

Willensfreiheit als existentielle Praxis

Free Will as a Form of Existential Practice

MATTHIAS RICHTER, HEIDELBERG

Zusammenfassung: Vor der Moderne noch wurde die Frage des freien Willens meist im Lichte des gelingenden Lebens und damit auch eines ‚guten‘ oder ‚vernünftigen‘ Willens gesehen. Damit war die Frage des freien Willens zugleich eine Frage der Beziehung zu existentiell erfahrbaren Werten wie dem ‚Guten‘ oder ‚Gott‘ bzw. zum anderen als Selbstwert. Heute, in Zeiten der Individualisierung und Zweckrationalisierung, neigen wir jedoch dazu, die Frage der Willensfreiheit isoliert von unseren Wert-Beziehungen als zweckrational-einsame Entscheidung zu betrachten. Im vorliegenden Artikel soll gezeigt werden, inwiefern diese Engführung des Handlungsbegriffs bei einem durchaus zentralen Punkt der aktuellen Freiheitsdebatte entscheidend sein kann: Nämlich, ob wir auch hätten anders handeln können, als wir faktisch gehandelt haben. Der strenge Naturalismus blickt bei dieser Frage der ‚kontrafaktischen Handlungsalternative‘ auf das einsame Subjekt und neigt dazu, dieses auf einen psychophysischen Zustand zu reduzieren. Es ist diese Hinsicht, durch die uns der Naturalismus unser Handeln vor die irreführende Alternative zwischen Determinismus und Willkür stellt – eine wirklich freie Handlung kann so aber nicht sinnvoll vorgestellt werden. Blicken wir stattdessen aus existentieller Perspektive auf die Frage der Willensfreiheit, dann werden wir auf eine bestimmte zwischenmenschliche ‚Praxis‘ verwiesen, wie Personen sie insbesondere im ‚Versprechen‘ und ‚Verzeihen‘ anschaulich vollziehen. In Akten des Versprechens und Verzeihens wenden wir uns an unser Gegenüber als absoluten Wert bzw. Selbstwert. Mit dieser existentiellen Zuwendung öffnen wir einen zwischenmenschlichen Raum, der sich nicht mehr auf einen determinierten psychophysischen Zustand reduzieren lässt. Hier zeigt sich uns eine kontrafaktische Handlungsalternative in freier Bestimmtheit, die die irreführende naturalistische Alternative von Determinismus und Willkür kategorial überwindet.

Schlagwörter: Freiheit, Determinismus, Existenzialismus, Praxis, Begegnung

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: In pre-modern times the question of free will was mainly seen in the light of eudaimonia, and thereby also as a 'good' or 'rational' will. The question of free will was unanimously a question of relationship to existentially experienceable values like the 'Good' or 'God', or respectively, the other as an unique value of itself. Today, in times of individualization and instrumental rationality, we tend to pose the question of free will quite isolated from our values, as a rational and lonely decision. The present paper aims to demonstrate how this restriction of agency might be defining for a rather crucial aspect of the contemporary free will debate: could we have acted differently from how we did act? Strong Naturalism is looking within this context of counterfactual agency at the lonesome subject and thereby tends to reduce it to a psychophysical condition. It is through this perspective that Strong Naturalism confronts us with the confusing alternative between Determinism and Arbitrariness. However, in this way free agency cannot be conceived as such in any meaningful way. Contrarily, if we are looking at the question of free will from an existential perspective we are referred to an intersubjective practice individuals use in particular in the context of 'promising' and 'forgiving'. In the act of promising and forgiving we address the other as a value in and of itself. Such intersubjective encounters open a counterfactual alternative agency in free self-determination, thereby categorically overcoming the confusing Naturalist alternative of Determinism and Arbitrariness.

Keywords: Freedom, Determinism, Existentialism, Practice, Encounter

Einleitung

Der vorliegende Artikel bezieht sich auf die Debatte zur Willensfreiheit, wie sie durch die Hirnforschung vor bereits über einem Jahrzehnt ausgelöst wurde. Anlass dafür ist mein Eindruck, dass diese Debatte bisher in einer unbefriedigenden und durchaus eingefahrenen Weise geführt wurde. Die für den Menschen so wesentliche Frage der Freiheit wird hier wie eine spezielle Sachfrage gehandhabt, während sie meiner Überzeugung nach sinnvoll nur vor dem Horizont eines Menschenbilds bzw. unter der Reflexion existentiellen Handelns bedacht werden kann. Ich möchte im Folgenden einen diesbezüglichen Versuch wagen.

Für gewöhnlich meinen wir mit der ‚*Willensfreiheit*‘, dass es von der Person selbst, von ihrem unvertretbaren Entschluss abhängt, wie sie ihren Willen bildet bzw. welcher Wille für sie letztlich handlungsleitend wird. Eng verbunden mit dem Begriff der Willensfreiheit ist auch jener der ‚Verantwortung‘ und somit auch unsere gemeinschaftlich-ethische Lebenspraxis. Denn nur, wenn es auch von der Person selbst abhängt, welchen Willen sie ausbildet und wie sie handelt, können wir sie prinzipiell in ihrer Verantwortung

ansprechen und auch fordern, dürfen wir Personen für ihr Handeln moralisch verantwortlich machen. Dabei müssen wir implizit davon ausgehen, dass eine Person in derselben Situation auch hätte anders handeln können, als sie faktisch gehandelt hat. Dass es also prinzipiell eine ‚*kontrafaktische Handlungsalternative*‘ gibt. Nur so ergeben das Einfordern von ethischen Handlungen sowie der Vorwurf von Schuld bei entsprechenden Verfehlungen Sinn.

Wir können Personen für ihr Handeln *verantwortlich* machen, weil sie anders hätten handeln können, wenn sie bei der Willensbildung bzw. im Handlungsvollzug mehr auf gute Gründe geachtet oder den berechtigten Anspruch einer anderen Person vernommen hätten. Wenn sie sich in dieser oder jener Situation einen inneren Ruck in die entsprechende Richtung gegeben hätten. Zwar gibt es in Zuständen wie z. B. übermannender Angst, glühendem Zorn, psychischem Zwang oder suchtartigem Begehren, isoliert betrachtet, manchmal kaum noch eine Wahl. Dennoch hätte die betroffene Person im Moment der ‚heißen Tat‘ womöglich anders handeln können, wenn sie sich in ihrer Vorgeschichte z. B. Hilfe oder andere Freunde gesucht hätte, wenn sie in früheren Situationen mehr auf einen guten Rat oder ihr inneres Wertempfinden geachtet hätte oder wenn sie ihre Werte im bisherigen Lebenslauf mit mehr Ernsthaftigkeit hätte verbindlich werden lassen.

Weil sich die kontrafaktische Handlungsalternative mit unserer *Selbsterfahrung* als Handelnde deckt, sind wir in der Regel auch bereit, ja, können uns ethisch sogar in die Pflicht genommen fühlen, an diesem gegenseitigen Verantwortungs- und Schuldzuspruch der gemeinschaftlichen Lebenspraxis teilzunehmen. Deshalb gilt auch: Wenn uns jemand das Anders-handeln-Können und damit die Schuldfähigkeit prinzipiell absprechen sollte, können wir uns *in unserem Personsein sogar missachtet* fühlen. Genau dies aber scheinen uns wissenschaftliche Erkenntnisse der *Hirnforschung* heute nahezulegen: Die bekannten Libet-Experimente (Libet 1985) wie auch jüngere Studien mit bildgebenden Verfahren scheinen die kontrafaktische Handlungsalternative, dass wir in derselben Situation auch hätten anders handeln können, grundsätzlich in Frage zu stellen (z. B. Roth 2003, Singer 2005). Damit entfachte die Hirnforschung eine kontroverse Debatte um die Willensfreiheit in Wissenschaftskreisen und den Feuilletons des letzten Jahrzehnts (vgl. Geyer 2004, Krüger 2007).

An dieser Stelle bedarf es der Unterscheidung *zwischen der naturwissenschaftlich-empirischen Forschung einerseits und der daran anschließenden weltanschaulichen Interpretation andererseits*: Denn genau

genommen stellt nicht die empirische Hirnforschung die kontrafaktische Handlungsalternative und damit einen starken Begriff von Willensfreiheit in Frage, sondern erst die spezifische Interpretation der empirischen Beobachtungen vor dem Hintergrund des *naturalistischen Weltbildes*. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass dieselben neurobiologischen Beobachtungen auch durchaus anders interpretiert werden können, eben so, dass sie sich mit der Willensfreiheit vereinbaren lassen (z. B. Fuchs 2008, Habermas 2006). Mit ‚naturalistisch‘ bzw. dem Naturalismus ist ein Weltbild gemeint, bei dem die naturwissenschaftliche Methode als exklusiver Zugang zur Wirklichkeit an sich gesehen wird und prinzipiell jedes Ereignis in der Welt durch die naturwissenschaftlich messbaren kausalen Wirkmechanismen mit Notwendigkeit hinreichend bedingt sein soll (vgl. Keil und Schnädelbach 2000).

Weil dieser naturalistische Determinismus jedoch „gleichbedeutend mit der Negation einer alternativen Möglichkeit“ (Spaemann 1996, 225) ist, muss der Naturalismus die kontrafaktische Handlungsalternative kategorial ausschließen. So ist es für die naturalistische Interpretation der Hirnforschung eine nur folgerichtige Konsequenz, auch unsere lebenspraktischen Begriffe von *Verantwortung und Schuld* in Frage zu stellen (Gehring 2004). Vertreter wie Gerhard Roth oder Wolf Singer empfinden dies, nicht ganz ohne Pathos, sogar als humane Entlastung von moralisch abwertenden Urteilen unserer Gesellschaft (Pauen und Roth 2008, Singer 2003). Zwar ist die wissenschaftliche Diskussion um die Willensfreiheit inzwischen verebbt, noch immer aber touren Protagonisten der Hirnforschung durch Deutschland und füllen Hörsäle mit ihrer populärwissenschaftlichen Botschaft von der *Entlastung des Subjekts*. Obwohl es durchaus gewichtige Gegenstimmen gibt (z. B. Habermas 2006, Spaemann 1996, Tugendhat 2010), scheint im Mainstream der wissenschaftlich aufgeklärten Mitmenschen nur angekommen zu sein: einen freien Willen im engeren Sinne kann es nach naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht geben.

Diese ‚frohe‘ Botschaft aber ist m. E. hochproblematisch. Denn mit der hier erreichten Entlastung des Subjekts von der Zumutung der Freiheit könnte die lebenspraktisch relevante Vertikalspannung verloren gehen, an der wir uns moralisch aufrichten, indem wir uns gegenseitig zur Verantwortung aufrufen und so die grundlegende Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme überhaupt erst kultivieren. Womöglich will sich hier das überforderte Subjekt der globalkapitalistisch beschleunigten Megamaschine mit dem Nimbus des wissenschaftlichen Fortschritts von seiner neoliberal verleugneten Verantwortung gegenüber Natur und Mitwelt entlasten? Der Preis für

diese Form der Entlastung könnte eine denkbar weitgehende Ermächtigung von Wissenschaft und Technik sein, die in einen nächsten radikalen Schritt der „*invasiven Technisierung*“ (Böhme 2008) und „*Entfremdung*“ mündet.

1 Der methodische Ansatz

Warum und inwiefern gestaltet sich nun die geführte Debatte zur Willensfreiheit eingefahren und von daher intellektuell unbefriedigend? Die jüngere Debatte zur Willensfreiheit krankt m. E. von vornherein schon an *scheinbaren Selbstverständlichkeiten* ihrer Fragestellung. Bereits die Frage, ob der menschliche Wille frei sei, kann in dieser abstrakten Form in die Irre führen. Denn natürlich ist der Wille, wie wir alle täglich selbst erfahren, keinesfalls grundsätzlich frei. Genauer betrachtet sind weder der Mensch im Allgemeinen noch spezifische Personen prinzipiell ‚frei‘, sondern immer nur einzelne personale Akte. Den aufrichtigen Beobachter eigener Lebensvollzüge begleitet deshalb auch ein implizites Gespür für mehr oder weniger Unfreiheit seines Willens bzw. seiner Handlungen. Im Erleben des Mangels als auch der gesteigerten Verwirklichung unserer Willensfreiheit durch konkrete Lebensvollzüge wird uns Freiheit als praktische Tatsache und individuelle Aufgabe evident. Die Frage der Freiheit entscheidet sich in unser aller Leben also vor allem ‚praktisch‘. ‚Theoretisch‘ diskutieren können wir nur, ob der Menschen *prinzipiell die Möglichkeit zur freien Willensbildung* hat bzw. ob er die Bedingungen der Möglichkeit zur freien Willensbildung erfüllt – oder eben nicht.

Von genau diesen konkret-praktisch zu verwirklichenden und individuell erfahrbaren Akten des Freiheitsvollzugs wird bei wissenschaftlich geführten Diskussionen um die Willensfreiheit jedoch häufig abstrahiert. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der empiristischen Methodologie des Naturalismus, nach der die empirische Messung einen exklusiven Wirklichkeitszugang darstellen soll und der subjektiven Erfahrung lediglich noch eine Beschreibungsfunktion ohne Wirklichkeitsanspruch zugestanden wird. Wenn aber selbst der phänomenologisch reflektierten subjektiven Erfahrung von mehr oder weniger freien Akten keine ontologische Relevanz eingeräumt wird, kann die Frage nach der Willensfreiheit nur noch in *allgemein-abstrakter Form* gestellt werden. Es ist wohl dieser naturalistisch eingeschränkte Zugang, der Interpreten wie Roth oder Singer dazu verleitet, nach der Willensfreiheit in einer allgemein-abstrakten Form zu fragen, in etwa nach dem Motto: Kann es in der naturalistisch vorgestellten Welt, so

wie sie sich in den neurobiologischen Beobachtungen zeigt, grundsätzlich Willensfreiheit geben?

In den Argumentationen der Naturalisten findet in der Regel keine differenzierte Beschreibung des subjektiven Freiheitsvollzugs statt und falls doch, kommt dieser kaum eine Relevanz bei den Schlussfolgerungen zur Willensfreiheit zu. In diesem Artikel soll daher ein methodologisch anderer Weg beschritten werden. Wir gestehen der Selbstevidenz von mehr oder weniger Freiheit im Vollzug unserer Akte eine Geltung zu. Erkenntnistheoretisch dürfen wir hier auf die Phänomenologie nach Husserl, Heidegger oder Scheler verweisen. Aber vielleicht rechtfertigt sich dieses Vorgehen bereits durch das praktische Argument der *Beweislastverteilung*: Unser gemeinschaftliches Leben basiert sowohl praktisch als auch begrifflich auf der Evidenz der Willensfreiheit. So würden, wie angeführt, der gegenseitige Zuspruch von Freiheit, die Einforderung von Verantwortung und auch der Vorwurf der Schuld als konstitutionelle Aspekte unserer gemeinschaftlichen Praxis ohne kontrafaktische Handlungsalternative keinen Sinn ergeben (Habermas 2006). Weiter könnte es doch sein, dass freie Willensbildung im individuellen Lebensvollzug nicht einfach vorhanden ist, sondern auch eine Folge ebendieser gemeinschaftlichen Praxis ist. Wenn aber Freiheit erst auf dem Boden unserer zwischenmenschlichen Praxis kultiviert werden muss, um durch Einzelne gelebt werden zu können, dann fiele es besonders schwer ins Gewicht, wenn durch die Behauptung des Determinismus dieser zwischenmenschlichen Praxis ihre begriffliche und darüber hinaus auch praktische Voraussetzung entzogen werden würde. Deshalb sollte hier die „*Beweislast*“ (Spaemann 1996, 60) auch auf Seiten derer liegen, die die Willensfreiheit verneinen.

Räumen wir der selbstevidenten Erfahrung, dass Personen im Leben mehr oder weniger freie Akte vollziehen, Geltung ein, so stellt sich sogleich die Frage, was genau denn die Erfahrung einer freien von einer unfreien Willensbildung unterscheidet. Die genauere Beschreibung der freien Akte wird zum *reflektierten Erfahrungsgrund*, von dem aus die Überlegungen zur Willensfreiheit zu entwickeln wären und woraus eine Antwort auch gegenüber der deterministischen Weltanschauung des Naturalismus erwachsen sollte. Anders formuliert: Wenn wir in unserem Denken über Willensfreiheit die hierfür relevanten Aktvollzüge weltanschaulich verzerrt rekonstruieren oder gar von vornherein auf die falschen konkreten Lebensvollzüge blicken, dann werden wir auch die falschen Schlüsse daraus ziehen. Dass wir beim Denken über Willensfreiheit durchaus auch *von den falschen konkreten Lebensvollzügen ausgehen* können, zeigte sich nicht zuletzt im Libet-Experiment, bei

dem es um die sinnfreie Aufgabe ging, die Hand zu einem beliebig gewählten Zeitpunkt zu heben. Dass dies wohl kaum eine freiheitsrelevante Entscheidungssituation sein dürfte, lässt sich schon daran erkennen, in der Abstraktion der Experimentalsituation keine konkrete lebensweltliche Gründe mehr vorliegen können dafür, ob ich jetzt oder später die Hand hebe. Ohne den Raum der Gründe aber macht die Frage nach der Freiheit einer Entscheidung bzw. eines konkreten Aktes schlicht keinen Sinn.

Nun gibt es in der Debatte um die Willensfreiheit aber auch Autoren wie Peter Bieri, Jürgen Habermas und Thomas Fuchs (Bieri 2005, Habermas 2006, Fuchs 2005), die beim Denken über Willensfreiheit von der phänomenologischen Beschreibung freiheitsrelevanter Handlungsvollzüge ausgehen. Auf ihre Artikel soll in diesem Beitrag daher weiter eingegangen werden. Wir werden hierbei allerdings auf die erwähnte Einschränkung stoßen, dass freiheitsrelevante Entscheidungssituationen zwar fokussiert, diese aber nur verzerrt bzw. eingeschränkt rekonstruiert werden. Und zwar werden die freiheitsrelevanten Entscheidungssituationen hier *nicht konsequent als existentielle Beziehung*, freie Willensbildung nicht als Beziehungshandeln gedacht. Wenn die angeführten Autoren auf die phänomenologisch beschreibbaren Vorgänge der Subjektivität blicken, bleibt die existentielle Beziehung, in der sich diese Subjektivität ja immer vollzieht, unterbelichtet. Die existentielle Dimension erscheint mir wie der blinde Fleck eines verdinglichenden Wissenschaftsparadigmas, der sich selbst noch auf phänomenologische Zugänge erstreckt – zumal ‚Beziehung‘ genau genommen auch kein Phänomen einer rein beschreibenden Phänomenologie sein kann (Heidegger 2001, 31).

2 Die aktuelle Engführung bei der Frage der Willensfreiheit

Ist eine Frage, wie in unserem Fall jene nach der Willensfreiheit, verfahren oder in Einseitigkeiten fixiert, lohnt sich der Blick in die Geschichte in Form einer *geistesgeschichtlichen Besinnung*. In der Weltanschauung der klassischen Antike und auch noch im Christentum stellt sich die Aufgabe der Freiheit weniger als Frage nach der individuell-personalen Willensfreiheit, sondern eher als Frage nach einem gelingenden Leben. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass Fragen unserer Verantwortung und der menschlichen Vernunft, die auch für die heutige Debatte um Willensfreiheit durchaus zentral sind (vgl. Bieri 2005, Habermas 2006, Tugendhat 2010), damals im Kontext der Frage nach dem ‚*gelingenden Leben*‘ thematisiert wurde. Dabei wurde das gelingende Leben, zumindest im Idealismus, als die Aufgabe ei-

nes harmonischen Verhältnisses der Seele zur kosmischen bzw. göttlichen Ordnung verstanden. ‚Frei‘, wenn man das so nennen möchte, war jener Wille, der sich im Einklang mit der kosmischen bzw. göttlichen Ordnung vollzog (Spaemann 1996, 211ff.) bzw. durch sein Handeln dieses Gefüge in der menschlichen Gemeinschaft verwirklichte.

Damit war der Blick auf den Willen des Einzelnen zutiefst an die Frage der *Sittlichkeit* gebunden, die wiederum als von einer höheren Ordnung vorgegeben erlebt wurde. Gesprochen wurde mehr vom ‚rechten‘ oder auch ‚guten‘ anstelle des ‚freien‘ Willens und dieser war in seiner Gesinnung auf einen existentiell erfahrbaren Wert ausgerichtet. Der *sittlich freie Wille* gründete letztlich in der *existentiellen Beziehung zu einem absoluten Wert* wie der Anschauung des Guten bei Platon oder der Erfahrung eines personalen Gottes bei Paulus. Aus einer solchen Beziehungserfahrung sollte auch die gemeinschaftliche Praxis inspiriert und so gestaltet werden, dass selbst die nicht unmittelbar schauenden Teilnehmer in der gemeinschaftlichen Lebenspraxis eine Neigung zu diesen Werten ausbilden konnten. *Freies Handeln war also Beziehungshandeln.*

Unter dem Einfluss des Christentums verlor die geistige Wesensschau (theoria) ihre zentrale Bedeutung und an ihre Stelle trat die *Beziehung* zu einem personalen Gott und unseren Mitmenschen, die als Gottes Ebenbild nun die absolute Würde eines Selbstwerts in persona verkörpern. Die ‚geistige Liebe‘ wurde fortan Bedingung und Verwirklichung des ethischen bzw. freien Handelns (Scheler 1999). In diesem Sinne konnte auch Robert Spaemann sowohl die Tugendethik der Antike als auch die Pflichtethik Kants auf den gemeinsamen Ursprung einer existentiellen Beziehung zurückführen: den Akt des ‚*Wohlwollens*‘ (vgl. Spaemann 1998).

Die Frage der Willensfreiheit wurde demnach als die konkrete Aufgabe des gelingenden Lebens in ihrer Ausrichtung auf Werte verstanden und damit als ethisch relevanter Beziehungsakt behandelt. Sicherlich gab es auch damals schon grundsätzliche abstrakte Überlegungen, wie etwa bei den durch Aristoteles überlieferten Megarikern, ob überhaupt sinnvoll von so etwas wie einer alternativen Möglichkeit gesprochen werden kann. Auch wurde begrifflich bald zwischen einer Wahlfreiheit bezüglich der Mittel und dem grundlegenden Streben auf einen letzten Zweck hin unterschieden, den wir uns gerade nicht mehr beliebig aussuchen. Der hier entscheidende Punkt aber ist, dass auch diese Überlegungen in der Regel *in einem Gesamtzusammenhang gesehen wurden*, der letztlich auf die ethisch relevante Beziehung zu Werten ausgerichtet ist. Wenn in diesem Artikel die aktuelle Debatte um die Willens-

freiheit als abstrakt kritisiert wird, dann ist damit ebenjenes Vorgehen gemeint, Probleme wie die kontrafaktische Handlungsalternative debattieren zu wollen, ohne dabei auf die ethische Beziehungsdimension näher einzugehen.

Auf den Punkt gebracht hat dies Ernst Tugendhat. Auch er hält die aktuelle Debatte um die kontrafaktische Handlungsalternative offenbar für aus dem Zusammenhang gerissen, wenn er formuliert: „das Bewusstsein anders zu können, [...] ist immer ein Bewusstsein, besser zu können, und es ist ein ‚ich kann‘ in dem Sinne, daß es von mir abhängt, ob ich es besser mache oder nicht“ (Tugendhat 2010, 69). Mit seiner Spezifizierung vom ‚Anders-Können‘ zum ‚Besser-Können‘ verweist er auf einen Wertbezug, vor dessen Hintergrund ein ‚Besser‘ überhaupt nur beurteilt werden kann. Dass er damit eine *existentielle Wertbeziehung* meinen könnte, wird wiederum deutlich, wenn er an anderer Stelle dieses ‚Besser‘ als „*Steigerung im Sichöffnen für die Realität*“ bzw. für das „*Gute*“ (Tugendhat 2010, 30) bestimmt. Mit Tugendhat erhalten wir also einen Hinweis darauf, dass eine kontrafaktische Handlungsalternative gar nicht sinnvoll gedacht werden kann, ohne dass wir zugleich die existentielle Beziehung miteinbeziehen.

Aber warum bleibt bei der aktuellen Debatte um die Willensfreiheit der Zusammenhang mit der existentiellen Werterfahrung dermaßen unterbelichtet? Der Grund hierfür liegt nicht nur im theoretisch-naturalistischen Weltbild, das wenig Sinn dafür fördert, wie wir unsere mehr oder weniger freien Akten ‚von innen‘ genau vollziehen. Der Grund liegt auch bzw. vor allem in dem mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild implizit einhergehenden *Handlungsparadigma* (Richter 2019): Insbesondere Martin Heidegger (Heidegger 1962) und Hanna Arendt (Arendt 2010) haben ausführlich gezeigt, wie sich mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild auch das leitende Handlungsparadigma von der aristotelischen ‚praxis‘ hin zum zweckrationalen bzw. technischen Handeln verschoben hat. Nach Aristoteles gehört zum Vollzug der ‚praxis‘ noch wesentlich die gelebte Beziehung zu einem Wert, durch den die ‚praxis‘ einen Zweck im Vollzug selbst, also unabhängig von ihrem äußeren Effekt, erhält (vgl. Arist., NE I 1 1094a 1ff.). Eine solche ‚praxis‘ ausgerichtet auf Werte hat vor der wissenschaftlichen Revolution außerhalb der zwischenmenschlichen Welt auch noch im Verhältnis zur Natur durchaus Sinn gemacht, denn auch in der Natur wurden innere Zwecke (telos) einer kosmischen Ordnung oder die göttliche Schöpfung erlebt.

Gegenüber dem naturalistischen Weltbild bzw. einer nur mehr mechanisch vorgestellten Natur ohne innere Zwecke aber musste das Handlungsparadigma der ‚praxis‘ an Bedeutung verlieren. Fortan galt es in der

Natur als Medium oder gar Mittel, seine eigenen, selbstgesetzten Zwecke mit technischen Mitteln durchzusetzen (Heidegger 1950, 1962), was der Logik des zweckrationalen oder auch technischen Handelns folgt. Nicht zuletzt aufgrund des weltverändernden Fortschritts begann sich der neuzeitliche Mensch mit dieser beziehungsarmen Handlungsform zu identifizieren. Zweckrational-technisches Handeln wurde zum *neuen Selbstverständnis des ‚homo faber‘* (Arendt 2010) und wirkt sich als solches nun auch zunehmend auf den Bereich der zwischenmenschlichen Praxis aus (vgl. Richter 2019).

Diese *Zweckrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt* spiegelt sich auch in der *Rolle der Wissenschaft* wider, die sich maßgeblich durch das jeweils leitende Handlungsparadigma im Lauf der Kulturgeschichte definiert. So weist uns Max Scheler darauf hin, dass Wissenschaft vor der Neuzeit noch nicht als ‚Herrschaftswissen‘ für zweckrationale Handlungszusammenhänge, sondern als ‚Bildungswissen‘ oder auch ‚Erlösungswissen‘ bei Fragen des gelingenden Lebens verstanden wurde (Scheler 1977). Insbesondere Jürgen Habermas konnte dann zeigen, dass die naturwissenschaftliche Methodologie ihren Sinn aus dem Funktionskreis des zweckrationalen Handelns bezieht (Habermas 1973). Für uns folgt daraus: Eine Wissenschaft, die die empirische Methodologie zum Leitbild von Wissenschaftlichkeit erhebt, und das gilt m. E. nicht nur für die Hirnforschung, sondern auch für weite Bereiche der analytischen Philosophie, ist mit dem Handlungsparadigma des zweckrationalen Handelns identifiziert. Ebendiese *Identifikation mit dem zweckrationalen Handeln finden wir nun auch in der Art und Weise wieder, wie in diesen Wissenschaften aktuell über Willensfreiheit nachgedacht wird*. Da die existentielle Beziehung zu Werten für das zweckrationale und technische Handeln keine wirkliche Fragestellung darstellt (Habermas 1981), ist es also naheliegend, dass wir in Zeiten der Zweckrationalisierung und Technisierung dazu neigen, diese nun auch bei Fragen der Willensfreiheit aus den Augen zu verlieren.

Dass wir beim Denken über Willensfreiheit unwillkürlich das Paradigma des zweckrationalen Handelns verfolgen, lässt sich z. B. daran feststellen, dass viele Denker den *Prozess der Willensbildung vom konkreten zwischenmenschlichen Handeln trennen* – so als würde der Mensch zuerst einen Willen ausbilden und dann in eine Beziehung eintreten und handeln. Eine solche Trennung von Willensbildung und Handlung macht jedoch nur beim zweckrationalen bzw. technischen Handeln Sinn. Hier können wir tatsächlich mithilfe kognitiv abstrakten Wissens Pläne schmieden, um sie dann in einem zweiten Schritt in der Welt handlungstechnisch umzusetzen.

Beim zwischenmenschlichen Handeln aber muss ein solches Vorgehen dem anderen gegenüber als ‚strategisch‘ und tendenziell ‚verdinglichend‘ erlebt werden. Zwischenmenschliche Praxis ist als ‚praxis‘ im aristotelischen Sinne durch unsere Ausrichtung auf Werte bestimmt und dazu gehört nicht zuletzt die existentielle Hinwendung zum konkreten anderen als Selbstwert. Weil wir so verstandene existentielle Werte nicht kognitiv ‚wissen‘, geschweige denn adäquate Handlungsweisen daraus ableiten können, gehört zur ‚praxis‘ die Offenheit und Wandlungsfähigkeit der Willensbildung im Kontakt mit dem Gegenüber. Martin Buber z. B. meint, dass ich erst in der Begegnung des anderen „*die Tat, die mich meint*“ (Buber 1997, 55) entdecken kann.

Dass manche Denker beim Denken über Freiheit womöglich nicht die eigentlich relevanten Akte vor Augen haben bzw. relevante Akte falsch rekonstruieren, könnte demnach mit der eindimensionalen Verflachung des Handlungsbegriffs im Zuge der Zweckrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt zusammenhängen. Wir neigen heute dazu, alles Handeln und damit auch das freie Handeln auf das *zweckrational-technische Handeln* zu reduzieren (Heidegger 1962, Arendt 2010). Wir verkennen bzw. vergessen darüber den dialogischen Wesenszug *von auf existentielle Werte ausgerichteten Handlungsweisen* wie der zwischenmenschlichen ‚Praxis‘, ‚Kunst‘ oder auch ‚Kontemplation‘.

Eine derartige Entfremdung von uns als Handelnde sollte sich *in Bezug auf die Fragestellung der Willensfreiheit aber als hochproblematisch* erweisen. Denn geistesgeschichtlich wurden ja gerade solche dialogischen Handlungsweisen wie Kunst, Praxis oder Kontemplation immer als die wesentlichen Paradigmen freien Handelns angesehen (vgl. Arendt 2010, Aristoteles 2000)¹. Die entscheidenden Momente, in denen sich uns die Aufgabe der Freiheit stellt und in denen es auf unsere Verantwortung bzgl. einer kontrafaktischen Handlungsalternative wirklich ankommt, sind keine kognitiven Zweckbestimmungen einsamer Entscheider. Die wirklich entscheidenden Momente sind Situationen der zwischenmenschlichen Praxis, ob ich z. B. ein Versprechen halten oder verzeihen kann. Ob ich ein Empfinden für

1 Die Vorstellung des einsamen Entscheiders scheint mir eng mit unserer kapitalistischen Kultur verbunden, in der die ökonomisch-strategische Haltung und Denkweise auch auf zwischenmenschliche Beziehungen übergreift (Lukács 2015). So finden wir ein sich einsam Zwecke setzendes Subjekt, das den anderen zum Mittel seiner egoistischen Bedürfnisse verdinglicht, in der Triebökonomie Freuds ebenso wieder wie in neoliberalen Vorstellungen zur Demokratie und zum Gemeinwohl.

Gerechtigkeit und die Würde des anderen habe. Hier erst betreten wir den Raum des ‚Zwischen‘ und zugleich der Sittlichkeit – einsam, so meine Überzeugung, kann niemand ‚frei‘ sein.

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern bei dialogischen Handlungsweisen wie der zwischenmenschlichen Praxis unsere Beziehung zu Werten bzw. dem anderen als Selbstwert einen wesentlichen Aspekt des Entscheidungsprozesses selbst darstellt. Die Wieder-Aneignung der Freiheit als ein existentielles Beziehungs-Geschehen vermag darüber hinaus auch eine Antwort auf das zentrale Problem der Willensfreiheit zu geben, *das Problem der kontrafaktischen Handlungsalternative*:

3 Kann es eine kontrafaktische Handlungsalternative geben?

Wie also zeigt sich uns heute das *Problem der Willensfreiheit*? Ein Wille kann ganz unterschiedlich zustande kommen, so z. B. durch Partizipation, Mitläufertum, Abhängigkeit, Trieb, psychischen Zwang oder Willkür. In all diesen Fällen erleben wir die Willensbildung nicht bewusst im Selbst – das Prinzip der Bewegung liegt hier sozusagen außerhalb unseres Ichs, weshalb wir solche Prozesse subjektiv auch als ein Außer-sich-Sein, als Schwäche bzw. Zwang erleben können. Weil wir als aufgeklärte Subjekte unserem Ich heute aber durchaus Geltung einräumen, ihm Erkenntnis und auch ethische Impulse zutrauen, stört uns das. Wir empfinden eine Willensbildung hinter dem Rücken des Ichs als unfrei (vgl. Bieri 2005). Schon eher frei erleben wir uns dagegen in bewusst geführten seelischen Akten. Hier sind wir als Ich entscheidend am Prozess der Willensbildung beteiligt, hier geben wir uns selbst die Gründe für unser Handeln.

Wohl in diesem Sinne heben Bieri oder Habermas in ihren Reflektionen zur Willensfreiheit das bewusste Vorgehen des *Gründeabwägens* hervor (Bieri 2005, Habermas 2006). Thomas Fuchs wiederum beschreibt den subjektiven Entscheidungsprozess als Leibphänomenologe aus einer mehr ganzheitlichen Perspektive als ein ‚*Sich-Vorausspüren*‘ in antizipierten Situationen (vgl. Fuchs 2005). Offensichtlich erlaubt uns das personale Bewusstsein, das Faktische auszuklammern und uns phantasievoll vorzustellen, wie es im Leben auch anders sein könnte. So weit eine erste Annäherung an den Entscheidungsprozess. Wenden wir uns nun der bereits erwähnten Frage zu, die diese Darstellungen des Gründeabwägens und Vorausspürens in Zeiten des wissenschaftlichen Weltbilds unweigerlich provozieren: Die subjektiven Entscheidungsprozesse vollziehen wir ja in derselben Welt, die uns die Naturwissen-

schaft bzw. der strenge Naturalismus als einen geschlossenen Determinismus beschreiben. In welchem Verhältnis aber stehen nun diese Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses aus der Erste-Person-Perspektive mit den kausalen Wirkmechanismen der Dritte-Person-Perspektive? Eine Antwort darauf sollte für die Frage der Willensfreiheit entscheidend sein.

Vertreter der Willensfreiheit behaupten eine ‚*Autonomie*‘ der Subjektivität gegenüber der Naturkausalität. Eine konstitutive Bedingung dieser Autonomie wiederum ist die Möglichkeit des personalen Bewusstseins, *das Faktische zu negieren* (vgl. Spaemann 1996, 50ff.), den Einfluss des Faktischen auf Distanz zu bringen und eine *andere Möglichkeit* als jene zu verfolgen, die uns das faktisch Gegebene nahelegt. Durch das personale Bewusstsein kommt sozusagen eine kontrafaktische Handlungsalternative zur Welt. Aber wie sollte das gehen? In der physikalischen Welt gibt es lediglich aus der Vergangenheit determinierte Tatsachen und auch ihr Fortgang steht nach den alles umfassenden Naturgesetzen schon fest. Eine kontrafaktische Alternative kann nur dann ‚zur Welt kommen‘, wenn es noch eine zu der kausalen Wirkursachenkette *alternative Wirkweise* gibt. Nun könnte das Gründeabwägen oder Vorausspüren ja eine solche alternative Wirkweise sein. Zumindest treten wir durch den intentionalen Bezug auf die inneren und äußeren Umstände im Gründeabwägen in Distanz zu selbigen. Habermas verweist darauf mit seiner Formulierung vom ‚Raum der Gründe‘ (Habermas 2006). Im Raum der Gründe werden die kausalen Bedingtheiten, werden natürliche und kulturelle Abhängigkeiten zu einem berücksichtgbaren Argument und verlieren darin ihren kausal zwingenden Charakter.

Befürworter einer *starken Willensfreiheit* halten diese Autonomie der Subjektivität für so wirksam, dass durch sie eine kontrafaktische Handlungsalternative unter denselben äußeren Bedingungen zur Welt kommen kann. Und zwar muss die kontrafaktische Handlungsalternative im Sinne der starken Willensfreiheit bereits innerhalb des subjektiven Entscheidungsprozesses selbst beginnen. Es muss wirklich von uns selbst abhängen, welchen Willen wir ausbilden und handlungsleitend werden lassen. Wenn hierbei unsere Subjektivität nicht dualistisch über der physikalischen Welt schweben soll, dann müssen, konsequent gedacht, die dazu notwendigen neuronalen Prozesse über eine *Abwärtskausalität* durch den Sinnzusammenhang unserer guten Gründe geleitet werden.² Wenn wir etwas aus guten Gründen entschei-

2 Natürlich gibt es auch ein Erleben, das aus der Vergangenheit bzw. den entsprechenden neurobiologischen Bahnungen kausal, sozusagen ‚bottom up‘,

den oder einer anderen Person gerecht werden wollen, ist dies nur in *offenen Momenten möglich*, in denen der intentionale Bezug die dazu notwendigen neurobiologischen Prozesse ‚top down‘ (vgl. Habermas 2006, 698), sozusagen als „Formursächlichkeit“ (Spaemann 1996, 220) leitet. Willensfreiheit im starken Sinne muss also ontologisch relevant sein, d. h., durch sie kommt eine neue Wirksamkeit in die Welt, die den ‚Lauf der Dinge‘ ändert und damit eine echte *kontrafaktische Handlungsalternative* darstellt. Ebendies entspricht unserer *lebensweltlichen Erfahrung*: Menschen erleben in subjektiver Evidenz, dass es von ihnen selbst, von ihrer Anstrengung, Achtsamkeit und geistigen Regsamkeit abhängt, wofür sie sich im Leben entscheiden.

Verneint wird diese starke Willensfreiheit von Anhängern des *naturalistischen Weltbildes*. Mit Verweis auf den Energieerhaltungssatz und die kausale Geschlossenheit legen strenge Naturalisten sich darauf fest, dass der Lauf der Dinge auch für den Menschen kausal vorherbestimmt sein muss (so z. B. Bieri 2005, Pauen und Roth 2008). Seit der Neuzeit zeigt sich der naturalistische Determinismus in immer wieder neuen Gewändern – aktuell nun im Gewand der Neurowissenschaften, wenn z. B. Roth das limbische System zum eigentlichen Akteur ‚im Rücken‘ des Ichs erklärt (Roth 2003). Sollten wirklich alle Ereignisse – also auch das subjektive Erleben und Denken – ein hinreichend bedingtes Glied der kausalen Wirkursachenkette sein, dann würde „*der jeweils nächste Zustand die notwendige Folge des jeweils unmittelbar Vorausgegangenen*“ (Singer 2005, 708) sein. Es gäbe zwar eine komplexe Selbstorganisation, vielleicht auch Zufall und Willkür – aber nie die Entscheidung eines Ichs, die unter denselben bestehenden Bedingungen auch begründet hätte anders ausfallen können. Das konstitutive Kriterium der Willensfreiheit, die *kontrafaktische Handlungsalternative*, ist genau das, was der Naturalismus ablehnen muss.

Ausgehend von dieser weltanschaulichen Voraussetzung sind einige Naturalisten darüber hinaus bemüht, den Determinismus mit der lebensweltlichen Evidenz von Willensfreiheit zu vereinen. Sie teilen womöglich das angeführte Argument der Beweislastverteilung und wollen nicht so vermessend sein, unserer zwischenmenschlichen Praxis ihre Grundlage abzuspochen. Einen solchen ‚*Kompatibilismus*‘ vertreten z. B. Peter Bieri oder auch Michael Pauen (Bieri 2005, Pauen und Roth 2008). Für ihre Argumentation bedienen sie sich meines Erachtens eines Perspektiven-Tricks bzw. einer for-

geleitet wird – genau genommen greifen wir in jeder Handlung auf Sequenzen derart erworbener Präferenzen, Gewohnheiten und Fähigkeiten zurück.

malistischen Sprachregelung, mittels derer sie hoffen, sich den metaphysischen Konsequenzen nicht stellen zu müssen. Nur *subjektiv* zeige sich das Gründeabwägen als Alternative mehrerer Möglichkeiten, eben so, als läge es an mir, wozu ich mich entscheide. *Objektiv* gesehen aber könne es für das Subjekt nicht „*offen*“ sein, „*welche seiner Vorstellungen am Ende die Oberhand gewinnen und über seinen Willen bestimmen wird*“ (Bieri 2005, 286). Was aus der subjektiven Perspektive vom Gründeabwägen bestimmt sei, zeige sich aus der objektiven Perspektive als ein neurobiologisch hinreichend bedingter Prozess, dessen Ausgang in einer physikalisch determinierten Welt bereits feststehe. Wir sehen: Bei diesem Wechselspiel der Perspektiven gibt es keine kontrafaktische Handlungsalternative.³

Die Naturalisten bzw. Kompatibilisten haben aber auch ein starkes Argument auf ihrer Seite: Sie fragen sich nämlich, was es bedeuten kann, wenn es bei der freien Entscheidung *von der Person selbst abhängt*, welchen Ausgang die Entscheidung nimmt. Zu Recht betonen sie, dass dies nicht nur Wahlfreiheit meinen könne, sondern darüber hinaus noch die Wahl zur „*konkreten Person passen*“ (Bieri 2005, 287) müsse – also durch die eigenen Gedankengänge (vgl. Bieri 2005) bzw. ‚Präferenzen‘ (Pauen und Roth 2008) bedingt sein sollte. Dass dieser Entscheidungsprozess objektiv von außen betrachtet *im Ausgang schon feststeht*, stört sie dabei nicht, denn es sollen ja gerade die in der Vergangenheit erworbenen Präferenzen sein, die meinen Willen binden und ihn dadurch zu meinem eigenen werden lassen. Wer dagegen behaupte, es müsse nicht nur eine subjektiv erlebte, sondern auch objektiv faktische Handlungsalternative geben, könne nur von einem Willen sprechen, der nicht durch den gewordenen Zustand des Akteurs bedingt sei. Dies sei aber keine Freiheit, sondern Zufall bzw. bloße *Willkür*. Derart wiederholen Bieri wie auch andere Vertreter des Kompatibilismus gebetsmühlenartig immerzu dieselbe Denkfigur: Entweder der Wille ist von mir bedingt, dann ist er auch determiniert, oder er ist unbedingt, dann muss es Willkür sein.⁴

3 Interessant ist diesbezüglich die gedankliche Entwicklung von Ernst Tugendhat, der zunächst einen Kompatibilismus ähnlich jenem von Bieri vertrat (Tugendhat 2010, 57ff.), in einer weiteren Stellungnahme aber schließlich dazu kommt, dass Willensfreiheit eine echte „indeterminierte“ (ebd. 77) und nicht nur scheinbare Handlungsalternative voraussetze.

4 „[E]in Wille, der von nichts abhängt“, also auch nicht von „Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen“, sei ein „aberwitziger abstruser Wille“ (Bieri 2005, 230). Wer

Auch wenn diese Position bei Bieri oder Pauen in denkbar kleinteiligen Überlegungen durchdekliniert wird, sie bleibt an der entscheidenden Stelle ihrer Argumentation erstaunlich indifferent: Die Bedingtheit, durch die der Wille zu mir passt, wird einfach mit Determination gleichgesetzt und ihre Abwesenheit vorschnell zum völlig ‚unbedingten Willen‘ einer Willkür erklärt. Dabei macht die Alternative von Determination und Willkür nur Sinn unter der naturwissenschaftlichen Reduktion unserer Welt auf physikalische Ursachen. In der seelisch-zwischenmenschlichen und historischen Welt hingegen gibt es durchaus noch andere *unterschiedliche Weisen der Bedingtheit*. Hier gibt es Triebe, Bedürfnisse, Motive, Wünsche, Gründe, Sinn- und Werterfahrungen. All diese Weisen der Bedingtheit sind auf jeweils unterschiedlichen Schichten unseres Seelenlebens zu verorten und wir stehen zu ihnen als Ich in jeweils ganz unterschiedlichen Verhältnissen von Bewusstheit, Freiheit und Identität. Entsprechend kritisiert auch Habermas das Wechselspiel von Bieri zwischen subjektiver Teilnehmer- und objektiver Beobachterperspektive, indem er auf die eigenständige Wirkweise des Gründeabwägens in Abgrenzung zur kausalen Verursachung verweist (Habermas 2006). Bei Fuchs wiederum wird das ganzheitliche Vorausspüren von Stimmigkeit als eine Form freier Bedingtheit dargestellt. Autoren wie Habermas oder Fuchs beschreiben also phänomenologisch durchaus nachvollziehbare alternative Formen der Bedingtheit. Erstaunlicherweise teilen die Kompatibilisten diese subjektiven Beschreibungen mitunter sogar (so z. B. Bieri 2005) – doch warum nur äußert sich für diese darin keine kontrafaktische Handlungsalternative?

4 Vorläufiges Fazit

Spaemann, Habermas und Fuchs gehen vom konkret handelnden Subjekt aus und folgern aus dessen subjektiv beschriebener Willensbildung selbst noch weltanschauliche Konsequenzen wie ebendie Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative und der Formursächlichkeit. Kompatibilisten wie Bieri beschreiben zwar die Subjektivität des freien Aktvollzugs, gestehen

laut Pauen nicht die Determination durch ‚personale Präferenzen‘ annimmt, würde diese dem Zufall preisgeben und damit den Begriff der Urheberschaft ad absurdum führen (Pauen 2007b, 181ff.). Mit derselben irreführenden Alternative argumentiert auch Roth: „Welchem Anhänger des freien Willens soll es ein Trost sein, dass statt eherer deterministischer Gesetze der pure Zufall in seinem Gehirn waltet?“ (Roth 2003, 511).

dieser aber kaum eine ontologische Relevanz zu. Stattdessen schlussfolgern sie über die Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative theoretisch-abstrakt vom naturalistischen Weltbild ausgehend. Für den Naturalismus wiederum aber muss die phänomenologische Beschreibung der *Subjektivität „ontologisch irrelevant“* (Spaemann 1996, 61) bleiben, weil sie sich Aktvollzüge wie das Gründeabwägen oder Vorausspüren von vornherein als einen determinierten Prozess innerhalb des naturalistischen Weltbilds, sozusagen im Modus der ‚Vorhandenheit‘ (Heidegger 2001), vorstellen. Dahinter verbirgt sich der verdinglichende Blick auf das Subjekt als einen in der Welt vorkommenden Organismus verbunden mit der naiven Vorstellung, dass die fragliche *Willensbildung in diesen Körpergrenzen quasi ‚im Kopf ablaufe*.

Somit wird im Naturalismus das menschliche Bewusstsein gerade nicht als intentionale, existentiell-geistige Beziehung zu anderem Selbstsein bzw. zu Werten gedacht, sondern auf einen ‚psychophysischen Zustand‘ reduziert, den die neurobiologischen Prozesse gemäß der Identitätstheorie *„vollständig bestimmen“* (Pauen 2007a, 427) sollen. Das Gründeabwägen oder antizipative Vorausspüren kann in diesem Sinne nur mehr die *subjektiv erlebte Innenseite der objektiv determinierten neurobiologischen Wirkursachen* sein bzw. soll, etwas vorsichtiger formuliert, *„dieselbe kausale Rolle“* (Pauen 2007b, 120) spielen. Wenn aber gute Gründe und lebensweltliche Beziehungen bei der Willensbildung keinen eigenständigen Beitrag leisten und abgesehen von der Beschreibungsfunktion auf die neurobiologischen Wirkmechanismen mehr oder weniger reduziert werden können, dann ist ein freier Wille im engeren Sinne der kontrafaktischen Handlungsalternative undenkbar.

Für unsere Argumentation ist entscheidend: Solange sich die phänomenologischen Beschreibungen des Gründeabwägens von Habermas oder das Vorausspüren bei Fuchs noch irgendwie mit der naiven Vorstellung von einem Prozess quasi ‚im Kopf‘ oder auch innerhalb der Körpergrenzen vereinbaren lassen, machen sie es dem Naturalismus noch zu leicht, diesen Prozess in einen allumfassenden Determinismus einzugliedern. Sowohl Habermas als auch Fuchs vertreten zwar einen nichtnaturalistischen Begriff vom Bewusstsein als intentionaler Sinnbeziehung, nur steht dieser bei ihren phänomenologischen Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses leider nicht im Zentrum ihrer Überlegungen. Für ein wirklich triftiges Argument gegen den naturalistischen Determinismus gilt es die *existentielle Dimension des Entscheidungsprozesses deutlicher herauszuarbeiten*.

Sicherlich ist das Gründeabwägen bei Habermas ein wesentlicher Aspekt der freien Willensbildung und das leibliche Vorausspüren bei Fuchs eine diesbezüglich wichtige und angemessen ganzheitliche Beschreibung. Beide Darstellungen stehen *keinesfalls in einer ausschließlichen Position zu der hier vertretenen existentiellen Praxis*. Ihr Blick richtet sich jedoch nur auf die Subjektivität der freien Willensbildung und nicht auf die konkreten existentiellen Beziehungen zu anderen Menschen und Werten, in denen das jeweils konkrete Subjekt dabei steht. Es ist bezeichnend, dass beide Autoren die freie Entscheidung weder als ethische Beziehung gegenüber anderen Personen noch als Erkenntnisbeziehung thematisieren. Sie stellen sich den Entscheidungsprozess nicht im existentiellen Raum der zwischenmenschlichen Beziehung vor. Sie beschreiben den Entscheidungsprozess nicht als ‚Antwort‘ gegenüber einer konkreten Person bzw. ‚Situation‘.

Es soll im Folgenden verdeutlicht werden, inwiefern sich erst durch die existentielle Beziehung der *Raum jenseits des Determinismus* öffnet, in welchem wir die Trägheit der gewohnten neurobiologischen Bahnungen, den Zwang der ängstlichen Triebe und der blinden Begierden mit dem Ernst und der Kraft personaler Verbindlichkeit durchbrechen und gestalten können. Freiheit ist eben nicht nur *Freiheit zu einer Werterfahrung*, sondern immer auch die *Freiheit von unserer Selbstbezüglichkeit* und damit zugleich die Frage nach der Transzendenz im Sinne von Weltoffenheit (siehe unten).

Bei Autoren wie z.B. Pauen oder Roth jedenfalls bleibt die Frage, ob eine Entscheidung aufgrund der eigenen Präferenzen zu mir passt, völlig *indifferent gegenüber diesem Verhältnis von Selbstbezüglichkeit und Transzendenz*. Selbst noch bei Habermas und Fuchs, die Willensfreiheit durchaus als Weltoffenheit denken, wird diese Problematik nicht angemessen reflektiert. Gegenüber Habermas wäre kritisch anzumerken, dass das Gründeabwägen keine selbstverständliche Überwindung der Selbstbezüglichkeit darstellt, was insbesondere die Psychoanalyse demonstriert, indem sie ‚Rationalisieren‘ bisweilen auch als einen selbstbezüglichen Abwehrmechanismus identifizieren kann. Gegenüber Fuchs wäre anzufragen, ob das leibliche Vorausspüren einer ganzheitlichen Stimmigkeit hier per se als guter Grund fungieren und Leiblichkeit unsere Weltoffenheit etwa automatisch gewährleisten soll. In seinen Überlegungen wird schlichtweg übergangen, dass ja gerade unsere Selbstbezüglichkeit bspw. durch Trägheit oder Begierde leiblich verankert ist und von daher in ein leibliches Vorausspüren auch mit einfließen wird.

Eine wichtige Verbindung von Subjektivität und Transzendenz findet sich in unserer Geistesgeschichte insbesondere unter dem Begriff des *Gewissens*. Von hier aus hätte sich ein Weg zur existentiellen Beziehung öffnen können. Bei Martin Buber jedenfalls bedeutet Gewissen die Gewissheit um die Werthaftigkeit unseres Handelns bzw. um die Existentialschuld bei Verletzung der menschlichen ‚Seinsordnung‘ (vgl. Buber 1958) und verweist somit auf unsere existentiellen Anerkennungsbeziehungen. Warum aber haben weder Habermas noch Fuchs die Frage des Gewissens in ihre Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses miteinbezogen? Ohne diese existentielle Dimension der ethisch relevanten Anerkennungsbeziehung, die zugleich eine Überwindung unserer Selbstbezüglichkeit verlangen kann, muten die Beschreibungen der freien Willensbildung nach Habermas und Fuchs fast wie ein *Selbstgespräch* an. Und genau dies dürfte es den Kompatibilisten letztlich noch zu einfach machen, sich unseren freien Willen als einen neurobiologisch determinierter Prozess ‚im Kopf‘ vorzustellen.

Im Folgenden soll der Ansatz, wie ihn Habermas und Fuchs vertreten, daher *durch die existentielle Dimension vertieft bzw. fundiert werden*. Wir werden sehen, dass diese existentielle Dimension den zwischenmenschlichen Raum so zu beleuchten vermag, dass die vermeintliche Alternative von Determination und Willkür nachvollziehbar widerlegt und eine kontrafaktische Handlungsalternative sinnvoll gedacht werden kann.

5 Freiheit – existentiell gedacht

Als Ausgangspunkt einer existentiellen Beschreibung von Willensfreiheit wählen wir Spaemann, der das Gründeabwägen als ein „*Mit-sich-zu-Rate-gehen*“ (Spaemann 1996, 221) beschreibt, bei dem wir *auch noch unser Wollen reflexiv beurteilen*. In die spontane Willensbildung fließen implizite Bedürfnisse und Wertungen ein, die bestimmen, warum uns etwas spontan mehr oder weniger attraktiv erscheint – die also unseren ‚Präferenzen‘ im Sinne von Pauen folgen. Im Gegensatz zu Pauen sind für Spaemann unsere Präferenzen zur Bildung eines freien Willens nicht ausreichend. Wir müssen uns auch fragen, *ob wir mit den unseren Präferenzen zugrunde liegenden Wertungen einverstanden sind* oder eigentlich andere Werte für richtig halten. In einem ähnlichen Sinne hat auch Harry G. Frankfurt beschrieben, wie wir uns in einer Art höherstufigem zweiten Wollen zu unseren handlungswirksamen Wünschen noch einmal wertend positionieren können (Frankfurt 2001). Die Frage, mit welchem Wert bzw. Wollen ich mich identifizieren

kann, ist zugleich die Frage, als wen ich mich selbst wähle (vgl. Sartre 2008, 956ff.). Will ich jemand sein, der seine Entscheidungen nach diesem oder jenem Wert trifft? Was sind für mich ‚gute‘ und nicht nur kontingente Gründe? Wir wollen also noch konsequenter danach fragen, ob der ausgebildete Wille wirklich zu mir passt.

Würden wir in der reflexiven höherstufigen Beurteilung unsere Werte bzw. Urteile nun genauso naiv voraussetzen wie Pauen seine Präferenzen, dann wären wir bei der Suche nach ‚guten‘ bzw. selbstbestimmten Gründen nicht viel weiter gekommen. Tatsächlich könnten gerade diese Werte von der Gesellschaft bzw. Tradition vorgegeben sein und wir letztlich einem unfreien Normierungsprozess unterliegen. Wie also finden wir den Raum der freien Wertbeziehungen und selbstbestimmten Identität? Die Existenzphilosophie verweist bei dieser Frage auf einen ganz besonderen geistigen Akt: das ‚Vorlaufen zum Tode‘ (vgl. Heidegger 2001). Tiere sterben, aber nur Personen werden ‚die Sterblichen‘ genannt, denn nur Personen leben im Bewusstsein, dass sie einmal sterben werden. Wenn wir uns gewahr werden, dass wir eines Tages, am Ende unseres Lebens auf genau dieses zurückblicken – was werden wir dann wohl wollen, das wir getan haben werden? Wer wollen wir am Ende unseres Lebens gewesen sein?

Das ‚Futurum exaktum‘ ist jene Perspektive, unter der ich mich existentiell meiner eigenen Werte vergewissern kann. Im gewöhnlichen Bewusstsein erhält alles eine Bedeutung relativ zu unseren jeweiligen aktuellen Bedürfnislagen, Absichten, bestehenden Handlungszusammenhängen und aktuellen Situationen – das alles aber kann sich im Laufe eines Lebens ändern. Erst im *Gewahrwerden des eigenen Todes* (Spaemann 1996, 123ff.) erschließt sich ein Sinnhorizont als Ganzheit des Lebens, der den Rahmen unserer alltäglichen Bewertungen transzendiert. Wir erleben die Bedeutung von etwas oder jemandem nicht mehr relativ zu unseren jeweils aktuellen Bedürfnissen oder zerstreut in der öffentlichen Meinung, sondern zentriert auf die unvertretbare Frage nach dem Sinn: „*Sinn ist im Bewußtsein der Endlichkeit gehärtete Bedeutsamkeit*“ (Spaemann 1996, 128). Mit dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit ändert sich mein Sinn dafür, was für mich ‚gute Gründe‘ sind und was mir als wertvoll erscheint. Das Gewahrwerden des eigenen Todes ist also relevant für das ‚Mit-sich-zu-Rate-gehen‘, von ihm aus beginnt sich eine *Bestimmtheit zu eröffnen*, die noch um einiges radikaler als die bestehenden ‚Präferenzen‘ die Frage danach stellt, welche Entscheidung ‚zu mir passt‘. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ ist auch ein kategorial anderer Vorgang als das rationale Gründeabwägen bei Habermas oder das

ganzheitliche Vorausspüren bei Fuchs, es stellt unsere alltägliche Denkweise ebenso in Frage wie leiblich empfundene Stimmigkeiten.

Der Raum der Freiheit ist damit aber noch nicht gefunden. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ und die daraus hervorgehende Entschlossenheit, seine eigene Existenz zu ergreifen, ist zunächst so einsam wie die Tatsache, dass ich meinen Tod alleine zu sterben habe. Der Entscheidungsprozess wäre immer noch ein Selbstgespräch – wenn auch ein existentielles. Das Gewährwerden des Todes ändert nur meinen ‚Sinn‘ für das Wesentliche und bringt einen *existentiellen Ernst bzw. die ‚Entschlossenheit‘, das eigene Seinkönnen zu ergreifen* (Heidegger 2001). Auch wenn es noch nicht die Verwirklichung einer konkreten Wertbeziehung sein kann, so verweist uns das Vorlaufen zum Tode zumindest auf eine bestimmte Handlungs- bzw. *Seinsform*: Ich meine, im Gewährwerden der eigenen Endlichkeit wird uns vor Augen geführt, dass alles, was wir ‚haben‘ können, wie etwa Eigentum, äußere Eigenschaften oder auch ein Zustand des Wohlfühls, mit dem Tode nichtig wird – ein Moment der *authentischen Beziehung* aber, eine tugendhafte Handlung oder die tiefe Erfahrung des Gegenübers bzw. der Natur bleiben als Verwirklichung meiner Menschlichkeit für immer in das menschliche Bezugsgewebe eingeschrieben. Ich sehe mein Handeln unter der Hinsicht darauf, wie es für immer in der Welt stehen wird und wie ich dafür unvertretbar die Verantwortung habe. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ ist damit so etwas wie ein *existentieller Gewissensruf*. Paradoxerweise könnte uns gerade die ‚Vereinzelung‘ (Heidegger 2001) im ‚Vorlaufen zum Tode‘ auf den anderen als Selbstwert hinweisen – während uns die selbstvergessene Aktualität des Lebens mehr selbstbezügliche Zustände wie das Wohlfühl oder Besitztum nahezulegen scheint.

Damit ruft uns das ‚Vorlaufen zum Tode‘ zu einer Handlungsweise auf, die der Bestimmung des ‚gelingenden Lebens‘ nach Aristoteles im Sinne der ‚*praxis*‘ entspricht. Jene erwähnte Handlungsform also, die im wesentlichen Unterschied zum zweckrationalen Handeln ihren Wert nicht erst im Effekt, sondern als gelebte Wertbeziehung bereits im Vollzug selbst verwirklicht. Eine solche ‚*praxis*‘ im engeren Sinne könnte auch Ernst Tugendhat vor Auge gestanden haben, wenn er den Vorschlag macht, ‚Transzendenz‘ im nachmetaphysischen Zeitalter als „*Vertiefung unserer Beziehungen*“ (Tugendhat 2010, 19ff.) aufzufassen. In der „*Achtung*“ und „*Aufmerksamkeit*“ (ebd. 28) gegenüber anderem Selbstsein finde der Mensch sein eigenes erstrebenswertes ‚Gut‘. Im *vertieften Verstehen* von etwas oder jemandem, betont Tugendhat, erhalten wir ‚gute Gründe‘ für unser freies Handeln. Damit verortet Tu-

gendhat das Gründeabwägen explizit im Raum der zwischenmenschlichen Praxis als Anerkennungsbeziehung und beschreibt Willensfreiheit als Erkenntnisbeziehung und ethisches Handeln in ein und demselben Aktvollzug.

Insbesondere die Existenzphilosophie führt hier wieder zusammen, was die abendländische Geistesgeschichte seit Aristoteles zunehmend getrennt hat: *Ethik und Erkenntnis*. Was für mich ein erstrebenswertes ‚Gut‘ im Leben ist, was einen Wert für mich ausmacht, das zeigt sich selbstbestimmt und im vollen Sinne frei erst in einer individuellen Erkenntnis-Beziehung – die natürlich nicht kognitiv fehlgedeutet werden darf. Eine kognitive und ethisch indifferente Erkenntnis als Wissensinhalt ist vor allem im Kontext von zweckrational-technischem und strategisch-manipulativem Handeln relevant. Hier aber geht es um Wert-Erkenntnis auf der Ebene der authentischen zwischenmenschlichen Praxis und diese ist als praktisch-geistige Orientierung immer auch ethisch relevant. Die Formulierungen ‚An-erkennung‘ oder auch ‚An-erkenntnis‘ bringen diesen Zusammenhang trefflich zum Ausdruck.

Die Verbindung von Erkenntnis und ethischem Handeln bei der freien Willensbildung verwirklicht sich vor allem im Akt der ‚Begegnung‘ (vgl. Buber 1997). Personen vollziehen ihre Freiheit, wenn sie aus der ‚Begegnung‘ handeln, ein Akt der innerlich verwandt ist mit dem Begriff der ‚geistigen Liebe‘ (Scheler 1999). Freiheit als Akt der geistigen Liebe zu denken macht nun auch evident, inwiefern die angeführte Überwindung der Selbstbezüglichkeit keine leibfeindliche Selbstverleugnung bedeuten muss. Spaemann schreibt: *„Der fundamentale Akt der Freiheit besteht in dem Verzicht auf die Bemächtigung, die in der Tendenz alles Lebendigen liegt“* (Spaemann 1996, 87). Diese Zurücknahme der eigenen Bemächtigungstendenz ist nun aber kein normierender Zwang oder keine äußere Pflicht mehr, sondern geht aus der inniglichen Wertbeziehung als Verwirklichung unserer Freiheit hervor: *„Erst die Bejahung anderen Selbstseins – als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist“* (Spaemann 1996, 230).

Die freie Willensbildung als ein Begegnungs-Geschehen zu denken, verlässt das Paradigma der selbstbezüglich-zweckrationalen Entscheidungen kategorial und gründlich. Wenn Buber äußert: *„Nur wer die Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt“* (Buber 1997, 54), dann wird der Entscheidungsprozess zugleich zum Beziehungshandeln. Jetzt zeigt sich also jene *existentielle Dimension* des Gründeabwägens in voller Weise, die gerade *kein Selbstgespräch* mehr sein kann.

Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang noch betont werden, dass der hier vertretene dialogische Charakter des freien Handelns durchaus auch als *Innerlichkeit* erlebt und vollzogen werden kann. Eine echte Innerlichkeit ist gerade nicht selbstbezüglich und sollte deshalb auch nicht psychologisch fehlgedeutet werden. Für Existenzphilosophen stellt das aufrichtige Denken an andere Personen durchaus eine Form des realen existentiellen Bezugs dar. Wenn wir uns innerlich aufrichtig an jemanden wenden, dann ist nur die dabei fungierende Vorstellung innerpsychisch, Die Vorstellung ist vielleicht eine innerpsychische Repräsentanz, sedimentiert aus vergangenen seelischen Eindrücken von etwas oder mit jemandem. Mit dieser innerpsychischen Vorstellung richten wir uns in der Innerlichkeit dann aber durchaus existentiell an etwas wie überindividuelle Werte bzw. an jemanden als real existierende Person in der Welt. So liegt die Innerlichkeit keinesfalls etwa ‚in‘ unserer Psyche. ‚Mit-sich-zu-Rate-gehen‘ muss kein ‚einsames Geschäft‘ bleiben, auch wenn wir gerade im ‚stillen Kämmerchen‘ sitzen.

Diese ‚guten Gründe‘ aus der existentiellen Beziehung zum anderen als Selbstwert kann der Naturalist nicht mehr in den psychophysischen Zustand als ein *determiniertes Geschehen* quasi ‚im Kopf‘ einziehen und damit in der physikalischen Welt verorten. Die existentiellen Beziehungen determinieren meinen Entscheidungsprozess nicht wie in der Vergangenheit erworbene Präferenzen, weil sie als *ichhafte Akte nicht in meiner gewordenen Zuständlichkeit* aufgehen. Natürlich spielen auch hier Triebe, Neigungen, Ängste usw. als notwendige, mehr oder weniger günstige leiblich fundierte Bedingungen eine Rolle, aber diese drängen mich im Akt der Begegnung weder von innen, noch zwingen sie mich von außen. Intentionale Akte der Bezugnahme wie das Verstehen oder die Begegnung sind nur wirksam, wenn ich die entsprechende geistige Aktivität dafür aufbringe, wenn ich einem Wert oder konkreten Gegenüber die entsprechende „Achtsamkeit“ (Spaemann 1996, 227ff.) und Offenheit entgegenbringe.

Der Zusammenhang von Freiheit und *Transzendenz* gegenüber unserem gewordenen psychophysischen Zustand lässt sich konsequent nur mit Bezug auf die damit einhergehende besondere Zeitlichkeit begreifen: Nach Buber wird in der Begegnung das vergangenheitsbedingte Bewusstsein so „transzendiert“ (vgl. Theunissen 1981, 278ff.), dass sich die ‚Gegenständlichkeit‘ unserer gewöhnlichen Raum- und Zeiterfahrung zur ‚Gegenwärtigkeit‘ des anderen wandelt (Buber 1997, 42). In solcher ‚Gegenwärtigkeit‘ vollzieht sich eine grundsätzlich andere existentielle Zeitlichkeit, die als ‚Kairos‘ bzw. ‚Augenblick‘ nicht mehr von unserer Vergangenheit bzw. der gewordenen

Zuständlichkeit her determiniert wird. Der Augenblick der Begegnung löst uns seelisch von der Identifikation mit dem Vergangenen und wir öffnen uns in der Gegenwärtigkeit des anderen für eine Zukunft als „Bestimmung“ (Buber 1997, 62). In dieser besonderen Zeitlichkeit des existentiellen ‚Zwischen‘ wird der Akt der Freiheit zur dialogischen Antwort gegenüber dem Du, entdecke ich „*die Tat, die mich meint*“ (ebd. 55).

Diese Zeitlichkeit und der sich darin öffnende Raum der Begegnung können nun aber *mit den kausalen Wirkmechanismen nicht mehr umfasst* werden – es handelt sich nicht um einen Ort, der innerhalb des naturalistischen Weltbilds im Modus der Vorhandenheit lokalisiert werden könnte. Erst in der Gegenwärtigkeit der Begegnung zeigt sich uns die kontrafaktische Handlungsalternative in Bestimmtheit oder besser als ‚Bestimmung‘ jenseits der vermeintlichen Alternative von Determinismus und Willkür. Dies wirft auch nochmals genaueres Licht auf die Schräglage der abstrakt-theoretischen Debatte, ob es eine kontrafaktische Handlungsalternative als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit geben kann. Erstens muss das naturalistische Weltbild für genau diese Dimension einen blinden Fleck a priori haben und zweitens kann sich die kontrafaktische Handlungsalternative gar nicht als *abstrakte Bedingung der Möglichkeit freier Willensbildung* zeigen, da sie erst mit der Verwirklichung des freien Willens überhaupt zur Welt kommt.

Die Begegnung als existentielle Werterfahrung ist jene Dimension, die auch Habermas und Fuchs in ihren Entscheidungsprozessen m. E. *implizit voraussetzen müssen*. So hängt das Gründeabwägen von Habermas ohne die existentielle Werterfahrung in der Luft, folgt doch unser Gründeabwägen keiner anonymen Logik, sondern es entscheidet sich durch unsere personale Beziehung zu den jeweils ausschlaggebenden Werten und einer entsprechenden Gewichtung der Gründe. Erst recht aber dürfte der Entscheidungsprozess nach Fuchs durch unsere personalen Werterfahrungen implizit bestimmt werden, zumal insbesondere das leibliche Vorausspüren einen ganzheitlichen Zugang zu Werten ermöglichen kann. Ob etwas für uns ein guter und verbindlicher Grund wird oder etwas sich für uns stimmig anfühlt, das entscheidet sich durch unsere gelebten Werterfahrungen bzw. Begegnungen und unseren damit einhergehenden ‚ordo amoris‘ (vgl. Scheler 1921). Weil Habermas oder auch Fuchs in ihren Beschreibungen der Willensbildung aber kaum ein Bewusstsein dieser existentiellen Wertbeziehung demonstrieren, können sie auch die diesbezüglich kritische Frage von Selbstbezüglichkeit und Transzendenz nicht angemessen reflektieren.

Der Grund dafür, dass die Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative jenseits der naturalistischen Alternative von Determinismus und Willkür nicht gefunden bzw. der subjektive Entscheidungsprozess in das naturalistische Weltbild eingezogen wird, gründet darin, dass der Entscheidungsprozess nicht konsequent im Raum der Beziehung gedacht wird. Zur Veranschaulichung der Freiheit als eines existentiellen Beziehungshandelns soll im Folgenden deshalb auf zwei zentrale Akte der zwischenmenschlichen Praxis hingewiesen werden: das ‚Verzeihen‘ und das ‚Versprechen‘. An diesen für unsere Existenz wesentlichen Akten wird zudem explizit, inwiefern ihre freie Verwirklichung zugleich eine Frage der Selbsttranszendenz im Sinne der Begegnung ist.

6 Die freiheitsstiftende Praxis des ‚Versprechens‘ und ‚Verzeihens‘

Sowohl Spaemann (Spaemann 1996, 235ff.) als auch Hannah Arendt (Arendt 2010, 300ff.) machen darauf aufmerksam, dass die Akte des ‚Versprechens‘ und des ‚Verzeihens‘ das Feld für unsere zwischenmenschliche Praxis gewissermaßen erst öffnen, auf dem wir als Personen überhaupt freie Akte vollziehen können.⁵ Gehen wir zuerst auf den *Akt des Versprechens* ein. ‚Versprechen‘ findet nicht nur statt, wenn jemand sagt: „*Ich verspreche Dir ...*“. In unserer zwischenmenschlichen Praxis gibt es die verschiedensten Formen meist unausgesprochener impliziter Versprechen. Für ein Versprechen bedarf es nicht immer der Worte. Nietzsche meint sogar: „*Die Worte machen ein Versprechen unkräftiger, indem sie eine Kraft entladen und verbrauchen, welche ein Teil jener Kraft ist, die verspricht*“ (Nietzsche 1980a, 239). In der Elternschaft liegt gegenüber dem Kind das Versprechen der Fürsorge, in der Partnerschaft das Versprechen der Treue und die Institutionen unserer Gesellschaft versprechen uns Gerechtigkeit, Unversehrtheit des Leibes, würdige Lebensverhältnisse und Meinungsfreiheit.

5 Die Angewiesenheit auf andere im Versprechen und Verzeihen, die Notwendigkeit zwischenmenschlichen Vertrauens ist eine existentielle ‚Grenzsituation‘, die im Zuge der Zweckrationalisierung und Technisierung nicht mehr in ihrer vollen Geltung erscheint (vgl. Böhme 2008, 152ff.). Denn Zweckrationalisierung bedeutet, dass viele lebensweltlichen Bereiche, in denen Versprechen und Verzeihen früher noch von existentieller Bedeutung waren, heute durch Technik, Regeln, Versicherungen und Institutionen organisiert werden.

Ohne Vertrauen auf diese Versprechen könnten wir kein gutes Leben führen. Denn Personen stehen im menschlichen Bezugsgewebe in den verschiedensten Formen der *Abhängigkeit* zueinander und diese existentielle Abhängigkeit muss durch Versprechen in seiner hemmenden Bedrohlichkeit immer wieder neutralisiert werden. Das Versprechen des Vaters, sein Kind vom Kindergarten wieder abzuholen, da zu sein, wenn es ihn braucht, gibt dem Kind die innere Freiheit, sich der Welt des Kindergartens selbstvergesen zuzuwenden. Das Versprechen der Eltern, ihre Liebe bei Meinungsverschiedenheiten nicht zurückzuziehen, gibt dem Heranwachsenden den Mut zu widersprechen und auch eigene Wege zu gehen. Versprechen stiftet einen Freiraum im zwischenmenschlichen Bezugsgewebe von Abhängigkeiten, der es Personen ermöglicht, ihren eigenen Faden darin gestaltend einzuweben.

Versprechen stiftet ein besonderes Band zwischen Personen, wir legen uns einer anderen Person gegenüber fest, sodass der andere aufgrund dieses Versprechens einen ‚Anspruch‘ auf Einhaltung hat bzw. wir ihr gegenüber in der Verantwortung stehen. Im Versprechen überlassen Personen das, „*was sie zu einem künftigen Zeitpunkt tun werden, nicht dem Lauf der Dinge und nicht dem Zustand der Gestimmtheit, dem Bewußtseinszustand und den Wünschen und Prioritäten, die sie zu diesem Zeitpunkt haben werden, sondern sie greifen der Zeit vor, indem sie jetzt entscheiden, was sie später tun oder lassen werden*“ (Spaemann 1996, 238). Wie aber kann eine Person, deren Leben von kontingenten Bedingungen abhängig ist, einer anderen Person etwas in der für uns doch so unvorhersehbaren Zukunft überhaupt versprechen? Personen können versprechen, weil sie sich als Personen daran halten können. Weil zur personalen Existenz wesentlich die ‚ontologische Differenz‘ zu all ihren Bedingungen und Eigenschaften gehört. Wir haben Freiheitsgrade, mit unserem psychophysischen Zustand und den äußeren Bedingungen nach eigenen Werten so umzugehen, dass wir darin unser Versprechen halten. Nur Personen haben die Möglichkeit zu versprechen und so bestimmt auch Nietzsche den Menschen als jenes „*Tier [...], das versprechen darf*“ (Nietzsche 1980b, 291).

Wir glauben nicht leeren Versprechungen, sondern vertrauen konkreten Personen. Wer etwas verspricht, steht im Wort, d. h., er steht als Person für sein Versprechen. Deshalb ist die Antwort auf die Frage: „Warum soll ich deinem Versprechen vertrauen?“ auch: „Weil *ich* es dir verspreche“. Weil ich als Person weiß, was es bedeutet, dir als Person diesen Anspruch zuzusagen; *weil ich mein Personsein und dein Personsein ernst nehme*. Aus dieser Verbindlichkeit komme ich durch keine Überlegung heraus, es reicht auch

nicht, sich bemüht zu haben, denn Bemühung haben wir nicht versprochen. Und Menschen, die dieses Vertrauen gezielt für ihre Zwecke missbrauchen, berauben sich selbst eines Stückes weit ihrer Würde als Person.

Der Versprechende setzt durch sein Versprechen nicht nur den Angesprochenen frei, sondern zugleich sich selbst. Diese Aussage kann erst einmal verwundern, denn schließlich bindet sich der Versprechende ja im Versprechen, und ein gängiges Missverständnis von Freiheit ist, sie als Ungebundenheit aufzufassen. Der Versprechende bindet sich mit der *Verbindlichkeit* der personalen Beziehung, aber ebendies macht er aus freien Stücken. Er übernimmt für sein Versprechen als Anerkennung des anderen die Verantwortung. Personen können sich von ihrem Zustand und äußeren Umständen oft gerade deshalb distanzieren, weil sie die Verbindlichkeit der personalen Beziehung und ihres Versprechens spüren, weil sie ihre Verantwortung wahrnehmen wollen. So meint auch Arendt: „*Daß nur das Versprechen den Menschen auch für sich selbst ‚berechenbar‘ und die Zukunft verfügbar macht, hat man immer gewußt*“ (Arendt 2010, 314). An dieser vielleicht ungewöhnlichen Perspektive von Arendt verdeutlicht sich: Nicht nur für den Adressaten des Versprechens, auch für den Versprechenden selbst verwandelt sich die existentielle *Zeitlichkeit* zu einer vertrauenswürdigen Zukunft.

Für die existentielle Dimension von Entscheidungsprozessen ist es weiter wichtig zu betonen, dass der Akt des Versprechens nicht etwa im Subjekt liegt, sondern wie jeder personale Akt in der konkreten Beziehung zum Gegenüber gründet. Versprechen ist nicht nur die Anerkennung eines abstrakten ‚Naturrechts‘ des anderen auf Versprechen, sondern konkrete Antwort auf das darin zu erkennende Selbstsein des anderen. Wir müssen Versprechen und Verantwortung immer auch als *Erkenntnisbeziehung* im Sinne der Begegnung verstehen, denn sonst wären sie ja blind bzw. ohne konkreten „Gegenstand“. Echte Verbindlichkeit empfinde ich nur für Versprechen, die darin das konkrete Selbstsein der anderen Person ‚an-erkennen‘. Verantwortung ist in ihrem existentiellen Ursprung, ist in ihrem ursprünglichen Wesen die sittliche Antwort gegenüber dem jeweils konkreten Anspruch des anderen auf Anerkennung seines individuellen Personseins. So *konstituieren sich Versprechen und Verantwortung aus der Gegenwärtigkeit des anderen in der Begegnung*.

Hier zeigt sich der Zusammenhang von Freiheit und Transzendenz nochmals deutlicher: Durch gelebte Begegnung wird mein Wille zur sittlichen Neigung, Verantwortung zu übernehmen, und es schöpft sich daraus

auch der Ernst und die Kraft, diese zu erfüllen.⁶ Als soziale Forderung oder auferlegte Pflicht muss *Verantwortung* dahingegen immer dann erlebt werden, wenn sie nicht in einer selbstbestimmten Begegnung gründet. Soziale Anpassung und äußere Pflicht erleben wir aber als eine Einschränkung unserer Freiheit und so bestätigt sich hier: Eine im vollen Sinne freie Entscheidung gründet in der Begegnung des anderen als Selbstwert bzw. in einer authentischen Wertbeziehung.

Wer seiner Verantwortung nicht nachkommt, sein Versprechen bricht und den Anspruch auf Anerkennung verweigert, der verletzt die zwischenmenschlichen Verhältnisse und nimmt Schuld auf sich. Schuld ist hier weder im moralischen Sinne eines Gesetzesbruchs noch im Sinne eines innerpsychologischen Konflikts mit dem ‚Über-Ich‘ gemeint. Es handelt sich um eine *existentielle Schuld*, die das zwischenmenschliche Gefüge durch unsere Absonderung stört (Buber 1958, 31). Wir brechen das menschliche Versprechen, weil wir manchmal auch in jenen Situationen, in denen es wirklich auf unsere Freiheit ankommt, selbstbezüglich, träge oder nicht in unserer Mitte sind. Weil diese Tendenz eben auch zum Menschen gehört, ist Schuld für Personen ein Existential: „*Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse*“ (Arendt 2010, 306). Weil Schuld ein Existential ist, wird es wichtig, dass wir uns als Menschen gegenseitig in die Verantwortung nehmen und Anerkennung einfordern, Schuld benennen und auch vorwerfen.

Derjenige, dem Unrecht widerfahren ist, kann aber auch auf seinem Vorwurf ‚hängen bleiben‘ und sein Leben wird fortan in Abhängigkeit von dem anderen Schuld her bestimmt. Erst recht natürlich bedrängt den Schuldigen seine Schuld, die ohne Verwandlung und personale Aneignung (Buber 1958) sich meist erweitert. Schuldner und Schuldiger können sich im Bezugsgewebe der Anerkennungsbeziehungen so sehr miteinander verwickeln, dass fortan auch ihre anderen Lebensvollzüge von dieser Stelle her verzerrt werden. So wird das *Verzeihen* zu einem die Not wendenden „*Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit*“ der Verfehlung des Versprechens der Menschlichkeit. Arendt schreibt hierzu: „*Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren*

6 „Wenn wir unter Moral mehr verstehen dürfen als die Gesamtsumme [...] der jeweils geltenden Sitten [...], so kann Moral sich [...] auf nichts anderes berufen als die Fähigkeit zum Versprechen und auf nichts anderes stützen als den guten Willen [...], mit der Bereitschaft zu begegnen, zu vergeben und sich vergeben zu lassen, zu versprechen und Versprechen zu halten“ (Arendt 2010, 314f.).

Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden“ (Arendt 2010, 301f.).

Auch der Akt des Verzeihens ist eng mit der Begegnung der anderen Person verbunden. Verzeihen heißt nämlich nicht einfach ‚Schwamm drüber‘. *Verzeihen bedeutet, die andere Person in ihrer Schuld zu sehen, sie aber nicht damit zu identifizieren, und das wiederum heißt, sie als Person im vollen Sinne anzuerkennen.* Im Verzeihen entsprechen wir der existentiell-personalen Tatsache, dass jemand mehr ist und mehr sein kann, als er in der schuldhaften Tat zum Ausdruck gebracht hat (Spaemann 1996, 248). Verzeihen können wir vor allem dann, wenn wir in der Begegnung die Differenz dieser konkreten Person zu ihrer faktischen Schuld erfahren – wenn wir erleben, dass der andere als freie Person bzw. in der Tiefe seines Herzens eine solche Handlung nicht gewollt hätte. Und natürlich hilft es diesbezüglich ungemein, wenn der andere diese Differenz selbst an sich bewusst erleben kann – wir nennen dies ‚Reue‘. Im Verzeihen erkennen wir den Schuldigen als seiner Schuld transzendente Person an und stiften damit wieder die menschliche Ordnung, welche durch die existentielle Schuld gestört wurde: *„Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben“ (Arendt 2010, 306).*

Zu verzeihen erfordert vom Verzeihenden einen Akt weitgehender Selbsttranszendenz. Verzeihen ist ein Akt, bei dem wir phänomenologisch explizit nachvollziehen können, wie sehr wir uns dazu *von der Bedingtheit durch die Vergangenheit, von unserem gewordenen Zustand freimachen* müssen. Zum Verzeihen müssen wir uns vom berechtigten Anspruch einer vergangenen Situation lösen, der uns an der Vergangenheit haften lässt. Wir können womöglich mit dem vergangenen Unrecht niemals unseren Frieden schließen, aber die dadurch zerstörten Möglichkeiten zumindest müssen wir eines Tages annehmen, wenn wir nicht verbittern wollen. Im Verzeihen befreien wir uns selbst und den anderen von der Determination unserer Zukunft durch eine schuldhafte Tat bzw. existentielle Schuld. Wir geben uns einen inneren Ruck und werfen die Last der Vergangenheit ab. So steht das Verzeihen noch evidenter als das Versprechen für die Transzendierung unseres vergangeheitsbestimmten Bewusstseins.

So öffnen die beiden Akte des *Versprechens und des Verzeihens einen personalen Raum, in dem sich Personen gegenseitig vom Zwang des Gewordenen entbinden.* „Verzeihen ist also Signum der Person, dem Versprechen komplementär. [...] Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität

vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her.“ (Spaemann 1996, 251). Darin, dass Personen im bestehenden Bezugsgewebe schuldhafte Verbindungen durch Verzeihen lösen und neue Verbindungen durch Versprechen knüpfen können, erweist sich die Fähigkeit des Menschen zum Neuanfang und zu echter Kreativität. Arendt nennt diesen schöpferischen Akt das „Faktum der Natalität“ (Arendt 2010, 315). Ohne Natalität wären wir „Opfer [...] einer automatischen Notwendigkeit, deren Gang den gleichen unerbittlichen Gesetzen unterworfen wäre, welche die Naturwissenschaften ehemals allen natürlichen Vorgängen zuschrieben“ (Arendt 2010, 315).

Arendt behauptet keine abstrakte Akteurskausalität, wie es manche Libertarier denken, und dennoch kann mit ihr von einem Neuanfang im Sinne der Natalität gesprochen werden. Ein Neuanfang durch die alternative Wirkweise und Zeitlichkeit der zwischenmenschlichen Praxis des Versprechens und Verzeihens, von der Arendt ausdrücklich betont, dass sie für die naturwissenschaftliche Weltanschauung keine Kategorie sein kann. Sie nennt Versprechen und Verzeihen deshalb auch „*Wunder*“ (Arendt 2010, 316), die in der zwischenmenschlichen Praxis der Freiheit immer wieder geschehen und den Lauf der Welt vor dem Verderben retten: „*Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen [...] sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird*“ (Arendt 2010, 302f.).

7 Zusammenfassend

Zu Beginn des Artikels wurde der methodische Ansatz eingeführt, die Möglichkeit der Willensfreiheit in konkret-praktischen Akten zu reflektieren und nicht aus einem theoretisch-abstrakten Weltbild abzuleiten (1). Weiter wurde darauf hingewiesen, dass der in der aktuellen Freiheitsdebatte implizierte Handlungsbegriff zweckrational verengt und damit unser Blick auf die für unsere Freiheit wirklich relevante Handlungsform der ‚praxis‘ nicht offen ist (2). Im nächsten Schritt gingen wir auf ein zentrales Problem der aktuellen Freiheitsdebatte ein, ob wir in derselben Situation auch hätten anders handeln können, als wir faktisch gehandelt haben. Hier zeigte sich, dass eine solch kontrafaktische Handlungsalternative im naturalistischen Weltbild ausgeschlossen werden muss (3). Der Grund hierfür ist, dass die Willensbildung als ein Prozess vorgestellt wird, der in der naturwissenschaftlich beschriebenen Welt vorkommen und somit durch die neurobiologischen

Wirkmechanismen hinreichend bedingt sein soll. Diesem naturalistischen Standpunkt gegenüber eignen sich die phänomenologischen Ansätze von Habermas und Fuchs jedoch nicht als schlagkräftige Gegenargumente. Erst die existentielle Perspektive denkt den Prozess der freien Willensbildung mit aller Konsequenz in einem zwischenmenschlichen Raum, der durch die psychophysische Gewordenheit nicht mehr determiniert ist (4). Zuletzt wurde diese existentielle Dimension an der zwischenmenschlichen Praxis des Versprechens und Verzeihens veranschaulicht (6).

Mit den Akten des Versprechens und Verzeihens verdeutlichten sich die zuvor im Artikel kritisierten Aspekte in der Debatte um die Willensfreiheit: So stehen Versprechen und Verzeihen geradezu für das Paradigma eines nicht zweckrational-technischen Umgangs im zwischenmenschlichen Handeln. Vielmehr sind Versprechen und Verzeihen die Kernaspekte eines zwischenmenschlichen Handelns und zwar ganz im Sinne der aristotelischen ‚*praxis*‘. Wir richten den Vollzug der Handlung an dem anderen als Selbstwert aus und verwirklichen in dieser existentiellen Wertbeziehung unsere Freiheit und Menschlichkeit. Versprechen und Verzeihen sind als Akte des gelingenden Lebens ethische Akte und implizieren zugleich eine Erkenntnisbeziehung im Sinne der Begegnung. Hier können also Erkenntnis, Willensbildung und Handlung nicht mehr voneinander getrennt werden, wie dies beim zweckrationalen Handeln etwa noch möglich ist. Hier folgt der Entscheidungsprozess keiner kognitiven Logik mehr, sondern ist im Vollzug zwischenmenschliche Praxis.

Freiheit als ‚*existentielle Praxis*‘ des Versprechens und Verzeihens ausgerichtet auf die zwischenmenschliche Begegnung verdeutlicht vor allem, wie irreführend die naturalistische Alternative von Determinismus und Willkür ist. Mit der Gegenwärtigkeit des anderen erhalten wir nicht nur ‚gute Gründe‘ für die Tat, die zu uns passt, sondern können sogar noch die Verbindlichkeit und Tatkraft folgen, diese Gründe für unser Handeln geltend zu machen. Mit der inneren Haltung des Versprechens und Verzeihens betreten wir womöglich überhaupt erst den Raum, in dem wir kontrafaktische Handlungsalternativen verwirklichen können. Dabei veranschaulichen insbesondere die Akte des Versprechens und Verzeihens unsere Freiheit gegenüber der Determination durch die Vergangenheit eindrücklich. Hier zeigt sich auch jener Charakter der freien Willensbildung, den heutige Ansätze zu übersehen neigen: dass nämlich Freiheit in gewissem Sinne auch die Freiheit von unserer Selbstbezüglichkeit meint. Aber machen Sie doch selbst die existentielle Probe durch das ‚Vorlaufen zum Tode‘: Wenn wir von unserem Sterbebett aus auf unser

Leben zurückblicken, wie wichtig wird es dann wohl sein, dass wir unsere Versprechen halten oder einem Mitmenschen verzeihen konnten?

Ich möchte in diesem Zusammenhang abschließend noch ein besonderes Signum von personalen Akten wie dem Versprechen und Verzeihen zumindest erwähnt haben: Für einen idealistischen Freiheitsbegriff muss es immer ein Makel sein, wenn mein freier Wille mit dem freien Willen des anderen im Konflikt zu stehen und dies einen ausgehandelten Kompromiss zu erfordern scheint. Freiheit als Kompromiss? Diese Fragwürdigkeit ist im Versprechen und Verzeihen offenkundig dialektisch aufgehoben. Denn die Verwirklichung meiner Freiheit ist jetzt zugleich eine günstige Bedingung für jene des anderen.

Wenden wir den Blick noch einmal zurück auf die jüngeren Debatten zur Willensfreiheit, so ist es doch verwunderlich, dass von diesen praktischen Akten, die nach Arendt unseren personalen Raum und seine Zeitlichkeit konstituieren, dort nie die Rede ist. Damit sollte in diesem Beitrag deutlich geworden sein, inwiefern es bei der Debatte um die Willensfreiheit durchaus entscheidend ist, *welche Art von Handeln* und welche Entscheidungssituation demjenigen, der über Freiheit denkt, innerlich vor Augen stehen. Tatsächlich könnte die Selbstbezüglichkeit und Abstraktheit der beschriebenen Entscheidungsprozesse vor allem im Kontext von zweckrationalen Handlungsweisen ihren Sinn haben. Wenn ich z. B. mein Zimmer einrichte, kann ich wirklich als ein abstrakt-einsamer Urheber unbedrängt von zwischenmenschlicher Verantwortung und ethischen Fragen einzelne Gründe rational abwägen und verschiedene Möglichkeiten ganzheitlich ‚vorausspüren‘. Da wäre dann auch die Letztbegründung durch Präferenzen im Sinne von Pauen durchaus nachvollziehbar – schließlich wird es hier auch nicht so sehr auf Werte bzw. den Gegenüber ankommen. Aber hier stellt sich die Frage der Freiheit nicht wirklich.

Die eigentlichen Fragen der Freiheit stellen sich im Raum der zwischenmenschlichen Praxis – und dort eben existentiell. Wie aufrichtig bin ich gegenüber mir und den anderen? Habe ich zu meinen Werten eine selbstbestimmte authentische Beziehung? Kann ich anderen begegnen, meine Versprechen halten oder jemandem seine Schuld verzeihen? Sind dies nicht die Fragen, wenn es um Freiheit geht? Freiheit ist eine Frage der Selbstverwirklichung im Raum der zwischenmenschlichen Praxis und die Art, wie die Freiheitsdebatte aktuell geführt wird, scheint mir einem Kategorienfehler zu folgen, der mehr über die Zweckrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt als über das Wesen der Freiheit aussagt.

Literatur

- Arendt, H. 2010. *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*. 8. Aufl. München: Piper. 1. Aufl. 1960.
- Aristoteles. 2000. *Die Nikomachische Ethik (NE)*. Übersetzt von O. Gigon. 4. Aufl. München: dtv.
- Bieri, P. 2005. *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Böhme, Gernot. 2008. *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*. Zug: Die Graue Edition.
- Buber, Martin. 1958. *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, Martin. 1997. *Das dialogische Prinzip*. 8. Aufl. Heidelberg: Schneider. 1. Aufl. 1923.
- Frankfurt, Harry G. 2001. *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*. Berlin: de Gruyter.
- Fuchs, Thomas. 2005. „Was heißt ‚sich entscheiden‘? Die Phänomenologie von Entscheidungsprozessen.“ *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 35: 56–69.
- Fuchs, Thomas. 2008. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gehring, P. 2004. „Es blinkt, es denkt. Die bildgebenden und die weltbildgebenden Verfahren der Neurowissenschaft.“ *Philosophische Rundschau* 51 (4): 273–293.
- Geyer, C. 2004. *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2006. „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (5): 669–707.
- Heidegger, Martin. 1950. „Die Zeit des Weltbildes.“ In *Holzwege*, 69–104. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1962. *Die Technik und die Kehre*. 2. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer. 1. Aufl. 1927.
- Keil, Geert, und Herbert Schnädelbach. 2000. *Naturalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Krüger, Hans-Peter, Hrsg. 2007. *Hirn als Subjekt*. Berlin: Akademie.
- Libet, Benjamin. 1985. „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action.“ *Behavioral and brain sciences* 8 (4): 529–539.

- Lukács, Georg. 2015. *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*. Bielefeld: Aisthesis.
- Nietzsche, Friedrich. 1980a. „Morgenröte.“ In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3*. München: dtv. Originalausgabe 1. Aufl. 1881.
- Nietzsche, Friedrich. 1980b. „Zur Genealogie der Moral.“ In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*. München: dtv. Originalausgabe 1. Aufl. 1887.
- Pauen, Michael. 2007a. „Ratio und Natur.“ In *Hirn als Subjekt. Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, herausgegeben von Hans Peter Krüger, 417–429. Berlin: Akademie.
- Pauen, Michael. 2007b. *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*. München: DVA.
- Pauen, Michael, und Gerhard Roth. 2008. *Freiheit, Schuld und Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Richter, Matthias. 2019. *Psychotherapie zwischen Neurowissenschaften und Kunst der Begegnung. Eine Standortbestimmung in Zeiten der Technisierung*. Gießen: psychosozial.
- Roth, Gerhard. 2003. *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 2008. *Das Sein und das Nichts*. 18. Aufl. Reinbek: Rowohlt. 1. Aufl. 1943.
- Scheler, Max. 1921. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Aufl. Halle: Niemeyer.
- Scheler, Max. 1977. *Erkenntnis und Arbeit*. Frankfurt/M.: Klostermann. 1. Aufl. 1926.
- Scheler, Max. 1999. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier. 1. Aufl. 1923.
- Singer, W. 2003. *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Singer, W. 2005. „Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei? Ein Nachtrag.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (5): 707.
- Spaemann, Robert. 1996. *Personen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert. 1998. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Theunissen, Michael. 1981. *Der Andere*. Berlin: de Gruyter. 1. Aufl. 1965.
- Tugendhat, Ernst. 2010. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck.