. Dieses charakterbestimmende Handeln kann aber nur dann selbstbestimmt sein, wenn der Handelnde einen Charakter zweiter Ordnung besitzt, durch den es bestimmt wird. Denn andernfalls wäre es entweder fremdbestimmt oder zufällig. Nun muss der Charakter zweiter Ordnung seinerseits durch selbstbestimmtes Handeln zustande kommen, wenn sich das Ausgangsproblem nicht erneut einstellen soll. Daher ist ein Charakter dritter Ordnung erforderlich, der dem Handelnden ebenfalls nicht vorgegeben sein darf. Kurzum: Die Annahme, der Handelnde habe seinen handlungsbestimmenden Charakter selbstbestimmt hervorgebracht, führt in einen Regress. Dasselbe gilt im *zweiten* Fall, in dem der Akteur diesen Charakter zwar vorfindet, ihn aber in selbstbestimmter Weise entweder bestätigt oder in beliebigem Maß verändert. Nun kann diese Bestätigung oder Veränderung des Charakters aber nur dann selbstbestimmt sein, wenn der Akteur wiederum einen Charakter höherer Ordnung besitzt, durch den er bestimmt wird. Daher führt auch der zweite Fall in einen Regress. Dieser Regress ließe sich nur dann vermeiden, wenn der Mensch wäre, was er nicht sein kann: eine *causa sui*, also die Ursache seiner selbst. In *Jenseits von Gut und Böse* bemerkt Nietzsche: »Die *causa sui* ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logische Nothzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach ›Freiheit des Willens‹ in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortung für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene *causa sui* zu sein [...]« (Nietzsche 1988, 35).

Halten wir zweierlei fest: Erstens kann der Mensch seinen handlungsbestimmenden Charakter weder selbstbestimmt hervorbringen noch in selbstbestimmter Weise bestätigen oder beliebig umwandeln. Folglich könnte er zweitens keine Freiheit besitzen, falls Freiheit an eine der beiden Möglichkeiten gebunden wäre. Für Theoretiker, die diese Verbindung herstellen und

Selbstverursachung allenfalls Gott zuschreiben, ist menschliche Freiheit und Verantwortung deshalb unmöglich. Das klassische Beispiel eines freiheitstheoretischen Impossibilismus, den gegenwärtig zum Beispiel Thomas Nagel oder Galen Strawson vertreten (vgl. Nagel 1986, 113–124; Strawson 2002), ist Spinoza. Nach Spinoza wird dasjenige frei genannt, »das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird« (Spinoza 1977, I, Def. 7). Frei in diesem Sinne ist aber ausschließlich die all-eine, göttliche Substanz (vgl. Spinoza 1977, I, Lehrsatz 17, Zusatz 2).

IV. DIE IRRELEVANZ RADIKALER SELBSTBESTIMMUNG

In seinem berühmten Gespräch mit Jacobi hat sich Lessing zur Position Spinozas bekannt und sie mit der lutherischen verknüpft. Auf Jacobis emphatische Verteidigung der Willensfreiheit antwortet er ironisch: »Sie drücken sich beinah so herzlich aus, wie der Reichstagschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte »den mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Will sei,« worein der *belle reine* Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte« (Jacobi 2000, 34). Müssen Lutheraner, wenn sie konsequent sind, demnach einen Impossibilismus vertreten und die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Verantwortung bestreiten?

Zur Beantwortung dieser Frage orientiere ich mich an Luthers systematisch-theologischer Hauptschrift, die den Titel *De servo arbitrio* (Vom unfreien Willen) trägt. Nach Luther besitzt allein Gott einen freien Willen im strikten Sinn; denn nur er ist in jeder Hinsicht durch sich selbst bestimmt und weder in seinem Sein durch andere Mächte bedingt noch in seinem Wollen und Handeln durch sie beschränkt (vgl. Luther 1908, 617, 636f., 662, 664, 712). Dem Menschen diesen freien Willen zuzuschreiben hieße deshalb, schreibt Luther, ihm »die Gottheit selbst bei[zul]egen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann« (Luther 1908, 636; Übersetzung nach Jordahn). Damit will Luther nun keineswegs die Fähigkeit des Menschen bestreiten, in dem Bereich, der ihm unterstellt ist (vgl. Luther 1908, 638, 672, 781), Alternativen zu unterscheiden und zwischen ihnen zu wählen (vgl. Luther 1908, 664f., 776, 780). Freiheit in diesem begrenzten Sinne erhebt ihn nach Luthers Meinung vielmehr über das Tier und begründet seine geschöpfliche Sonderstellung (vgl. Luther 1908, 636, 780). Diese begrenzte Freiheit besteht allerdings nicht in dem Vermögen des Menschen, grundlose und unverständliche Entscheidungen zu treffen, das ihn nicht eben auf günstige Weise vom Esel Buridans unterschiede. Denn freie Entscheidungen sind nach Luther vielmehr durch den Charakter und die Motive des Handelnden

determiniert. Bezogen auf die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, die der Mensch besitzt, vertritt Luther also eine kompatibilistische Position.

Damit ist die Frage, ob ehrliche Lutheraner und überhaupt vernünftige Leute wie Lessing dem Menschen Verantwortung zuschreiben können, allerdings nicht beantwortet. Denn in entscheidender Hinsicht besitzt der Mensch nach Luther eben keinen freien Willen. Zwar werden seine Handlungen oft durch seinen Willen bestimmt, aber dieser Wille ist in zweifacher Weise seiner selbst nicht mächtig. Erstens ist sein sittlicher Charakter kein Resultat seiner freien Wahl, sondern immer schon entschieden. Zweitens fehlt dem menschlichen Willen die Macht, den sittlichen Charakter zu verändern, in dem er sich vorfindet und der allen einzelnen Willensakten zugrunde liegt. Kurzum: Nach Luther kann der Mensch seinen sittlichen Charakter weder wählen noch zum Guten umwenden. Genau das war auch das Ergebnis, zu dem wir unabhängig von theologischen Erwägungen gelangt waren.

Nun scheint diese Position aber Konsequenzen zu haben, die schwer annehmbar sind: Wie kann der Mensch, wenn er in Bezug auf seinen Charakter keine alternativen Möglichkeiten besitzt, für Handlungen verantwortlich sein, die durch diesen Charakter bestimmt sind? Fragen wie diese gehören nach Luther zu den undurchdringlichen Rätselfragen, die sich erst im Lichte der Herrlichkeit auflösen (vgl. Luther 1908, 784 f.). So lange wollten die meisten evangelischen Theologen freilich nicht warten. Um die Verantwortung des Menschen zu begreifen, meinten sie mit Luthers Lehre vom unfreien Willen brechen zu müssen.³ Muss ein ehrlicher Lutheraner demnach umgekehrt die Denkmöglichkeit menschlicher Verantwortung preisgeben und sich wie Lessing zum Spinozismus bekennen?

Dazu wäre er verpflichtet, wenn die Verantwortung für Handlungen voraussetzen würde, dass der Handelnde seinen handlungsbestimmenden Charakter wählen oder über dessen Umwandlung entscheiden könnte. Wer diese unerfüllbare Bedingung aufstellt, übersieht indes die subjektive und möglicherweise auch objektive *Unhintergebarkeit des Selbst*. Mit subjektiver Unhintergebarkeit meine ich Folgendes: Ich kann den Kernbestand meines eigenen Selbst nicht als etwas von mir Unterscheidbares betrachten, das auch ganz anders sein könnte und auf das mich eine fremde Macht festgelegt hätte. Denn diese Betrachtung beruht auf der selbstwidersprüchlichen Vorstellung, ich könnte ein anderer sein und im Kern dennoch ich selbst bleiben. Gewiss kann ich bestimmte Züge an mir selbst als äußerlich und fremd erfahren. Aber diese Erfahrung ist nur auf dem Hintergrund anderer Züge möglich, die mir unmittelbar vertraut sind und in unveräußerlicher Weise zu mir selbst

³ Schon Melanchthon hat dem Menschen die Freiheit zugeschrieben, das allgemeine Gnadenangebot Gottes annehmen oder ablehnen zu können, vgl. Melanchthon 1978, 263–280 (*De humanis viribus seu de libero arbitrio*); Melanchthon 1953, 592–602 (*De praedestinatione*).

gehören. Auch wenn das, was mich ausmacht, durch vorausliegende Faktoren bestimmt ist, kann ich es nicht sinnvollerweise als etwas mir Aufgezwungenes verstehen. Denn es gibt nichts, dem es aufgenötigt sein könnte. Genau deshalb rechnen sich Menschen ihre charakterbestimmten Handlungen zu, obgleich sie ihren handlungsbestimmenden Charakter weder wählen noch umwandeln können.

Aber das tun sie, mag man einwenden, zu Unrecht. Denn in objektiver Hinsicht sei der Charakter sehr wohl hintergebar, wenn er durch die Vergangenheit der Welt und die Naturgesetze determiniert ist. Innerhalb einer deterministisch verfassten Welt können Menschen folglich selbst für ihre charakterbestimmten Handlungen unmöglich verantwortlich sein.

Dieser Schluss ist indes vorschnell, und zwar aus folgendem Grund: Angenommen, zwischen einem früheren Zustand der Welt und einem späteren Weltzustand, der Personen einschließt, besteht wirklich ein Determinationszusammenhang. Was genau heißt das? Es heißt lediglich, dass beide Weltzustände in einer Weise aufeinander abgestimmt sind, die es erlaubt, von jedem der beiden auf den jeweils anderen zu schließen. Damit bleibt offen, welcher der beiden sich gegebenenfalls am andern ausrichtet; denn Determinationsverhältnisse sind wechselseitige Ableitungsbeziehungen zwischen Begriffen und deshalb nicht mit asymmetrischen Kausalverhältnissen zu verwechseln.⁴ Anders gesagt: Determinismus bezieht sich auf die Beschreibungsebene und hat mit Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen zunächst gar nichts zu tun. Nun ist es denkbar, dass Gott im Entwurf der möglichen Welt, zu der wir gehören, den früheren Weltzustand an den späteren und speziell an den Charakter der Personen angepasst hat, die im späteren eingeschlossen sind. Der Determinationszusammenhang zwischen beiden hätte dann, wie der christliche Schöpfungsglaube annimmt, eine teleologische Ausrichtung. Das heißt: Letzten Endes bestimmt nicht die Vergangenheit unseren Charakter, sondern unser Charakter bestimmt vielmehr die Vergangenheit. In diesem Fall aber wären wir berechtigt, uns als verantwortliche Akteure zu verstehen, obgleich sich im Prinzip zeigen ließe, dass wir unter der Voraussetzung des früheren Weltzustandes und der Naturgesetze genau die Personen werden mussten, die wir geworden sind. Denn in der möglichen Welt, die Gott verwirklicht hat, wären wir es immer schon gewesen, und zwar in einer nun auch objektiv unhintergebaren Weise. Dieses Konzept, das man als »Retrodeterminismus« bezeichnen kann, scheint mir die einzig denkbare Möglichkeit zu sein, um die Rede von menschlicher Freiheit und Verantwortung aufrechtzuerhalten und damit das gesamte System von sozialen Interaktionen, die unser alltägliches Leben bestimmen.

⁴ Im Kontext der Freiheitsdebatte haben Thomas Buchheim (Buchheim 2006, 75f.) und Anton Friedrich Koch (Koch 2006, 155) jüngst auf diesen Unterschied hingewiesen.

LITERATUR

- Brecht, Martin (1983): *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart: Calwer, 2. Aufl.
- Buchheim, Thomas (2006): *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg: Meiner.
- Chisholm, Roderick M. (1982): *Human Freedom and the Self*, in: Gary Watson (Hg.): *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 24–35.
- Dennett, Daniel C. (1978): *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge/Massachusetts: MIT Press.
- Frankfurt, Harry G. (2001): *Willensfreiheit und der Begriff der Person*, in: Harry G. Frankfurt: *Freiheit und Selbstbestimmung*. Hg. v. Monika Betzler/Barbara Guckes, Berlin: Akademie, 65–83.
- Guckes, Barbara (2003): *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Paderborn: mentis.
- Honderich, Ted (2002): *Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem*, in: Robert Kane (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford/New York: Oxford University Press, 461–476.
- Jacobi, Friedrich H. (2000): *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet v. Marion Lauschke*, Hamburg: Meiner.
- Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Kane, Robert (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Koch, Anton F. (2006): *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn: mentis.
- Luther, Martin (1897): *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 7, Weimar: Böhlau.
- Luther, Martin (1908): *De servo arbitrio*, in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 18, Weimar: Böhlau.
- Melanchthon, Philipp (1953): *Loci praecipui theologici von 1559*, in: *Melanchthons Werke in Auswahl*. Hg. v. Robert Stupperich, II. Bd., 2. Teil, Gütersloh: Bertelsmann.
- Melanchthon, Philipp (1978): *Loci praecipui theologici von 1559*, in: *Melanchthons Werke in Auswahl*. Hg. v. Robert Stupperich, II. Bd., 1. Teil, Gütersloh: Bertelsmann, 2. Aufl.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Bd. V. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1997): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg: Meiner.
- Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik*, lat.-dt., revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart: Reclam.
- Strawson, Galen (2002): *The Bounds of Freedom*, in: Robert Kane (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford/New York: Oxford University Press, 441–460.
- Strawson, Galen (1989): *Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism*, in: *Inquiry* 32, 3–27.
- Watson, Gary (1982): *Introduction*, in: Gary Watson (Hg.): *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1–14.
- Wiggins, David (1973): *Towards a Reasonable Libertarianism*, in: Ted Honderich (Hg.): *Essays on Freedom of Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 31–61.