

Frei handeln - frei sein

Autor(en): **Welp, Dorothée**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **26 (1979)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761302>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DOROTHÉE WELP

Frei handeln – frei sein

Reflexion zum heutigen Freiheits- und Determinationsbewußtsein

Wo immer über menschliche Freiheit gesprochen wird, sollte man zunächst präzisieren, welche Art der Freiheit gemeint ist. Daß der Begriff sehr verschiedene Verhältnisse kennzeichnen kann, liegt auf der Hand: Freiheit im Sinne der *menschenrechtlichen* oder *demokratischen Ansprüche* des einzelnen in der Gesellschaft, – Freiheit des *Sich-konkret-so-oder-anders-Verhaltens*, *So-oder-anders-Handelns*, – und schließlich Freiheit des *Wollens*, *Wünschens*, *Entscheidens*, als Freiheit eines intentionalen Aktes, der der Person immanent bleibt. All diesen Freiheiten ist gemeinsam, daß ein menschliches Individuum aus der Mitte einer personalen Selbstbestimmung (und ohne effiziente äußere Steuerung oder Hemmung) Akte des Strebens, des Sich-Bindens, der Selbstverwirklichung setzt.

Betrachten wir die *menschenrechtlichen Freiheiten*, so versteht sich angesichts unserer heutigen westlichen Bewußtseinslage, daß über ihre innere Berechtigung nicht mehr zu streiten ist (zumal, wenn sie in ihren allgemeinen Formulierungen als Recht auf die geistig-leibliche Integrität, auf freie Religionswahl, freie Partnerwahl, freie Berufswahl ausgedrückt sind). Auch die Dringlichkeit, daß diese Persönlichkeitsrechte faktisch in allen politischen und sozialen Gemeinschaften garantiert sein sollten (oder zumindest auf ihre konkrete Verwirklichung hingearbeitet werden muß), ist unserem allgemeinen Bewußtsein wach präsent. Soweit die Klärung dieser Forderungen im Grundsätzlichen eine Aufgabe der philosophischen Reflexion war, wurde sie in der jüngeren und jüngsten Neuzeit gelöst, so daß hier für die heutige Philosophie nur noch praktische Einzelprobleme zur Diskussion stehen.

Und dennoch: auch bei aller spontan erkannten Evidenz der in haltlichen Berechtigung und des faktischen Verpflichtungscharakters der Menschenrechte als Persönlichkeitsrechte innerhalb der Gesellschaft tut sich gerade heute der Philosophie hier ein Komplex neuer Probleme auf, insofern uns die mit der Anerkennung der Menschenrechte notwendig vorgegebenen anthropologischen, ethischen, soziologischen und sozial ethischen Implikationen fragwürdig geworden sind. Dabei sind die soziologischen und sozialetischen Voraussetzungen relativ leicht durchschaubar: die Berechtigung zur individuellen Persönlichkeitsentfaltung muß auf Konzeptionen aufrufen, die das Verhältnis des einzelnen Menschen zum übergeordneten der Gesellschaft nicht *nur* als Teilfunktion am Kollektiv sehen. Daß die Akzentuierung des individuellen menschlichen Eigenwerts dabei zu variieren vermag und die Anerkennung der Menschenrechte ideologisch sowohl in allen liberalen Gemeinwesen wie auch in humanitär orientierten Sozialstaaten möglich ist, liegt auf der Hand. Wie unvereinbar menschenrechtliche Ideen hingegen mit rein totalitär kollektiven Gesellschaftsauffassungen sind, beweisen uns leider auch heute wie eh und je die bekannten Ereignisse in östlichen und westlichen Totalitärstaaten, bei deren offiziellen Vertretern alles Reden von Menschenrechten nicht mehr als puren Verbalismus bedeutet.

Weniger unmittelbar und dennoch ebenso zwingend wie diese sozialpolitischen Bedingungen sind in den Persönlichkeitsrechten nun offensichtlich auch *anthropologische* und *individualethische* Überzeugungen vorgegeben. Wie nämlich interpretiert man philosophisch jenes menschliche Einzelwesen, das im sozialen Kontext ein Recht auf einen gewissen Hegeraum der individuellen Entfaltung haben soll? Der reine Rechtspositivismus wird sich in der üblichen Weise auf die Faktizität der Gesetzgebungen berufen und hier nichts anderes als den Ausdruck sozialer Spielregeln zur Kollisionsverhinderung sehen. Biologistische Anthropologien werden darüber hinaus darauf hinweisen, daß in der Tierwelt ein trieb- und instinktgesteuertes Analogon vorliegt, denn es ist bekannt, daß Tiere gleicher Rassen gegenseitig Futter- und Brutreviere anerkennen. Und dennoch wird das spontane menschliche Empfinden solche Interpretationen als unbefriedigende akademische Theoretisierungen ansehen und eine systematisch weder auf Biologismus noch auf Positivismus eingeschworene Philosophie wird das menschliche Bewußtsein daraufhin auskultieren, welchen *Sinn*, welche eigentlichen *Zielsetzungen* die Persönlichkeitsrechte antendieren. Hier drängt sich zweifellos die Einsicht auf, daß die Menschenrechte als Rechte auf freie Religions-,

freie Partner-, freie Berufswahl, Rechte der *Selbstbestimmung* sein sollen, die dem einzelnen eine autonome Gestaltung aller jener Lebensbedingungen garantieren, die als geistige und vitale Strebepfeiler sein Schicksal richtungweisend bestimmen. Und gerade diese Fähigkeit zur schicksalleitenden Selbstbestimmung fehlt im Tierreich, denn die Grundtendenzen jedes tierischen Individuums verlaufen mit je artgebundener Typik.

Mit dieser ersten Besinnung über das Wesen der menschenrechtlichen Freiheit zeigte sich ein für die Freiheit charakteristischer, von der Philosophie seit je unterstrichener Doppelaspekt, wir meinen das *Frei-sein von Zwang* durch die Gesellschaft als ein *Frei-sein zur Selbstbestimmung*, zum Engagement für jene Werte und Bedingungen, die unserer Existenz ihren fundamentalsten Sinn geben sollen¹. Und damit nicht genug, die allgemein anerkannte spezielle Qualität des Verpflichtungscharakters der Menschenrechte, ihre Würde und Unantastbarkeit scheint einen weiteren Verhalt der menschlichen Freiheit anzuzeigen: mit der Selbstbestimmung zu den Grundwerten des eigenen Lebens ist zugleich die seinshafte Selbstbestimmung, die Freiheit *in der Reifung der Person-Wer-*

¹ Es scheint, daß sich die beiden Verhalte des Freiseins *von Zwang* und des Freiseins *zu positiver Wertausrichtung* in den hier angesprochenen diversen Freiheitsverhältnissen in je diverser Stärke finden: in Entsprechung zu den sich realiter (und nach den metaphysischen Möglichkeitsgründen) *exzentrisch* vollstreckenden Freiheitsvollzügen, die sich von der Innerlichkeit personaler Selbstbestimmung über Handlungsfreiheit zum menschenrechtlichen Freiheitsraum gewissermaßen 'veräußerlichen', *wächst im Freiheitsbegriff das Moment der Abwehr äußerer Nötigung*. Wie hier später gezeigt wird (S. 32 ff.), ist Freiheit als *Willensfreiheit* die schlechthinige personale Selbstverwirklichung zum Guten, ein wesentlich innergeistiger Akt, der erstet oder nicht erstet und *für den aller Ausschluß von Nötigung sinnlos wird*. Handlungsfreiheit als sich bereits *äußerlich konkretisierender* Freiheitsverhalt wächst entsprechend zu den alternativen Situationen. Hier wird der Gesichtspunkt des *Freiseins von nötigen äußeren Handlungsmomenten* durchaus sinnvoll, wenngleich die innere Füllung der Handlungsfreiheit durch den personalen Willensimpuls noch wie unmittelbar greifbar bleibt. Für die *Menschenrechte* hingegen drängt sich die *Abwesenheit von gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen* als *dominierendes* Kennzeichen auf. Nur die philosophische Reflexion kann hier bewußt machen, daß auch das Sinnziel aller demokratischen Freiheit in der personalen Selbstverwirklichung zu einem Guten liegen muß, m. a. W. daß die hier formell visierte Freiheit von Zwang nicht Selbstzweck sein darf.

Zu unserer Sicht von der *Exzentrik* menschlicher Freiheitsvollzüge siehe auch R. SPAEMANN in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972, Stichwort 'Freiheit', Periode neuzeitl. Phil., Spalte 1088. Der Verfasser spricht von 'drei konzentrischen Kreisen' der Freiheitslehren und visiert damit hinsichtlich der (von außen nach innen dringenden) *Erkenntnisverhältnisse* u. E. genau jene Bewandnis der menschlichen Freiheiten, die von uns in unmittelbarer metaphysischer und psychologisch-genetischer Rücksicht als 'exzentrisch' bezeichnet werden konnte.

dung verbunden. Letztlich scheinen die Menschenrechte nicht nur die individuellen Entscheidungsfreiheiten, sondern gewissermaßen durch diese hindurch die dem Menschen zukommende Selbst-Werdung, seine Selbstverwirklichung als Person garantieren zu wollen. Und gerade Freiheit in diesem Sinne eines wesentlichen Attributs reifen Mensch-Seins ist, als die (im Grunde aller Freiheit eigene) *positive* Ausrichtung, phänomenologisch unmittelbar abzulesen. Spontan nämlich halten wir nicht unterschiedslos jedweden, dem Zurechenbarkeit zu bestätigen ist, für eine im positiven Vollsinn des Wortes «freie Person», sondern erkennen Freiheit als personales Seinsattribut nur in jenem Maße zu, da sich Menschen zu objektiv wahren (d. h. subjektiv: zu allgemein anerkehbaren) Werten engagieren. Nicht kühl kalkulierende Verbrecher, sondern die selbstlosen Wohltäter ihrer Mitmenschen, die Helden und die Heiligen, kurz alle jene, die konkret und vorbehaltlos hohen ethischen Idealen nachstreben, erscheinen als die authentische Verwirklichung der personalen Freiheit, einer Fähigkeit, welche in ihrer naturhaften Anlage offensichtlich ein auf das *Gute* ausgerichtetes Frei-sein bedeutet. Daß die authentischen, d. h. der naturhaften Anlage zum Guten entsprechenden Lebensverwirklichungen auch die fühlbaren psychologischen Konsequenzen eines Frei-seins im Sinne des In-sich-Ruhens, einer Klarheit der Nicht-mehr-Beirrbarkeit, ja des Bewußtseins der eigenen inneren Auftragserfüllung mit sich führen, spüren wir in der Begegnung mit großen reifen Persönlichkeiten. Und einen Abglanz davon erlebt wohl jeder von uns dann und wann, wenn er sich in entscheidenden sittlichen Situationen zum Guten durchringt und in der Folge mit der inneren Befriedigung der zuvor aufgerührten Affekte im eigenen Selbst zumindest ein Stück weit die konkrete Verifikation des Satzes erlebt, nach der uns nur «die Wahrheit freimacht»².

Zeichnen wir die Linien unserer bisherigen Gedankenführung noch einmal nach, so ergibt sich, daß wir von der heute in unserem gesellschaftlichen Bewußtsein als evident anerkannten Forderung der Menschenrechte phänomenologisch-ontologisch auf deren notwendig mitgegebene Implikate schließen konnten: auf eine Anthropologie, die dem Menschen spontan Handlungs- und Entscheidungsfreiheit zugesteht, und auf eine ebenso spontane ethische Konnotation, die die Entscheidungs- und Verhaltensfreiheit final als Fähigkeit der personalen Ausrichtung zum sittlich Guten auffaßt. Ganz bewußt haben wir uns dabei

² Joh 8,32.

auf die philosophische Auswertung der diesbezüglichen allgemein menschlichen Spontanurteile beschränkt und die wissenschaftlichen Ergebnisse, die diese Spontanurteile in Frage stellen könnten, zunächst beiseite gelassen. War dieses Vorgehen legitim? Muß heutiges Philosophieren über die menschliche Freiheit nicht *primär* von dem Faktum ausgehen, daß die gegenwärtigen Humanwissenschaften, Biologie, Psychologie, Verhaltensforschung und Soziologie präzise und massive Determinationsmechanismen für das menschliche Verhalten nachweisen und mit ihren ursprünglich auf Erkenntnisse angelegten Methoden nachträglich nun auch gewisse Schlüssel für die faktische Manipulierbarkeit des menschlichen Verhaltens liefern können? Der Einwand ist berechtigt, denn daß sich die philosophische Anthropologie mit den Daten der experimentell arbeitenden Humanwissenschaften auseinandersetzen muß, versteht sich von selbst. Hinsichtlich unserer obigen Ausführungen gilt, daß sie keinen Freiheitsnachweis, sondern vielmehr eine Kennzeichnung unseres heutzutage *heterogen*, ja nahezu schizoid gewordenen *Freiheitsbewußtseins* beabsichtigen: wir zeigten einerseits, daß das spontane Bedürfnis der Anerkennung der menschenrechtlichen Freiheiten ontologisch-logisch die Annahme von Handlungs- und Willensfreiheit voraussetzt, und wir wissen andererseits, daß die experimentellen Humanwissenschaften den spontanen Freiheitsglauben erschütterten. Die Auswegmöglichkeiten aus solcher Widersprüchlichkeit liegen auf der Hand: entweder erklären wir mit totaler blinder Wissenschaftsgläubigkeit die Menschenrechte zu rein konventionellen Spielregeln der Mitmenschlichkeit und bewerten alle spontanen Freiheitsurteile, Freiheitsbedürfnisse, Freiheitsforderungen in ihrer Wurzel als trügerisch – oder aber wir räumen den Aussagen unserer spontanen Einsichten zumindest grundsätzlich so viel Kredit ein, daß ihre kritische Konfrontation mit dem Aussagegehalt der experimentellen Naturwissenschaft noch eine lohnende philosophische Aufgabe darstellt.

Nach allem Gesagten liegt nah, daß wir hier den letzteren Weg wählen, wobei wir uns freilich mit der Skizzierung seiner wesentlichen Orientierungen bescheiden müssen.

So naheliegend es auch für die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Naturalismen wäre, hier zunächst zahlreiche deterministische Belegstellen anzuführen, die Eigenart der diesbezüglichen, z. T. in ihren Grundtendenzen sehr populär gewordenen Literatur besteht gerade darin, den Zweifel an der menschlichen Freiheitsfähigkeit nur *indirekt*

nahezulegen³. Im folgenden sollen deshalb wenigstens einige jener Momente namhaft und kritisch bewußt gemacht werden, die für den zeitgenössischen Determinismus (bzw. die zeitgenössische Freiheitsunsicherheit) verantwortlich scheinen.

1. Als häufig kritisierte Eigenart aller Naturalismen sind hier selbstverständlich zunächst die *unzulässigen anthropologischen Reduktionen* zu nennen. Insofern der Mensch Lebewesen, Tier, Sozialwesen ist, wird er zum legitimen Studienobjekt all jener Disziplinen, die sich mit diesen Gegenständen beschäftigen, d. h. den verschiedenen Zweigen von Biologie, Physiologie, Psychologie, Medizin, Verhaltensforschung, Soziologie. Aber wenn auch die Ergebnisse dieser Forschungen gültige anthropologische Befunde darstellen, so wäre es doch kurzschlüssig und positiv widerlegbar, die Wesensaussagen über den Menschen *nur* von dieser Art Daten abzuleiten. Der Mensch ist offensichtlich mehr als das, was er den experimentellen Humanwissenschaften zur Untersuchung darbieten kann. Die (im Zusammenhang mit der Freiheitsproblematik speziell bedeutsamen) Phänomene der moralischen Werturteile, die bewußte Strebung nach dem Guten als Gutem, die personal erlebten Wahlmöglichkeiten sowie das nach Intensität und Qualität situationsentsprechend variable individuelle Freiheitsbewußtsein sind z. B. sowohl in der persönlichen Bewußtseinsanalyse wie auch im mitmenschlichen Sich-Verstehen *empirisch* faßbar, erreicht unsere Empirie hier doch offensichtlich Qualitäten, die als solche der experimentalwissenschaftlichen Methode nicht zugänglich sind.

2. Ein weiteres, nur unterschwellig bewußtes Element in der Bildung naturalistischer Anthropologien ist zweifellos ein fehlerhafter spontaner Analogieschluß in der Bewertung der *experimentalwissenschaft-*

³ Dies soll nun nicht heißen, daß es keine Literatur mit offensichtlich deterministischem Lehrinhalt gäbe. Die anthropologischen Konzeptionen und das Weltbild von Freud, Adler, Marx, Skinner, Monod (um hier nur einige wichtige Namen zu nennen) sind in aller Eindeutigkeit naturalistisch-deterministisch. Jedoch liegt mit ihrem jeweiligen Extremismus (durch den sie sich übrigens bereits gegenseitig in Frage stellen müßten) auch schon ihre Relativierung nahe. Das Problem für den heutigen Menschen (und damit das Problem für die heutige Philosophie) ergibt sich deshalb nicht so sehr durch diese oder jene naturalistische Theoretisierung, sondern vielmehr durch das imponierende Gesamt der Determinationseinsichten. Offensichtlich ist in jedem von uns jederzeit ein im einzelnen undurchschaubarer reicher Komplex körperlich-seelischer Determinanten wirksam. Bleibt da Spielraum für 'Selbstverfügung'? Ist Freiheit nicht vielleicht Selbsttäuschung, zu entlarven durch die zumindest im Prinzip mögliche detaillierte Aufdeckung des je gegebenen Determinantenkomplexes?

lichen Methode. Nicht immer und aus seinem Wesen heraus notwendig ist experimentalwissenschaftliches Erkennen dem *spontanen Erkennen* überlegen, sondern nur dann, wenn es methodisch dem formalen Untersuchungsziel an seinem Gegenstand entspricht. Die Untersuchungen des Kopernikus führten nur deshalb zur «kopernikanischen Wende» des wissenschaftlich rektifizierten Weltbildes, weil die Methoden des exakten Messens dem hier in Frage stehenden Erkenntnisziel, d. h. der Bestimmung der gegenseitigen Relation der Gestirne, also materieller, durch quantitative Untersuchungen erfaßbarer Körper besser entsprach als das sich auf unmittelbare Sinneserkenntnis abstützende Spontanurteil. Für die Erkenntnis des eigentlich Menschlichen im Menschen aber kommen die mannigfachen Inhalte der *spontanen geistigen Selbsterfahrung* als legitime und vorzügliche Erkenntniswege in Betracht. Gerade für den philosophischen Freiheitsaufweis ist dieser Umstand entscheidend. Streng genommen nämlich gibt es kein *äußeres* Kriterium, das auf die Freiheit eines Entschlusses, sogar auf die Freiheit einer autonom gewollten Handlung schließen läßt. Man versuchte zwar immer wieder, *Unberechenbarkeit* und *Kontingenz* als Erkennungsindizien anzusehen, aber jeder von uns weiß, daß etwa die sporadische Tat eines Triebverbrechers durchaus als freie erscheinen könnte, sind ihr als äußerem Geschehen doch Kontingenz, Spontaneität und Unberechenbarkeit eigen. Das einzige Kriterium für Freiheit ist das Zeugnis der inneren Selbsterfahrung, die eine Handlung begleitet. Nur wo ein Mensch weiß, daß er etwas tut, weil er es tun *will*, und daß er es will, weil es ihm hic et nunc als ein *sittlich Gutes* erscheint, ist er im Vollsinn des Wortes frei. (Es versteht sich, daß auch die unmoralische Tat frei ist, insofern sie eine bewußte Abkehr vom Guten darstellt. Sie ist jedoch zielentfremdet. Und zumeist bezieht sich das unmoralische Verhalten im übrigen nicht auf die bewußte Absage gegenüber dem Guten, sondern auf einem Nachgeben gegenüber [bewußten oder unbewußten] egoistischen Trieben und ist durch den Druck der Affekte in seinem Freiheitsgehalt geschmälert.)

Daß unser Selbstbewußtsein – und nur diese innere geistige Spontanerfahrung – je in sehr *differenzierter* Weise die subtilen Schwankungen der personalen Freiheitsmöglichkeit registriert, zeigt unser Wissen von Schuld und Verdienst. Dank der spontanen geistigen Selbsterfahrung weiß der Mensch den Grad der Freiheitsfähigkeit, die seine Handlung (bzw. den die Handlung befehlenden Willensentschluß) begleitete, sehr differenziert zu beurteilen: wer von fremder Seite zu einem Tun gezwungen wurde, weiß, daß er weder Lob noch Schuld verdient, weil er nicht

frei war. Wer eine gute Tat nur aus Angst vor der öffentlichen Kritik nicht abschlug, weiß, daß wegen dieses Affektdrucks sein Handeln nicht jene Aufmerksamkeit verdient, die seine Mitmenschen ihr jetzt zollen, weil sie es für ein freies personales Engagement halten. Wer umgekehrt nur durch unbeherrschbare Triebe oder Affekte zu einem Verhalten kommt, weiß sich nicht wirklich schuldig, weil nicht wirklich frei. Wer versehentlich ein großes Almosen gab, weiß, daß er nicht die Dankbarkeit verdient, die ihm deswegen bezeugt wird, weil er sich nicht wissentlich – und damit nicht frei – zu jener Geste der Großmut entschied, derentwegen man ihm nun dankt. All diese Beispiele zeigen, daß hier Handlungen für den äußeren Beobachter undifferenziert als freie erscheinen können, während jener Mensch, der sie setzt, allein über die Art und das Ausmaß seines freiheitlichen Engagements Bescheid und den Mitmenschen zu informieren weiß. Für experimentalwissenschaftliche Versuche wären hier keine Ansatzpunkte – und sie wären überflüssig –, erweist sich das Freiheitsbewußtsein in der inneren Selbsterfahrung doch als ebenso untrügerisch wie differenziert.

3. Diese Hinweise auf das *Ich-Bewußtsein*, das *Wert-Erleben* und das *personale Engagement zu einem als Wert erfaßten Verhalten* dienen uns in der entsprechend angepaßten Weiterführung auch als Argument für die Auseinandersetzung mit jenen Determinismen, die sich von der *Psychologie* herleiten möchten.

Daß die Aufdeckung unbewußter seelischer Mechanismen das menschliche Selbstverständnis rektifizierend gewandelt hat, ist unbestreitbar. Wir wissen heute, daß viel Unbewußtes in unser Verhalten einwirkt und daß Akte reiner personaler Selbstbestimmung, wenn überhaupt, so nur selten vorkommen. Angesichts der Entwicklung der Psychologie in den letzten achtzig Jahren ist damit zu rechnen, daß diese Aufklärungsarbeit weiter fortschreiten und uns die Determinanten psychologischer Entwicklung immer präziser faßbar werden. Wird damit die Vorstellung von der menschlichen Freiheit endgültig als Selbsttäuschung entlarvt sein? Die Philosophie tut gut daran, dieser Frage die notwendige Aufmerksamkeit zu schenken, denn hier kann sich ein neues Mal erweisen, daß Problemanstöße von seiten einer Experimentalwissenschaft der philosophischen Besinnung hilfreich sind. So ist uns das Problem der menschlichen Freiheit heute zu der Frage nach der grundsätzlichen *Freiheitsfähigkeit* geworden und faltet sich auf in die Erwägungen, *was* Freiheitsfähigkeit meint, *wie* wir sie *erleben* und an welche *wesentlichen Bedingungsursachen* sie gebunden ist. Das bisher

hier Dargelegte mochte die Antwort dazu schon nahelegen: Freiheitsfähigkeit meint Fähigkeit zur Selbstbestimmung einer inneren (und äußeren) Verhaltensweise, die sich im Erlebnis des Selbstbewußtseins als personales Engagement zu einem als Wert erkannten Gut manifestiert, d. h. deren mannigfache Bedingungsursachen also sowohl auf einer *kognitiven* wie auch auf einer *dynamisch appetitiven* Ebene liegen. Um diese Momente sichtbar zu machen und zugleich ihre Konfrontation mit den psychologischen Determinanten unfreien Verhaltens zu gewährleisten, wollen wir hier erneut auf ein Beispiel zurückgreifen: Man stelle sich ein junges hübsches Mädchen aus reichem behütetem Hause vor, das in seinen frühen Kindheitsjahren seelische Traumata erlitt, die tiefe Lebensangst und sexuelle Zwangsvorstellungen bewirkten. Im heiratsfähigen Alter entschließt es sich zum Eintritt in ein Kloster. Wie werden hier von den verschiedenen Standpunkten aus die Freiheitsverhältnisse beurteilt? Zunächst bei dem Mädchen selbst: es wird sich frei fühlen, insofern es zu dieser Wahl von niemandem gezwungen oder gedrängt wird. Es wird sich aber weder *in sich selbst* noch vor den *Idealen des Klosters* frei fühlen, denn seine Motive sind geistig nicht wirklich erlebt und das Engagement nicht aus der klaren und beherzten Mitte seiner Person gefällt. Während die Außenstehenden den Entschluß für frei halten, weil sie die äußeren Alternativen sehen, die hier offenstanden, wird die Tiefenpsychologie in diesem Falle mit Recht ein Verhalten sehen, dem psychische Zwanghaftigkeit eignet. Und als Beobachter, die diese drei Meinungen berücksichtigen, werden wir ohne Zögern hier der Tiefenpsychologie die Kompetenz der richtigsten Beurteilung zusprechen. Und dennoch ist damit die Frage nach der grundsätzlichen Freiheitsfähigkeit, d. h. die Frage, ob Freiheit dem Menschen möglich sein kann, nicht beantwortet. Unser Beispiel läßt sich zu einer positiven Wendung weiter-spinnen: Wir setzen den Fall, daß die junge Schwester durch ihre berufliche Aufgabe als Krankenpflegerin oder Lehrerin mitten ins konkrete Leben geworfen wird und, gestützt durch freundschaftliche Aussprachen mit anderen Schwestern, dort nach und nach ihre Ängste verliert und ein natürliches Verhältnis zu den Dingen und den eigenen Kräften gewinnt. Damit wird sich zweifellos auch die Frage der Bindung an das Kloster neu stellen: die junge Frau sieht ein, welche Tendenzen sie seinerzeit zu diesem Entschluß führten, und distanziert sich sowohl von der Person, die sie damals war, als auch von der damals blassen Motivation des Entschlusses. Möglicherweise distanziert sie sich auch von dem Entschluß selbst. Das für unsere Betrachtung Wesentliche ist, daß nun ein

innerlich für diese Entscheidung des Lebensengagements frei gewordener Mensch einen Entschluß der Selbstbestimmung setzt: die junge Frau steht zwar noch vor denselben Alternativmöglichkeiten wie bei ihrem Klostereintritt, aber jetzt erst bekommt eine dieser Möglichkeiten echten Wertcharakter: entweder werden jetzt die essentiellen Intentionen des klösterlichen Lebens in ihrer innersten Werthaftigkeit – als Gottes- und Nächstenliebe – gesehen und in diesem Rahmen als konkret realisierbar empfunden – oder aber ein gleichwertiges Lebensengagement in einer andern Existenzform leuchtet plötzlich als der eigene Schicksalsweg auf. In beiden Fällen wird von dem geistigen Selbst des Mädchens – ohne Zwang von neurotischen Ängsten – ein objektiver Wertverhalt als subjektiver Anruf empfunden. Die Entscheidung fällt *personal*, d. h. als Bindung eines freien Selbst an eine Verhaltensweise, deren So-sein und Gut-sein klar erfaßt wurde.

Zweifellos ist die Argumentation zugunsten der menschlichen Freiheitsfähigkeit hier noch nicht schlüssig, wenn nicht ausdrücklich der *sittliche* Charakter der Entscheidungskriterien in den Blick gerückt wird. Wo Nützlichkeit, Bequemlichkeit und Empfindungen des Angenehmen ausschlaggebend wären, blieben wir in der Dimension des Sinnlichen. Die dort mögliche Heteronomie ist leicht aufzuweisen, denn was subjektiv als angenehm empfunden wird, hängt von der physisch-psychischen Disposition des Individuums und seiner jeweiligen Verfassung ab, mag sogar genetisch programmiert oder durch Umwelteinflüsse dirigiert sein. Die Entscheidung zu einem geistigen Wert, der als solcher erkannt und als solcher bejaht wird, liegt hingegen auf einer qualitativ total verschiedenen Ebene als alle sinnlich konkreten Zielrichtungen (wenngleich er selbstverständlich materialiter in das konkrete Lebensgeschehen eingebettet ist). Und wenn sowohl unser ureigenes personales Freiheitserleben wie auch unser Urteilen über die Entscheidungen anderer nur im personalen Engagement zum Sittlichen die eigentliche menschliche Freiheitsfähigkeit sehen, so wird dieser Befund zumindest indirekt auch durch die Wissenschaft bestätigt. Denn in allem, was Körperlichkeit und Sinnlichkeit betrifft, ist der Mensch durch äußere Kräfte meß- und manipulierbar. Ja, durch die Leibgebundenheit seiner Geistigkeit ist auch die Aktualisation seiner Freiheitsfähigkeit (etwa durch Drogen oder physische und psychische Tortur) von außen zu unterbinden. Aber durch keine äußere Effizienzkraft und durch keine Wissenschaft kann je ein

personaler Willensentschluß hervorgebracht oder manipuliert werden. Man kann dem Mitmenschen helfen, sittliche Werte zu erfassen, indem man im Gespräch deren geistige Sinnhaftigkeit aufleuchten läßt. Man kann ermutigen und ermahnen, daß sich der andere der ebenso diskreten wie unerbittlichen Anziehungskraft sittlicher Werte nicht verschließen möge, aber die *Einsicht*, mit der sich der einzelne in seiner konkreten Lebenssituation zu diesem oder jenem moralisch guten Verhalten anrufen weiß, muß in gleicher Weise *personal* sein, wie der Entschluß selbst von der Person ausgehen muß. So gesehen ist geistiges Wollen nie nur Wollen *von etwas*, sondern *Selbstbestimmung* zu etwas durch *eigene Erkenntnis* Vermitteltem. Und in Abhängigkeit von den Gewichten unserer Entscheidungen zum Guten (oder Un-Guten) werden diese Selbstbestimmungen letztlich zur *Selbstwerdung* und damit zur Selbstbefreiung (oder zur personalen Frustration).

Man würde diese Ausführungen also mißverstehen, läse man sie als Hinweis auf eine spezielle Art oder eine spezielle Färbung, die der Willensfreiheit 'als sittliche' eigen sei. Denn es soll hier nicht von einer ethischen Freiheit die Rede sein, die über oder neben der Willensfreiheit vorzustellen oder nur in manchen freien Willensentscheidungen als spezieller Bezug zum Sittlichen verwirklicht wäre. Gerade in der Auseinandersetzung mit Genetik, Verhaltensforschung, Tiefenpsychologie und anderen positiven Humanwissenschaften wird greifbarer als je zuvor, daß Willensfreiheit *letztlich immer nur durch den sittlichen Bezug* konstituiert wird⁴. Ein

⁴ Es ist in der aristotelisch-thomistischen Tradition bis in die jüngste Zeit hinein üblich, die (erkannte) Formalbewandtnis des (bloßen) Gutseins als freiheitsermöglichendes Moment im Strebeobjekt anzusprechen (siehe z. B. W. BRUGGER in Phil. Wörterbuch, Wien 1948, S. 418: «Willensfreiheit kommt also nur in Frage, wo ein Wert als wirklicher, aber begrenzter, mit Unwert in anderer Sicht erfaßt wird.»). Diese Äußerung dürfte zumindest in der Formulierung mißverständlich sein, da unsere Erkenntnis immer schon bestimmte Formalitäten des Gutseins anspricht, ontologische, sinnliche, nützliche, ethische. Die nähere Betrachtung nun scheint zu zeigen, daß nur die Erfassung sittlichen Gutseins zur Selbstbestimmung in sensu stricto aufruft, m. a. W., daß die autonome Entscheidung *formaliter* eine sittliche sein muß, obwohl sie *materialiter* die Verwirklichung von Nützlichem, sinnlich Angenehem etc. darstellt. Der in der scholastischen Formulierung zumeist angesprochene (nur) *ontologische* Wert (ratio boni) lockt als solcher noch keine Entscheidung hervor; *sinnliches* Gutsein als solches ist durch die körperliche Disposition bestimmt und wird erst unter ethischem Gesichtspunkt Gegenstand der personalen Selbstbestimmung, da die Erhaltung unserer leiblichen Kräfte eine sittliche Aufgabe darstellt; und auch *Nützlichkeitsgüter* als solche sind ebenfalls nur Gegenstand heteronomer Strebungen, da sie sich ('in sich' betrachtet) lediglich in Funktion der anvisierten Ziele ergeben. Wie die sinnlichen Güter werden auch sie nur materialiter zu

Entscheidungsmomenten, nur 'integrativ' und 'partizipativ' werden sie von dem sittlichen Gehalt des personalen Wollens durchformt.

Das soll nun durchaus nicht heißen, daß menschliche Selbstbestimmung eine stets neu zu setzende Repetition (inhaltlich gleichlautender) ethischer Entscheidungsaktualisationen erfordere. Das sittliche (und deshalb selbstverfügte und selbst zu verantwortende) Leben unseres Alltags kann, d. h. sollte aus habituell gewordenen, personalen werthaftern Haltungen (Tugenden) bestehen, von deren inneren Maßstäben das sinnliche Begehren und die Nützlichkeitsabwägungen 'wie von selbst' geregelt werden. Es kommt in diesem Zusammenhang lediglich darauf an, die übliche, offenbar zu wenig spezifizierte Formel zu ergänzen, die als objektale und kognitive Grundlage für Selbstbestimmung (in sensu stricto) bereits das bloße (erkannte) Gutsein anspricht.

In gleichem Sinne hat A. F. Utz mit überzeugender Prägnanz darauf hingewiesen, daß die scholastische (Lehrbuch-)Literatur bei der formalen Bestimmung des Objekts der Ethik (im Anschluß an Aristoteles' in gewisser Hinsicht naturalistische Konzeptionen) das eigentlich *sittliche* und *imperative* Moment nicht genügend herausarbeitete, sondern bereits im schlichten *bonum ontologicum* die Formalbewandtnis sittlichen Gutseins sehen möchte (Ethik, Heidelberg, 1970, S. 25 f.). Beide Kritiken stützen, bzw. ergänzen sich in ihrem sachlichen Anliegen, da Freiheit und Sittlichkeit offensichtlich in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen, d. h. keine eigentlich personale Freiheit ohne Sittlichkeit und keine Sittlichkeit ohne personale Freiheit denkbar ist. Im übrigen dürfte für diesen Mangel in der traditionellen scholastischen Lehrbuchliteratur wohl kaum Thomas selbst verantwortlich sein, der bekanntlich *jeden eigentlich menschlichen Akt auch als sittlich qualifizierte*, d. h. die Möglichkeit personaler (*moralisch*) *indifferenter* Haltungen expressis verbis verneinte (de Malo, qu. 2, a. 5; Ia-IIae qu. 18, aa. 8; 9; I Sent. d. 1, qu. 3, a. 3; II Sent. d. 40, a. 5; IV Sent. d. 26, qu. 1, a. 4), ein Umstand, der nicht nur als Zeugnis für die hier geäußerte Auffassung gelten kann, sondern der wohl auch einen Hinweis gibt für die Interpretation der thomanischen Freiheitstexte, insofern die freiheitsermöglichende praktische Erkenntnis einer 'ratio boni' bei Thomas gewiß sittlich zu verstehen ist. In diese Richtung deutet auch, daß gerade Thomas so nachdrücklich darauf besteht, die *wahre*, d. h. *seinsgerechte Erfüllung der Freiheitsfähigkeit an die sittlich gute Entscheidung zu binden* (II Sent. d. 25, qu. 1, a. 1, ad 2; ebd. a. 5, ad 2; Ia, qu. 59, a. 3, ad 3; de Malo, qu. 16, a. 5, c).

Auf das zweite der bei W. BRUGGER genannten freiheitsermöglichenden Momente am Strebeobjekt, d. h. auf seine als solche erkannte *begrenzte* Gutheit sei hier nicht weiter eingegangen, denn die im Text dargelegte Freiheitsbegründung ergibt, daß hinsichtlich des (eigenen) Seins eines Strebeobjekts durchaus keine Begrenzung erforderlich wäre (wenngleich sich in unserer konkreten Welt freilich nur begrenzte Güter finden). Übrigens spricht W. BRUGGER auch mit dieser Bedingung aus, was für die traditionelle aristotelisch-thomistisch geprägte Literatur typisch ist und sich (mit einigen wenigen Ausnahmen) auch als Thomasinterpretation bis in die jüngste Zeit durchsetzen konnte. Diesbezüglich wäre zu fragen, ob Thomas die Begrenztheit des Strebeobjekts nicht nur als Kennzeichen des speziellen Willensaktes der Wahl auffaßt (ohne daraus einen wesentlichen Bedingungsgrund für Selbstbestimmung zu machen). Ich darf in diesem Zusammenhang auf meine Dissertation: Willensfreiheit bei Thomas von Aquin – Versuch einer Interpretation, Fribourg 1979, verweisen, wo ich diesen und andere wesentliche Punkte der Freiheitsauffassung bei Thomas mit Ausführlichkeit aufgreife und in Auseinandersetzung mit den bekannten großen Thomasinterpretationen auch auf bisher m. E. zu wenig berücksichtigte Deutungsmöglichkeiten aufmerksam mache. Zum weit gespannten Kontext der anthropologischen und metaphysischen Sicht des Willens

namhafter amerikanischer Wissenschaftler, der für die Freiheitsfähigkeit plädieren wollte und seinem Auditorium versicherte, Freiheit sei doch schon dadurch erwiesen, daß er sich im nächsten Augenblick entschließen könne, den Arm zu heben (den rechten *oder* auch den linken), argumentierte somit zweifellos nicht schlüssig. Rein theoretisch und fiktiv nämlich läßt sich nicht ausschließen, daß z. B. die Tiefenpsychologie ihm beweisen könnte, daß seine ganze Situation lückenlos auf heteronome Triebkräfte zurückzuführen sei: seine Stellung als Lehrer etwa entspräche nicht einer persönlichen Neigung zu diesem Beruf, sondern rastlosem Ehrgeiz, Autoritätswünschen und dem Druck durch nahestehende Mitmenschen. Daß er sich hier eben jetzt als Vortragender finde, begründe sich vornehmlich damit, daß er von dem Erfolgserlebnis der öffentlichen Anerkennung abhängt, und daß er über Freiheit spräche, geschehe nicht, weil ihm dieser Gegenstand als solcher nachdenkens- und verteidigungswert sei, sondern weil er sich gerade von ihm eine besondere Zugkraft verspräche. Und im übrigen werde er mit Sicherheit den linken Arm heben, da er Linkshänder und rechts außerordentlich linkisch sei. – Es versteht sich, daß es für die philosophische Freiheitsbegründung zunächst gleichgültig sein muß, ob und in welchem Maße sich der Betreffende seiner heteronomen Motivationen bewußt ist und ob diese von Außenstehenden durchschaut werden. Sie sind *real*, der Mann ist unfrei, und durch dieses Faktum ist auch sein Freiheitsbeweis widerlegbar.

Geben wir dem Beispiel nun jedoch eine positivere Wendung: der Vortragende steht vor seinem Auditorium, nachdem er bereits den wissenschaftlichen Lehrberuf um seiner sittlichen Möglichkeiten willen gewählt hatte, und er spricht über Freiheit, weil ihm dieser existentiellste aller menschlichen Werte verteidigungswert ist und er seinem Auditorium eine Wegweisung zum personalen Lebensvollzug geben möchte. Nun erweist sich der von ihm gewählte *Beweis Ausgang* bei näherer Überlegung als bedauerlicher, wenn auch sehr naheliegender und verbreiteter metho-

beim Aquinaten siehe K. RIESENHUBER: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, München 1971, mit vorzüglicher Bibliographie. Zur Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität für die Begründung der Wertebewandtnis von Werten siehe (neben den klassischen Texten von I. Kant, N. Hartmann, M. Scheler) u. a. etwa W. BRUGGER: Wertbindung und freie Selbstbestimmung, in: Atti del XII Congresso Internat. di Filosofia, Florenz 1960, 3. Bd.; L. B. GEIGER: Philosophie réaliste et liberté, sowie: De la liberté – Les conceptions fondamentales, beide Aufsätze in L. B. GEIGER: Philosophie et Spiritualité, Paris 1963; H. KUHN: Werte – eine Urgegebenheit, in Neue Anthropologie, Bd. 7, Philosophische Anthropologie, 2. Teil, München 1974 (dtv); historisch: H. J. VON RINTELEN: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung (Teil 1) Halle 1932.

discher Fehlstart, über den wir nachdenken sollten. Wieso eigentlich wollen wir Freiheit immer von der Vorgegebenheit des *So-oder-anders-entscheiden-könnens*, d. h. also von der objektiven und subjektiven *Alternativmöglichkeit* ableiten? Auch die Beifügung, daß bei nur *einem* Entscheidungsobjekt die Möglichkeit des Entscheidens oder Nicht-entscheidens vorliege, weicht offensichtlich von dieser Grundvorstellung nicht ab. Daß ein solcher Ansatz an den für Willensfreiheit ausschlaggebenden Fundamentalkriterien vorbeigeht, war oben bereits deutlich geworden: äußere Alternativvorstellungen werden zur theoretischen Attrappe, wo ein Mensch auf eine *äußerlich* alternativ wirkende Situation *innerlich* als heteronom determiniertes Spontanwesen, d. h. nicht durch einen personalen Entscheid antwortet. Auch das Tier hat, äußerlich gesehen, Alternativen seiner Verhaltensmöglichkeiten, und die Frage nach der Freiheit der Tiere bliebe grundsätzlich unbeantwortbar, wenn wir Freiheit vornehmlich von der Alternative her verständen, zumal die subjektiven Verhaltenskriterien des Tieres immer den Geboten der Nützlichkeit zu folgen scheinen, also die individuelle Überlegung eigentlich nicht ausgeschlossen werden kann. Da das personale innere *Erlebnis* der *Willensfreiheit* an die *sittliche* Entscheidung gebunden und offensichtlich gemäß der Bedeutung des sittlichen Moments zu wachsen scheint, und da uns diese personalen Kriterien zumindest bei schicksalorientierenden Entscheidungen auch in aller Deutlichkeit gegenwärtig sind, ist diese Verhaftung an einem fehlerhaften Beweisprinzip umso erstaunlicher. Erklärungsversuche dazu sind schwerlich richtig oder falsch, ihr eigentlicher Wert liegt in einer weiteren Erhellung der Charakteristika unseres Gegenstandes. In diesem Sinne wollen wir hier einige Überlegungen zu bedenken geben:

a) Zum ersten gilt natürlich auch für das philosophische Denken, daß wir bei zunehmender Komplexität des Gegenstandes gerne die Vorstellung klar artikulierter Schemata zu Hilfe nehmen. Und diese Versuchung liegt für die Willensproblematik umso näher, da die Relationsverhältnisse hier eine äußerste Vielfalt aufweisen, ist der Wille doch in seinen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten von der Außenwelt (Gott, Gütern, Gesellschaft) und dem körperlich-seelisch-geistigen Kräftehaushalt des Individuums (biologische Konstitution, Trieb- und Affektlage, Erkenntniskraft) betrachtbar. Die Vorstellung eines Willens, der sich wie ein substantialisiertes Subjekt vor dem Scheideweg einer Alternative findet, schafft hier scheinbar nützliche und solide Vorstellungsstrukturen.

b) Darüber hinaus aber scheint sich dieses Bild auch als Charakterisierung der Bedingungsgründe von Willensfreiheit anzubieten, da *Handlungs-* oder *Verhaltensfreiheit* in der Tat zwei oder mehrere Alternativmöglichkeiten voraussetzt. Wer einem armen Mitmenschen finanziell helfen will und selbst kein Geld besitzt, hat hier keine Verhaltensfreiheit. Hat er hingegen Geld, so finalisiert er seine Handlungsfreiheit nur dann in wirklich personaler Weise, wenn er bewußt aus mitmenschlicher Solidarität gibt, ein Umstand, der nicht nur unserem spontanen sittlichen Urteil gegenwärtig ist, sondern der sich auch spekulativ ableiten läßt, insofern, wie wir oben zeigten, alle äußeren Freiheiten in der inneren personalen Freiheit verwurzelt sind und von daher notwendig an der sittlichen Ausrichtung dieser letzteren teilhaben müssen. Selbstverständlich läßt sich das Bild auch im Sinne einer *freien* und *sittlich bösen* Tat weiterspinnen, wenn wir annehmen, daß der Spender das Gute nicht um des Guten willen, d. h. das Almosengeben nicht um der Caritas und die Caritas nicht um der Sittlichkeit willen tut. Und abgesehen von der schon betonten Möglichkeit der Denaturierung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit gilt hinsichtlich der prinzipiellen Ermöglichung des Unsittlichen, daß der Mensch böse sein kann, *weil* er frei und im Guten nicht gefestigt, sondern anfällig für Bosheit und Schwächen ist (und also *nicht*: er ist *frei, weil er gut oder böse sein kann*)⁵. – Die Projektion

⁵ Nicht nur von einer an positiven ethischen Normen orientierten Philosophie, sondern bereits in der Erfahrung unserer spontanen Urteile erweist sich, daß Freiheit, die sich im Bösen realisiert, einer *Entfremdung* gleichkommt. Das zeigt sich, wenn wir uns etwa die folgende Situation vorstellen: Das Leben dreier schwerstverletzter Menschen ist eventuell noch durch eine gewagte und unangenehme Operation zu retten, zu der die Betroffenen selbst ihr Einverständnis geben müssen. Der erste verweigert sie, weil er ohne Wissen seiner Familie schwer verschuldet ist und lieber sterben möchte, als die Schmach der Offenbarung seiner Situation zu erleben. Der zweite ist ein Geschäftemacher von krimineller Skrupellosigkeit. Aus rein materiellen Erwägungen will er überleben und die Menschen seiner Umgebung weiter ausbeuten. Der dritte ist ein im schlichten Sinne des Wortes guter Mensch. Nur aus Liebe zu Frau und Kindern, zu seiner positiven Berufsaufgabe, kurz, zu allem, was ihm der ethische Sinn seines Lebens bedeutet, nimmt er das Opfer der Operation noch auf sich. Nehmen wir an, daß alle drei sterben und daß sich nachträglich andere Menschen nicht nur über die drei verschiedenen Lebenswege, sondern auch über die letzten Entscheidungen Gedanken machen. Allgemein wird man sehen, daß jeder so entschied, wie es seiner Persönlichkeit entsprach, wie er *war*. Und zugleich wird man die Entscheidung der beiden ersten auch als *Entscheidungen* für nicht vollwertig halten: die erste nicht, weil sie keine eigentliche Selbstbestimmung, sondern zumindest teilweise eine Angstreaktion darstellt; die zweite nicht, weil sie in ihrer skrupellosen Zielausrichtung etwas an sich hatte, was man auf dieser Welt lieber missen möchte und jedenfalls nicht zur Realisation wirklichen Menschseins

der für *Handlungsfreiheit* notwendig erforderlichen äußeren Alternative zum Bedingungsgrund der *Willensfreiheit* ist für die hier vorgetragene Freiheitsauffassung also offensichtlich ein Fehler, so weit verbreitet sie auch sein mag.

c) Ein weiterer Grund, warum der Beweisansatz für Willensfreiheit fälschlich beim äußeren Bedingungsgrund für Handlungsfreiheit gesucht wird, mag in der ungleich massiveren und leichter mitteilbaren *Erlebnisweise* der Handlungsfreiheit liegen. Wo unser Verhalten durch die äußeren Verhältnisse eingeengt ist, wo wir vielleicht sogar durch äußeren Zwang, d. h. durch die Nötigung zu einem uns widerstrebenden Verhalten überwältigt werden, ist das Bewußtsein für den Mangel an Verhaltensfreiheit äußerst präzise. Die Ursachen unserer Unfreiheit sind greifbar, die erlebte Situation gerade in ihren äußeren Bedingungsgründen gut zu schildern. Und auch die Wiedererlangung der Verhaltensfreiheit kann wegen ihrer Abhängigkeit vom Konkreten geradezu handgreiflich als Befreiung erlebt werden, die sich dem Mitmenschen leicht in allen Einzelheiten mitteilen läßt. Abgesehen von dem Umstand, daß die Abwesenheit von Willensfreiheit nicht erlebbar ist, allenfalls als dumpfe Selbstentfremdung empfunden wird, ist das positive Freiheitserleben nicht sozial. Es ersteht und verbleibt in unserer personalen Immanenz, wann immer wir der personalen Erkenntnis eines sittlichen Angerufen-seins die entsprechende personale Antwort, das entsprechende Wollensengagement folgen lassen. Bei gewichtigen Willensentscheidungen kann es zum wahren personalen Selbst-Werdungs-Erlebnis, zur eigentlichen inneren menschlichen Befreiung werden und uns die Sicherheit einer personalen Lebenserfüllung vermitteln. Es ist unmittelbar, aber konkret nicht zu benennen. Und gerade seine Innergeistigkeit macht es zu einem Gegenstand, der sich unserem vornehmlich extravertierten Lebensinteresse leicht entzieht und über den wir in der Regel wenig Worte zu verlieren pflegen, ja, der sich durch einen gewissen Innerlichkeitscharakter

und damit auch nicht zum Freiheitsentscheid gehören sollte. Nur die Entscheidung des dritten wird als positives Zeugnis eigentlichen Freiheitsvollzugs gelten, als Ausdruck der Treue zu echten menschlichen Lebenszielen, die zumindest für sittlich unverbildete Menschen als Werte einsichtig sind. Die Frage nach der *seinsgerechten Verwirklichung unserer Freiheitsfähigkeit* ist damit an *die Frage nach dem Sinn unseres Lebens gebunden*, und schon das menschliche Spontanurteil fordert für die menschliche Existenz positive individuelle und soziale Sinnerfüllungen (wobei die Abweichungen in dem, was die einzelnen materialiter für sittlich gut halten, hier unberücksichtigt bleiben können).

der Mitteilung sogar zu widersetzen scheint. Und dennoch ist gerade diese Erfahrung der einzig legitime Ausgangspunkt für den Erweis von Willensfreiheit; nur das geduldige Auskultieren der innerpersonalen Bedingungsgründe des geistigen Wollens kann zu einem echten und theoretisch unwiderlegbaren Freiheitsaufweis führen.

Die Umstände, daß wir Freiheit als Vollzugsmodus des personalen sittlichen Strebens auffaßten und damit psychologisch an die Bedingungen der kognitiven Erfassung von sittlichen Möglichkeiten banden, führt zu einem Problem, das in der Auseinandersetzung mit naturalistischen Anthropologien zwar keine unmittelbare Bedeutung hat, sich jedoch von unserer Problementfaltung her sachlich nun aufzudrängen scheint: der Frage, ob das hier skizzierte Freiheitsverständnis nicht allzu *intellektualistisch* akzentuiert ist?

Daß es sich nicht um einen reinen *ethischen Intellektualismus* oder gar eine *intellektualistische Anthropologie* handelt, dürfte offensichtlich sein, wird doch Sittlichkeit hier nicht an ein bloßes Wissen, sondern an ein frei verfügbares Wollen gebunden und die existentielle personale Vollendungsmöglichkeit nicht in einer bloß kognitiven inneren Bereicherung, sondern in der selbstverfügbaren dynamischen Ausspannung auf eine werthafte (extramentale) Realität gesehen. Dennoch erscheint die Abhängigkeit des Wollens vom Erkennen hier außerordentlich eng. Ein Wille, für den die kognitive Werterfassung nicht nur äußerer Anlaß, sondern positiver Bedingungsgrund ist, – ein Wille, der nicht frei ist, weil er zu der erkenntnishaften Sollensvorstellung auch 'nein' sagen kann, – ein Wille, der sich und sein Freiheitsvermögen frustriert, wenn er dem erkenntnisvermittelten sittlichen Anruf nicht folgt –: wird er nicht letztlich zum bloßen dozilen Funktionsorgan für das Erkennen? Ist es sinnvoll, die menschliche Freiheit einerseits so nachdrücklich gegen alle Trieb- und Affektkräfte abzuheben und sie andererseits so gewissermaßen nahtlos eng an die Einsichten des Intellekts zu binden? M. a. W.: sind wir nicht unversehens in einen *intellektuellen Determinismus* geglitten, ein umso fatalerer Umstand, wenn Erkenntnis als das Erfassen *objektiv begründeter Wertverhalte* gelten soll und Wollen als Exekutivorgan des Erkennens somit zumindest indirekt dem zwingenden Diktat einer objektiven Ordnung unterworfen wäre?

Wie in der philosophischen Problematik (und speziell der Willensproblematik) so häufig, läßt sich auch hier die Lösung nur durch eine

Aufdeckung der Fehler in der Problemstellung anbahnen. Die Diskussion um den intellektuellen Determinismus fragt offensichtlich nach der Freiheit des Willens *gegenüber* dem Erkennen, und damit begegnet uns hier ein weiteres Mal das Bild eines zur Seinseigenheit substantialisierten Willens. Die Paradoxie dieser Vorstellung ergibt sich rein spekulativ bereits, wenn wir einsehen, daß ein Wille, der sich (vermeintlich) *gegen* den Einfluß des Erkennens wehren soll, entweder zur *blinden Willkürmacht* oder aber zu einer *mit Eigenerkenntnis begabten Kraft* werden müßte. Gegen ersteres spricht der reale Umstand, daß wir unsere Entscheidungen, Verhaltensweisen, Taten *rational begründen* und *erklären*, gegen letzteres der an der inneren Selbsterfahrung orientierte philosophische Brauch, der den *Willen* als *Strebung* gegen das *Erkennen* als *Empfang* von Seinsformen (als anderer Seinsformen) abgrenzt. Und zum puren Scheingebilde schmilzt die Konzeption eines Willens, der sich gegenüber dem Erkennen völlig autonom verhalten soll, wenn wir uns der Realität des geistigen Lebensvollzugs selbst zuwenden. Hier gilt, daß *nicht unser Wille frei ist*. Vielmehr ist Freiheit *unsere Freiheit, wenn wir* bzw. *indem wir wollen!* Selbstbestimmung bedeutet nichts anderes, als daß *wir selbst* verfügen, daß wir und was wir entscheiden, erstreben, lieben wollen. Sie ist also nicht der Funktionsmodus der Willenspotenz als solcher, sondern *unser personaler Funktionsmodus*, wenn wir autodynamische Strebebewegungen vollziehen. Warum aber sprechen wir dennoch so unbekümmert von der ‘*Freiheit des Willens*’? Zum einen gewiß, um Willensfreiheit als Charakteristikum des immanent seelischen Strebens gegen die äußere *Verhaltens-* oder *Handlungsfreiheit* abzuheben. Zum anderen zweifellos, um den eigentlichen Verhalt *unseres personalen Freiseins als Strebende* in einer sprachlichen Vereinfachung wiederzugeben. Und zum dritten und wesentlichsten, weil Freiheit offensichtlich *nicht als Modus des Erkenntnisvollzugs*, sondern *nur* in der *Dynamik der personalen Strebungen* erlebt wird. Und damit sind wir unausweichlich auf die metaphysische Fassung des Verhältnisses von Erkennen und Wollen im geistigen Streben verwiesen, für die die Einsicht in den *Reflexivverhalt* der beiden geistigen Tätigkeiten richtungweisend ist.

‘Reflexivität’ nun besagt in diesem Zusammenhang die augenblickhafte Selbstgegenwärtigkeit, das innere ‘Bei-sich-selbst-sein’ der Person mit der komplexen gegenseitigen Durchdringung der geistigen Akte. Es ist psychologisch relativ greifbar und philosophisch oft genug kommentiert, daß in jedem geistigen *Erkenntnisakt* die Erkenntnis eben dieses Aktes mitenthalten ist (als Erkenntnis des Erkenntnisaktes und seines

Gegenstandes, wie auch als *Selbsterkenntnis* des sich als erkennend Erkennenden). Analog dazu, wenngleich weniger bewußt und philosophisch allzu selten hervorgehoben, gilt das gleiche für das *Wollen*: in jedem Willensakt liegt als geistige Mitgegebenheit das Wollen dieses Wollens (als Wollen des *Wollensaktes*, als Wollen des *Wollensziels* und als *Selbstbejahung* des solcherart Wollenden). Auch die Aktualisation beider Tätigkeiten, d. h. des Erkennens und des geistigen Strebens verlangt, genetisch und naturhaft, spezifische, ebenfalls durch den Begriff der 'Reflexivität' zu kennzeichnende Interaktionsverhalte. Dies gilt hinsichtlich ihrer inhaltlichen Qualifikation. Wo Erkennen bewußte Aufmerksamkeit verlangt und sich mit den Inhalten seines Gegenstandes abmüht, ist es offensichtlich nur möglich, weil es durch ein Wollen angetrieben, 'in Akt gehalten' wird. Und damit ist auch die inhaltliche Qualifikation des Erkennens in ihrem Abhängigkeitsverhältnis vom Wollen ausgesprochen: bei schwer zugänglichen oder subjektiv unangenehmen Gegenständen erkennen wir nur, was wir erkennen wollen. – Unbedingter noch sind die Abhängigkeitsverhältnisse des Wollens vom Erkennen, ein Umstand, der die naturhafte und genetische Priorität des Erkennens anzeigt, jedoch mitnichten eine Wertpriorität vor dem Wollen bedeutet. Wollen kommt nur bei und nach erkenntnishaften Wertanzeigen zustande und setzt in seiner Zielqualifikation eine gleichlautende Erkenntnisqualifikation voraus. Niemand will ein Unerkanntes, bzw. etwas anderes als ein Erkanntes.

Wie aber erklärt sich angesichts dieser inhaltlichen Übereinstimmung eines jeden Willensaktes mit einem ihm unmittelbar mitgegebenen (in sich selbst unfreien) Erkenntnisakt die *Autonomie des Wollens*? Wie kann sie metaphysisch möglich sein, ohne daß wir der Willenspotenz Erkenntnisfähigkeiten zuschreiben oder sie als blinde Spontanenergie fassen? Wir dürfen in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß neben den bereits erwähnten (in Frage zu stellenden) Voluntarismen auch in der neuthomistischen Tradition eine Auffassung Schule machte, die *psychologisch* zwar Richtiges erfaßte, *metaphysisch* jedoch unser Problem nicht beantwortet, bzw. die erwähnten Fehlvorstellungen des Voluntarismus nicht umgehen kann. Sehr richtig betont man hier die gegenseitige Interaktion der beiden geistigen Tätigkeiten: das Erkennen zeigt Wertmöglichkeiten, weil der Wille es effizient aktualisiert. Sobald der Wille sich innerlich determiniert, wird dem Erkennen Einhalt geboten. M. a. W. der Wille bestimmt den *Letztcharakter* eines praktischen Urteils, und gerade in dieser Möglichkeit der Einflußnahme auf das Erkennen soll die

Wurzel seiner Autonomie liegen⁶. Die Lösung scheint plausibel, weil erfahrungstreu. Erleben wir bei schwierigen Entscheidungen und Versuchen nicht dieses Schwanken zwischen mehreren Wertaussagen, bis wir schließlich *einer* der Entscheidungsmöglichkeiten zustimmen, wodurch diese zugleich letztes praktisches Urteil und inhaltliche Qualifikation unserer Entscheidung wird? Dennoch bleibt auch hier das eigentliche Problem unerkannt oder unbeantwortet, muß doch der Wille bereits 'etwas' wollen, um sich für ein letztes Urteil entscheiden zu können. Auch die hier charakterisierte Art der Reflexivität zwischen Erkennen und Wollen, die die unbestreitbare reziproke Interaktion von Effizienz- und Finalkausalität im Auge hat, scheint demnach bei der Lösung der eigentlich anstehenden Frage in die Fehler aller extremen Voluntarismen zu gleiten, in die Vorstellung eines substantialisierten Willens, der über Erkenntniskräfte verfügt oder eine reine Effizienzkraft bedeutet.

Die einzig tragbare metaphysische Lösung muß anders lauten, und wieder erfordert sie die Abwehr aller Vorstellungsbilder zugunsten der Zuwendung zur gelebten Innenerfahrung. Wir betonten bereits, daß Wollen nicht die Funktion einer eigenmächtig in uns wirkenden Substanz, sondern unsere personale Tätigkeit des Strebens bedeutet. Alle Rede vom 'Willen' läßt sich darauf zurückführen, daß unsere Strebetätigkeit sich nicht immer aktuell realisiert, d. h. nicht mit unserem Sein zusammenfällt, und deshalb einer eigenen *Potenz* zugeschrieben werden muß, einer Potenz, die mit dem geistigen Erkennen den immateriellen Charakter gemeinsam hat, die sich wegen ihrer extatischen Dynamik jedoch genau gegen das Erkennen abgrenzen läßt. Wenn nun unser Wollen immer von unserem Erkennen abhängt, so heißt das realiter nichts anderes, als daß *wir als Wollende immer zugleich Wollensziele Erkennende sein* müssen, d. h., daß unser Wollen in der personalen Interiorität unseres Geistes vom Erkennen gewissermaßen 'durchleuchtet' wird. Diese Erkenntnisdurchleuchtung muß notwendig *jedem* Wollen zukommen, wenngleich nicht jede Werterkenntnis notwendig ein Wollen zur Folge haben muß. Offensichtlich begegnet uns hier ein *Typus der Reflexivität, der weder als Rückbeugung noch als Intensivierung noch als kausale Interaktion zu verstehen ist*, sondern vielmehr durch den Begriff einer *inhaltlichen Teilhabe* des Wollens am Erkennen zu umschreiben wäre, wobei freilich gleich hinzugefügt werden müßte, daß 'Teilhabe' das hier visierte einmalige und einzigartige Verhältnis nur analog zu umschreiben vermag.

⁶ Siehe den einflußreichen Artikel von R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Intellectualisme et liberté chez St. Thomas*, in *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1907/1908.

Deutlicher wird die spezifische Eigenart dieser Reflexivität, wenn wir uns hier wenigstens kurz mit dem philosophisch wohl zu wenig beachteten Umstand befassen, daß *Werterkenntnis ihrerseits* eine Erkenntnis *sui generis* darstellt. Im Vergleich mit anderen Erkenntnisarten zeichnet sie sich dadurch aus, daß sich *ihre inhaltlichen Präsentationen weniger determinativ verhalten*. Allen anderen Erkenntnisweisen, seien sie alltäglich oder wissenschaftlich, theoretisch oder praktisch, unmittelbar abstrahiert oder in Funktion theoretischer Überprüfung erworben, eignet offensichtlich eine sich gewissermaßen aufdrängende Determinationskraft. Selbst dort, wo sich ein Erkennen seines Inhalts noch nicht sicher ist, versteht es sich selbst als ein noch Unvollkommenes, nur durch eine definitive Prägung zu Vollendendes. Wer noch nicht genau weiß, wie die Herstellung oder die Reparatur eines bestimmten Produkts zu bewerkstelligen ist, sucht nach den unumstößlichen definitiven Daten solcher Erkenntnis. Ganz anders die sittlichen Einsichten: ihre 'raison d'être', der Sinn ihres Seins liegt einzig darin, sich an unser geistiges Wollen zu wenden. Gewiß vermittelt auch sie objektiv Gültiges, d. h. metaphysisch 'Richtiges', für jeden Menschen in genau gleicher Situation Gleichlautendes. Aber sie tut es nicht, um bloße Erkenntnisinformation, bloße Verstehensprägungen darzustellen, sondern um durch die Anzeige von sittlichen Verhaltensmöglichkeiten für sittliche Inhalte zu *werben* und gerade dadurch die selbstverfügte personale Entscheidung *positiv zu ermöglichen*. Noch einmal mit der Metapher des Lichts gesprochen, bedeutet Erkenntnis im allgemeinen Sinne ein Aufleuchten von *Seinsinhalten*, das für den Erkennenden deren innere Erfassung ermöglicht und auch nichts anderes als diese innere Erfassung antendiert. Sittliche Werterkenntnis aber läßt die *Möglichkeiten personaler Sinngebung* aufleuchten. Gewiß kann sie einen imperativen Charakter annehmen, aber sie wird nie im eigentlichen Sinne determinierend, sondern bleibt Einladung, die sich an die Dynamik unseres Strebens und damit an die Möglichkeit der selbstverfügten Realisation richtet. So eröffnet sie den personalen Freiheitsraum als personalen *Zielraum*, und es kommt einer Absurdität gleich, den Willen gegen ihren Einfluß 'schützen' zu wollen.

Ein Freiheitsverständnis, das Freiheit in dieser Weise als personalen Selbstentwurf zu einem (etwas Geistiges bedeutenden) Gut kennzeichnet, kommt nun zu der zunächst erstaunlich anmutenden Folgerung, daß Freiheit mit *Notwendigkeit* vereinbar sein, ja daß selbst ein wegen dieser Notwendigkeit voraussehbarer Entscheid ein freier Entscheid sein kann.

Bevor dieser so paradox anmutende Verhalt hier in seinen theoretischen metaphysischen Möglichkeiten dargelegt wird, wollen wir seine Plausibilität aufzeigen. Wir kehren zu unserem früheren Beispiel zurück und nehmen an, die Persönlichkeitsstruktur der jungen Schwester sei den ihr Nahestehenden oder auch einem Kenner der Persönlichkeitspsychologie bis ins einzelne, d. h. also gerade auch bis in seine geistigen Individualitäten bekannt. Die ihr eigene Sicht der Wertordnungen und ihre Fähigkeit zum Engagement lassen zweifellos Voraussagen über ihre zukünftige Entscheidung zu, deren Sicherheit jener Sicherheit, mit der wir naturwissenschaftliche Ereignisse vorausberechnen, im Prinzip nicht nachstehen muß. Ist die junge Frau nun deshalb nicht frei? Behindert sie diese (relative) Notwendigkeit etwa? Wäre sie freier, wenn ihre ureigenen Motivordnungen ihr selbst oder den anderen bis zum Entscheidungsmoment dunkel und unberechenbar blieben? Gewiß nicht. Doch, wie reimt es sich zusammen, daß wir etwa die Berechenbarkeit einer Mondfinsternis oder eines reinen Triebverhaltens als Kriterium für deren Unfreiheit ansehen, während im Fall der Entscheidung der jungen Frau die (scheinbar!) gleiche Notwendigkeit und die (scheinbar!) gleiche Berechenbarkeit der Freiheit keinen Abbruch tun kann?

Offensichtlich haben wir es hier mit einer Schein-Antinomie zu tun. Die Lösung hat sowohl ihre *metaphysischen* wie auch ihre *psychologischen* Gründe. Die letzteren liegen bei näherer Betrachtung klar auf der Hand: das naturwissenschaftlich begründete Vorauswissen ist ein experimentelles, eventuell durch Apparaturanlagen zu sicherndes Forschungsergebnis. Die Berechenbarkeit einer frei gesetzten Entscheidung aber beruht auf der mitmenschlichen geistigen Einfühlung. Nur wer die Motive und die geistige Eigenart der jungen Frau versteht, weil auch sein eigenes Wesen auf die Erfassung geistiger Werte ausgerichtet ist, wird hier Mutmaßungen aussprechen können, deren Wahrscheinlichkeit im Prinzip an Sicherheit grenzt. M. a. W.: es ist nicht der jeweilige *Sicherheitsgrad*, der sich in der naturwissenschaftlichen und der (persönlichkeits-)psychologischen Prognose unterscheidet, sondern die *Methode der Gewinnung jener Erkenntnisse, die je eine Voraussage begründen*. Dieser Unterschied freilich ist ein im philosophischen Sinne des Wortes *wesentlicher*. (Damit soll nun nicht gesagt werden, daß die Wahrscheinlichkeit des Sich-anders-verhalten-könnens im Falle der jungen Frau faktisch ebenso groß sei wie die Wahrscheinlichkeit des Anders-Ablaufens eines materiellen Prozesses. Gewiß ist erstere größer. Es geht uns hier lediglich um die Verdeutlichung des prinzipiellen Umstands, daß das Sich-so-oder-anders-entscheiden-

können *keine positive Freiheitsbedingung* darstellt. Es scheint sich vielmehr aus der *Wandelbarkeit* und *Fehlbarkeit* alles Menschlichen zu erklären, und nicht aus jenen substantiellen geistigen Wesensgründen, um derentwillen der Mensch der inneren Selbstbestimmung seiner personalen Strebung fähig sein kann. Damit läßt sich nun auch die Aussage ableiten, daß für einen fiktiven Menschen von absolut vollkommener Sittlichkeit *sowohl innere personale Freiheit als auch die durch psychologische Persönlichkeitserfassung ermöglichte Voraussage bestimmter Entscheidungen möglich sein müßte*, ein Umstand, dem wir uns in der Vorstellung zumindest insofern nähern, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß für die edelsten Menschen, die uns begegnen, die Alternative zum Bösen faktisch außer Betracht fallen kann und die hier realisierten (zumindest relativen) Notwendigkeitsverhältnisse durchaus nicht bedeuten oder gar zur Folge haben müssen, daß die Entscheidung unfrei, d. h. nicht personal gesetzt wurde. Im Gegenteil! Nach allem, was hier bereits über die der Freiheit wesentliche Bindung an das als solches erkannte Gute gesagt werden konnte, zumal nach unserer Beobachtung, daß gerade der edle Mensch (und nicht der Verbrecher) als Verwirklichung der personalen Freiheitsfähigkeit erscheint, liegt die Verbindung von Freiheit und (gewissen) Notwendigkeitsverhältnissen auch erfahrungsgemäß nahe.

Schwieriger, wenngleich spekulativ möglich, ist nun die *metaphysische* Erhellung der Beziehungen von Freiheit und (*ontologischer*) *Notwendigkeit*⁷. Der Umstand, daß Freiheit manchen Arten von Notwendig-

⁷ Die gegenseitigen Verhältnisse der mit den Begriffen von 'Freiheit' und 'Notwendigkeit' visierten Umstände sind philosophisch sowohl spekulativ wie auch historisch noch wenig erarbeitet, ein Faktum, das umso mehr erstaunt, da für viele Philosophien gerade die Fassung dieser Relationen einen wichtigen systembestimmenden Faktor darstellt. Hinsichtlich der Freiheitsauffassung von *Thomas von Aquin* habe ich an anderer Stelle versucht, die Einschlußmöglichkeiten und Ausschlußnotwendigkeiten von Notwendigkeit darzustellen (Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, Fribourg 1979).

In einem sehr lesenswerten Artikel zum Stichwort 'Notwendigkeit' bemerkt W. KERN: «Ebensowenig dürfen Gefahren davon abhalten, sich dem Problem Freiheit-Notwendigkeit zu stellen, wenigstens in einigen Annäherungsreflexionen ...» Nach einigen Hinweisen über den Versuch, Freiheit mit Notwendigkeit zu vereinbaren (nach Thomas, Augustinus, Hegel, Schelling) schließt Kern mit dem anregenden Satz: «... wer nur über Notwendigkeit schreibt, darf hier dem sich thematisch zu Freiheit Äußernden das Wort lassen.» (Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, München 1973, S. 1034 f.). In diesem Sinne mögen sich die oben dargelegten Gedankengänge (die über das bei Thomas zu Findende hinausgehen) als Andeutung möglicher Lösungsprinzipien lesen, wie sie sich aus der Sicht eines Philosophierens ergeben, welche Freiheit phänomenologisch als affektiven innergeistigen personalen

keitsverhältnissen entgegengesetzt, mit manchen hingegen vereinbar scheint, läßt sie unvermeidlich werden, es sei denn wir verzichten auf die metaphysische Einsicht in die *Bedingungsgründe* dieser Verhalte. Eine solche Bescheidung brächte uns freilich um die Möglichkeit einer wesentlichen Vertiefung des Freiheitsverständnisses, einer Vertiefung, deren Sinn vor allem in der klaren Erfassung jener Umstände liegt, welche bestimmen, daß Freiheit (als *Willensfreiheit*) keine Nicht-Notwendigkeit bedeuten muß, *noch von Nicht-Notwendigkeitsverhältnissen theoretisch ableitbar sein kann*. Um der Bedeutung dieses sehr wichtigen Verhaltes willen (der insbesondere für die Auseinandersetzung mit anderen Freiheitstheorien wichtig ist) seien zu diesem Problem wenigstens einige wesentliche Überlegungen skizziert ⁸.

Der Gegensatz von *Notwendigkeit* ist nicht Freiheit, sondern *Kontingenz*. Das Begriffspaar visiert die *Seinsmodalität* eines Seienden und betrifft damit jedwede Substanz und jedwedes Akzidens. Diesem, seinem

Akt erfaßt und von dort her in seinen metaphysischen Wesenszügen und inneren Bedingungsgründen zu verstehen sucht.

⁸ Aus diesem Grunde brachten auch die unter dem Begriff der *Heisenberg*'schen Unschärferelation bekannten Forschungsergebnisse der Quantenphysik eigentlich keine neuen Daten für die philosophische Freiheitserkenntnis. Dennoch sind sie für die Freiheitsdiskussion von Bedeutung, rektifizieren sie doch das starr mechanistische Weltbild. Eine solche Widerlegung des Determinismus ist zumindest auf der *logischen* Ebene ein Hinweis auf die Möglichkeit von Freiheit (wenngleich er der Sache nach nicht unmittelbar zu unserem Gegenstand führt). Siehe zu dieser Frage (und anderen Aspekten, die sich zum Problem Freiheit-Notwendigkeit im Gespräch mit der Wissenschaft von heute ergeben) die interessanten Beiträge in der Reihe '*Grenzfragen*', *Veröffentlichung des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung*, Herausgeber N. A. Luyten, Bd. 5, '*Zufall, Freiheit, Vorsehung*', in unserem Zusammenhang speziell S. 56–59, sowie S. 189, aus der ich zitieren möchte, obwohl es sich um eine spontane Äußerung im Kontext einer Diskussion handelt. Indem er den ontologischen Modalbegriff der '*Wahrscheinlichkeit*' der nur *äußeren Erscheinungsweise*, den spezifisch anthropologischen der '*Freiheit*' hingegen der *inneren Sphäre des Persönlichen* zuordnet, spricht N. A. Luyten hier den für alles Reflektieren über Freiheit m. E. eminent wichtigen, viel zu wenig berücksichtigten Unterschied zwischen allgemeinen *Seinsweisen* (wie Notwendigkeit, Wahrscheinlichkeit, Kontingenz, Zufall) einerseits und speziellen *Strebe- oder Bewegungsweisen* (wie Heteronomie, Zwang, Spontaneität, Freiheit, Autonomie) andererseits an. Hier der Wortlaut: «Spricht Herr M. wirklich von Freiheit oder bloß von Wahrscheinlichkeit? Mir scheint letzteres der Fall zu sein: Ich habe es hochinteressant gefunden, wie er eine Ähnlichkeit zwischen dem Schema der Quantenmechanik und der Struktur der freien Entscheidung aufgezeigt hat. Die Freiheit selber aber liegt auf der Ebene meiner Innerlichkeit, des Persönlichen. Läßt man diese Dimension außer acht, dann bleibt bloß eine Wahrscheinlichkeitsrechnung übrig. Man kann da höchstens von der äußeren Erscheinungsweise der Freiheit reden. Über den Kern der Sache ist dabei nichts gesagt.»

gewissermaßen transzendentalen Umfang steht mit der Freiheit ein zwar inhaltsreicherer, umfänglich (weil nur die Willens- oder andere Strebedynamik betreffend) jedoch ärmerer Begriff gegenüber. Das heißt für die methodischen Lösungsmöglichkeiten unserer Frage, daß wir hier einige Betrachtungen über das mit dem Begriff der Notwendigkeit zu Kennzeichnende einschieben müssen, um schließlich ausmachen zu können, unter welchen Rücksichten dem Wollen welche Modalitäten zukommen oder nicht zukommen können.

Der Begriff der *ontologischen* Notwendigkeit nun besagt, daß *etwas nicht nicht sein kann*⁹ und will damit offensichtlich die sich mit jedem Sein eines Seienden anbietende Konnotation der Relation dieses Seienden zu seiner eigenen Existenz erfassen, womit ein Ursache-Wirkungsverhältnis in den Blick gerückt wird. Gerade für die Betrachtung von Strebevorgängen drängt sich dabei die Berücksichtigung der Vielfalt von Ursachen auf: der Gegenstand muß *final* sein, d. h. er muß mögliche Anziehungskräfte besitzen; im Strebevorgang ist er dem Strebenden *final*, d. h. er geht *formal* in das Streben ein; die Strebung als dynamische Ausrichtung eines Subjekts auf ein Objekt muß vom Strebenden *effizient* vollzogen werden.

Dementsprechend sind hier *drei* Notwendigkeitsrücksichten unterscheidbar und daraufhin zu untersuchen, ob und inwiefern sie mit freier Selbstbestimmung vereinbar sind oder ob und inwiefern sie ihr entgegenstehen:

1. *Finale Notwendigkeit*: Als unbedingt erstrebenswertes Gut könnte für den Menschen nur ein als solches erkanntes absolutes Gute, m. a. W. Worten nur Gott in seinem erkanntem Gutsein gelten. Da das irdische Erkennen die Existenz und Güte Gottes jedoch nur mittelbar erschließt, können wir über die Vereinbarkeit von finaler Notwendigkeit und Freiheit nur theoretisch diskutieren. Von unseren erarbeiteten prinzipiellen Einsichten her muß hier offensichtlich einschränkungslos gelten, daß *finale Notwendigkeit der Selbstbestimmung des Willens nicht entgegensteht, d. h. mit ihr vereinbar ist*. Denn es ist der Wollende *selbst*, der den Gegenstand, auch den absolut guten und daher notwendig lebenswerten, zum Ziel *seines* Strebens macht; der Strebende selbst ist sich des absoluten

⁹ Für unsere Zwecke kann hier die Übersetzung der klassischen Formel des ‘necessarium est, quod non potest non esse’ genügen, die allerdings in der besseren ursprünglicheren Version lautet: ‘necessarium enim dicitur, quod in sua natura habet, quod non possit non esse’ (ARISTOTELES, II. Phys., 8).

Gutseins seines Strebeziels bewußt; er selbst setzt und unterhält die Richtungsweisung und die Strebung.

Der besseren Anschaulichkeit wegen wollen wir uns die zumindest relative finale Notwendigkeit vergegenwärtigen, mit der sittlich vollkommene Menschen die sich ihnen anbietenden Entscheidungsmöglichkeiten zum Guten ergreifen. Trotz der (relativen) finalen Notwendigkeit sind sie offensichtlich frei, denn die Entscheidungsmöglichkeit als solche zwingt nicht, und daß der sittlich gute Mensch in ihr jene Bewandnis erkennt, um derentwegen er wollen will, ist ebenfalls von ihm selbst bewirkt. Und schließlich ist er selbst es, der den Strebeakt verfügt und vollzieht¹⁰.

2. und 3. *Formale und effiziente Notwendigkeit*: sie stehen dem Wesen der Selbstbestimmung entgegen und sind deshalb mit freiem Wollen *absolut unvereinbar*. Möglich sind sie einzig für *Bewegungen*, insofern das Bewegte von äußerer Kraft seine Bewegungsrichtung und seine Bewegungseffizienz erhält. Partiiell und relativ ist formale und effiziente Notwendigkeit damit übrigens *jedem Streben zuwider*, denn Streben heißt

¹⁰ Ein sich von unseren Ausführungen her zwar nicht unmittelbar aufdrängender Begriff, dem jedoch in der philosophischen Freiheitsdiskussion seit je eine eminente Bedeutung zukommt, ist jener der *naturhaften Notwendigkeit*. Auf der Strebeebene besagt er, daß ein Subjekt wegen einer in seine *Natur* eingezeichneten Neigungstendenz ein bestimmtes Objekt nicht nicht erstreben kann.

Unser Erleben trifft diese Art des Verhältnisses offensichtlich in mehrfacher, je verschiedener Form an: so etwa bei der Pflanze, für die es nicht nicht geschehen kann, daß sie zum Licht strebt; analog gilt für das Tier, daß es nicht nicht sein kann, daß das Tier je seinem stärksten Trieb nachgibt; und schließlich erleben wir auch in der geistigen Interiorität unseres freien Wollens einen gewissen Naturverhalt, insofern es nicht nicht sein kann, daß jede unserer Entscheidungen im fundamentalen Verlangen nach dem Guten wurzelt, ja jeder einzelne Willensakt eigentlich eine spezielle Entfaltung dieser geistigen Grundtendenz zum Guten darstellt. In diesem Sinne ist nicht nur das oben erwähnte Erkennen eines bestimmten Gutes als Gut, sondern in gleicher Weise die naturhafte Spannung unseres Wesens auf das Gute (d. h. auf die Gutheitsbewandnis in den Einzeldingen und auf das real absolut Gute) eine metaphysische Grundbedingung der menschlichen Freiheit. Als Prinzip, d. h. als bloßer metaphysischer Ermöglichungsgrund des einzelnen selbstverfügteten Strebeaktes, ist diese Grundspannung zum Guten noch nicht eigentlich frei. Deshalb läßt sich generell sagen, daß alle jene naturhaften und damit naturnotwendigen Strebungen, die sich unserem Erleben darbieten, auch *unfreie* Strebungen sind. Entscheidend für diesen Verhalt ist, daß er durch die *jeweilige Seinsweise der Naturen* begründet ist und nicht durch die Bewandnis des Notwendigseins. M. a. W.: auch in diesem Zusammenhang ist der Naturbegriff *analog* zu verstehen. Nicht Momente der Notwendigkeit, sondern die in den Dingen gegebene Bewandnis des Geschaffenseins sowie (im ungeistigen Streben) der Materialitätsgebundenheit, also Wesenselemente im Strebenden selbst, bewirken die Unfreiheit.

nichts anderes, als daß der Strebende *sich selbst auf sein Ziel hinbewegt*. Und gerade diese *Selbstbewegung auf ein zudem selbst erwähltes Ziel* ist die *Definition des freien Willens*. Wollen ist wesentlich personal. Es kann erstehen oder nicht erstehen. Gezwungen werden kann es nicht. Deutlich wird der dem Wollen eigene Autonomiecharakter beim Vergleich mit dem tierischen Streben. Auch das Tier erleidet keinen Zwang von seiten des Strebeobjekts, auch das Tier strebt selbst. Aber sowohl die Motivation wie auch die Spontaneität sind im Tier von biologischen und psychologischen Strukturen bestimmt, die der individuellen Verfügbarkeit entzogen sind. Der Hund, der den Knochen 'nicht will', verzichtet, weil sein Hungerreflex befriedigt ist, und auch das über den Fortgang seines Herrn betrübte Tier verweigert das Fressen nicht aus selbstverfügter Freundesliebe, sondern als Individuum einer Tierart, für die unter bestimmten Umständen die Anhänglichkeit an den Menschen zum dominierenden Verhaltensregulativ wird. So individuell das Einzeltier auch existiert, reagiert, sich entwickelt, seine Verhaltensmotive und die effiziente Verhaltensausführung sind durch die arttypische Körperlichkeit mit ihrer arttypischen Psychologie (die zu einer arttypischen Verarbeitung der jeweiligen Umwelterfahrung führt) bedingt. Und damit ist das Tier *als Individuum fremdursächlich konditioniert*.

Fassen wir zusammen: die gegenwärtige Freiheitsdiskussion wird von zwei Momenten bestimmt, der Einsicht, daß *menschenrechtliche Freiheiten* ihre innere Berechtigung nur dann wahren, wenn wir dem Menschen auch *Willensfreiheit* zuerkennen, und dem Umstand, daß dem abhängigkeitsbewußten Menschen von heute gerade diese Willensfreiheit problematisch wurde. Die sich aufdrängende Frage lautet demnach: darf dem Menschen trotz aller positiv gesicherten Determinationsnachweise die prinzipielle Möglichkeit einer inneren Selbstbestimmung noch zugesprochen werden?

Nach kurzen Reflexionen zu Fehlbeweisen und Unbeweisbarkeit des *naturalistischen Menschenbildes* konzentrierte sich die Betrachtung auf den Versuch, *Willensfreiheit metaphysisch* als jenen Modus aufzuweisen, der das 'eigentlich menschliche' Streben des Menschen kennzeichnet, d. h. als die *geistige Fähigkeit, innere Entscheidungen im Hinblick auf als solche erkannte sittliche Werte in Selbstverfügung zu entwerfen und gerade in dieser personalen Dynamik auf das Gute die freiheitliche Selbstverwirklichung zu gewinnen*. Als eines der Kennzeichen dieses Versuchs mag gelten, daß wir die personale Innenerfahrung des Freiheitsbewußtseins

als Zugang zu unserem Gegenstand wählen. Ihre allenthalben zu wenig berücksichtigte Komplexität, ihre für das Gewissen unumstößliche Fähigkeit der Differenzierung, ihre Einfühlbarkeit und Verstehbarkeit durch den Mitmenschen wie schließlich auch ihre gesellschaftspolitische Anerkennung scheinen sie über jene Verdächtigung der Selbsttäuschung zu erheben, der sie im Milieu des Naturalismus ausgesetzt ist. Anders als Freiheitstheorien, die zunächst den Rahmen jener theoretischen Bedingungen erstellen, denen Freiheit vermeintlich «genügen muß», um sich wirklich als solche zu erweisen (etwa der Enthobenheit gegenüber jedweden Notwendigkeits- oder anderen Bedingungsverhältnissen), gingen wir also unmittelbar von der Phänomenologie des sich in der Selbsterfahrung anzeigenden geistigen Lebensvollzugs aus, um dort die metaphysischen Spezifika der Selbstbestimmung zu erfassen (die Eigenart der personalen Werterkenntnis als *personale* und als *Werterkenntnis*; die metaphysische und funktionale Zuordnung von *Werterkenntnis* und freiheitlichem *Wollen*; das Wesen des geistigen *Wollens* als *geistiges*; die Prozesse der *Frei-Werdung* und Wert-Werdung der Person durch den sittlich guten Willensentschluß). Hilfreich waren uns dabei gewisse *Vergleiche* mit den inneren Bedingungen der *Handlungs-* oder *Verhaltensfreiheit* sowie mit jenen inneren Determinationsfaktoren, die im *tierischen* Streben wirksam scheinen. Die erst nachträglich vollzogene Konfrontation mit dem ontologischen Begriff der *Notwendigkeit* ergab den nur scheinbar paradoxen Befund, daß *finale* Notwendigkeiten mit dem geistigen Streben im Prinzip *vereinbar* sind, während sich die Spekulation über eine Beziehung zwischen Freiheit und *effizienter* Notwendigkeit als Absurdität erwies, da *Wollen* wesentliche *Selbstdetermination* und *Selbstdynamik* des Strebens darstellt.

Wie bei jeder metaphysischen Betrachtung war auch unser Blick im Vorstehenden notwendig durch die Ausrichtung auf das wesenhaft Allgemeine, d. h. auf die dem Menschen als Menschen prinzipiell mögliche Fähigkeit zur Selbstbestimmung seines Strebens begrenzt. Über das Kräfteverhältnis zwischen geistiger Autonomie und sozial, biologisch oder psychologisch bedingten Heteronomien, wie es im *Einzelmenschen* je verwirklicht ist, bestimmten Gesellschaftsgruppen eigen sein könnte oder bestimmte menschliche Situationen kennzeichnet, ist metaphysisch nichts auszumachen. Sicher ist nur, daß jene personale Freiheit, von der hier die Rede war, jedwedem Menschen in jedweder Kultur möglich ist, insofern er die menschliche Anlage zur Erfassung des Sittlichen individuell realisiert und sich im Konkreten seiner Lebensumstände rückhaltlos

zu einem Guten engagiert. Jeder von uns hat erfahren, daß ein solches personales Engagement eine harmonische Gleichgewichtslage der ungeistigen Vitalkräfte unseres Wesens voraussetzt. Wie diese zu erwirken und zu festigen ist, bleibt für den einzelnen eine Frage der Selbsterkenntnis und der Selbsterziehung (und wissenschaftlich ein Anliegen der Ethik, der Pädagogik, der Psychologie). Sinngebend gilt dabei die metaphysische Einsicht, daß nicht nur die geistige Dimension unseres Menschseins, sondern unsere gesamte Existenz als körpergebundene Geistwesen auf ein einziges Seinsziel hin angelegt ist. Deshalb finden unsere Triebe und Affekte, ja selbst die bloße Körperlichkeit ihren Sinn nicht in ihrem Eigensein, sondern in der Funktion, den tragenden Ermöglichungsgrund für das 'eigentlich menschliche' Seinsziel zu bilden. Sie sind also nicht um ihrer selbst willen zu befrieden, sondern vielmehr als *spezifisch menschliche Körperkräfte* in den Gesamtprozeß der personalen Reifung zu integrieren.