Praktische Freiheit - Kant, Bieri und das Grundgesetz

Thomas Scheffer

Abstract

Trotz der Verschiedenheit ihrer Ansätze1 sind Immanuel Kant und Peter Bieri übereinstimmend der Ansicht, dass wir unsere Absichten insofern frei wählen, als wir uns dabei an Gründen orientieren. Bieri beruft sich hierfür auf die Unverzichtbarkeit unseres Selbstverständnisses als handelnde Personen. Kant versucht darüber hinaus die Berechtigung dieses Selbstverständnisses in seiner Moralphilosophie nachzuweisen, nämlich mit unserer Fähigkeit, uns rein rational zu motivieren. Beide Autoren trennen unser Selbstverständnis strikt von der prinzipiell deterministischen Beschreibung des Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive, versuchen aber zu zeigen, dass diese beiden Auffassungen sich nicht widersprechen. Bieri erklärt, dass wir meinen, frei zu handeln, wenn unsere bewussten Absichten mit zu den Ursachen unseres Verhaltens gehören. Kant versucht zu zeigen, dass unsere Absichten nicht vollständig empirisch erklärt werden können, weil Überlegungen in sie eingehen, die nicht durch sinnliche Bedürfnisse oder Ereignisse motiviert sind.

Im Anschluss an die Darstellung der Argumentation der Autoren soll die Kritik Bieris an einer rein naturwissenschaftlichen Betrachtung unseres Handels unter Berufung auf Kant verschärft werden: Es ist nicht nur aktuell und womöglich vorübergehend unmöglich, bei der Beschreibung unseres Handelns Überlegungen und Absichten durch neurophysiologische Beschreibungen zu ersetzen, sondern dies ist grundsätzlich ausgeschlossen, weil Gründe keineswegs nur die subjektive Innensicht individueller Gehirnzustände, sondern kommunikativ und historisch konstituiert sind. In Wirklichkeit beruht unsere Willensfreiheit auf sozial etablierten Normen. Abschießend soll gezeigt werden, dass das dargelegte Freiheitsverständnis in unserem Leben tatsächlich eine Rolle spielt. Dies wird durch Bezugnahme auf die Grundrechte des GG geschehen.

Gliederung

1. Die Frage nach der Willensfreiheit
2. Kants Konstruktivismus
3. Kants Universalismus
4. Kants Kompatibilismus
5. Bieris ´Handwerk der Freiheit´
6. Institutionelle Freiheit
7. Bedingungen der Freiheit
8. Die Wirklichkeit der Freiheit

Anmerkungen

Literatur

Der Autor

1. Die Frage nach der Willensfreiheit

Die Frage nach der Möglichkeit der Willensfreiheit hat zwei Wurzeln, nämlich zum einen die Annahme eines durchgängigen Zusammenhangs alles Weltgeschehens nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung und zum anderen die christliche Auffassung, der Mensch könne sündigen, indem er sich für das Böse statt für das Gute entscheidet. Schon der Vorsokratiker Heraklit hat Prinzip des Determinismus um 500 v. Chr. mit „Alles geschieht nach dem Verhängnis“ dunkel formuliert, und um 400 v.Chr. nimmt es Demokrit in seine Theorie auf, dass unser Kosmos durch die zufällige Zusammenklumpung frei schwebender Atome entstanden ist, die jetzt ehernen Gesetzen folgen. Seine „Atomistik bietet die erste Formulierung eines durchgängigen mechanistischen bzw. kausalen Weltbildes, das ganz auf dem Gesetz von Ursache und Wirkung aufbaut“. (Helferich 1998, S. 12) Dieses Atommodell hat wiederum ca. 100 Jahre später Epikur aufgenommen, aber dahingehend modifiziert, dass Abweichungen einiger Atome von ihren gewohnten Bahnen häufiger vorkommen, um so die willkürlichen Eingriffe von Mensch und Tier in das Naturgeschehen zu erklären. Sein prominentester Anhänger, der Römer Lukrez gibt um etwa 50 v.Chr. diese Lehre so wieder:

„Schließlich, wenn immer wieder jede Bewegung verknüpft ist und aus der alten Bewegung immer wieder die neue in bestimmter Ordnung entsteht und die Urkörper nicht durch Abbiegen vom Wege einen Anfang der Bewegung machen, der die Gesetze des Fatums bräche, dass nicht Ursache auf Ursache folge seit unendlicher Zeit, woher kommt dann den lebenden Wesen über die ganze Welt hin, woher kommt, frage ich, dieser freie, vom Fatum losgerissene Wille […]?“ (Lukrez 1972, II, Z. 250-255).

Im Altgriechischen gab es allerdings noch kein Wort für den Willen als motivierende Kraft hinter allen möglichen Absichten. (vgl. Frede 2007, 25) Für Platon besitzen alle drei Seelenteile, die Begierde, der Mut und die Vernunft, eine eigene motivationale Kraft. Die Vernunft ist kein reines Erkenntnisvermögen, sondern zu ihr gehört der rationale Wunsch; und Aufgabe der Vernunft ist es, das Begehren der niederen Seelenteile so zu mäßigen und zu steuern, dass sie harmonische Erfüllung in einem guten Leben finden. (vgl. ebd. 33) Diesen Endzweck des Lebens kann der Mensch zwar verfehlen, aber nicht abändern. Frei kann der Mensch nur in dem Sinne sein, dass er bei der Suche nach dem guten Leben keinerlei Zwängen oder Beschränkungen unterworfen ist. (ebd. 27)

Das sieht Aristoteles ganz ähnlich. Die Klugheit (phronesis) unterscheidet sich vom rein instrumentellen Scharfsinn dadurch, dass sie auf das gelungene Leben ausgerichtet ist. (Höffe 1996, 202) Über dieses Endziel kann der Mensch nicht disponieren, sondern nur durch die kluge Bestimmung seiner Präferenzen (prohairesis) die Mittel zu seiner Realisierung optimieren. (Höffe 1996, 209) Bei der prohairesis handelt es sich um eine pragmatische, nämlich dem Glück dienende Rationalität. (ebd. 200) Demjenigen, der sich von guten Vorsätzen abbringen lässt, fehlt es immer auch an Wissen, sei es, dass der Vorsatz ihm nicht deutlich vor Augen steht, dass ihm die Relevanz einer Klugheitsregel nicht klar ist oder dass er aus ihr falsche Schlüsse zieht. (vgl. Höffe 1996, 204ff.) Die Freiwilligkeit bezeichnet nur eine Vorbedingung des Handels, nämlich dass es einer Person zugeschrieben werden kann. (ebd. 209) Weder Platon noch Aristoteles vertreten ein deterministisches Konzept des Naturgeschehens, nach dem sich jedes Ereignis rein physikalisch aus vorhergehenden ergibt. Eine der vier Ursachenarten, die Aristoteles unterscheidet, ist das Worumwillen, d.h. der Zweck, dem eine Sache dient, z.B. das Kind als Zweck der Zeugung oder die Gesundheit als Zweck des Spazierengehens. (vgl. ebd. 113)

Die seit dem Mittelalter vorherrschende Auffassung des Willens als einer den Einzelabsichten übergeordneten motivierenden Kraft, dank derer man sich auch wider besseres Wissen für das Schlechte oder Böse entscheiden kann, wird erst in der Spätantike bei der Bibelauslegung von Bischof Aurelius Augustinus formuliert: „der Mensch müsse notwendig einen freien Willen besitzen, um sich eigenständig für das Gute oder das Böse, für falsches oder richtiges Handeln entscheiden zu können“ (Kahnert 2007, 88). Das gilt insbesondere unter der Voraussetzung der Allmacht Gottes, denn sie verbietet eine eigenständige Existenz des Bösen, sodass dieses nur in dem Mangel an Gutem bzw. in der Abwendung vom Guten bestehen kann. (ebd.) Augustin hat diese Auffassung später abgeändert, da sie kaum mit der Unabhängigkeit der Gnade Gottes von menschlichen Verdiensten vereinbar ist (vgl. ebd. 89), aber sie hat das Verständnis im christlichen Abendland nachhaltig beeinflusst (vgl. ebd. 87). Frei von theologischen Vorannahmen und bezogen auf die Hypothese eines durchgängigen Naturdeterminismus wird die Willensfreiheit erst zu Beginn der Neuzeit wieder erörtert.

Der Siegeszug der Mechanik infolge des epochemachenden Werkes ´Philosophia Naturalis Principia Mathematica´ von Isaac Newton aus dem Jahr 1687 nährte die Vermutung, auch der Mensch könne nichts als ein mechanischer Apparat sein. Leidenschaftlich und absichtlich provokativ bejaht wurde dies vom dem französischen Arzt und Gelehrten Julien de La Mettrie, der von Friedrich II zu seinem Leibarzt erkoren und an die Tafelrunde nach Potsdam eingeladen wurde, also in Preußen bekannt war. In seinem Werk ´L´Homme-Machine´ von 1748 argumentiert er mit Beispielen dafür, dass alle Empfindungen und Gedanken letztlich nur Reaktionen auf Außenreize sind.

Dies hatte bereits John Locke in seinem ´Essay Concerning Human Understanding´ von 1689 behauptet. Seines Erachtens wird uns „das gesamte Material des Denkens“ durch die „Beobachtung“ geliefert, und diese ist zunächst „auf äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte gerichtet“ und erst dann auch „auf innere Operationen des Geistes“ im Umgang mit den äußeren Wahrnehmungen (vgl. Locke 1689, 108). Locke lässt die Selbstwahrnehmung aber durchaus als Erfahrungsquelle zu, und sie ist für unser Selbstverständnis als Handelnde von Bedeutung. So erhalten wir seiner Auffassung nach die „Idee des Beginnens einer Bewegung […] nur durch eine Reflexion auf das, was in uns selbst vorgeht, wo wir durch die Erfahrung finden, dass wir allein durch einen Willen, allein durch einen Gedanken des Geistes, die Glieder unseres Körpers, die sich vorher in Ruhe befanden, bewegen können“ (Locke 1689, 280). Nach Locke machen wir also die Erfahrung, dass Bewusstseinsakte Wirkungen in der physikalischen Welt haben. Die Annahme einer Willensfreiheit hält er aber für geradezu unsinnig. Wer von einem Willen spreche, vergegenständliche nur das mit jeder Absicht gegebene Streben sie umzusetzen. Die Frage, „ob der Wille des Menschen frei sei oder nicht“, sei „vollkommen falsch gestellt“, denn „die Freiheit lässt sich ebenso wenig auf den Willen anwenden wie die Geschwindigkeit einer Bewegung auf den Schlaf oder die Figur eines Vierecks auf die Tugend“; „jeder, der die Sache recht betrachtet“, müsse vielmehr „einsehen, dass die Freiheit […] lediglich handelnden Wesen zukommt“ (Locke 1689, 286f.). Und wenn man frage, „ob der Mensch die Freiheit habe zu wollen“, so müsse man feststellen, dass er „hinsichtlich des Willensaktes […] nicht frei“ genannt werden könne, denn „der Akt der Willensäußerung“ sei „für uns unvermeidlich“. (ebd. 293f.) „Der Geist“ habe in der Regel „nicht die Kraft, das Wollen zu unterlassen“, da er „nicht umhin“ könne, „irgendeine Entscheidung zu treffen“. (ebd. 295) Nach Locke sind wir psychologisch determiniert. (vgl. Kulenkampff 2007, 175) Wir streben stets nach Mehrung unserer Glückseligkeit, und im Einzelfall wird unser Wollen zumeist durch das Unbehagen bestimmt, das wir angesichts eines Mangels empfinden. (Locke 1689, 300) Nicht in unseren Zielsetzungen, sondern nur darin, sie planerisch oder technisch umzusetzen, können wir frei sein: Soweit die Bewegungen des Körpers und die Gedanken unseres Geistes „so beschaffen sind, dass wir sie je nach der Entscheidung […] annehmen oder abweisen können, soweit sind wir frei.“ (ebd. 285) Was man nach Locke unzutreffend den freien Willen nennt, ist s.E. lediglich die Fähigkeit, bei der Befriedigung unserer Wünsche „innezuhalten […], ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen“ (ebd. 315f.).

David Hume hat dieselbe Ansicht prägnanter formuliert: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein.“ (Hume 1748, 153) Sie „leitet“ den affektiven Impuls nur. (ebd. 152) Für die Vereinbarkeit unserer Handlungsfreiheit damit, dass alles Geschehen als verursacht erfahren wird, bietet Hume eine einleuchtende Erklärung an: Da wir „von jeglicher Verursachung nichts weiter … als lediglich die durchgängige Verbindung“ der Ereignisse kennen (vgl. ebd. 121), könnten auch affektive Zustände Ursachen sein. Und wenn unsere eigenen Affekte und die durch diese motivierten Überlegungen die ausschlaggebenden Ursachen unserer Handlungen sind, dann erleben wir diese Handlungen nach Hume als zwanglos und in diesem Sinne als frei. Wer meine, dass seine willentlichen Handlungen gar nicht verursacht seien, verwechsle Verursachung mit Zwang. (vgl. ebd. 125) Unser Handeln könne durchaus durch unser Begehren und Erwägen zwanglos verursacht und in diesem Sinne frei sein.

Immanuel Kant hat sich entschieden gegen La Mettrie und gegen die These Lockes und Humes gewendet, die Vernunft sei nur Dienerin der sinnlichen Motive. Die Perspektive Lockes hat Kant in dem Punkt weiter verfolgt, dass Vorstellungen Wirkungen in der Außenwelt haben können. Er übt aber Kritik an der Auffassung Lockes und Humes, dass unsere affektiven sinnlichen Empfindungen und Strebungen der alleinige Motor unseres Erkennens und Handelns sind. Hierbei setzt er an der empiristischen Erkenntnistheorie Lockes, d.h. seiner These an, „das gesamte Material des Denkens“ werde uns durch die „Beobachtung“ geliefert (vgl. Locke 1689, 108). Gleich im ersten Satz der Einleitung der ´Kritik der reinen Vernunft´ von 1787 (also in der zweiten Auflage, aber ganz ähnlich schon in der ersten Auflage von 1781) wendet Kant ein: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren“; dies bedeute aber nicht, dass unsere Erkenntnisse restlos aus der äußeren Wahrnehmung stammen; denn schon unsere Erfahrung äußerer Gegenstände ist seines Erachtens „ein Zusammengesetztes aus dem […], was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt“ (B 1).

1. Kants Konstruktivismus

Da Kant zufolge alle Erfahrung mitbestimmt wird von unseren Veranlagungen zur Aufnahme und Verarbeitung von Außenreizen, erfahren wir die Dinge nicht, wie sie an sich beschaffen sein mögen, sondern in Gestalten und einer Ordnung, in denen sie für uns fasslich sind. Und diese Auffassung der Dinge als Erscheinungen ist der Weg, auf dem Kant unser Selbstverständnis als freie Akteure mit der kausalen Determination des Naturgeschehens zu vereinbaren versucht. Wir erschaffen die Dinge zwar nicht, sondern unsere Sinne verhalten sich beim Wahrnehmen offenbar rezeptiv, also passiv, aber bei näherer Analyse zeigt sich, dass es an einer Veranlagung unsererseits liegen muss, wenn wir Gegenstände grundsätzlich räumlich und Veränderungen als zeitliche Prozesse wahrnehmen. In der ´Transzendentalen Ästhetik´, also der Wahrnehmungstheorie der ´Kritik der reinen Vernunft´ liefert Kant hierfür jeweils drei Argumente (vgl. B 38ff., 46ff.):

1. Man könnte zwar meinen, das Konzept der Räumlichkeit werde im Verlauf der Erfahrung auf dem Wege der Abstraktion gebildet wie etwa der Begriff der Masse: Wir beobachten, dass jeder Gegenstand – in Erdnähe – die Kraft hat, andere zu verdrängen, und fassen diese Kräfte unter dem Begriff der Masse zusammen. Auf diesem Wege der Abstraktion können die Konzepte von Räumlichkeit und Zeitlichkeit nach Kant aber nicht gebildet werden, da man jeden beliebigen einzelnen Gegenstand oder Prozess und alle seine Teile schon als räumlich strukturiert bzw. mit einer gewissen Dauer wahrnimmt.

2. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind keine Eigenschaften, die nur zufällig an den bisher wahrgenommenen Gegenständen oder Zuständen vorgelegen haben, sondern jede Wahrnehmung, die wir uns denken können, ist eine von körperlichen Dingen oder zeitlichen Ereignissen. Im Rahmen dessen, was wir für möglich halten, sind Räumlichkeit und Zeitlichkeit also absolut allgemeingültig; und diese universelle Gültigkeit lässt sich nur damit erklären, dass diese Strukturen der Erscheinungen auf Veranlagungen unsererseits beruhen. Und schließlich

3. versteht sich von allen Fällen von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, dass sie nur Teile eines einzigen Raumes und einer einzigen Zeit darstellen. Das ist bei anderen Eigenschaftszuschreibungen nicht so. Fälle von Farbigkeit etwa lassen sich zwar nach Arten gruppieren, haben aber keinerlei Beziehung zueinander.

Ihre Allgemeingültigkeit besitzen Räumlichkeit und Zeitlichkeit also nicht dadurch, dass wir sie als Merkmale begrifflich universell anwenden, sondern schon der Art nach, wie wir sie sinnlich erleben. Sie sind Anschauungen a priori.2 Wie es wäre, eine Fledermaus oder eine Zecke zu sein, die offenbar über uns unbekannte Sinneswahrnehmungen verfügen, können wir uns nur annähernd nach Maßgabe der für uns unverzichtbaren Wahrnehmungsdispositionen vorstellen.

Damit ist nach Kant aber nur das eine Standbein unserer Erfahrung beschrieben. Durch die Anschauung allein haben die Dinge noch keine bestimmte Struktur oder Konstellation in Raum und Zeit. Die Anschauungsformen werden uns – wie gesagt – erst bewusst, wenn Empfindungen unser Sensorium zum Leben erwecken. Und bestimmte Gegenstände oder Zustände nehmen wir erst wahr, wenn wir diese Empfindungen miteinander in den Anschauungsformen verknüpfen. Das geschieht, indem wir Empfindungsqualitäten oder Aspekte von Raum und Zeit irgendwelchen Dingen als Eigenschaft zusprechen, z.B. ´Etwas Würfliges ist hart´. Die Subjekt-Prädikat-Form elementarer (sog. kategorischer) Urteile bringt das Gegenstandskonzept mit sich. Und je nachdem, ob wir anhand einzelner Empfindungen oder auf Grundlage mehrerer vorheriger Zuschreibungen urteilen, kennzeichnen wir Einzeldinge, Arten oder Gattungen. Einzeldinge fallen ihren Eigenschaften entsprechend unter Arten; und eine Art ist einer Gattung untergeordnet, wenn die Zugehörigkeit zu ihr immer hinreichende Bedingung dafür ist, dass der beurteilte Gegenstand der fraglichen Gattung angehört. Geschaffen wird diese Ordnung nach Kant durch die Verknüpfung von elementaren Urteilen in (sog. hypothetischen und disjunktiven) Urteilen zweiter Stufe. (vgl. Scheffer 1993, 12ff.) So werden Eigenschaften zu Unterscheidungskriterien von Einzeldingen nach Arten und Gattungen, wie z.B. in der botanischen Taxonomie von Carl von Linne´ aus dem Jahr 1753.

Dasselbe Verfahren hat jetzt eine zweite und dritte Anwendungsform. Nach Kant verwenden wir es auch, um das Auftreten von Gegenständen oder Eigenschaften in der Zeit zu verorten. (vgl. B 219) Wenn das Auftreten eines Ereignisses, z.B. des Feuers im Ofen, in aller Regel hinreichende Bedingung des Auftretens eines anderen, hier der Wärme, ist, so ist das erstere Ereignis Ursache des zweiteren. Wir legen Verknüpfungen in der Anschauungsform der Zeit (zumindest vorläufig) für alle möglichen Fälle des Auftretens der fraglichen Ereignisse fest, und das tun wir in Urteilen zweiter Stufe. Die bekannten kantischen Kategorien sind die Begriffe, mit denen wir Urteile erster Stufe als korrekt gebildet einstufen und so aus bloßen Wahrnehmungsurteilen (´Feuer zieht jetzt Wärme nach sich´) Erkenntnisurteile machen (´Feuer bewirkt Wärme´). Jede Erfahrung von etwas, das geschieht, folgt einer „Regel“, die „die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen […] notwendig“ macht. (B 238). Bei statischen Zuständen ist die Reihenfolge der Feststellung ihres Auftretens beliebig. Erdgeschoss und Giebel des Hauses bestehen gleichzeitig, da man Ersteres, anders als bei Prozessen, jederzeit auch nach Letzterem wahrnehmen kann. (vgl. B 237f.)

Um die Gegenstände der Erfahrung identifizieren und zeitlich lokalisieren zu können, müssen wir sie also in der Anschauungsform der Zeit verknüpfen, und dies geschieht nach dem Grundsatz „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ (B 232). Das Prinzip des Determinismus ist vielleicht nicht sofort in jedem Einzelfall realisierbar, es spannt aber den ideellen Rahmen auf, innerhalb dessen wir uns empirisch orientieren. Die von uns aufzustellenden Gesetzeshypothesen müssen der Art und Reihenfolge unserer Wahrnehmungen gerecht werden. Sie werden als universelle Prinzipien zwar spontan gebildet, erfassen aber – zunehmend differenzierter – Einwirkungen von Ereignissen auf andere, von denen wir wahrnehmend betroffen sind. Rückblickend können wir unsere Wahrnehmungen als Ereignisse auf die Einwirkung von Erfahrungsgegenständen zurückführen. Ob und wie die Dinge außerhalb unserer Erfahrung determiniert sind, wissen wir allerdings nicht. Unseres Erachtens rollt das Rad der Natur nicht nach ewigen Gesetzen auf immer gleiche Weise über uns oder mit uns als bloßen Werkzeugen hin. Wir leben nicht im Kosmos des allwissenden und unbeteiligten laplaceschen Dämons, sondern wir stellen immer wieder Neues über die für uns wahrnehmbaren Gegenstände, ihr Verhalten und ihre Ordnung fest.

Die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand kann nicht unmittelbar umgesetzt werden, da wir die Gegenstände nur in immer neuen Urteilen erfassen können. Kant versucht diese Definition anhand eines komplexen Kriteriums der Wahrheit zu erfüllen, nämlich der Kohärenz unserer Wahrnehmungsurteile. (vgl. B 236) Der Gesichtspunkt, unter dem wir die Reihenfolge unserer Wahrnehmungen als notwendig sukzessiv oder umkehrbar einstufen, ist die Bildung eines durchgängigen Bewusstseins der Erscheinungen nach allgemeinen Regeln. (vgl. B 246f.) Die Überzeugung, ein Urteil angesichts seines Wahrnehmungsgehalts im Kontext unserer Erfahrung in genau seiner Form bilden zu müssen, ist mit der Überzeugung von der Existenz seines Gegenstandes identisch. (vgl. Scheffer 1993, 211ff.) Und der Einheit des Bewusstseins meiner Erfahrungen korrespondiert in der von mir konzipierten Realität die Einheit der Erfahrungsgegenstände in der - einen – Natur.

Bei unseren Erkundungen der Natur verhalten wir uns – verglichen mit unserem Forschungsgegenstand – ziemlich unberechenbar. Die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität bei der Orientierung in der Welt macht es nämlich erforderlich, Vermutungen über die universell-allgemeine Abfolge der Wahrnehmungen anzustellen. Diese können sich als unzutreffend erweisen, und Hypothesen können umstritten sein. Unsere Vernunft als Vermögen der Prinzipienbildung fungiert nicht rezeptiv, sondern spontan: „Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden […]. Allein die Verbindung […] eines Mannigfaltigen überhaupt […] ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft“. (B 129f.)3

Die Spontaneität unserer Erkenntnisleistungen entzieht unsere Handlungen aber nicht dem Naturdeterminismus. Unser Interesse, unsere „Einsichten zu befördern“, setzt nach Kant stets „Absichten ihres Gebrauchs voraus“ (GMS 460, Anm.). Beim Gebrauch unserer Naturerkenntnisse verwenden wir die entdeckten Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge bei Mittel-Zweck-Planungen. Bei der rationalen Planung bilden wir – wie Kant sagt - Maximen, die zwar zweckbezogen formuliert sind, aber Kausalgesetze implizieren, z.B. ´Um nicht zu frieren, will ich heizen´. Mein Wunsch nach Wohlbefinden erklärt meinen Vorsatz und mein entsprechendes Verhalten auf ganz natürliche Weise. Da wir bei jeder Absichtsbildung einen bestimmten Zustand als Zweck und eine bestimmte Handlung als Mittel im Sinn haben, wird „deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein“ (Prol. 345).

Es mag allerdings sein, dass der Handelnde in seinem Verfahren methodisch kreativ ist. Das Verhalten erkenntnisfähiger Wesen lässt sich oft erst im Nachhinein erklären. Die Motive anderer können wir nur mittelbar anhand ihres Verhaltens vermuten. Auch in Bezug auf unsere eigenen können wir uns irren, wenn wir uns z.B. nur aus Eitelkeit moralisch verhalten. Unsere Selbstwahrnehmung ist fehlbar. (vgl. GMS 451) Aber auch wenn wir unsere Psyche erforschen, tun wir dies nach Kant unter Anwendung des Grundsatzes der Kausalität.

Wollten wir also Handlungen entdecken, die wir außerhalb des Naturdeterminismus vollständig spontan aus uns heraus vollziehen, so müssten wir Motive und Zwecke finden, die keine psychischen Zustände bzw. Ereignisse sind, und das ist empirisch unmöglich. Willensfreiheit als Indeterminiertheit kann also keine natürliche Tatsache sein. Denkbar ist eine spontane Verursachung aber immerhin. Das Verfahren der Kausalerklärung drängt uns geradezu den Wunsch auf, eine selbstverursachende Ursache zu finden, denn eine perfekte hinreichende Bedingung für ein Ereignis wäre eine solche, bei der das Verfahren zum Abschluss kommt.

„Die Vernunft fordert dies nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.“ (B 436)

In der potentiell unendlichen Zeit und im Rahmen unserer stets - auch in Bezug auf die Vergangenheit - erweiterbaren Erfahrung ist dieser Wunsch freilich unerfüllbar. (vgl. B 511f.) Der Bereich des Denkbaren ist weiter als der des real Möglichen. Es lässt sich aber immerhin denken, dass die „Kausalität nach Gesetzen der Natur […] nicht die einzige“ ist, sondern es auch „eine Kausalität durch Freiheit“ gibt. (vgl. B 472)

„Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen […] eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben“. (B 478)

In Bezug auf unser Handeln lässt sich denken, dass es Bewusstseinsinhalte ohne jede sinnlichen Antriebe motivieren. Gründe, an denen wir uns bei der rationalen Planung unserer Handlungen orientieren, sind keine psychischen Zustände oder Ereignisse, sondern zeitlose Abstrakta mit einer normativen Geltung. Bei unserem zweckorientierten Handeln spielen diese Abstrakta nur eine instrumentelle Rolle. Wir stellen mathematische Berechnungen an oder ziehen Naturgesetze heran, um unsere Zwecke sicher zu realisieren. Aber motiviert werden diese Handlungen – ganz wie Hume behauptet - immer durch zugrunde liegende Wünsche oder Bedürfnisse. Gesucht ist also ein Grund, der nicht auf die Erfüllung bestimmter Zwecke abzielt, sondern allein durch seinen Sinn motiviert. Und dieser Grund müsste eine Folge haben, die kein natürliches Ereignis ist, aber an den Wirkungen freier Handlungen ablesbar ist.

1. Kants Universalismus

Kant ist überzeugt, auf dem Gebiet der Moral einen solchen motivierenden Grund mit entsprechender nichtnatürlicher Folge gefunden zu haben, nämlich in der Forderung nach Verallgemeinerbarkeit unserer Handlungsweise. Manche unserer Absichten und sicher viele unserer weiter gesteckten Ziele können wir auf verschiedene Weise realisieren; und Kant meint, die Moral fordere von uns, dies so zu tun, dass wir uns und den anderen die Option auf die zukünftige Verfolgung ihrer Ziele nicht verbauen. Richten wir uns danach, sind unsere Handlungen gemeinverträglich. Jeder könnte immer wieder nach der von uns gewählten Methode verfahren. Diese Tatsache ist kein Ereignis, sondern ein funktionaler Status, der für einen strukturellen Sachverhalt von Bedeutung ist, nämlich für die Schaffung eines universellen gleichberechtigten und konfliktfreien Zusammenlebens aller handlungsfähigen Wesen. Unter dem Gesichtspunkt nur meiner ureigenen Interessen würde ich auf die Entfaltungsmöglichkeiten der ganzen übrigen Menschheit keine Rücksicht nehmen.

Den Nachweis dafür, dass das Kriterium der Moralität in der Universalisierbarkeit der Handlungsweise besteht, versucht Kant in der ´Grundlegung zur Metaphysik der Sitten´ von 1785 zu führen, und zwar durch Analyse des Werturteils ´Die Handlung x ist gut´ in moralischem Sinn. Gleich zu Beginn der eigentlichen Untersuchung stellt er fest, dass wir in moralischen Urteilen etwas „ohne Einschränkung für gut“ erklären, und stellt die These auf, dass diese Beurteilung sich nur auf den Willen des Handelnden beziehen kann (vgl. GMS 393). Als Alternative zu ´uneingeschränkt gut´ betrachtet er „in mancher Absicht gut und wünschenswert“ (ebd.). Kant will also nicht zwischen mehr oder weniger moralisch guten Handlungen oder Absichten differenzieren, sondern zwischen Dingen, die an sich selbst, ´intrinsisch´, und solchen, die in Bezug auf irgendwelche Zwecke, instrumentell gut sind. Als Beispiele für instrumentell gute Dinge nennt er so unverzichtbare Fähigkeiten wie Verstand und Urteilskraft, also die Fähigkeiten, sicher schließen und treffend urteilen zu können, und behauptet, von ihnen könne man auch „äußerst böse und schädlich“ Gebrauch machen. (vgl. ebd.) Nach Kant kann also nicht jede rationale Planung einer Handlung als gut gelten.

Was aber sollte am Wollen uneingeschränkt gut sein können? Was bleibt vom Wollen übrig, wenn man von jeder besonderen Art der Zwecksetzung und damit auch von jedem entsprechenden Motiv absieht? Kant meint, dies sei „die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen“ (GMS 402). Jede Maxime, jeder Grundsatz, nach dem jemand handelt (vgl. GMS 420, Anm.), enthält eine Mittel-Zweck-Kalkulation, eine Methode, nach der der Zweck realisiert werden soll. Legt man jetzt bei der moralischen Begutachtung der Maxime Wert auf diese Methode, so fordert man nach Kant, dass sie in einem emphatischen Sinne rational, nämlich universell vernünftig sein soll: „so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll“ (GMS 421). Moralisch gut handelt man also, wenn man bei all seinen Vorsätzen mit bedenkt, „nach derjenigen Maxime“ vorzugehen, „durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (ebd.).

Kant nennt dieses fundamentale moralische Gebot den ´kategorischen Imperativ´. ´Kategorisch´ heißen in Kants Logik Urteile, die uneingeschränkt und das heißt in der Logik bedingungslos behauptet werden. Der Bedingungslosigkeit seiner Geltung wegen nennt Kant auch den fundamentalen Imperativ so. Seine Verbindlichkeit ist unabhängig davon, was ich beabsichtige. Jeder soll in einer entsprechenden Situation nach meiner Methode handeln können. Definiert sind die Bedingungen dieses ´Könnens´ implizit in der Formulierung des kategorischen Imperativs selbst: Es ist das Handeln nach Maximen, das bei der gedachten allgemeinen Praxis der von mir erwogenen Maxime unbeschadet bleiben muss, also nicht z.B. das Wohlergehen, aber auch nicht die bloße körperliche Unversehrtheit.

In Bezug auf konkrete Situationen ergeben sich aus dem fundamentalen Grundsatz konkrete kategorische Gebote. So sind Diebstahl oder Veruntreuung kategorisch verboten, weil sich bei einer entsprechenden allgemeinen Praxis niemand mehr seines Eigentums, d.h. der für sein Handeln reservierten Mittel sicher sein könnte. Das rational planvolle Handeln wäre massiv eingeschränkt. Aber auch sich selbst gegenüber hat man Kants Ansicht nach kategorische Pflichten. Den planvollen Suizid hält Kant für streng verboten. Dass man ihn planen kann, beweist, dass man die zu bewahrende Fähigkeit noch besitzt. Am heftigsten umstritten ist das von Kant in der kurzen Abhandlung ´Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen´ von 1797 eigens behandelte Lügenverbot. Seine Begründung leuchtet ein: Als allgemeine Praxis würde das willkürliche Lügen die Kooperation unter Menschen zerstören. Aber gilt das auch für Notlügen? Kant geht nicht darauf ein, dass es vielerlei Alternativen zur Lüge gibt wie die Auskunftsverweigerung, die Rückfrage usw. Er definiert die Lüge aber als Täuschung, und dadurch scheinen sogenannte Notlügen in Extremsituationen, nämlich wenn mir die erwünschte Auskunft abgezwungen werden soll, erlaubt zu sein. Wer mich zu einer Aussage zwingen will, vertraut mir nicht und kann folglich von mir nicht getäuscht werden. Kategorisch verboten aber bleibt die willkürliche, z.B. die fürsorgliche Lüge, mit der man mir zwecklose Sorgen ersparen oder mir eine Überraschung bereiten will.

An den bisher betrachteten Beispielen kategorischer Pflichten fällt auf, dass sie negativ, als Unterlassungen formuliert sind. Aber natürlich müssen wir nach Kant aus moralischen Gründen auch tätig werden, und sogar gerade, wenn wir gar nicht beabsichtigt hatten, auf eine Situation zu reagieren. Auch Unterlassungen sind Handlungen, und ich kann auch dann einer Maxime folgen, wenn ich sie mir nicht vollbewusst zurecht gelegt habe. Unterlassene Hilfeleistung in einer offensichtlich lebensbedrohlichen Lage ist auch nach Kant selbstverständlich streng verboten. Anders verhält es sich bei der „Wohltätigkeit“ (GMS 398) im dem Sinne, dass man „zu des anderen Glückseligkeit“ etwas beiträgt (GMS 430). Sie zählt zu den „verdienstlichen“ Pflichten, denn die Menschheit würde durchaus „bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge“. (ebd.) Doch wenn unser ganz allgemeines Erkenntnisinteresse, wie Kant meint, durch den Wunsch nach Erweiterung unserer Handlungsoptionen motiviert ist, dann müssen wir auch daran interessiert sein, dass die Menschen nicht Not leiden, sondern zum Wohl aller kooperieren können. Meine Maximen sollen durchaus auch dazu beitragen, dass die Zwecke aller Menschen in einem ideellen „Reich der Zwecke“ zusammen bestehen und gemeinschaftlich verfolgt werden können. (vgl. GMS 433)

Kant meint zwar, dass unser moralisches Pflichtbewusstsein und der Handelsgeist im Interesse an einem ewigen Frieden übereinkommen (vgl. ZeF 368), dies sei aber nur langfristig und auch nur dann, der Fall, wenn die Akteure, seien sie „ein Volk von Teufeln“, „Verstand haben“, sich also zweckrational verhalten (vgl. ZeF 366). Moralische Gebote lassen uns diese Zeit nicht. Unsere moralische Motivation ist also kein Folgeinteresse, wie wir es am Wohlergehen unserer Firma oder unserer Nation haben können, weil wir selbst davon profitieren, sondern es muss am Inhalt des Gedankens des verallgemeinerbaren Handelns liegen, dass er uns motiviert. Das heißt unsere Vernunft muss hier handlungswirksam, praktisch werden.4

1. Kants Kompatibilismus

Kant meint, es sei „nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit“ zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit „heben, oder ihn unangerührt lassen will“, denn „wenn sogar der Gedanke von der Freiheit […] der Natur […] widerspricht, so müsste“ die Freiheit „gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden“, und der „Fatalist“ könnte die Verbindlichkeit moralischer Pflichten erfolgreich leugnen (GMS 456).5

Die spontane Motivation durch die reine praktische Vernunft ist nach Kant jederzeit mit dem Determinismus alles natürlichen Geschehens vereinbar, weil sie eben nur die Methode der Zweckverfolgung betrifft. Es wird sich immer ein sinnlich wahrnehmbares Motiv auch für die moralischen Handlungen finden. Und wenn wir einmal ganz uneigennützig handeln, so zeigt sich die moralische Motivation darin psychologisch nicht in der gedachten begrifflichen, sondern in emotionaler Form als Gefühl der Achtung vor der Pflicht (vgl. KpV 73). Für den Menschen gibt es also „zwei Standpunkte“, aus denen er „sich selbst betrachten […] kann“. (GMS 452, vgl. 450) Empirisch kann er feststellen, dass seine Handlungen nach Naturgesetzen durch vorhergehende Ereignisse determiniert sind, und als vernünftiges Wesen kann er sich an Gründen orientieren. (vgl. ebd.)

Bei der gedanklichen Betrachtung von Normen ist die „Vernunft selbst keine Erscheinung“, und es „findet in ihr selbst in Betreff ihrer Kausalität keine Zeitfolge statt“; daher ist jede rein vernünftig motivierte Handlung eine „unmittelbare Wirkung […] der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, […] und diese ihre Freiheit kann man […] positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“. (B 580ff.) Dass wir uns einen Grund zu eigen machen, von der Geltung eines Grundes überzeugt sind oder ihn im Handeln umsetzen, sind mentale Ereignisse, die für ihre Dauer neurophysiologischen Körperzuständen korrespondieren mögen. Aber wenn die Inhalte unseres Überlegens für dessen Ausgang eine Rolle spielen, kommt es auf die Art und Güte der Gründe selbst an; und diese sind keine Ereignisse, sondern Abstrakta, die ewige Geltung beanspruchen. Wenn sie in einer bestimmten Situation nicht gelten, sind sie hier irrelevant; und wenn sie gar nicht mehr gelten, waren sie immer schon ungültig, und wir haben uns in ihnen getäuscht. Schon die Orientierung an einem Grund ist folglich kein rein natürliches Phänomen: „Das Sollen drückt […] eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt […]; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung“ (vgl. B 574f.).

Wissenschaftlich gesehen sind nach Kant „alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt; und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“. (B 577f.) Tatsächlich ist es nach Maßgabe der Erkenntnistheorie Kants aber nicht möglich, alle Erscheinungen der menschlichen Willkür bis auf den Grund zu erforschen. Kant zufolge ist unsere Hypothesenbildung konstitutiv für unser Bild der Natur als Gesamtzusammenhang aller Ereignisse; und wir können nicht absehen, ob und welche Gesetzeshypothesen den Menschen zur Erklärung der Naturphänomene einfallen und welche Techniken sie auf dieser Grundlage entwickeln werden. Folglich können wir Handlungen niemals auf der Grundlage der vollständigen Kenntnis ihrer Voraussetzungen sicher prognostizieren.6 Nur rückblickend lassen sich für unsere Handlungen deterministische Gesetze finden; und dabei werden wir für neue Handlungen oft neue Kausalhypothesen aufstellen müssen.

Kants Beispiel für eine freie Handlung, sich, ohne dazu gezwungen zu sein, von seinem Stuhle zu erheben (s.o.), ist im Zusammenhang seiner Argumentation so zu verstehen, dass mit der Bildung der Absicht zu ihr „in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen […] eine neue Reihe“ anfängt (vgl. B 478). Denn die Maxime der Handlung ist dabei der Prüfung auf ihre Verallgemeinerbarkeit unterworfen, und nur zu dieser werden wir wahrhaft zwanglos durch reine praktische Vernunft motiviert. Kommt uns diese Motivation zu Bewusstsein, so erleben wir sie als bedingungslose Gültigkeit eines guten Grundes, nämlich des kategorischen Imperativs. Auf ein Sein, auf ein natürliches Interesse, ist dieses Sollen nicht zurückführbar, weil die Universalisierbarkeit ein unverhältnismäßig umsichtiges Mittel zur Befriedigung unserer Interessen nur innerhalb unseres Lebens wäre.

Nehmen wir an, Kant verfolgte mit der Demonstration, sich vom Stuhl zu erheben, die Absicht, die Behauptung seiner Willensfreiheit durch die Tat zu belegen, so könnte dieses Interesse als die Ursache seiner Handlung verstanden werden, angesichts derer sie „nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe“ (vgl. B 478) ist. Der hinzutretende Grund, aus dem Kant dieses Vorgehen tatsächlich wählt, nämlich dass es schadlos von jedermann angewandt werden könnte, tritt nicht selbstständig, sondern nur als Teilgehalt seiner Mittel-Zweck-Kalkulation in Erscheinung. Die Berücksichtigung dieses Grundes ist nicht durch den konkreten Zweck motiviert, sondern beruht auf einer grundsätzlichen Disposition zur Schaffung einer harmonischen Interaktion, die in dem konkreten Interesse nur den Anlass ihrer Entfaltung hat. Diese Disposition wird nur dann für empirische Erklärungen interessant, wenn sie unabhängig von konkreten Zwecken rein moralische Handlungen motiviert. Dann wird sichtbar, dass der Handelnde aus dem guten Grund der Verallgemeinerbarkeit die persönliche Haltung eines guten Willens entwickelt hat.

1. Bieris ´Handwerk der Freiheit´

Wie wir uns, unsere Entscheidungen und Verantwortung in unserer naturwissenschaftlich gesehenen Welt angemessen verstehen können, ist die Frage, der Peter Bieri in seinem vielbeachteten Werk ´Das Handwerk der Freiheit´ aus dem Jahr 2001 nachgeht. Auf dem Wege der Analyse arbeitet er aus einer Vielzahl realistischer Fallbeschreibungen heraus, welches Verständnis wir von der Freiheit der Akteure haben und von welchen Intuitionen wir dabei geleitet werden. Hierbei stößt er auf Spannungen und Widersprüche insbesondere zwischen der Grundüberzeugung, dass das Naturgeschehen durchgehend determiniert ist, und dem verbreiteten Selbstverständnis des Handelnden als spontaner Urheber. Zwischen diesen Extremen versucht er in einem dialektischen Wechsel zu vermitteln, um zu einer kompatibilistischen Beschreibung zu gelangen, die Determinismus und Spontaneität vereinbar macht. Hierbei geht er absichtlich nicht näher auf Thesen oder Argumente aus der philosophischen Debatte ein, um den Leser nicht „über die Schlachtfelder der Fachliteratur“ zu schleifen, sondern in „einfacher […] Sprache […] einfach über Phänomene und Gedanken“ zu sprechen (Bieri 2001, 9). Nur zwei Positionen aus der philosophischen Tradition werden zur Illustration des diskutierten Gegensatzes zitiert, nämlich Aristoteles´ Bezeichnung des spontanen Akteurs als unbewegter Beweger (vgl. ebd. S. 199) und d´ Holbachs deterministisches Diktum, jeder Mensch könne nun einmal nur genau eine Lebensspur in der Welt hinterlassen (vgl. ebd. 308).

Neue Aktualität hat die Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit durch die enormen Fortschritte der Neurophysiologie in den letzten 50 Jahren bekommen. Sie scheinen die Perspektive zu eröffnen, dass es sich beim menschlichen Geist der Sache nach um eine Art von körperlichen, nämlich nervlichen Zuständen handelt, zu denen uns unser Bewusstsein mit unseren oft undeutlichen Gedanken, Gefühlen und Empfindungen bisher nur einen unzuverlässigen, nämlich rein subjektiven und individuellen vorwissenschaftlichen Zugang geboten hat. Wie es sich bei Hitze der Sache nach um Molekülbewegungen handelt und Licht in elektromagnetischen Feldern besteht, die mit einer Frequenz von einer Million Hertz schwingen, so besteht unser Geist für naturwissenschaftlich eingestellte Philosophen in physischen Zuständen des Gehirns, nämlich in den „neuronalen Analoga für alle intrinsischen und kausalen Eigenschaften des Mentalen“ (Churchland 2001, 242f.). „Wie uns Dinge erscheinen“, hat – so argumentiert z.B. der in den USA lehrende Paul Churchland - „nur zu oft unsere eigene Unwissenheit oder fehlende Vorstellungskraft“ widergespiegelt (ebd.):

„So konnte man das sichtbare Licht und seine unsichtbaren Verwandten (Wärmestrahlung, Radiowellen, Gamma- und Röntgenstrahlung) erfolgreich als elektromagnetische Wellen unterschiedlicher Wellenlänge identifizieren (beziehungsweise es darauf reduzieren). Wer würde es wagen zu behaupten, dass den mentalen Phänomenen kein ähnliches Schicksal bevorsteht, gerade jetzt, wo erste neurophysiologische Daten am Horizont auftauchen?“ (Churchland 2001, 243)

Was also können Entscheidungen und Absichten wissenschaftlich gesehen anders sein als neuronale Zustände, die von anderen physikalischen Zuständen oder Ereignissen verursacht sind?

Bieris kompatibilistische These ist: „Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen“; der „triumphierende Ausruf […] ´Ich hätte auch etwas anderes wollen können´“ sei also mit dem „verschwiegenen Zusatz“ zu verstehen „´wenn ich anders geurteilt hätte´“; und folglich sei die Freiheit, derer sich die Handelnden durch ihre „inneren Worte versichern, […] die Macht […], dasjenige zu wollen, was sie für richtig halten“. (Bieri 2001, 80f.) Aufgrund der Bedingtheit durch Motive und Gedanken sei das freie Handeln durchaus Bestandteil der determinierten Natur; deswegen sei es aber eben nicht von überwältigenden Umständen oder unbeherrschbaren Veranlagungen erzwungen. Wir sitzen nicht „am Ufer des reißenden Lebensstroms“, dazu verurteilt „resigniert und ergeben“ zuzusehen, „was er anrichtet“, sondern wir „sind der Strom, und sein Fließen ist oftmals – wenngleich nicht immer – die Ausübung unserer Freiheit der Entscheidung“. (vgl. ebd. 312)

Wenn unsere freien Entscheidungen Teil der nach deterministischen Gesetzen sich entwickelnden Natur sind, so sind sie durch die Gesamtheit ihrer Vorbedingungen festgelegt. Das braucht den Handelnden nach Bieri aber nicht in Fatalismus versinken zu lassen, denn sein „zukünftiger Wille kommt nicht auf [ihn] zu wie eine Lawine“, unabhängig davon, was er in der Zwischenzeit denkt, tut und entscheidet, sondern er „führ[t] ihn herbei“, er „erarbeite[t] ihn“ sich „von freier Entscheidung zu freier Entscheidung“. (vgl. Bieri 2001, 316) Solange man eine Überlegung zu einer Entscheidung anstellt, könne man „gar nicht anders, als an einen Spielraum echter“ alternativer „Möglichkeiten zu glauben“, denn sonst könnte man „den Begriff des Überlegens gar nicht“ auf sich „anwenden“ (ebd. 185).

Aber nach Bieri genügt es, daran zu glauben, dass es einen Spielraum von Alternativen gibt; es „muss nicht wahr sein“ (Bieri 2001, 288). Einen wirklichen Widerspruch zwischen der Entscheidung und ihrer Determination gibt es nach Bieri nicht, da diese beiden Auffassungen eine „unterschiedliche Reichweite“ besitzen: „Das eine Mal ist die Rede von den Möglichkeiten meines Wollens und Tuns, wie sie sich darstellen, bevor das Nachdenken über sie seine endgültige Wirkung auf den Willen entfaltet hat, das andere Mal sprechen wir von der Situation, wie sie bestehen wird, nachdem die Entscheidung gefallen ist.“ (ebd. 289f.) Und diese endgültige Entscheidung ist nach Bieri kaum vorhersehbar, weil jede neue Reflexion auf die Vorbedingungen als neue Vorbedingung in die Entscheidung miteinfließen wird. (vgl. ebd. 317) Da unsere freien Entscheidungen wesentlich durch unsere Überlegungen über unsere Präferenzen und verfügbaren Mittel bestimmt werden, lässt die „Einsicht, dass alles kommt, wie es kommt, […] die Freiheit selbst unangetastet“; und die Tatsache, dass „die Linie, die wir auf der Oberfläche der Erde ziehen, nur eine einzige Linie sein kann, […] nimmt uns kein Jota von unserer Freiheit weg“. (vgl. ebd. 318f.)

Damit ist Bieri am Ziel seiner kompatibilistischen Beschreibung der Entscheidungsfreiheit. Mittel der Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen freier Wahl und Determination ist die Anerkennung der subjektiven Wünsche und Überlegungen als Determinanten des Verhaltens. Im Unterschied zu Hume fasst Bieri Gedanken als Mitursachen auf, da wir heute wahrnehmen können, dass sie nur bei bestimmten neurophysiologischen Zuständen auftreten. Bieri meint, es gebe „tausend Belege dafür, dass gilt: Keine psychologische Veränderung ohne physiologische Veränderung“; dennoch folgten „die neurobiologischen und psychologischen Geschichten“ unseres Handelns „ihrer jeweils eigenen Logik“ und man dürfe diese „verschiedenen Perspektiven nicht vermischen“. (vgl. Bieri 2005) Aus psychologischer Sicht werde dem Menschen vieles zugeschrieben, was aus neurobiologischer Sicht „nicht Thema sein kann“, weil diese Perspektive „dafür gar nicht die begrifflichen Mittel hat: Wille, Überlegungen, Entscheidungen“. (vgl. ebd.) „Es fühlt sich“ eben für uns „auf bestimmte Weise an, eine Person zu sein, die etwas will und durch Überlegen zu einem entschiedenen Willen findet.“ (Bieri 2001, 298) Aus der naturwissenschaftlichen Außenperspektive sind unsere subjektiven Überlegungen und Zielvorstellungen aber nur funktionslose Begleiterscheinungen unseres körperlichen Zustandes, der die Handlung bewirkt.

Letztlich ist unser Alltagsleben, in dem diese Perspektiven sich mischen, also so etwas wie ein Handwerk: Oft benutzen wir Werkzeuge, deren Wirkungen sich absehen lassen, insgesamt aber arbeiten wir uns pragmatisch voran und tun, was uns jeweils aktuell zweckdienlich erscheint. Wissenschaftlich betrachtet lässt sich unser Verhalten prinzipiell deterministisch beschreiben, nämlich insbesondere durch die Neurobiologie, die letztlich eine Anwendungsform der Chemie und Physik ist. Die Psychologie ist daran nicht beteiligt. Eine echte Einwirkung psychischer auf physische Phänomene gibt es nicht. Die natürliche Welt bleibt, was sie physikalisch ist: geschlossen.

Mit seiner näheren Erläuterung der Innenperspektive will sich Bieri aber von Auffassungen wie der Kants distanzieren. Diese scheint ihm entstellend puristisch. Es sei uns zwar durchaus möglich, uns lediglich als Besitzer unseres Bewusstseins aufzufassen: „Ich kann, so scheint es, meinen kritischen Abstand zu mir selbst so einsetzen, dass ich hinter all meine Wünsche und Überlegungen und überhaupt hinter alles zurücktrete, was in mir geschieht. Insofern ich das tue, könnte man sagen, bin ich ein reines Subjekt.“ (Bieri 2001, 268) Diese mögliche Selbsteinschätzung sei aber ungeeignet zur Beschreibung einer handelnden Person, denn in „dieser Lesart gibt uns die Innenperspektive mit ihrem flexiblen Fluchtpunkt eine gedankliche Position, von der aus die Bedingtheit des Willens doch wieder als Zwang und Ohnmacht erscheinen kann“ (ebd. 269). Zwar spiele das „unbestreitbare Phänomen des inneren Abstands zu uns selbst […] eine Schlüsselrolle bei der Freiheit der Entscheidung“, es genüge aber, nur „in Anspruch [zu] nehmen […], dass eine innere Distanzierung bestimmten Wünschen gegenüber […] vom Standpunkt anderer Wünsche aus möglich ist“. (ebd. 271) So könne man erleben, „dass sich antagonistische Wünsche […] eine Schlacht liefern“, und das könnte man „als Ohnmacht erleben“; diese sei aber „nicht die Ohnmacht eines reinen Subjekts angesichts der Bedingtheit von allem, was in [seiner] Innenwelt geschieht“, sondern „eine Ohnmacht, wie wir sie längst kennen: Es gelingt Ihnen nicht, das zu wollen und zu tun, was Ihrem Urteil entspricht“. (vgl. ebd. 272) „Um Subjekt“ unserer Handlungen „sein zu können“, müssten wir unsere „trügerische Reinheit abschütteln und [uns] in das zurückverwandeln, was [wir] ursprünglich waren: eine Person“ (ebd. 274) mit einem privaten und beruflichen Leben (vgl. ebd. 270).

Das sieht Kant zunächst durchaus ähnlich. Wenn man auf das Phänomen des Bewusstseins im Allgemeinen reflektiert und hinter dessen einzelne Inhalte zurücktritt, so können wir nach Kant unseren Bewusstseinszuständen „nichts anderes“ zu Grunde legen „als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“; und „dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt“, könne „nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt“ werden. (vgl. B 404) „Dass das Ich […] in jedem Denken ein Singular sei, […] liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei“. (B 407f.). Denn „ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiß ich dadurch gar nicht“ (B 409). Selbst wenn wir unsere einzelnen Bewusstseinsinhalte und Gedanken mit in Betracht ziehen, „haben wir […] in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches […]; also fehlt es uns auch […] an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden“. (B 412) „Der Satz: Ich denke, oder: Ich existiere denkend, ist ein empirischer Satz“, dem „empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung zum Grunde“ liegt. (B 428)

Wir handeln nicht, wie Bieri befürchtet, als reine Vernunftwesen. Wir sehen uns zwar im Besitz einer reinen praktischen Vernunft, aber diese bezieht sich immer auf Maximen mit inhaltlichen Handlungszielen und bildet mit diesen unsere gemischt motivierte Willkür. Handelnder ist die konkrete Person in ihrer Erfahrungswelt. Als ein „Sollen“ kommt uns die Orientierung an der Verallgemeinerbarkeit unserer Maximen überhaupt nur deshalb zu Bewusstsein, weil wir „noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden“, so dass „nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde“. (GMS 449) Wir sollen allerdings bereit sein, Interessen aufzugeben, die sich auf keine verallgemeinerbare Weise erfüllen lassen, und unverzichtbare Bedürfnisse nötigenfalls anders zu befriedigen. Unsere Mitmenschen sind verpflichtet, uns dabei entgegen zu kommen. Sollte dies in Extremsituationen einmal nicht möglich sein, so greift der Maßstab der Moral nicht mehr. Wunder müssen wir nicht vollbringen. Wollen kann man nach Kant nur, wozu man die Mittel in seiner Gewalt weiß, was man also – nach zumutbarem Wissen - realisieren zu können meint. Jenseits des Machbaren ist man nicht verpflichtet.

1. Institutionelle Freiheit

Bieris Unterscheidung der Außen- und der Innenperspektive entspricht im Ansatz derjenigen Kants, dass wir „einen anderen Standpunkt einnehmen, […] wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken“, als wenn wir unsere „Handlungen als Wirkungen […] vor unseren Augen sehen“. (vgl. GMS 450)7 Kant schränkt unser Freiheitbewusstsein allerdings ganz auf die moralische Perspektive ein, weil er in unserem Interesse an der Verallgemeinerbarkeit eine rein vernünftige Motivation gefunden zu haben meint. Ein „freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [sind] einerlei.“ (GMS 446f.) Der Freiheitsbegriff Bieris ist weiter und überzeugender als der Kants. Eine rein vernünftige Motivation und absolute Spontaneität scheinen nicht erforderlich zu sein, um echte Gestaltungsspielräume im menschlichen Handeln zu entdecken. Es ist nicht nur das uneigennützige Interesse an der Verallgemeinerbarkeit unserer Maximen, sondern die Orientierung an Gründen überhaupt, die es uns ermöglicht, unser Leben selbstbestimmt zu führen. Schon die langfristig kluge Evaluation unserer Mittel und Wünsche scheint eine Freiheit unserer Handlungen von starren Mechanismen des Naturgeschehens zu ermöglichen.

Dennoch hat Kant recht damit, dass der Kern der Freiheit in der Aufstellung und Befolgung von Normen liegt, denn Gründe sind nicht nur individuell erwogene Sachverhalte, aus denen man aufgrund irgendwelcher Neigungen oder Bedürfnisse Konsequenzen zieht, sondern alle Arten von Gründen sind in ihrer legitimierenden Funktion sozial etabliert (vgl. Beck 1975, 103f.). Jeder echte Grund ist ein mehr oder weniger guter Grund nicht nur in den Augen desjenigen, der ihn hat, sondern auch für seine Mitmenschen. Wenn im alten Ägypten ein Pharao oder hoher Beamter einen Großteil seines Vermögens in die Errichtung und Ausstattung seines Grabmals investiert hat, so konnte die Sorge um das Weiterleben seiner Seele nach dem Tod ein guter Grund dafür sein. Im Mittelalter war seit der Krönung Pippins des Jüngeren zum fränkischen König 751 der päpstliche Segen ein guter Grund für die Anerkennung des Gottesgnadentums des Herrschers. Und wenn ein afrikanischer Ureinwohner im 18. Jh. im Glauben an die Wirksamkeit magischer Rituale einen Stein in eine Astgabel legte, um auf dem Rückweg von der Jagd schneller voranzukommen, so dürfte das in den Augen seiner Dorfgemeinschaft der Grund für sein rechtzeitiges Eintreffen gewesen sein. (vgl. Evans-Pritchard 1937, 450ff.) Nicht nur religiöse, politische oder Rechtsgründe, sondern auch naturwissenschaftliche und nach Willard v.O. Quine sogar mathematische Gründe (vgl. Quine 1969, 63ff.) hängen von der Anerkennung der Gemeinschaft ab, in der sie geltend gemacht werden.

Die Leistungen der modernen Neurophysiologie konnte Kant nicht erahnen, und daher geht er auf die Möglichkeit einer neurophysiologischen Beschreibung unserer psychischen Leistungen nicht ein, sondern geht wie Locke und Hume davon aus, dass physikalische Ereignisse psychische Ursachen haben können. Bieri sieht in der Physik offenbar die maßgebliche Naturwissenschaft. Das erinnert an die Auffassung des Neoempirismus, die in dem Titel des Aufsatzes von Rudolf Carnap „Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft“ aus dem Jahr 1931 zum Ausdruck kommt. Auch die Physik aber liest nicht einfach im Buch der Natur, sondern ist interessenabhängig und wird pragmatisch betrieben. Karl Popper hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Hypothesenbildung wegweisend für die Entwicklung der Wissenschaften ist; und Thomas Kuhn wies darauf hin, dass diese Entwicklung kein kontinuierlicher Erkenntnisfortschritt ist, sondern Sprünge auch zwischen inkompatiblen Paradigmen aufweist. Bieris metaphorische Einstufung unseres lebenspraktischen Umgangs miteinander als Handwerk und der Psychologie und Sozialwissenschaften als Handwerkskünste ist sympathisch, weil sie deren Pragmatismus hervorhebt. Sie verschleift aber Unterschiede und zieht eine zu harte Grenze zur vermeintlich einzig ernsthaften Wissenschaft der Physik. Denn auch sehr langfristig ist von der Physik nicht zu erwarten, dass sie aufarbeiten kann, was bisher angeblich rein pragmatisch und nur provisorisch in der Psychologie und den Sozialwissenschaften geleistet wird.

Wollte man versuchen physikalisch zu beschreiben, in welchem Zustand sich jemand befindet, der an einen bestimmten Grund glaubt, könnte man sich nicht nur auf seinen - dem Bericht aus der Innenperspektive korrespondierenden – neurophysiologischen Zustand beschränken, sondern die kommunikative Entstehungsgeschichte dieses Zustandes müsste mit berücksichtigt werden. Denn nur wenn eine entsprechende gesellschaftliche Praxis zu seinem Überzeugungszustand geführt hat, hat er einen echten Grund und stellt keine vermeintlichen Zusammenhänge zur Folge her, die niemand nachvollziehen kann. Die neurophysiologischen Zustände, in denen sich Menschen befinden, die - ihren Äußerungen nach – an dasselbe glauben, können sehr verschieden sein. Vergleichsmaßstab der Gemeinsamkeit bleibt ihr Äußerungsverhalten. In der langen Geschichte ihres Heranwachsens und ihrer Erfahrungen haben sie ihre subjektiven Erlebnisse und damit ihre Hirnzustände interaktiv und kommunikativ so miteinander koordiniert, dass sie Informationen austauschen und einander zustimmen können. Mit Gründen werden Bedingungen angegeben, die Handlungen – mir selbst oder anderen gegenüber – rechtfertigen. (vgl. Wingert 2004, 200) Wollten wir versuchen, die Ebene der Gründe und der in der Innensicht erlebten Bedeutungen zu meiden und nur neurophysiologisch über einander zu sprechen, würden wir uns so stark mit uns selbst befassen müssen, dass wir zu den Dingen, um die es uns geht, kaum kämen. Wir leben davon, dass wir interaktiv und kommunikativ einen Wertehimmel über uns aufgebaut haben, erlebnisförmige Einstellungen und Motive so koordiniert haben, dass wir uns in einer intersubjektiven Welt orientieren und kooperieren können.

Dem würde Bieri wahrscheinlich weitgehend zustimmen. Aber seine Einstufung dieser Praxis als bloßes Handwerk wird der tragenden Funktion unseres Erlebens in der Innenperspektive nicht gerecht. Entgegen der Unterscheidung Bieris nennen wir im alltäglichen Handeln häufig psychische Zustände als Ursachen für physische Ereignisse. Im gesamten ´Handwerk´ unseres Lebens gehen die Innen- und die Außenperspektive permanent ineinander über. Die Verbindung zwischen einem Täter und seiner Handlung betrachten wir nicht primär als physikalische Wirkungskette, sondern wir fragen uns, in wessen Interesse die Tat gelegen haben könnte, ´cui bono?´. Wir versuchen also, die Kalkulationen des Täters nachzuvollziehen. Unsere normativen Einstellungen haben den größten Einfluss auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Wenn wir überzeugt davon sind, dass wir anders hätten handeln können, dann meinen wir damit nicht nur, dass es mit unserem Handeln irgendwie hätte anders kommen können, sondern dass wir angesichts genau der gegebenen Umstände hätten anders entscheiden können oder sollen. Wenn wir uns als verantwortliche Personen behandeln, unterstellen wir einander also die Fähigkeit, über Gründe zu disponieren, sie gedanklich aufzusuchen und zwischen ihnen abzuwägen. Nicht nur die Lebensaspekte der Moral und des Rechts setzen dieses Persönlichkeitsbild voraus, sondern alle Institutionen auch im politischen Leben. Bieris Analogie ist ganz zutreffend: Wir könnten nicht von der Schönheit eines Gemäldes sprechen, wenn wir es nur als physikalischen Gegenstand betrachten würden. (vgl. Bieri 2005) Dasselbe gilt für alle Verkehrsschilder, Zahlungsmittel, Rathäuser und Texte jeder Art. Sie sind keine natürlichen Gegenstände. Auch das Ideal der Wahrhaftigkeit bliebe uns verschlossen, wenn wir nicht die Relevanz von Informationen für die Entscheidungen anderer und ein Konzept von Faktizität im Sinn hätten.

Aus diesem Grund geht Kant einen Schritt weiter als Bieri und charakterisiert den Menschen nichtnaturalistisch als intelligibles, d.h. rational zu verstehendes Wesen. Den Zusammenhang zwischen abstrakten Gründen, der psychischen Innenperspektive und der körperlichen Außenwelt sieht er dabei ähnlich wie der kritische Rationalist Karl Popper in seinem Modell der drei Welten (vgl. Popper 1972, 174f.). Nach Popper stellt unsere Psyche die Verbindung zwischen den Gründen und den Ereignissen her. Kant sieht darin eine Leistung der Urteilskraft, d.h. der Fähigkeit zum Umgang mit Begriffen, und als gemeinsamen Gesichtspunkt den der Zweckmäßigkeit:

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs […] und dem des Freiheitsbegriffs […] befestigt ist, […] so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“ (KU 175f.) Die „Urteilskraft […] gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersteren zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand“. (KU 196)

Warum wir in bestimmten psychischen Zuständen Bedeutungsgehalte erfassen und wie bestimmte psychische Zustände mit körperlichen Zuständen und Handlungen verbunden sind, dürfte ebenso unerforschlich sein wie die Entstehung des Stoffwechsels durch den Zusammenschluss von Makromolekülen oder das Gefrieren von Wasser bei Abkühlung auf null Grad.8 Bestimmte große Gehirne entwickeln eben eine Innenperspektive: „Bewusstsein […] ist eine Eigenschaft komplexer Entitäten und kann nicht weiter auf das Wirken noch grundlegenderer Eigenschaften zurückgeführt werden.“ (Koch 2014, 71) Und in der Kommunikation miteinander entwickeln Menschen in der Innenperspektive Vorstellungen abstrakter Gegenstände, mithilfe derer sie ihr Zusammenleben koordinieren und sich im Leben orientieren. Diese Sicht auf den Menschen ist kein ontologischer Dualismus im Sine von Descartes, aber ein Eigenschaftsdualismus, der die Erfahrung der Wirksamkeit unseres Wollens ernst nimmt.9

Durch die besondere menschliche Fähigkeit der symbolischen Kommunikation verdichtet sich die Kreativität der Individuen in der Gesellschaft so sehr, dass ihr Verhalten praktisch unkalkulierbar wird. Wir nehmen Innovationen auf und integrieren sie aufgrund der Plastizität unserer neuronalen Aktivitätsmuster in unser Verhaltensrepertoire. Es kommt zur Traditionsbildung. Handwerkliche Techniken und soziale Normen etablieren sich. Wenn man die menschliche Kulturgeschichte als eine Fortsetzung der evolutionären Entwicklung der Natur verstehen will, dann hätte die Evolution hier eine solche Geschwindigkeit angenommen, dass sich Handlungsmuster nicht mehr wie Naturmechanismen ständig wiederholen, sondern ihre Beschreibung in einen Entwicklungsbericht übergeht.

An dem Wechselspiel von Mutation und Selektion wären nicht mehr nur körperliche Veränderungen beteiligt, sondern auch gedankliche und sprachliche Gebilde in ihrer semantischen Bedeutung wären – wie Karl Popper es formuliert - Gegenstand der Bewährung (vgl. Popper 1972, 172ff.). Versuche, diesen Prozess rein physikalisch zu beschreiben, wären – wie gesagt – aufgrund des dafür nötigen völligen Perspektivwechsels auf das neuronale und kommunikative Geschehen hin aussichtslos. Kant hatte keine Ahnung vom Entwicklungsprinzip der Evolution. Aber was er als Spontaneität der Vernunft in der Bildung von Gesetzeshypothesen und von Maximen beschreibt, könnte als Grund der Unberechenbarkeit der Evolution der Menschheit verstanden werden. „Freiheit“ im Zusammenleben „besteht gerade in der Unberechenbarkeit“ unseres Verhaltens. (Lesch 2022, 160)

Frei ist unser Wille nicht in dem Sinne, dass er wirklich eine erste Ursache wäre, die unabhängig von allen sinnlichen Stimuli eine Handlung anstößt, sondern darin, dass der Akteur sich zwanglos für eine Handlungsweise entscheidet. Niemand macht ihm zwingende Vorschriften, und niemand ist in der Lage, sicher vorauszusagen, was er tun wird. Um das aus der Innenperspektive erlebte Abwägen und Umentscheiden als reale Leistungen gelten lassen zu können, muss angenommen werden, dass wir zu einer Redetermination unserer neurophysiologischen Verfassung in der Lage sind. Reiz-Reaktions-Mechanismen müssen durch das Großhirn registriert und unterbrochen oder umgeformt werden können. Dass wir hätten anders handeln können, ist – in begrenztem Umfang – eine alltägliche Erfahrung. Vor allem Unterlassungen wären uns häufig möglich gewesen. Natürlich hätten die Räuber der Juwelen Augusts des Starken den Einbruch in das dresdner Grünen Gewölbe unterlassen können. Sie haben sicher schon vielerlei Pläne, die sie erwogen haben, dann doch nicht ausgeführt. Auch zum besseren oder richtigen Tun scheinen wir oft fähig gewesen zu sein. Wir hinterfragen unsere affektiven Neigungen und erwägen Alternativen. Über wichtige Entscheidungen schlafen wir noch eine Nacht oder befragen Freunde, die sich mit der Sache auskennen.

Nach Rechtsprechung des BGH wird dem Täter mit dem „Unwerturteil der Schuld […] vorgeworfen, dass er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich für das Recht hätte entscheiden können“ (BGHST 2 (1952), 200). Grundsätzliche Fähigkeiten verliert man nicht plötzlich, und das Vermögen, sich zwischen Alternativen richtig zu entscheiden, besitzt man meist auch dann noch, wenn dies im Einzelfall nicht gelingt. Es hängt, wie Bieri feststellt, von unseren veränderlichen Überlegungen ab, was wir tun. Ob wir bei derselben Motivlage und unter denselben Rahmenbedingungen auch andere Überlegungen hätten anstellen können, ist eine unbeantwortbare Frage. Ausgeschlossen scheint dies nicht, denn durch unsere Entscheidungen bilden wir unseren Charakter mit seinen längerfristigen Einstellungen erst – und zwar unser Leben lang. Wenn wir uns in einer bestimmten Situation in bestimmter Weise entschieden haben, haben wir unserem Charakter und dem Aktivitätsmuster unseres Gehirns in diesem Moment eine bestimmte Form gegeben, die bei einer deterministischen Beschreibung unseres Verhaltens als Gesetz dienen kann. Aber das bedeutet nicht, dass wir auf irgendeine Weise durch die Vorbedingungen zu dieser Entscheidung gebracht worden wären. Erfahrung und Kommunikation schließen Bedeutungserleben ein und sind für die Willensbildung unverzichtbar. (vgl. Wingert 2004, 203)

Strafen haben zwar immer auch einen erzieherischen Zweck, sie verfolgen ihn aber nicht nur auf dem Wege der Konditionierung, indem sie durch – schlechte – Erfahrung klug machen, sondern die Strafe wird dem Täter gegenüber unter Hinweis auf bestehende Gesetze begründet. Er wird also nachdrücklich zur Orientierung an diesen Gesetzen und an ihrem Zweck ermahnt. Willkürliche Bestrafungen rufen auch bei offensichtlichen Vergehen Empörung hervor. Durch Strafen werden wir nicht nur zu Verhaltensweisen wie Unterlassungen bestimmter Art erzogen, sondern zu Rechtsgehorsam und Rücksichtnahme, also zur Beachtung guter Gründe. Strafen sind nur sinnvoll, wenn der Täter grundsätzlich zur Selbststeuerung in der Lage ist. Moralische Kompetenz, also Unparteilichkeit und eine Orientierung am Gemeinwohl, scheint keine Voraussetzung für die Sinnhaftigkeit von Strafen zu sein. Aber jemanden, der die Regelhaftigkeit des Zusammenhangs zwischen Tatbestand und Sanktion gar nicht erkennt, würde man nicht bestrafen, sondern von der Öffentlichkeit fernhalten und therapieren.

1. Bedingungen der Freiheit

Die gleichberechtigte Beteiligung am Diskurs über annehmbare Gründe und an der Schöpfung von Formen des Zusammenlebens machen die Basis der Entscheidungsfreiheit aus.10 Würden wir uns rein gewohnheitsmäßig nach Regeln richten, die andere gegeben haben, besäßen wir nur „die Freiheit eines Bratenwenders, […] der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (KpV 97). Daher impliziert Freiheit ein Mindestmaß an Fairness im Umgang miteinander.11 Die für die persönliche Freiheit grundlegenden Normen der Respektierung, der Gleichberechtigung und der Abstimmung miteinander kann man als soziale Institutionen auffassen, die durch Konventionen geschaffen werden. Diese institutionellen Voraussetzungen verbieten es, die Willensfreiheit als eine unhistorische menschliche Eigenschaft zu verstehen, sondern lassen sie als Ideal neuzeitlicher Gesellschaften erscheinen. In bloßen Familienverbänden und Zweckgemeinschaften gibt es Freiheit als Persönlichkeitsrecht nur in Ansätzen, da die Befugnisse hier weitgehend durch die Funktionen und Aufgaben der Personen bestimmt sind. Eine relative Gleichberechtigung mit gegenseitiger Anerkennung der Autonomie des Individuums gibt es erst seit Auflösung der mittelalterlichen Ständegesellschaft mit ihren Zunft- und Gildezwängen und religiösen Dogmen. Erst die Anfänge der Naturwissenschaften und die Verdrängung der scholastischen Buchgelehrsamkeit lassen die aktive Erforschung der Natur und die vorausgreifende Entwicklung von Techniken als Problemlösungsformen allgemein möglich erscheinen. Und erst das Konzept einer rationalen Begründung persönlicher Standpunkte, die dennoch auf Intersubjektivität auszurichten ist, konnte zu dem Stolz der freien Person führen, wie ihn der Götz von Berlichingen, Wilhelm Tell oder Michael Kohlhaas besitzen.

Der Umfang der Willensfreiheit wird nicht wie der der Handlungsfreiheit durch die Zahl der verfügbaren Optionen bestimmt, sondern durch die Reichweite der rationalen Planung und der Modulation der eigenen Wünsche. Man kann auch eine alternativlose Maßnahme entschieden ergreifen, wenn man sich mit ihr arrangieren kann. (vgl. Steinvorth 1987, 266) Eingeschränkt wird die Willensfreiheit durch geistige Trägheit, Unbeherrschtheit, Desinformation, Indoktrination und seelische Zwänge wie u.a. Süchte, also insgesamt durch Charakterschwächen und Laster, die von den Aufklärern bekämpft worden sind. Verführung, z.B. durch Karriereversprechen, und anhaltender körperlicher Zwang wie beim militärischen Drill oder gar unter der Folter können den Willen gängeln oder abtöten.

Willensschwäche dürfte als ein Mangel der Fähigkeit zu verstehen sein, Normen zu befolgen. Gründe verstehen sich als Sachverhalte, die aufgrund sozial etablierter begrifflicher, technischer oder verhaltenssteuernder Regeln andere Sachverhalte als Folgen nach sich ziehen. Wer einen Grund für sein Verhalten anführt, versteht ihn als Quelle der Motivation und der – zumindest technischen – Legitimation seines Verhaltens. Gründe haben von sich aus normative Bedeutung und bedürfen keines Umsetzungsbeschlusses. Wer wirklich weiß, warum er etwas tun will, tut es auch. Es kann aber sein, dass konkurrierende Gründe ihn schwanken lassen oder er die Güte des entscheidenden Grundes nicht erkennt. Das können ihm andere dann unter dem Gesichtspunkt des erwünschten Erfolgs vorwerfen – und er sich selbst auch. Auch wer willensschwach ist, besitzt Willensfreiheit. Kant meint sogar, dass wir bereit wären, das eigene Leben zu riskieren, wenn wir gezwungen würden, mit einem falschen Zeugnis ein Todesurteil zu ermöglichen, obwohl wir uns „vielleicht nicht getrauen“ würden, „zu versichern“, dass wir dies nicht tun werden (KpV 30).

Die praktischen Konsequenzen dieser Überlegungen zur Willensfreiheit sind rasch genannt. Sie finden sich fast alle in Kants berühmtem Aufsatz ´Was ist Aufklärung?´. Nur durch Teilnahme am öffentlichen Diskurs, nur als Mitglied eines Publikums, dem es möglich ist, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (WA 36), kann der Einzelne seine Freiheit entfalten. Nicht nur die politischen Verhältnisse müssen diesen Diskurs zulassen (vgl. WA 40), sondern auch im Privatleben dürfen z.B. familiäre „Vormünder“ niemandem Vorschriften machen, der sich selbst Kompetenz erwerben würde (vgl. WA 35). Die staatliche Gesetzgebung muss der Kritik unterzogen werden dürfen. (vgl. WA 41) Und es darf keine Indoktrination religiöser oder anderer dogmatischen Natur geben, sondern die Meinungsbildung muss unbehindert sein. Jeder Einzelne muss sich an der Aufstellung von gesetzlichen oder moralischen Normen und der Auswahl von guten Gründen beteiligen können. Bei der Abwägung von staatlicher Sicherheit und gedanklicher Freiheit räumt Kant letzterer sogar den Vorrang ein: „Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volkes vorteilhaft“ zu sein. (WA 41)

Leider gibt es eine Reihe psychischer Krankheiten, die die Willensfreiheit einschränken oder unmöglich machen. Kant unterscheidet in seiner vorkritischen Schrift ´Versuch über die Krankheiten des Kopfes´ von 1764 Störungen verschiedenen Grades von der Dummheit bis zum Wahnsinn. Die milderen Formen würden oft verachtet und verspottet, wohingegen man die schwereren „gemeiniglich mit Mitleiden ansieht“. (vgl. KdK 263) Ihre „Wurzel“ liege „eigentlich wohl im Körper“. (KdK 270) Es komme aber auch vor, dass „gewisse Chimären […] gleichsam eine oder andere Organe des Gehirns verletzt“ haben und so zu einer gewissen „Verrückung“ im Bewusstsein führen. (vgl. KdK 265) Je nachdem, ob die Krankheiten auf „eine glückliche Genesung hoffen“ lassen oder „erblich sind“, könne man den Beistand des Arztes suchen (KdK 271) oder es müsse sich „die obrigkeitliche Vorsorge“ der Leidenden annehmen (KdK 263).

Von der Größe der natürlichen Hindernisse der Willensfreiheit hängt nach Kant die Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen ab. Je kleiner das Naturhindernis und je größer die Pflichtverletzung, je mehr wird die Übertretung ihm als Verschulden zugerechnet. (vgl. MdS 228) „Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die Tat im Affekt, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht“. (MdS 228) Mit der Zunahme der wissenschaftlichen Einsicht in die menschliche Psyche ist die Zurechnungsfähigkeit differenzierter betrachtet worden. Das grundsätzliche Merkmal der Willensfreiheit, dass nämlich anhand erwogener Gründe entschieden wird, ist dasselbe geblieben; und diese Fähigkeit gilt es zu beachten bzw. zu fördern.

1. Die Wirklichkeit der Freiheit

Bei philosophischen Untersuchungen kommt es nach Kant besonders darauf an, den belachenswerten Eindruck zu vermeiden, dass man einen Bock melkt und dabei noch ein Sieb unterhält, um die erwartete Milch der Erkenntnis aufzufangen. (vgl. B 82) Es muss also geprüft werden, ob das hier entwickelte Freiheitverständnis in unserem Leben eine Rolle spielt.

Zunächst bestanden die sogenannten Freiheiten nur darin, dass man von üblichen Bindungen oder Belastungen ausgenommen war. ´Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag´ war ein Rechtsgrundsatz des 11. und 12. Jahrhunderts. Erst durch das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 wurde die Unterwerfung unter die Leibeigenschaft verboten. Tatsächlich bestanden grundherrliche Abhängigkeiten aber bis zum Ende des Kaiserreiches 1918.

Die erste Verfassung für Deutschland entwarf die Nationalversammlung, die nach dem revolutionären Aufstand im März 1848 in die Paulskirche nach Frankfurt einberufen wurde. Sie wurde am 28. März 1849 verabschiedet und enthielt als vierten Abschnitt einen Grundrechtsteil mit dem Artikel 3, Satz 1: „Die Freiheit der Person ist unverletzlich.“ In den näheren Ausführungen geht es dann insbesondere um den Schutz vor willkürlicher Verhaftung. Am 3. April 1849 wurde dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. die Kaiserkrone der zu gründenden konstitutionellen Monarchie des Deutschen Reiches angetragen, aber er lehnte sie ab, da an ihr der ´Ludergeruch der Revolution´ hafte. Er machte der Nationalversammlung jede weitere Arbeit unmöglich, bis deren Reste sich am 23. Juli 1849 auflösten.

Eine echte parlamentarische Demokratie wurde Deutschland erst mit der Gründung der Weimarer Republik am 31. Juli 1919. Auf Drängen des Kanzlers Friedrich Ebert wurden in deren Verfassung Grundrechte in einen zweiten Teil hinter die Staatsorganisationsprinzipien aufgenommen. Ebert ging es besonders um die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Eine ´allgemeine Handlungsfreiheit´ gewährleistet erst das Grundgesetz der BRD vom 23. Mai 1949 in seinem Artikel 2, Satz 1: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“

Tatsächlich sind alle diese politischen Freiheiten Handlungsfreiheiten. Und nach Gottfried Wilhelm Leibniz kann sich der Wille auch nur auf das Handeln richten, denn „sonst könnte man auch sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins Endlose fortgehen“ (Leibniz: Die Theodizee (1710), zit. nach Keil 2009, 23). Auch nach Arthur Schopenhauer kann der Mensch bestenfalls tun, was er will, aber nicht wollen, was er will. (vgl. Keil ebd.) Dennoch gewährleisten einige unserer Grundrechte offensichtlich nicht nur Handlungsspielräume; und einige der zugesicherten möglichen Handlungen sind von besonderer Bedeutung offenbar für die Meinungsbildung und Entscheidungsfindung der Menschen. Artikel 4 garantiert nicht nur die „ungestörte Religionsausübung“, sondern auch die „Freiheit des Glaubens“ und „des Gewissens“. Die Meinungs- und Pressefreiheit besteht nicht nur darin, „seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern“, sondern auch darin, „sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten“ (Art. 5). Die Berufsfreiheit wird in Art. 12 ausdrücklich als „Freiheit der Berufswahl“ gewährleistet, und auch die in Art. 11 garantierte Freizügigkeit schließt die Wahl des Aufenthalts- oder Wohnortes ein.

Letztlich gewährleistet jedes Grundrecht auch die Möglichkeit, sich informiert für oder gegen das geschützte Tun oder Unterlassen zu entscheiden, denn Handlungen unterscheiden sich von bloßem Verhalten dadurch, dass sie unmittelbar oder mittelbar mit Absichten verbunden sind (vgl. Steinvorth 1987, 273). Die Willensfreiheit ist von der Handlungsfreiheit nicht zu trennen; und sie besteht nicht in dem sich immer wiederholenden Entschluss, einen bestimmten Willen haben zu wollen, sondern in der Fähigkeit, sich informiert und abwägend zu entscheiden.12 Der Wille, seine Einstellungen in bestimmter Hinsicht zu ändern, etwa das Rauchen aufzugeben, enthält eine besondere Absicht zweiter Stufe und ist nicht, wie Harry Frankfurt meint (vgl. Steinvorth 1987, 265), die Grundform der Willensfreiheit.

Die Tatsache, dass unsere Freiheit eine Geschichte hat und durch verschiedene Konventionen und Rechtsbestimmungen realisiert wurde, weist darauf hin, dass sie keine natürliche Eigenschaft ist wie die Handlungen, die man im Status der Freiheit vollziehen kann. Zu suchen ist sie nicht in körperlichen Verhaltensweisen oder geistigen Leistungen allein, sondern in den Konventionen, Gesetzen, Kompetenzen und Befugnissen, die unsere Freiheiten gewährleisten.

Das GG unterscheidet sich von der WRV vor allem dadurch, dass die Grundrechte den Staatsorganisationsprinzipien vorangestellt sind. Darin soll zum Ausdruck kommen, dass der Staat um seiner Bürger willen da ist und nicht umgekehrt. Art. 1, Abs. 1 GG lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Das Bundesverfassungsgericht hat Art. 1, Abs. 1 GG als oberstes Verfassungsprinzip bezeichnet, das den „Kern“ aller Einzelgrundrechte bilde. Das „darum“ in Art. 1, Abs. 2 weist darauf hin: „Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ In den folgenden Artikeln wird die Menschenwürde zunächst in ihren Hauptaspekten Freiheit und Gleichheit gewährleistet (Art. 2 u. 3). Damit setzt das Grundgesetz den Artikel 1 der Menschenrechtskonvention der UNO vom 10. Dezember 1948 um „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten“. In den weiteren Grundrechtsartikeln des GG wird die Freiheit dann in den Einzelgrundrechten für Standardsituationen konkretisiert (vgl. Richter 1987, 70).

Nach Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts geht die Entscheidungsfreiheit in alle Einzelgrundrechte aus der Menschenwürdegarantie des Art. 1, Abs. 1 ein. In Verbindung mit der Gewährleistung der allgemeinen Handlungsfreiheit und der körperlichen Unversehrtheit aus Art. 2 begründet Art. 1, Abs. 1 das allgemeine Persönlichkeitsrecht, das nach Rechtsprechung des BVerfG als sog. Auffanggrundrecht fungiert:

„Kommt […] eine Verletzung von Einzelgrundrechten nicht in Betracht, so bleibt als Prüfungsmaßstab […] das durch Art. 2 Abs. 1 i.V. m. Art. 1 Abs. 1 GG verfassungsrechtlich gewährleistete allgemeine Persönlichkeitsrecht“. (BVerfGE: 54, 148 (153); vgl. Richter 1987, 70f.)

Das Bundesverfassungsgericht hat das Menschenbild des Grundgesetzes auf dieser Grundlage dahingehend beschrieben, dass es nicht das eines „isolierten und selbstherrlichen“, sondern eines „gemeinschaftsbezogenen und gemeinschaftsgebundenen Individuums“ sei, das „darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“ (BVerfGE: 30, 1 (20); vgl. Richter 1987, S. 69). Zur Würde des Menschen gehört es also nicht nur, vom Staat in seinem äußerlichen Verhalten nicht unnötig eingeschränkt zu werden, sondern auch die freie Meinungsbildung und die Möglichkeit, sich nach eigenem Gutdünken zu entscheiden, zählen dazu (vgl. BVerfGE: 8, 274 (328); 6, 32 (41f.)).

Dass das Menschenwürdekonzept des Grundgesetzes im Kern demjenigen Kants entspricht, geht besonders klar aus der Entscheidung des BVerfG zum Luftfahrtsicherheitsgesetz vom 15.2.200613 hervor:

„Art. 1 Abs. 1 GG schützt den einzelnen Menschen nicht nur vor Erniedrigung, Brandmarkung, Verfolgung, Ächtung und ähnlichen Handlungen durch Dritte oder durch den Staat selbst (vgl. BVerfGE 1, 97 <104>; 107, 275 <284>; 109, 279 <312>). Ausgehend von der Vorstellung des Grundgesetzgebers, dass es zum Wesen des Menschen gehört, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich frei zu entfalten, und dass der Einzelne verlangen kann, in der Gemeinschaft grundsätzlich als gleichberechtigtes Glied mit Eigenwert anerkannt zu werden (vgl. BVerfGE 45, 187 <227f>), schließt es die Verpflichtung zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde vielmehr generell aus, den Menschen zum bloßen Objekt des Staates zu machen (vgl. BVerfGE 27, 1 <6>); 45, 187 <228>; 96, 375 <399>).“ (BVerfGE 115, 118-166 (Rdnr. 121))

Dieses Verbot, den Einzelnen vollständig zu instrumentalisieren, ist ein Kernbestandteil der Ethik Kants:

„Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“ (GMS 428)

Mit der Feststellung des Anspruches des Einzelnen auf Autonomie unter Berücksichtigung seiner Bindung an die Gemeinschaft gewährleistet das Grundgesetz also durchaus eine Freiheit im Sinne des kantischen Würdebegriffs, der die Selbstbestimmung nicht in das völlige Belieben, sondern in die Entscheidung zwischen gemeinverträglichen Maximen setzt. Es ist also durchaus Freiheit im kantischen Sinne, eine individuelle Freiheit, die nach allgemeinen Gesetzen soweit wie zu ihrem Erhalt nötig eingeschränkt werden darf, der oberste Wert unserer Verfassung.

Anmerkungen

1. Am 27. Juni 2023 ist Peter Bieri im Alter von 79 Jahren gestorben. Obwohl er in den letzten Jahren unter dem Pseudonym Pascal Mercier vor allem mit seinem Roman „Nachtzug nach Lissabon“ aus dem Jahr 2004 als Schriftsteller bekannt geworden ist, war er als Professor der Philosophie einer der Hauptvertreter der Analytischen Philosophie in Europa bei der Debatte um das Verhältnis von Geist und Gehirn. Er hat ein achtjähriges DFG-Forschungsprojekt zu diesem Thema geleitet und zahlreiche eigene Arbeiten dazu veröffentlicht. Ein Bestseller wurde hier sein Buch „Das Handwerk der Freiheit“ aus dem Jahr 2001. In ihm zieht Bieri in populärer Form Bilanz seiner philosophischen Erfahrung, und es scheint für eine einführende Darstellung der Problemlage besonders geeignet. Bieri argumentiert als analytischer Philosoph, d.h. indem er von verbreiteten Meinungen und Sprechweisen ausgehend einen verständlichen Kern unserer Auffassungen zu rekonstruieren versucht. Weiter gehende Vermutungen über das Zustandekommen unserer Auffassungen und das Wesen der Dinge versucht er dabei zu vermeiden. Hierin unterscheidet sich sein Vorgehen von dem der klassischen Erkenntnistheorie von Descartes bis Kant, die auch das Fundament unserer Erfahrung und allgemeine Prinzipien für sie aufzudecken versuchten. Die tief greifenden Überlegungen Kants haben die philosophische Debatte nachhaltig geprägt und sind auch Bezugspunkte Bieris.

2. Von einigen Vertretern der modernen Wissenschaftstheorie wird Kants These der Anschauungsformen a priori mit der Begründung für überholt erklärt, dass „im Falle der Richtigkeit von Kants Theorie die Physik dieses Jahrhunderts undenkbar“ wäre (Stegmüller 1968, 27). Das Gegenteil, nämlich dass die Transformation der raumzeitlichen Messungen eines bewegten Beobachters in die eines anderen im Sinne der Relativitätstheorie die Ideale einer einheitlichen Zeit und eines einheitlichen Raumes voraussetzt, hat bereits 1911 z.B. der Physiker Max Laue gesehen: Die Eindeutigkeit der Zuordnung ist dasjenige, was vom Gedanken der ´Einheit der Zeit´ zurückbleibt. Mit der Aufhebung der Dingeinheit von Raum und Zeit in der Relativitätstheorie ist nicht zugleich ihre Funktionseinheit aufgehoben, sondern befestigt. (vgl. Cassirer 1921, 73f.) Markus Willaschek behauptet, Kants Argumentation in der transzendentalen Ästhetik beruhe „auf der Annahme, dass der Raum der euklidischen Geometrie … derselbe ist wie der physikalische Raum, der uns umgibt“; seit „Einsteins Relativitätstheorie“ wisse man aber, „dass das nicht der Fall ist“ (Willaschek 2023, 319). Tatsächlich geht Kant nur davon aus, dass unser Anschauungsraum der dreidimensionale euklidische Raum ist. Dass die physikalische Wirklichkeit über die uns unmittelbar anschaulich zugänglichen Phänomene hinausgehen kann, ist Kant anhand des Magnetismus, der Wärmestrahlung und der Gravitation bekannt gewesen. (vgl. MAN, 498)

3. Der in diesem Punkt an Kant anschließende kritische Rationalist Karl Popper hat seit Erscheinen seiner ´Logik der Forschung´ im Jahr 1934 Wert auf die Feststellung gelegt, dass selbst Hypothesen nicht induktiv gebildet werden, sondern oft schon vor jedem Beobachtungsversuch. (vgl. Popper 1972, 36f.)

4. In Kants Ethik ist die Unparteilichkeit die Schlüsseltugend. Aber auch in utilitaristische Konzeptionen wird sie aufgenommen, um gerechte Folgerungen generieren zu können. Der Utilitarist Peter Singer meint, es sei gleichsam eine „Rolltreppe der Vernunft“, die unsere Nächstenliebe zum Standpunkt konsequenter Unparteilichkeit entgrenzt: „Die Fähigkeit des Denkens […] könnte auch zu einer merkwürdigen Abweichung von dem führen, was wir als die gerade Linie der Evolution erwarten würden. […] Wir könnten schließlich sogar an einen Punkt kommen, der zu Spannungen mit anderen Seiten unserer Natur führt. In dieser Hinsicht könnte also doch an der Kantischen Vorstellung etwas Richtiges sein, die eine Spannung zwischen unserer Fähigkeit zum vernünftigen Denken und seinen Ergebnissen hinsichtlich des Rechten einerseits und unseren tiefer liegenden Bedürfnissen andererseits annimmt.“ (Singer 1993, 254f.)

5. Ein schwacher Trost ist diesbezüglich die Versicherung, „die Annahme einer strikten Determiniertheit untergrabe“ Entscheidungsprozesse nicht, weil „die Wege des Determinismus für den Entscheider unergründlich sind“ (Fink 2019, 73). Die Undurchsichtigkeit des physikalischen Zustandekommens unserer Entscheidung in dem Augenblick, in dem sie getroffen werden, macht es sicher unmöglich, ihr Ergebnis durch eine physikalische Prognose vorwegzunehmen (vgl. ebd.), aber das Bewusstsein, dass der Inhalt unserer Überlegungen nach neuesten und gesicherten neurophysiologischen Analysen grundsätzlich rein gar nichts zu ihrem Ausgang beiträgt, muss unsere gedanklichen Anstrengungen doch zwecklos erscheinen lassen. Die Unhaltbarkeit einer rein neurophysiologischen Auffassung des Entscheidens wird deutlich, wenn man sich die tragende Bedeutung der symbolischen Kommunikation und Tradition für die Entwicklung der menschlichen Kultur vor Augen führt. Das erlebnismäßige Verstehen scheint dafür unverzichtbar, und dieses Erleben scheint bei der Entwicklung unserer Hirnzustände eine Rolle zu spielen. Die Psychologie scheint eine gleichberechtigte empirische Wissenschaft zu sein.

6. Julian Nida-Rümelin ist der Ansicht, unser Handeln sei daher schon ganz unabhängig von jeder selbstlosen moralischen Motivation nicht deterministisch beschreibbar: „Die vollständige naturwissenschaftliche Beschreibung der Ausgangsbedingungen belässt einen Spielraum der Freiheit, einen Spielraum der Effektivität von Deliberation, einen Spielraum alternativer Möglichkeiten des Beabsichtigens und des Handelns.“ (Nida-Rümelin 2005, 95) Diese Abwägungen von Alternativen seien „epistemisch unauffällig“, da durch sie „kein einziges physikalisches Gesetz verletzt“ werde. (ebd. 74f.)

7. Diese Unterscheidung von Perspektiven der Betrachtung ist auch in die moderne analytische Philosophie eingeführt worden, insbesondere von Donald Davidson (1970), Lewis White Beck (1975) und Gunter Gebauer (1979).

8. Noch im Jahr 2014 resümiert Brigitte Falkenburg ihr Referat über die Erforschung der Entstehung des Bewusstseins: „Die mechanistischen Erklärungen der Physik, Chemie und Biologie greifen zu kurz, um die Entstehung des Bewusstseins im Gehirn zu erklären; und die Erklärungsleistung der informationstheoretischen Ansätze lässt ebenfalls gewaltig zu wünschen übrig. […] Ohne Methodenreflexion und ohne die kritische Suche nach völlig neuartigen Denkansätzen kommt man hier wohl nicht weiter.“ (Falkenburg 2014, 129)

9. Am 17. Juli 1990 hat US-Präsident George H.W. Bush in seiner Presidential Proclamation 6158 die Dekade des Gehirns ausgerufen. Dies hat zu einer Intensivierung der neurophysiologischen Forschung weltweit geführt. Dass unsere mentalen Leistungen an neuronale Strukturen gebunden sind, ist heute unstrittig. Umstritten zwischen einigen Philosophen und Neurophysiologen ist allerdings, ob mentale Vorgänge ausnahmslos durch neuronale Prozesse verursacht sind oder sich auch umgekehrt mentale Leistungen in neuronalen Aktivitätsmustern realisieren (vgl. das Streitgespräch zwischen Singer und Nida-Rümelin 2008). Einige Neurophysiologen gestehen psychischen Zuständen Einfluss auf das Verhalten zu. So erklärte Wolf Singer schon 2004: „Wir bezweifeln nicht, dass sich höhere Säugetiere und insbesondere alle Primaten ihrer Empfindungen gewahr sein können und dass dieses Gewahrsein handlungsrelevant ist.“ (Singer 2004, 42) „Eine naheliegende Vermutung ist, dass bewusstes Verhandeln von Variablen Vorteile gegenüber den unbewussten Entscheidungsprozessen bietet. Ein offensichtlicher Gewinn könnte die Mitteilbarkeit der Gründe sein. […] Diese Mitteilbarkeit hat vermutlich entscheidend zur Entwicklung und Stabilisierung sozialer Systeme beigetragen.“ (Singer 2004, 61) „Natürlich sind diese beobachtbaren kognitiven Leistungen mit den zugrundeliegenden neuronalen Prozessen nicht identisch. Wir verwenden deshalb unterschiedliche Beschreibungssysteme zur Darstellung von Verhaltensleistungen und neuronalen Prozessen, und wir sagen, Verhaltensleistungen seien emergente Eigenschaften neuronaler Vorgänge. Damit soll ausgedrückt werden, dass kognitive Funktionen mit den physiko-chemischen Interaktionen in den Nervennetzen nicht gleichzusetzen sind, aber dennoch kausal erklärbar aus diesen hervorgehen.“ (Singer 2004, S. 35f.) „Weitaus problematischer ist die Frage, wie sich auf der Basis neuronaler Erregungsmuster die subjektiven Konnotationen unserer Wahrnehmungen und Empfindungen konstituieren. Diese Frage führt uns gegenwärtig noch an die Grenzen unseres Vorstellungsvermögens, da sich in ihr die noch unvereinbaren Beschreibungen begegnen, die wir aus den unterschiedlichen Perspektiven der ersten und der dritten Person gewonnen haben.“ (Singer 2004, 45f.)

Ganz ähnlich fasst sein Kollege Gerhard Roth 2018 seine Position mit den Worten zusammen: „Wir nehmen […] eine naturalistische Sichtweise ein und sehen im Rahmen der ´Einheit der Natur´ das Geistig-Psychische als einen Naturprozess an, ohne jeden Bezug auf eine metaphysische ´mentale Kausalität´. Gleichzeitig lehnen wir einen reduktionistischen Standpunkt ab und sehen das Geistig-Psychische als einen emergenten Zustand an, der unter sehr spezifischen physikalisch-chemisch-physiologischen Bedingungen stammesgeschichtlich entstanden ist und individualgeschichtlich in jedem Menschen entsteht und bestimmte Eigengesetzlichkeiten entwickelt. Diese Eigengesetzlichkeiten […] führen im Gehirn zu einer gewissen Autonomie geistiger Prozesse. Diese Prozesse zeigen sich insbesondere bei der Verarbeitung neuer und für das Leben und Überleben wichtiger Informationen als ordnungsstiftende und gestaltende Faktoren.“ (Roth 2014, 440)

Der deutsch-amerikanische Neurophysiologe Christof Koch bekennt 2014 entschiedener: „Ich glaube, dass Bewusstsein eine fundamentale, eine elementare Eigenschaft lebender Materie ist. … Es ist eine Eigenschaft komplexer Entitäten und kann nicht weiter auf das Wirken noch grundlegenderer Eigenschaften zurückgeführt werden.“ (Koch 2014, 70f.)

Der englische Philosoph Ted Honderich hat schon 1993 ein Konzept der deterministischen Beschreibung von Handlungen vorgelegt, das mentale Zustände integriert:

„Jedes geistige Ereignis einschließlich der Entschlüsse oder Entscheidungen ist mit einem gleichzeitigen neuronalen Ereignis verbunden, denn die beiden sind nomische Korrelate. Da das neuronale Ereignis eingetreten ist, ist unabhängig vom übrigen Geschehen auch das geistige Ereignis eingetreten, und ohne das geistige Ereignis wäre das neuronale nicht eingetreten. […] Jede in einem allgemeinen Sinne des Wortes aufgefasste Handlung ist die Wirkung einer Kausalreihe, zu deren erstem Bedingungskomplex ein psychoneurales Paar gehört, das seinerseits eine aktive Absicht umfasst.“ (Honderich 1993, 80)

Will man eine Handlung näher durch den Inhalt der zugrunde liegenden Absicht erklären, muss man über ihre wertfreie empirische Beschreibung hinaus allerdings die wertgebundenen Gründe des Akteurs zu erkunden versuchen.

10. Hier ist Birgit Recki zuzustimmen: „Für Kant steht schon die Erkenntnis in ihrer Bindung an das Medium des Begriffs durch dessen Anspruch auf allgemeine Geltung im Horizont intersubjektiver Verständigung und Kritik; wo er die begriffliche Allgemeinheit als allgemeine Mitteilbarkeit der Urteile anspricht“, nämlich in KU § 9, S. 17 und § 21, S. 239, „macht er die Einsicht in deren öffentlichen Charakter explizit“. (Recki 2022, 95) Prinzipien der Erkenntnis besitzen allerdings nicht denselben Verbindlichkeitsgrad wie moralische Pflichten, sondern als technische Vorschriften den Charakter hypothetischer Imperative: Wenn Du Dich im Leben kognitiv orientieren willst, suche nach universell gültigen Konzepten und Gesetzen und stimme Dich dabei mit allen anderen erkenntnisfähigen Subjekten ab! Kategorisch gilt allerdings der besondere Imperativ, sich der Erhaltung des Lebens eines selbst und anderer wegen über die Umstände und ihr Befinden zu informieren.

11. Otfried Höffe hat in seinem aktuellen Beitrag ´Der wahre Weltbürger´ eindringlich dargelegt, dass Kant nicht nur einen staatsphilosophischen, sondern auch einen epistemologischen und moralischen Kosmopolitismus vertritt. Zahlreiche ähnlich lautende Formulierungen in der ´Grundlegung´ besagen, dass „die vernünftige Natur […] als Zweck an sich selbst“ existiert und daher „die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ behandelt werden soll (GMS 429). Die Vernunft sei eine Naturgabe (GMS 396) und an ihr unterschieden sich die theoretische und die praktische Vernunft nur als verschiedene Formen ihrer „Anwendung“ (GMS 391). (vgl. Höffe 2022, 107ff.)

John Rawls hat in seinem folgenreichen Werk ´A Theory of Justice´ von 1971 nachzuweisen versucht, dass die meisten Mitglieder moderner Industriegesellschaften einen Sinn für Gleichberechtigung haben. Sie fänden es nämlich angemessen, die Grundsätze der Verfassung eines zu gründenden Staates von einem Standpunkt der Unparteilichkeit aus zu wählen. Jeder wäre damit einverstanden, sich die Ausgangslage der Staatsgründung, den Urzustand, so denken, dass die Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung nur die allgemeinen Bedingungen des Wirtschaftens und der Staatsorganisation kennen, nicht aber ihre eigene Identität. (vgl. Rawls 1971, 140ff.) Unter diesen Bedingungen würde man sich nach Rawls für Grundsätze entscheiden, die die größtmögliche gleiche Freiheit für alle garantieren; und sogar die Verteilung der materiellen Ausstattung würde so gewählt werden, dass jedermann die Nutzung seiner Freiheit möglich ist. (vgl. Rawls 1971, 226ff.) Bei der Suche nach Regeln des Zusammenlebens sehen wir Freiheit also immer mit Gleichberechtigung gepaart.

12. Daher erfasst das bekannte Libet-Experiment, das die Wirksamkeit bewusster Entscheidungen in Zweifel stellt, keinen vollständigen Willensbildungsakt. In den Experimenten des Psychologen Libet wurden Probanden, deren Gehirnaktivität man über Elektroden beobachten konnte, aufgefordert anzugeben, wann genau sie sich entschieden haben, einen Finger zu heben. Tatsächlich kann die Einleitung des Hebens mit dem Aufbau des neuronalen Aktionspotentials jedes Mal um Bruchteile einer Sekunde früher beobachtet werden als der Proband sich zur Bewegung entschlossen haben will. Ganz unabhängig vom Bewusstsein scheint der Körper selbst die Handlung und dann auch das ganz unwirksame Erlebnis des Entschlusses zu erzeugen.

Die Anordnung der Versuche lässt daran zweifeln, dass hier wirklich ein Entschluss gefasst worden ist. Die Probanden kannten die Aufgabenstellung von vornherein. Sie hatten sich entschieden, bei einer bestimmten Zeigerstellung einen Finger zu heben und die Stellung zu melden. Sie waren während des gesamten Experiments bereit dazu. Sie haben sich nicht zwischen Alternativen entschieden und weder Vor- oder Nachteile noch die Verhältnismäßigkeit eines Mittels erwogen. Ihre möglichen Entschlüsse hatten gar nicht den Charakter von Maximen. Sie hatten keine Gründe für das Fingerheben und konnten sich nicht fragen, ob sie mit dem Heben etwas falsch oder richtig machen. Ihr Handeln ist „nicht weniger freiwillig als die habitualisierte Parade eines geübten und warmgeschossenen Torwarts“, ihm fehlt „ein Urteil“ der Art, dass es „besser [ist], das und das zu tun, als es zu unterlassen“. (Wingert 2004, 197)

Sigmund Freud betrachtet in seiner Instanzenlehre die Maßstäbe, aufgrund derer das Über-Ich die Handlungen des Ichs bewertet, als Internalisierungen von zunächst fremden Anforderungen. Wenn die guten Gründe eines Handelnden immer auch die soziale Anerkennung seiner Mitmenschen erfordern, dann ist jedes Nachdenken eines Handelnden über seine Gründe immer auch eine Reflexion über die Richtigkeit seines Tuns oder Lassens. Sobald man eine solche Überlegung aber in das Libet-Experiment integriert, wird es unglaubwürdig. Der Kontrollschritt der Überprüfung kann zwar automatisiert erfolgen, aber die Internalisierung des Maßstabes setzt einen Lernschritt ganz außerhalb der neuronalen Verfassung der Person selbst voraus. Es mag sein, dass man als Kind geradezu dressiert worden ist, aber dem Bewusstsein eines Erwachsenen ist jede Anerkennung von Maßstäben prinzipiell zugänglich.

Besonders deutlich wird die mangelnde Repräsentativität des Libet-Experiments, wenn man planerisches Handeln betrachtet. Ein Ingenieur, ein Arzt, ein Apotheker oder ein Koch mögen automatisiert handeln, aber in ihre Handlungen gehen in hohem Maße Überlegungen und sogar semantisch und kommunikativ tradierte Gedanken ein: mathematische Berechnungen, Anleitungen oder Rezepte. Und jeder Grund, dessen Güte und Gewicht von einem Handelnden erwogen wird, ist ein Stück weit eine Bedingung, die Folgen legitimiert. Die Vermittlung von Kulturtechniken erfolgt nicht nur, aber immer auch auf dem Wege des Verstehens. In Bezug auf sie muss die Geschichtsschreibung hermeneutisch werden. Eine neurophysiologisch-informationstechnische, also physikalische Kulturgeschichtsschreibung lässt sich noch nicht einmal denken.

13. In dieser Entscheidung hat das Gericht die Verfassungswidrigkeit des damaligen Luftfahrtsicherheitsgesetzes festgestellt. Es sah vor, dass entführte Passagierflugzeuge abgeschossen werden dürfen, wenn sie als Waffe gegen Unschuldige eingesetzt werden sollen. Ferdinand von Schirach hat diese Problemlage und die scheinbare Widersinnigkeit der Gerichtsentscheidung in seinem Theaterstück „Terror“ von 2015 veranschaulicht. Zwingt die verfassungsmäßige Unmöglichkeit, die Opferung von hier 170 Passagieren zu erlauben, nicht zur Inkaufnahme weit größerer Opfer durch die Terroristen, hier etwa von 40.000 Besuchern eines Fußballstadions? Unter dem Gesichtspunkt der Unaufwiegbarkeit der Menschenwürde jedes Einzelnen scheint die Abwägung in derartigen Situationen zu einem Patt zu führen. Kant hebt die absolute Würde vernünftig handelnder Wesen allerdings gegen den nur relativen Wert aller anderen Dinge ab (vgl. GMS 434) und scheint zu meinen, dass die Würde gegen nichts anderes abgewogen werden darf. Steht hingegen die Würde des einen gegen die eines anderen, scheinen durchaus weitere, zweckrationale Gesichtspunkte in die Abwägung mit eingehen zu müssen wie etwa die Anzahl oder die Lebensaussichten der Würdeträger. Dem Verfassungsgericht musste es bei seiner Entscheidung darauf ankommen, den Rang des höchsten Wertes der Verfassung klar zu stellen und der Forderung Betroffener an die Exekutive vorzubeugen, sie hätte zur Vermeidung größerer Übel Menschenleben opfern müssen.

Literatur

Alexy (1986), Robert: *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt/Main 1986

Beck (1975), Lewis White: *Akteur und Betrachter*. München 1976 (im Original ´The Actor and the Spectator´, Yale-University Press 1975)

Bieri (2001), Peter: *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt/Main 2003 (Erstveröffentlichung München u.a. 2001)

Bieri (2005), Peter: Debatte: *Unser Wille ist frei*. ´Der Spiegel´ vom 10.1.2005

Bieri (2013), Peter: *Eine Art zu leben – Über die Vielfalt menschlicher Würde*. München 2013

Bundesverfassungsgericht: *Entscheidungen* (werden zitiert mit der Nummer des Bandes, der Seitenzahl der Entscheidung und der Seitenzahl der Fundstelle in Klammern bzw. mit der Randnummer)

Cassirer (1921), Ernst: „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“. In: ders.: *Zur modernen Physik*. Darmstadt 1957, S. 2-125 (Erstveröffentlichung Berlin 1921)

Churchland (2001), Paul, M.: *Die Seelenmaschine – Eine philosophische Reise ins Gehirn*. Heidelberg, Berlin 2001 (im Original ´The Engine of Reason, the Seat of the Soul´, MIT 1995)

Davidson (1970), Donald: „Mentale Ereignisse“. In: Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts. 1981, S. 73-92 (im Original: Mental Events. In: L. Forster u. J.W. Swanson (Hg.): Experience and Theory. The University of Massachusetts Press 1970)

Dürig (1956), Günter: *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde*. Archiv des öffentlichen Rechts, Bd. 81, Nr. 2 (1956), S. 117-157

Evans-Pritchard (1937), Edward: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt/Main 1978 (im Original „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande”, Oxford 1937)

Fink (2019), Helmut: „Willensfreiheit im Zeitalter der Neurowissenschaften“. In: Volker Mueller (Hg.): *Das menschliche Gehirn*. Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 3, Berlin 2019, S. 63-79

Falkenburg (2014), Brigitte: „Mythos Determinismus – Neuronale Mechanismen und ihre Grenzen“. In: Helmut Fink u. Rainer Rosenzweig (Hg.): *Bewusstsein – Selbst – Ich: Die Hirnforschung und das Subjektive*. Münster 2014, S. 107-131

Frede (2007), Dorothea: „Platon: Wunsch und Begehren“. In: Uwe an der Heiden u. Helmut Schneider (Hg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart 2007, S.5-38

Gebauer (1979), Gunter: „Überlegungen zu einer perspektivischen Handlungstheorie“. In: Hans Lenk (Hg.): *Handlungstheorien – interdisziplinär II, Erster Halbband*; München 1979, S. 351-372

Helferich (1998), Christoph: *Geschichte der Philosophie – Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*. München 1998

Höffe (1996), Otfried: *Aristoteles*. München 1996

Höffe (2022), Otfried: „Der wahre Weltbürger: Zur philosophischen und politischen Aktualität Kants“. In: Volker Gerhard u.a. (Hg.): *Immanuel Kant 1724-2024 – ein europäischer Denker*. Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte im östlichen Europa, Band 83, Oldenburg 2022, S. 107-115

Honderich (1993), Ted: *Wie frei sind wir? – Das Determinismus-Problem*. Stuttgart 1995 (im Original ´How Free are You? The Determinism Problem´, Oxford 1993)

Hume (1748), David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring, Stuttgart 1967 (im Original ´An Enquiry Concerning Human Understanding´, London 1748)

Kahnert (2007), Klaus: Augustinus: „De libero arbitrio – Über freie Willensentscheidung“. In: Uwe an der Heiden u. Helmut Schneider (Hg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart 2007, S. 87-99

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v.: Bd. 1-22: Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Die Rechtschreibung wurde vorsichtig aktualisiert. Verwendet werden folgende Abkürzungen:

ApH: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Bd. 7

B: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage von 1787), Bd. 3

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Bd. 4

KdK: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764), Bd. 2

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Bd. 5

KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790), Bd. 5

MAN: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Bd. 4

MdS: *Metaphysik der Sitten* (1797), Bd. 6

Prol.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Bd. 4

VRML: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), Bd. 8

WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? (1784), Bd. 8

ZeF: *Zum ewigen Frieden* (1794), Bd. 8

Keil (2009), Geert: *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart 2009

Koch (2014), Christof: „Das Leib-Seele-Problem im 21. Jahrhundert – Informationsverarbeitung und das Gehirn“. In: Helmut Fink u. Rainer Rosenzweig (Hg.): *Bewusstsein-Selbst-Ich: Die Hirnforschung und das Subjektive*. Münster 2014, S. 67-88

Kulenkampff (2007), Jens: „Locke und Hume: Freiheit ja, Willensfreiheit nein“. In: Uwe an der Heiden u. Helmut Schneider (Hg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart 2007, S. 171-183

Lesch (2020), Harald u. Thomas Schwartz: *Unberechenbar - Das Leben ist mehr als eine Gleichung*. Freiburg 2022

Lenk (1979), Hans: „Handlungserklärung und Handlungsrechtfertigung unter Rückgriff auf Werte“. In: Hans Lenk (Hg.): *Handlungstheorien – interdisziplinär II, Zweiter Halbband*. München 1979, S. 597-616

Locke (1689), John: *Über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1976 (im Original ´An Essay Concerning Human Understanding´, London 1689)

Locke (1690), John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt 1989 (im Original ´Two Treatises of Government´, London 1690)

Lukrez (1972*): Über die Natur der Dinge*. Berlin 1972

Nida-Rümelin (2005), Julian: Über menschliche Freiheit. Stuttgart 2005

Popper (1972), Karl R.: *Objektive Erkenntnis*. Hamburg 1973 (im Original ´Objective Knowledge´, Oxford 1972)

Quine (1969), Willard v.O.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*. Stuttgart 1975 (im Original ´Ontological Relativity and Other Essays´, New York 1969)

Radbruch (1946), Gustav: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*. ´Süddeutsche Juristen-Zeitung´, Jg. 1, Nr. 5 (August 1946), S. 105-108

Rawls (1971), John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt 1979 (im Original ´A Theory of Justice´, Harvard 1971)

Recki (2022), Birgit: „Kants Kritik der Vernunft als Theorie der Freiheit“. In: Volker Gerhard u.a. (Hg.): *Immanuel Kant 1724-2024 – ein europäischer Denker*. Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte im östlichen Europa, Band 83, Oldenburg 2022, S. 95-102

Richter (1987), Ingo u. Gunnar F. Schuppert: *Casebook Verfassungsrecht*. München 1987

Roth (2014), Gerhard u. Nicole Strüber: *Wie das Gehirn die Seele macht*. Erweiterte Auflage Stuttgart 2018

Scheffer (1993), Thomas: *Kants Kriterium der Wahrheit*. Kant-Studien Ergänzungshefte 127, Berlin 1993

Scheffer (2023), Thomas: Wie ist unsere Freiheit wirklich? – Kompatibilismus bei Kant und Bieri. In: Volker Müller (Hg.): Die Notwendigkeit von Freiheit. Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 42, Berlin 2023, S. 89-128

Schönrich (1991), Gerhard: *Kant und die vermeintliche Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie*. ´Psychologie und Geschichte´ 1991, Bd. 2, Heft 3, S. 130-137

Singer (1993), Peter: *Wie sollen wir leben? – Ethik in einer egoistischen Zeit*. München 1999 (im Original ´How are we to live?´, Melborne 1993)

Singer (2004), Wolf: „Verschaltungen legen uns fest. – Wir sollten aufhören von Freiheit zu sprechen“. In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit - Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/Main 2004, S. 30-65

Singer (2008), Wolf u. Julian Nida-Rümelin: Ist der freie Wille bloß eine Illusion? – Streitgespräch zwischen Wolf Singer und Julian Nida-Rümelin. Frankfurter-Rundschau-Magazin ´Der freie Wille im Zwielicht´ vom 14.8.2008

Singer (2019), Wolf: *Warum der Mensch keinen freien Willen hat*. ´Augsburger Allgemeine Zeitung´ vom 15.11.2019

Stegmüller (1968), Wolfgang: *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, Teil II: Die logische Struktur des progressiven Arguments*. ´Ratio´, Bd. 10 (1968), S. 1-31

Steinforth (1987), Ulrich: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt 1987

Swaab (2010), Dick: *Wir sind unser Gehirn – Wie wir denken, leiden und lieben*. München 2011 (im Original ´Wij zijn ons brein´, Amsterdam 2010)

Willaschek (2023), Marcus: Kant – Die Revolution des Denkens. München 2023

Wingert (2004), Lutz: „Gründe zählen – Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus“. In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit – Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/Main 2004, S. 194-204

Der Autor

*Thomas Scheffer*, geb. 1954;

Studium der Fächer Philosophie, Geschichte und Germanistik an der Uni Göttingen 1975 - 1982; Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes 1983 – 1985; Promotion in Philosophie 1991 an der Universität Göttingen bei Prof. Patzig mit „Kants Kriterium der Wahrheit“ (Kant-Studien Ergänzungsheft Nr. 127, Berlin 1993); Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. Alexy (Juristisches Seminar der Universität Kiel) am DFG-Projekt „Die immanente Moral des Grundgesetzes“ 1989 - 1993; Lehraufträge in Philosophie an den Universitäten Kiel, Freiburg und Bielefeld 1993 - 1994; Zweites Staatsexamen 1996 und bis 2020 Lehrer für Philosophie, Deutsch und Geschichte an Gymnasien in NRW, Fachvorsitzender PL und D; Dozent der VHS Lippe-West seit 2021.

Veröffentlichungen

*Kants Kriterium der Wahrheit*; ´Kant-Studien´ Ergänzungshefte, Bd. 127, Berlin 1993. *Kant´s Theory of Space as an a priori System of Relations*; in: U. Majer u. H.J. Schmidt (Hg.): Semantical Aspects of Spacetime Theories; Mannheim 1994. *Liberale oder kommunitäre Gerechtigkeit? Die Positionen von Rawls, Sandel, Mac Intyre und Taylor*; in: ´Diskurs´ 2/94, herausgegeben vom Deutschen Jugendinstitut, München. *Die erkenntnismethodologischen Grundlagen in Kants Naturbegriff*; in: G. Harste, Th. Mertens u. Th. Scheffer (Hg.): Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft; Odense-Universtity-Press 1996. *Die Grundrechte als Grenzen einer kommunitaristischen Sozialmoral*; in: A. Stephan u. K.P. Rippe (Hg.): Ethik ohne Dogmen – Aufsätze für Günther Patzig; Paderborn 2001. *Wie ist unsere Freiheit wirklich? – Kompatibilismus bei Kant und Bieri*; in: Volker Mueller (Hg.): Die Notwendigkeit von Freiheit; Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 42, Berlin 2023.