

# Willensfreiheit und Einheit der menschlichen Person : zur Bestimmung der Freiheit im Anschluss an Aristoteles

Autor(en): **Wald, Berthold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Appenzellische Jahrbücher**

Band (Jahr): **135 (2007)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-283408>

## **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.

# Willensfreiheit und Einheit der menschlichen Person. Zur Bestimmung der Freiheit im Anschluss an Aristoteles

BERTHOLD WALD

## Einleitung

Die Frage nach der Einheit des Menschen ist in der gegenwärtigen Diskussion zwischen Philosophie und Neurowissenschaften von hoher Aktualität. Viele Hirnforscher sind überzeugte Monisten, für sie gilt das Prinzip der Einheit von Natur und Geist, andere Auffassungen von der Einheit des Menschen, vor allem aber den Leib-Seele-Dualismus, halten sie für wissenschaftlich widerlegt. Der anthropologische Dualismus habe darum ausgespielt, weil es menschliche Willensfreiheit nicht gibt. Dafür wird häufig auf ein Experiment von Benjamin Libet aus den 1970er-Jahren verwiesen.<sup>1</sup> Es zeigt, dass sich das Bereitschaftspotential des Gehirns für eine Handlungsoption bereits aufgebaut hat, bevor der Handelnde sich bewusst entscheidet. Wenn unsere Entscheidungen jedoch bereits durch Hirnzustände determiniert sind, ist Freiheit bloss subjektiver Schein. Dann ist der materialistische Monismus die Grundlage aller Wissenschaften vom Menschen. Für diesen Monismus sind Sein und Handeln des Menschen durchgehend nach physikalischen Gesetzen bestimmt, trotz der im subjektiven Erleben erschlossenen Differenz zwischen körperlichen und geistigen Zuständen der Person.<sup>2</sup>

Was mir an dieser Diskussion bemerkenswert erscheint, ist die Verkürzung der Fragestellung auf die Alternative zwischen (cartesianischem<sup>3</sup>) Dualismus und (physikalischem) Monismus. Dabei bietet das aristotelische Verständnis der menschlichen Leib-Seele-Einheit (der sogenannte Hylemorphismus) eine auch empirisch überzeugendere Analyse des Problems. Dies lässt sich auf dem Weg über die Bedingungen des Handelns an der Freiheitsproblematik erweisen. Die entscheidende Weichenstellung für die Abkehr vom Freiheitsbegriff des Aristoteles (384–322 v. Chr.) liegt nicht in der modernen Wissenschaft, sondern in der Begriffsbildung als Erbe der mittelalterlichen Theologie. Die Debatte wird heute noch durch eine semantische Festlegung erschwert, die von dem mittelalterlichen Franziskanertheologen Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308) eingeführt wurde durch seine These, dass Freiheit und (Fremd-)Bestimmung (Determinatio) sich wechselseitig ausschließen.<sup>4</sup> «Freiheit des Willens» bedeutet «Freiheit von aller Determination». Was naturhaft geschieht, ist determiniert, was dagegen selbstbestimmt geschieht, ist frei. Die scotistische Metaphysik der Frei-

1 Benjamin Libet: Haben wir einen freien Willen? In: Christian Geyer (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt/M 2004, S. 268–289.

2 Wolf Singer: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden. In: Geyer, Hirnforschung (wie Anm. 1), S. 30–65.

3 Der Begriff ist abgeleitet vom Namen des Philosophen René Descartes (1596–1650) und bezeichnet die Anschauung, die von der Selbstgewissheit des Bewusstseins ausgeht und durch die Vorstellung eines Leib-Seele-Dualismus sowie durch mathematischen Rationalismus gekennzeichnet ist. Die Wendung cogito ergo sum geht auf Descartes zurück.

4 Vg. Axel Schmidt: Zwischen Naturalismus und Voluntarismus. Was uns die Philosophie und Theologie des Johannes Duns Scotus zu denken gibt. In: Wissenschaft und Weisheit 70 (2007), S. 62–80.

heit wird so, durch die Entgegensetzung von Natur und Freiheit, zur Wurzel des neuzeitlichen anthropologischen Dualismus. Die Freiheitskritik der Hirnforscher verbleibt, ohne dies zu sehen, demselben Paradigma verhaftet, weil auch von ihnen unterstellt wird, dass es diese Art von Freiheit geben müsste, um die Behauptung von Freiheit zu rechtfertigen. Nun gibt es in der Tat diese Art von Freiheit nicht, darin haben die Hirnforscher durchaus Recht. Solange jedoch die Unvereinbarkeitsthese von Freiheit und Determination ausser Diskussion steht, wird es keinen Fortschritt in der Debatte zwischen Dualismus und Monismus geben können.<sup>5</sup>

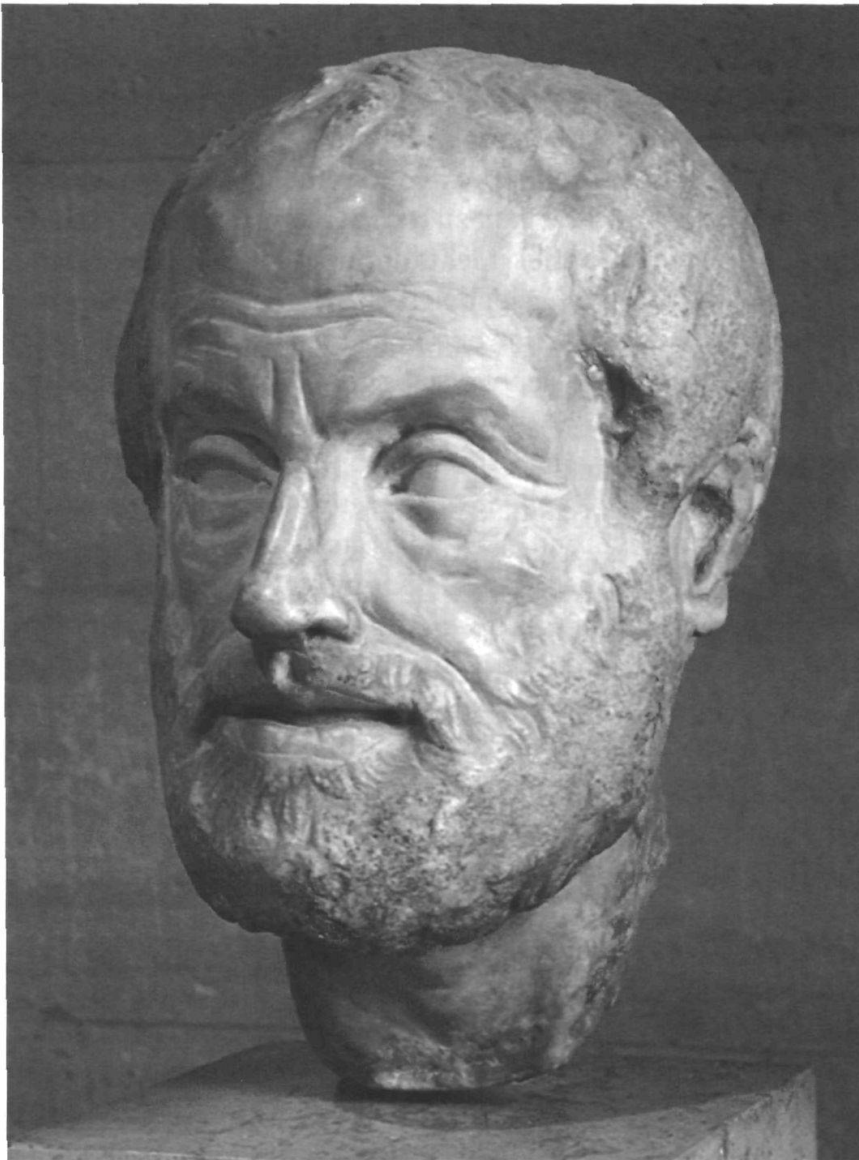
5 Vgl. dazu Thomas Buchheim: Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit. In: Friedrich Hermann und Peter Koslowski (Hrsg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven. München 2004, S. 33–78.

Um zu sehen, ob eine Befreiung von der falsch gestellten Alternative, entweder Freiheit oder Determination, möglich ist, sollte erneut der Blick auf Aristoteles gerichtet werden. Der griechische Philosoph hat ein Verständnis menschlicher Freiheit entwickelt, das mit bestimmten Arten von Determination nicht bloss vereinbar ist, sondern diese gerade als Voraussetzung menschlicher Freiheit betrachtet. Das Subjekt der Freiheit ist nicht der freie Wille jenseits aller (naturhaften und erworbenen) Festlegungen, sondern das Subjekt der Freiheit ist die menschliche Person in ihrem Sein und Gewordensein. Freiheit ist eine Qualität menschlicher Individuen aufgrund des Leib-Seele-Kontinuums und ihrer jeweils individuellen Biographie. Das aristotelische Verständnis von Leib und Seele und die These von der Unvereinbarkeit von Freiheit und Determination sind nur zwei Seiten derselben Sache. Der Vertreter dieser aristotelischen Ansicht im scholastischen Mittelalter war Thomas von Aquin (um 1225–1274), der sich damit von dem um zwei Generationen jüngeren Johannes Duns Scotus in dieser Frage im Kern unterschied.

### **Handlungsfreiheit und qualitativer Freiheitsbegriff bei Aristoteles**

Im dritten Buch der Nikomachischen Ethik (EN) finden wir eine Reihe von Unterscheidungen, die für das Verständnis menschlicher Freiheit von Bedeutung sind. Dabei geht es Aristoteles nicht um eine abstrakt-metaphysische Erörterung des Freiheitsbegriffs. Ausgangspunkt ist auch nicht ein vorgefasstes begriffliches Verständnis von Freiheit. Ausgangspunkt sind Erfahrungen von Freiheit und vor allem von Unfreiheit, die jedermann vertraut sind. *«Unfreiwillig scheint zu sein, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht. Erzwungen oder gewaltsam ist dasjenige, dessen Prinzip aussen liegt, und wo der Handelnde oder der Gewalt Leidende nichts dazutut.»*<sup>6</sup> Diese in der Selbsterfahrung gegebenen Erfahrungen von Unfreiheit bilden den Bezugspunkt für eine möglichst vollständige Beschreibung der inneren

6 EN III, 1; 1110a 36ff.



*Porträt von Aristoteles in Marmor. Kopie einer verloren gegangenen Bronzeskulptur des griechischen Bildhauers Lysipp, 1./2. Jh. n. Chr., heute im Louvre, Paris.*

und äusseren Bedingungen, unter denen menschliche Handlungen frei bzw. unfrei sind. Es geht Aristoteles um Handlungsfreiheit und nicht um Willensfreiheit.<sup>7</sup>

Zunächst und grundlegend: Handlungen sind ein Spezialfall von Intentionalität, die allem Lebendigen eignet. Alles Lebendige ist durch innere Antriebe bestimmt und naturhaft auf etwas aus, das ihm angemessen ist oder als angemessen erscheint. Die auf ein Ziel hin ausgerichtete Verfasstheit des Lebendigen kommt in besonderer Weise im handelnden Subjekt zum Vorschein. Handeln setzt Ziele voraus, um derentwillen gehandelt wird. Ob etwas als Ziel angestrebt werden kann, hängt davon ab, ob es als angemessenes Gut erfasst ist. Und wer imstande ist, etwas als sein angemessenes Ziel zu erfassen, wird zu überlegen haben, auf welche Weise es verwirklicht werden kann.

Handlungsfreiheit schliesst daher mehrere Bedingungen ein: erstens, ein inneres Prinzip der Spontaneität (*hekousion*), zwei-

<sup>7</sup> Das zeigt sich schon daran, dass für Aristoteles das naturhafte Begehren und die Leidenschaften die Freiheit zu handeln nicht aufheben, während der spätere Begriff der Willensfreiheit alle Bedingtheit des Wollens ausschliesst. «Denn das ist wohl verkehrt, wenn man als unfreiwillig bezeichnet, was aus Zorn oder Begierde geschieht.» (EN III, 3; 1111a 24ff.).

8 Für den Zusammenhang dieser im Begriff der Handlungsfreiheit verbundenen Aspekte vgl. Anthony Kenny: *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven 1979, S. viii: «A satisfactory philosophical account of the will must relate human action to ability, desire and belief.»

tens, das naturhafte Begehren nach dem Angemessenen (*orexis*), drittens, bestimmte Überzeugungen davon, was als Ziel des Handelns angemessen ist (*doxa*), viertens, Erwägungen darüber, welche Mittel geeignet sind, ein solches Ziel zu realisieren (*prohairesis*), und schliesslich, fünftens, als äussere Bedingung die physische Möglichkeit, eine Handlung auszuführen.<sup>8</sup> Zum Handlungswillen gehört darum das Ganze der inneren und äusseren Bedingungen; dieser steht nicht ausserhalb aller Bedingungen, sondern ist darin realisiert.

### Handlungsfreiheit (innere Bedingungen des Handlungswillens)<sup>9</sup>

Lebewesen	kognitive Seite	appetitive Seite	Determination	Freiheit
alle	(1) Spontanunterscheidung (Zuträglichkeit)	(2) Begehren (Angemessenes)	naturhaft	vorsittlich
komplexere	(4) Überlegung (Mittelwahl)	(Nützliches/ gut für ...)	erworben (Prägung/ Tugenden)	vorsittlich/ sittlich
allein der Mensch	(3) Zielbeurteilung (Selbstreflexion)	(gut schlechthin)	erworben (Tugenden)	sittlich

9 Die äussere Bedingung der Handlungsfreiheit, das physische Können, kann der handelnden Person durch äussere Gewalt (Zwang), aber auch durch Krankheit, partiell oder ganz genommen werden. Sie gehört daher zum Handlungskontext und nicht zum willentlichen Können. Die drei Ebenen des Schemas sind nicht als Schichten zu interpretieren, die einander äusserlich bleiben. Die nächsthöhere Ebene enthält und modifiziert die jeweils voraufliegende. So gehören zum ungehinderten Handeln-Können aus sittlicher Freiheit (höchste Ebene) spezifische Determinationen (Tugend der Gerechtigkeit und der Weisheit). Die Begriffe der mittleren Ebene sind kontextgebunden verschieden zu lesen. Erst im Kontext der entfalten menschlichen Möglichkeiten gehört die Wahl der Mittel zum Bereich der sittlichen Freiheit mit wiederum unterstützenden Determinationen (Tugenden der Leidenschaften und der sittlichen Vernunft).

Das Vorliegen der ersten und zweiten Bedingung (naturhaftes Begehren und spontanes Unterscheiden) trennt das Lebendige vom Nichtlebendigen. Die Spontaneität des Unterscheidens von Zuträglichem bzw. Unzuträglichem setzt Wahrnehmungsfähigkeit voraus; sie wird in Gang gesetzt und gehalten durch das Begehren nach einem angemessenen Gut. Spontaneität kommt daher allen Lebewesen zu als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Handlungsfreiheit. Manche Tierarten können zwar durchaus zwischen geeigneten und ungeeigneten Mitteln für die Erreichung eines Ziels unterscheiden. Auch erwerben sie feste Verhaltensdispositionen durch die wiederholte Einübung eines bestimmten Tuns. Es fehlt ihnen jedoch die Möglichkeit urteilender Distanz zu den Zielen, welche die Wahl geeigneter Mittel leiten. Sie unterscheiden wohl, was ihnen nützt oder schadet, aber sie wissen nicht, was schlechthin, d.h. was abgesehen vom Bedürfnisbezug ihres Verhaltens, objektiv gut oder böse ist.

Der Umfang des spontan Gewollten ist daher auf jeden Fall weiter als der Umfang des überlegt Gewählten. Tiere und Kleinkinder wählen nicht im eigentlichen Sinn. Gleichwohl verfügen auch sie über einen Grad von Freiheit, sofern sie sich spontan dem zuwenden können, was gefällt bzw. aus eigenem Antrieb das meiden können, was ihnen widerstrebt. Basis solchen Vor-

ziehens und Meidens ist das naturhafte Begehren nach dem jeweils Angemessenen. Es findet sich in aller Selbstbewegung auf ein Ziel. Auch im überlegten Wählen ist das naturhafte Verlangen nach Erfüllung der wirksame Beginn des Handelns.

Was nun die Ausführung einer Handlung anbelangt, sind die Bedingungen der Handlungsfreiheit einerseits leicht zu bestimmen. Eine Handlung kann durch physischen Zwang verhindert werden. Andererseits ist es oft schwierig zu entscheiden, in welchem Masse emotionale Faktoren und psychischer Druck die Ausführung einer Handlung beeinflussen und die Handlungsfreiheit einschränken können. Hier sind Abstufungen von Freiheit, also unterschiedliche Freiheitsgrade, möglich. So spricht Aristoteles in solchen Fällen von «gemischten Handlungen», die je nach Hinsicht sowohl frei wie unfrei sind, wenn ein Konflikt zwischen gegensätzlichen Zielen und Antrieben des Handelnden besteht.<sup>10</sup> Handlungen allein unter dem Antrieb des Begehrens sind dagegen immer freiwillig, weil hier ein solcher Zielkonflikt nicht besteht.

Das eigentliche Problem, das Aristoteles veranlasst, die Handlungsfreiheit im Kontext der Ethik als der Lehre vom sittlichen Wollen und Handeln des Menschen zu erörtern, stellt sich erst mit der Frage, ob und in welchem Masse die dritte und vierte Bedingung, also Überzeugungen hinsichtlich der Handlungsziele und Erwägungen hinsichtlich der geeigneten Mittel, erfüllt sein müssen. Überzeugungen sind nicht unabhängig von Einstellungen und Charakter der handelnden Person. Sittliche Schlechtigkeit kann eine fundamentale Unwissenheit über die angemessenen Ziele menschlicher Handlungen bewirken.<sup>11</sup> «Denn die Akte, die man in einer bestimmten Richtung ausübt, machen einem zu einem solchen, wie man ist.»<sup>12</sup> Falsche Überzeugungen und mangelnde Erkenntnis angemessener Ziele lassen die einzelne Handlung nicht unfreiwillig sein, sowenig die Wahl ungeeigneter Mittel für ein angemessenes Ziel die Handlungsfreiheit aufhebt. Die Wurzel von Freiheit wie Unfreiheit liegt tiefer: sie liegt in der Seinsverfassung der handelnden Person. Je nachdem, wie einer durch eigenes Handeln und fremde Einflüsse geworden ist, bleibt das ihm an sich mögliche Ziel, sein wahres Glück, unrealisiert. Er selbst braucht nichts davon zu bemerken, sofern er die eigenen unverwirklichten Seinsmöglichkeiten als Mensch nicht hinreichend kennt. Andere hingegen werden ihn bedauern, oder je nach Art seiner Handlungen entweder einsperren oder zu therapieren suchen.

Hier zeigt sich bereits, dass die von Kritikern wie Verteidigern der Freiheit für klar und ersichtlich gehaltene Alternative, eine Handlung ist entweder frei oder sie ist unfrei, so nicht besteht. Es ist immer einiges vorgegeben, und zwar in beiderlei Rich-

10 Ein Beispiel dafür ist der Kaufmann, der mit seinem Boot in Seenot gerät. Er wird freiwillig – unfreiwillig seine Handelsware über Bord werfen, wenn anders er sein Leben nicht retten kann. (Vgl. EN III, 1; 1110a 8ff.).

11 Daher unterscheidet Aristoteles an späterer Stelle (EN VII, Kap. 8–11) zwischen Unenthaltbarkeit oder Willensschwäche (akrasia) und Schlechtigkeit (kakia). Der aus Schwäche Unenthaltbare weiss noch darum, dass er falsch handelt, während dem sittlich Schlechten das Wissen um die Verkehrtheit seines Handelns fehlt.

12 EN III, 7; 1114a 7ff.

tung: als Ermöglichung wie als Einschränkung von Handlungsfreiheit. Entscheidend ist die Art der Determination, also der (Fremd-)Bestimmung. In einer empirisch-psychologischen Analyse der menschlichen Freiheit finden wir kein «Alles oder Nichts». Wir können weder aktuell stets alles wählen, noch heben die Beschränkungen der Wahlmöglichkeiten die Handlungsfreiheit auf. Was sich zeigt, sind unterschiedliche Grade von Freiheit und Unfreiheit, denen wiederum ein grösserer oder geringer Grad personaler Einheit korrespondiert. Im weiteren Gang der Nikomachischen Ethik geht es daher um die Frage, welche Art von Determination der Freiheit förderlich ist, und welche nicht. Die Frage ist, wie Freiheitsdefizite behoben und wirkliche Freiheit – man kann ebenso gut sagen, wie die sittliche Einheit der Person – erreicht und bewahrt werden kann.

Die Antwort darauf gibt Aristoteles in einer Erörterung der Tugenden Tapferkeit, Mass, Gerechtigkeit und Klugheit, wie sie in vergleichbarer Grundsätzlichkeit später nur bei Thomas von Aquin zu finden ist.<sup>13</sup> Tapferkeit und Mässigung ermöglichen und sichern die menschliche Freiheit, vernunftgemäss zu handeln, durch eine dispositionelle Kontrolle von Furcht und Begehren. Die Tugend der Klugheit wiederum befähigt zu sittlichem Handeln durch die dispositionelle Stabilisierung des praktischen Urteilsvermögens. Der handlungstheoretische Sinn der Tugenden besteht also darin, das Spektrum möglicher Handlungsweisen einzuschränken, um so die individuelle Handlungsfreiheit zu erhöhen. Scheinbar paradox formuliert: Freiheit bedarf einer speziellen Form von Determination, damit das handelnde Subjekt überhaupt in den Stand versetzt wird, ungehindert zu tun, worum es ihm eigentlich geht. Freiheit ist eine Qualität der handelnden Person; sie besteht in dem Masse, wie die Integration der menschlichen Antriebskräfte und ihre Ausrichtung auf ein ihr Leben als ganzes umfassendes Gut gelingt. Die sittliche Einheit der menschlichen Person verwirklicht sich daher nur im Zusammenspiel von Freiheit und Determination.

### **Menschliches Glück: naturhaft und selbstbestimmt**

Dass Determination die menschliche Handlungsfreiheit nicht aufheben muss, zeigt sich nirgendwo klarer als in Bezug auf die Bedingungen menschlichen Glücklichseins. Glücklichsein zu wollen liegt ausserhalb der Reichweite menschlicher Selbstbestimmung. Wir wollen «von Natur» glücklich sein, und dieser naturhafte Wille zum Glück ist keine Einschränkung menschlicher Handlungsfreiheit, sondern deren Voraussetzung. Dieser für Aristoteles und Thomas von Aquin offenkundige Zusammenhang ist von Jean-Jacques Rousseau gegen eine irrealen Idee

13 Im vorangehenden Buch II der EN führt Aristoteles den Tugendbegriff ein und geht dann unmittelbar nach der Erörterung der Handlungsfreiheit in EN III, 1–8 über zu einer Untersuchung der Einzeltugenden (EN III, 9 – IV, 11: Tapferkeit und Mass; EN V: Gerechtigkeit; EN VI: Klugheit). Thomas von Aquin hat die Moraltheologie im Teil II seiner Summa theologica durchgehend als Tugendlehre entwickelt.

von Willensfreiheit sehr überzeugend dargelegt worden: «*Ohne Zweifel liegt es nicht in meiner Hand, mein eigenes Wohl nicht zu wollen; es liegt nicht in meiner Hand, mein eigenes Übel zu wollen; aber meine Freiheit besteht darin, dass ich nur wollen kann, was mir angemessen ist oder was ich für mir angemessen halte, ohne dass etwas von außen Kommendes mich dazu bestimmt. Folgt daraus, dass ich nicht Herr meiner selbst bin, weil ich nicht Herr darüber bin, ein anderer als ich selbst zu sein?*»<sup>14</sup>

Naturhaft wirksame Neigungen haben allesamt den Charakter von Notwendigkeit, allen voran das Glücksverlangen nach höchstmöglicher Erfüllung. Obwohl es nicht *frei gewählte* Neigungen sind, sind es doch immer meine Neigungen, die einen Überlegungsspielraum eröffnen im Hinblick darauf, was mir angemessen ist oder als angemessen erscheint.<sup>15</sup> Menschliche Freiheit muss sogar in letzter Hinsicht auf einem naturhaft determinierten Verlangen beruhen, weil andernfalls die freie Selbstbestimmung zum Handeln nicht in Gang kommen würde. Wählen setzt das Haben von Zielen voraus. Wählen heisst, sich entschliessen, etwas Bestimmtes (Mittel) zu wollen, sofern bereits Anderes (Ziel) aktuell gewollt ist. Hier sind sehr komplexe Bedingungsverhältnisse vorstellbar, in denen das jeweils Gewollte immer wieder bedingt sein kann durch zuvor bereits Gewolltes, um dessentwillen wiederum Anderes gewollt wird. Solche Bedingungsrelationen im Wollen, worin konkrete Ziele wiederum zu Mitteln für umfassendere Ziele werden können, sind nicht unbegrenzt auszudehnen. Ohne einen Ausgangspunkt in einer naturhaften wirksamen Determination des Willens (das Verlangen nach höchstmöglicher Erfüllung), hätten wir gar keine Ziele, um derentwillen wir überlegen und handeln. Es ginge uns gewissermassen die Welt nichts an; weder die anderen noch wir uns selbst.<sup>16</sup>

Weil das naturhaft determinierte Glücksverlangen nach höchstmöglicher Erfüllung jedoch inhaltlich unbestimmt ist, kommt es entscheidend auf die Urteilsfähigkeit an, welche durch *dispositionell*, d.h. im Verlauf der eigenen Lebenspraxis erworbenene Determinationen gestützt, aber auch behindert, wird. Das, «was ich für angemessen halte», muss nicht schon das sein, was «mir angemessen ist», wie auch mein Urteil darüber nicht unbeeinflusst sein wird von gewohnheitsmässigen Vorlieben und Abneigungen. *Subjektiv* erfahrenes Glück (das Glücksgefühl) hängt zwar weder am grösseren oder geringeren Umfang der Selbstbestimmungsmöglichkeiten noch an deren Qualifizierung als «angemessene» oder «unangemessene». Subjektiv wie objektiv entscheidend ist zunächst nur die ungehinderte Realisierung dieser Möglichkeiten; der glückliche Tor, von dem die Bibel erzählt, wird sich nicht weniger glücklich gefühlt haben als

14 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*. Stuttgart 1980, S. 573f.

15 Dasselbe gilt umgekehrt auch von Abneigungen, die ebenfalls handlungsleitend wirksam (als Vermeidung von Ungemessenem) sind.

16 Aristoteles beginnt seine Ethik mit einer Analyse solcher Bedingungsverhältnisse, die nicht ins Unendliche reichen können, weil sonst «das menschliche Begehren leer und eitel», d.h. kein wirksamer Ausgangspunkt des Handelns gegeben wäre (EN I, 1; 1094a 21).



17 Der englische Literaturwissenschaftler und Philosoph C. S. Lewis hat dafür eine einprägsamen Vergleich gefunden. Wenn Glück «restlose Erfüllung» bedeutet und Gefässe empfindungsfähig wären, dann wäre ein «gefüllter Wassereimer» nicht glücklicher als ein «gefüllter Fingerhut»; dessen Chance, glücklich zu sein, wäre sogar grösser, weil es leichter möglich ist, das kleinere Gefäss «restlos» zu füllen, als das grössere.

der Weise.<sup>17</sup> Doch ist das Nicht-gehindert-Sein an dem, was man will und für richtig hält, nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung erfüllter menschlicher Freiheit. Wir würden doch einen Toren bedauern, weil ihm andere, intensivere Möglichkeiten glücklich zu sein verschlossen sind und weil die in seinem Glück verborgene Selbsttäuschung nicht von Dauer sein muss. Wenn also im subjektiv erfahrenen Glückszustand eine Differenz zum objektiv möglichen Glück besteht, wäre es im eigenen Interesse, die zugrunde liegenden Fixierungen zu beseitigen. Das aber heisst, sie durch die angemessenen Dispositionen zu ersetzen, die zu einem glückbringenden Handeln notwendig sind. Wo diese Differenz jedoch erheblich ist, kann und wird Hilfe von aussen nötig sein, um die Fixierungen zu lösen, welche die Einheit der Person in der Verwirklichung ihrer höchsten Möglichkeiten behindern.

### Freiheit als menschliche Freiheit

Bis zu Johannes Duns Scotus (um 1266–1308) galt: die dem naturhaften Geschehenden zukommende Notwendigkeit ist von der Notwendigkeit des Erzwungenen zu unterscheiden; Handlungen können frei und determiniert zugleich sein, wenn die Determination nicht von aussen erzwungen ist, sondern dem naturhaften inneren Antrieb der handelnden Person entspringt. Es gibt jedoch unterschiedliche Grade der Freiheit. Der höchste Grad der Freiheit ist dort erreicht, wo Tugenden als selbsterzeugte (Fremd-)Bestimmungen den Handelnden dazu befähigen, frei und ungehindert zu verwirklichen, was von ihm als gut erkannt ist. Die Einheit der Person besteht in der Einheit ihrer Freiheit mit einer dieser Freiheit angemessenen Weise der Determination.

Bei Duns Scotus hingegen hängt das Verständnis der Freiheit gerade am Gegensatz von Freiheit und Determination. Für ihn ist die Unterscheidung verschiedener Arten der Determination für das Verständnis von Freiheit irrelevant. Freisein bedeutet: Freisein von *jeder* Art von Determination. Freiheit ist daher auch kein qualitativer, sondern ein disjunktiver Begriff: Was von Natur ist, und was aus Freiheit ist, schliessen einander aus. Eine Handlung ist entweder naturhaft determiniert oder sie ist frei, aber nie beides zugleich. Der Wille steht ausserhalb des Naturhaften.<sup>18</sup> Der Wille ist nur der Wille, sonst nichts, und dies wegen seiner Unabhängigkeit und Eigenständigkeit gegenüber allem, was an weiteren Kräften im Menschsein wirksam sein mag. Der Wille ist das eigentliche Selbst des Menschen. Was er sonst noch ist, gehört auf andere Weise zu ihm als sein Wille. Man kann Kant vorwegnehmend sagen: Der Mensch ist immer Naturwesen und Freiheitswesen zugleich. Doch ist er nicht als Freiheitswesen ein

18 Vgl. Axel Schmidt: Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und sco-tische Metaphysik. Freiburg/B 2003, § 6 Die unableitbare Freiheit, S. 308–357, besonders S. 319ff.

Naturwesen, sowenig er als Naturwesen ein Freiheitswesen ist; die Gegensätze von Natur und Freiheit bleiben einander äusserlich.<sup>19</sup>

Der Gedanke einer sich selbst überwindenden Indifferenz des menschlichen Willens, die auf nichts festgelegt ist, weder vor, während, noch nach der Wahl, dieser Gedanke eines gottgleichen absoluten Anfangen-Könnens ist ein bis heute wirksames Erbe der scotistischen Willensmetaphysik. Es hat den begrifflichen Rahmen für das Verständnis des Menschen so nachhaltig verändert, dass wir im Denken von Duns Scotus (und Kant) unseren eigenen (Schein-)Plausibilitäten begegnen.<sup>20</sup> Was kaum in Frage gestellt wird, ist die begriffliche Voraussetzung: Entweder eine Handlung ist frei oder sie ist determiniert. Erst wo diese selbstverständliche, gleichwohl falsche Voraussetzung aufgegeben wird, ist ein sachliches Gespräch zwischen Philosophie und Naturwissenschaften über die Frage nach der Einheit des Menschen möglich. Wenn Ulrich Steinvorth dem «naiven Freiheitsbegriff»<sup>21</sup> der Gegenwart als Korrektiv den scholastischen Freiheitsbegriff des Mittelalters entgegenhält, dann scheint er offensichtlich weder Thomas von Aquin noch Duns Scotus zu kennen.<sup>22</sup> Hätte er die beiden mittelalterlichen Theologen gekannt, wäre ihm aufgefallen, dass er seine historische Zuordnung korrigieren muss: Der naive Freiheitsbegriff ist der scotistische, der bis heute (auf dem Weg über Kants Freiheitsbegriff) ein angemessenes Verständnis von Freiheit blockiert. Worauf es ankommt, ist nicht ein Begriff von Freiheit an sich, sondern Freiheit als menschliche Freiheit.

Ein solcher Freiheitsbegriff braucht nicht gegen alle Formen von Determination verteidigt zu werden. Bestimmte Formen von Determination sind notwendig, um unbehindert, gekonnt und lustvoll tun zu können, was man will. Jeder Instrumentalist in einem Orchester, aber auch jeder Tänzer weiss das. Tanzen kann man erst, wenn man der willentlichen Kontrolle jeder einzelnen Bewegung enthoben ist. Automatisierte Bewegungen können zugleich Bedingungen höchster Freiheit sein und sind damit auch Bedingungen der vollendeten Einheit mit sich selbst. Einheit der menschlichen Person, negativ bestimmt, bedeutet so die wirksame *Ausschaltung von Beliebigkeit*; blosse Willkürfreiheit ist der niedrigste Grad von Freiheit, weil hier die Gegensätzlichkeit möglicher Ziele und Antriebe zum Entscheidungsspielraum gehören soll, und damit das vollendete Handeln-Können nicht etwa stärkt, sondern schwächt. Einheit der menschlichen Person bedeutet positiv, dass Freiheit immer *individuell geprägte* Freiheit ist. Der liberalistische Freiheitsbegriff hat diese Seite der menschlichen Freiheit zwar aus moralisch-politischen Gründen vertreten. Aber wo damit die Vorstellung

19 Vgl. Berthold Wald: Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke. In: Francois-Xavier Putallaz und Bernard Schumacher: Die Person und das Menschliche, Darmstadt 2008.

20 Dafür mag die Bemerkung Friedrich Nietzsches stehen, der in § 21 von «Jenseits von Gut und Böse» schreibt: «Die causa sui ist der beste Selbstwiderspruch, der je ausgedacht worden ist, eine Art logischer Notzucht und Unnatur.»

21 Ulrich Steinvorth: In welchem Sinn hat der Mensch einen freien Willen? In: Hermanni, Der freie und der unfreie Wille (wie Anm. 3), S. 1–17, hier S. 3.

22 Ebd., S. 5ff. (Abschnitt III, Historische Definitionen).

von einem Selbst verbunden ist, das prinzipiell ausserhalb der eigenen Lebensgeschichte verbleiben kann, wird sein Begriff von Freiheit unreal. Hinter dem Rücken der universal gedachten Freiheit «von etwas» steht oft genug die undurchschaute Bindung an etwas. Indem Freiheit sich «zu etwas» entschliesst, entsteht eine individuelle Welt, aus der wir nicht an jedem beliebigen Punkt aussteigen können, weil wir selber dazu geworden sind.<sup>23</sup>

23 Max Scheler hat diese im Gebrauch der Freiheit entstehende individuelle Welt als den persönlichen *ordo amoris* bezeichnet, d.h. als einen Bereich von Vorzugsregeln (seinen «besonderen Auswahlmechanismus»), «dem er [der Mensch] nicht zu entrinnen vermag, wie schnell er auch liefe» (Max Scheler: *Ordo Amoris*. In: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1 = *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Bonn 2000, S. 348f.).

