

Friedrich Seibold

Logisch-metaphysische Abhandlungen

Einheitlicher Denkfehler
in drei philosophischen
Grundproblemen

Erstveröffentlichung bei MATEO (Mannheimer Texte Online)
ISBN 3-932178-10-6

INHALT aller fünf Beiträge, hier 2. Abhandlung (fett hervorgehoben)

1. Denkfehler in der realistischen Grundansicht –
oder: Das Denken des Undenkbaren
2. **Der grundlose Grund – Eine logische Analyse des
Begriffs der inneren Freiheit**
3. Wer ist kein Philosoph?
4. Was ist Wahrheit?
5. Der Aporienschlüssel –
Eine unbeachtete Denknötigkeit

2. Abhandlung

Der grundlose Grund – Eine logische Analyse des Begriffs der inneren Freiheit

Die innere Freiheit ist eine hypothetische Freiheit im Bewußtsein. Bekannt ist sie vor allem als Willensfreiheit. Zum philosophischen Problem macht sie die aus den Willensakten hervorgehenden Willenshandlungen und die damit in Verbindung gebrachte Verantwortlichkeit für das Handeln, dessen Freiheit aber von jeher umstritten und deshalb nicht gesichert ist.

Einem geschichtlichen Abriß Schopenhauers (1972) folgend, ist Augustinus der erste, der das Freiheitsproblem umfassend darstellte. Schon bei ihm steht die Handlungsfreiheit im Vordergrund, der er mit seiner Prädestinationslehre widerspricht. Mehr Theologe als Philosoph, bewegt ihn die Frage nach der Verantwortlichkeit für das Handeln des Menschen als eines Geschaffenen, dessen moralische Beschaffenheit und damit seine Handlungen dann durch ein "höchstes Wesen" bedingt sind. Diese Frage beschäftigt nicht nur das Mittelalter, in dem Philosophie und Theologie schwer trennbar sind, sondern noch Hume und Kant. Dabei ist das Problem so einfach zu lösen, indem man die Freiheit für mitgeschaffen erklärt. Auch Hume und Kant verneinen die Handlungsfreiheit, besonders unter Hinweis auf die Kausalität im Naturgeschehen. In seinem "Essay on Liberty and Necessity" sagt Hume, "daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursache und Wirkung in irgendeinem Teile der Natur nur sein kann" und weiter: "Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt [...]" (a.a.O., S. 70, 77).

Kant (1788, S. 100) äußert sich gleichsinnig: "Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren [des Menschen] und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt." Weitere Beispiele für die deterministische Position sind Hobbes und Spinoza. Beide argumentieren ebenfalls mit der notwendigen Bedingtheit der willentlichen Handlungen durch wiederum notwendig bedingte Ursachen am Leitbild der Kausalkette. Hobbes: "Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer anderen, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache [...]. Demnach, da der Wille unstreitig die notwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille notwendig verursacht wird, [...] so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen notwendige Ursachen haben, also necessitirt sind" (zit. n. Schopenhauer 1972, S. 74). Spinoza sagt: "Denn der Wille bedarf ebenso wie alles andere einer Ursache, von welcher er zum Handeln in bestimmter Weise gezwungen wird" (a.a.O., S. 76).

Als berühmteste Befürworter der Willens- bzw. Handlungsfreiheit in diesem historischen Rekurs sind Descartes und Leibniz zu nennen, die in ihrem Standpunkt vom Erleben ausgehen. Descartes meint, wir seien "uns unserer Freiheit und Bestimmungslosigkeit so bewußt, daß wir nichts anderes so klar und vollkommen begreifen"; und Leibniz ist zwar überzeugt, daß "immer ein Grund da ist, der uns geneigt macht", der aber "nicht nötigt, daß wir so und nicht anders handeln" (a.a.O., S. 15). Inwieweit das Erleben einer inneren Freiheit für ihren Nachweis stichhaltig ist, sei zunächst dahingestellt.

Während die Indeterministen, und das ist die Regel, ihren Standpunkt auf die Beobachtung des Bewußtseins, d.h. auf innere Erfahrung gründen, verweisen die Deterministen ebenso regelmäßig auf die empirische äußere Erfahrung der Bedingtheit aller Ereignisse nach dem Kausal(itäts)gesetz, das für jede Ursache eine notwendige Wirkung fordert. Die Anwendbarkeit dieses Ursache-Wirkung-Prinzips mit seiner Notwendigkeit hinsichtlich des Eintritts der Wirkung auf alle Ereignisse (und damit auch auf solche innerhalb des Bewußtseins) ist aber nicht mehr als eine fragliche Hypothese. Aus einer in der Außenwelt beobachteten Gesetzmäßigkeit kann nicht durch Analogieschluß abgeleitet werden, daß ein Willensakt und dadurch eine willentliche Handlung notwendig, also unfrei erfolgt. Das gilt insbesondere dann, wenn Handlungsgründe keine realen Ereignisse, mithin keine äußeren Umstände, sondern innere Impulse sind, d.h. im Bewußtsein liegen. Diesen Fall bilden von unmittelbaren Umwelteindrücken unbeeinflusste Gedanken, Gefühle oder andere Bewußtseinsinhalte in der Funktion eines Motivs. Die Annahme, der naturgesetzliche Kausalnexus könne generell in das Bewußtsein übertragen werden, ist weder sachlich noch logisch zwingend. Ganz im Gegenteil stellt sich die Frage, was die Gleichsetzung eines Konstrukts, wie es ein Willensakt ist (einerlei, ob als frei oder unfrei gedacht), mit einer realen Ursache rechtfertigt.

Schopenhauer, der ebenfalls Determinist ist, stützt die Unfreiheit des Handelns auf den Satz vom (zureichenden) Grund, demgemäß nichts ohne Grund ist, warum es ist. Differenziert wird er üblicherweise hinsichtlich logischer Erkenntnisgründe für Behauptungen, physischer Realgründe, genannt Ursachen, und Handlungsgründe, Motive genannt. Obwohl dieses logische Axiom nur eben einen Grund für alles fordert, es also der Einzelfall erweisen muß, ob der Grund ein zureichender war, wodurch seine Folge notwendig eintrat, argumentiert Schopenhauer ausschließlich mit dem zureichenden Grund, so als gäbe es keine anderen Gründe und demnach nur notwendige Folgen. Tatsächlich kommt er durch einen logischen Fehler in seiner Darlegung zu diesem Resultat und glaubt damit, die Unfreiheit bewiesen zu haben. Er sagt: "Notwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt", und deshalb müßte "das Freie, da Abwesenheit der Notwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache (Hervorhebung vom Autor) Abhängige sein [...]" (Schopenhauer 1972, S. 8). Das wäre dann allerdings ein Verstoß gegen den Satz vom Grund. Logischerweise bleibt aber bei Wegnahme bzw. Abwesenheit der

Notwendigkeit sehr wohl ein Grund übrig, und zwar einer, der nicht zureichend ist, dessen Folge deshalb nicht notwendig eintritt.

Ein Grund hat immer eine Folge, an der er erst erkennbar wird. Nichts rechtfertigt aber die Annahme, es gäbe bloß zureichende Gründe mit dann notwendigen Folgen. Unzureichende Gründe mit dann nicht notwendigen Folgen lassen sich nicht ausschließen. – Ein anschauliches Beispiel ist der Fall, wenn man Grund hätte, dies oder das zu tun, es aber unterläßt, weil der Grund nicht ausreichend zwingend ist, d.h. zur Tat nicht nötigt. Seine Folge ist vielleicht nur, daß er als solcher erkannt wird. – Die notwendige Folge ist das Kennzeichen des Kausalnexuses. Indem Schopenhauer nur mit notwendigen Folgen argumentiert, stützt er sich in Wahrheit nicht auf den Satz vom Grund (der über Folgen unmittelbar gar nichts aussagt), sondern auch, wie seine Vorgänger, auf das fragwürdig verallgemeinerte Kausalprinzip. Er macht das selbst in dem oben angeführten Zitat deutlich, wo er von "Ursache" statt allgemein von "Grund" spricht. Damit bringt er die Notwendigkeit, die in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung liegt, in jegliche Folge. Entsprechend soll das Kausalgesetz, das er in seiner Dissertation über den Satz vom Grund (1847, §20) "ausschließlich auf Veränderungen materieller Zustände" bezieht, hier nun auch im Bereich des Willens und willentlichen Handelns, d.h. im Bewußtsein gelten. Der eigentliche Fehler liegt somit in der generellen Gleichsetzung des Handlungsgrundes mit dem notwendig wirkenden Realgrund, sprich Ursache. Er wird begünstigt durch das Fehlen einer eigenen Grundart für Bewußtseinsvorgänge, hier für jene Willensakte, die nicht die Folge von Realgründen, sondern die von Gedanken, Vorstellungen und anderen Bewußtseinsinhalten sind.

Lückenlos notwendig eintretende Folgen in einem alles und damit auch das Bewußtsein einschließenden Grund-Folge-Gefüge sind nichts anderes als eine alles umfassende Kausalität, die nach Heisenbergs "definitiver Widerlegung des Kausalitätsprinzips" (aufgrund mikrophysikalischer Erkenntnisse) zu schließen, noch nicht einmal in der Außenwelt absolut gilt. Von einem empirischen, induktiv gewonnenen Erfahrungsgrundsatz, wie dem der Kausalität, läßt sich zudem prinzipiell keine Allgemeingültigkeit ableiten. Eine sowohl für die äußere empirische als auch für die innere Bewußtseinsforschung geltende Gesetzmäßigkeit ist nur von einem übergeordneten Denkgrundsatz wie dem Satz vom Grund ableitbar. Formal ist Schopenhauers Ansatz daher richtig, und wirklich steht dieses Axiom der inneren Freiheit entgegen. Indem es für alles einen Grund fordert, haben auch Willensakte, ja schon jede Willensregung sowie jede willentliche Handlung und weiter zurück deren Gründe in infinitum einen Grund. Setzt man nun "einen Grund haben" bedeutungsgleich mit "(von einem Grund) abhängig sein", wogegen schwerlich etwas einzuwenden ist, und ferner "frei sein" gleich mit "nicht abhängig sein", dann heißt "frei sein" "keinen Grund haben". "Frei (sein)" beziehungsweise freie Willensakte und freie willentliche Handlungen oder überhaupt eine innere Freiheit widersprechen mithin dem Satz vom Grund.

Also nicht die Kausalität, d.h. notwendig eintretende Folgen resp. notwendig wirkende Ursachen widersprechen der Freiheit von Willensakten und willentlichen Handlungen, sondern die Abhängigkeit eines jeglichen Grundes. Ein freier, nicht abhängiger Grund, der deshalb nicht zugleich die Folge von vorausgehenden Gründen ist, wird zu einem grundlosen Grund. Weil aber nach dem Satz vom Grund alles und darum ebenso jeder Grund einen Grund haben muß, ist ein grundloser freier Grund ein Verstoß gegen dieses Axiom. Ihn begehen auch die Deterministen, falls sie die sogenannte Kausalkette bei einer ersten Ursache beginnen lassen, wie oben an Hume und Kant gezeigt. Ein "letzter Urheber" (Hume) ist rückblickend eine erste Ursache, die wie jeder "freie", d.h. nicht von Gründen abhängige Willensakt ein Grund ist, der nicht die Folge vorausgehender Gründe und deshalb ein grundloser Grund ist.

Indem willentliche Handlungen Willensäußerungen sind und die Bedingtheit ersterer durch die Willensakte nicht in Frage gestellt wird, bedarf es letztlich gar keiner gesonderten Untersuchung einer Handlungsfreiheit. Ob willentliche Handlungen frei oder unfrei, unabhängig oder abhängig erfolgen, hängt davon ab, wie es um die Freiheit oder Unfreiheit der Willensakte steht. Diese sind ihrerseits die Folge von Entscheidungsvorgängen in Form des Abwägens von

Motiven und Gegenmotiven. Motive sind somit genau genommen nur mittelbare Handlungsgründe, weil sie unmittelbar auf den Willen beziehungsweise eine Willensbereitschaft wirken und erst der ausgelöste Willensakt der eigentliche Grund für die Handlung ist. Die dem Willensakt vorhergehende Entscheidung zwischen Motiven und Gegenmotiven zeigt, daß eine innere Freiheit nicht zuletzt eine Entscheidungsfreiheit sein muß. Entscheidungsvorgänge beruhen auf Denkvorgängen, mithin setzt eine Entscheidungsfreiheit eine Denkfreiheit voraus.

Wer jedoch eine innere Freiheit auf bestimmte Bewußtseinsinhalte festlegen will – etwa auf Willensakte oder Gedanken –, verkennt, daß sie als Idee beziehungsweise Konstrukt keine nachweisbare Wesenheit ist. Als Bewußtseinsinhalt (Denkinhalt) unter Bewußtseinsinhalten ist diese Idee keine Beschaffenheit anderer Bewußtseinsinhalte. Folglich kann sie beziehungsweise die Bedeutung "frei" nicht als Eigenschaft an Willensakten erlebbar sein, um auf das Argument der Indeterministen zurückzukommen. Außerdem ist prinzipiell nicht nachweisbar, ob diese angeblich erlebte Freiheit eine wirkliche oder nur vermeintliche ist, so daß das Argument der Indeterministen schon alleine deshalb als mögliche Täuschung keine Beweiskraft hat. Ein Konstrukt läßt sich denken, aber nicht noch auf andere Weise erleben, daher ist die Frage nach einer Freiheit im Bewußtsein nicht aus der inneren Erfahrung, sondern nur hinsichtlich ihrer logischen Möglichkeit beantwortbar. Das Problem einer inneren Freiheit konzentriert sich also auf die Frage, ob freie, d.h. unabhängige Bewußtseinsinhalte möglich sind.

Diese Frage muß verneint werden. Bewußtseinsinhalte sind insgesamt bewußtseinsabhängig und damit nicht frei/unabhängig. Zudem sind die Begriffe "frei" bzw. "unabhängig" mit ihren Bedeutungen als Denkinhalte nicht nur unfrei/abhängig vom Bewußtsein, sondern deshalb auch Widersprüche in sich, weil sie in beiderlei, sich ausschließender Bedeutung gedacht werden müssen. Vor allem aber impliziert der Gedanke "bewußtseinsunabhängig" (indem das Denken im Bewußtsein inbegriffen ist) die Bedeutung "denkunabhängig"; sie ist denkunmöglich, weil unabhängig vom Denken kein Denken möglich ist. Mithin sind auch freie, d.h. unabhängige Bewußtseinsinhalte nicht denkbar. Von ihrer Existenz zu reden, ist folglich sinnlos. An diesen Gründen scheitert jegliche, folglich ebenso eine relative oder eingeschränkte innere Freiheit. Unerheblich ist daher ferner die gebräuchliche Unterscheidung zwischen "frei von" und "frei zu", denn letzteres setzt ersteres voraus. – Die somit nachgewiesene Unmöglichkeit einer Freiheit im Bewußtsein betrifft also nicht nur das Wollen, sondern auch das Denken und alle übrigen Bewußtseinsinhalte.

Nicht nur in Bewußtseinsinhalten beziehungsweise in einem die Handlungen bestimmenden Willen und Intellekt wird die innere Freiheit gesehen, sie wird sogar als völlig außerhalb des Bewußtseins befindlich angenommen. Der Urheber dieser Annahme ist Kant. Weil er in der Welt der zeitlichen Erscheinungen keine Möglichkeit für eine Freiheit sah (wie bereits eingangs aufgezeigt), verlegte er sie in das allem, mithin auch dem Menschen angeblich zugrundeliegende An-sich-Seiende, in das sogenannte "Ding an sich selbst". Überzeugt davon, "daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, [...] unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei", sieht er als einzigen Ausweg, die Freiheit zu "retten": "das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität [...] bloß der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen als Ding an sich selbst beizulegen" (Kant 1788, S. 94f.).

Frei sind für Kant also nicht Bewußtseinsinhalte bzw. der Wille oder das Denken, sondern ein Ding an sich, das in der Zeit nicht bestimmbar ist, denn "der Begriff der Kausalität als Naturnotwendigkeit zum Unterschied derselben als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinung, im Gegensatz ihrer [der Dinge] Kausalität als Dinge an sich selbst" (a.a.O.). Daraus folgt, daß das "Ding an sich" in der Zeit nicht bestimmbar ist. Somit enthält es einen Denkfehler, weil alles, was denkbar ist, zeitlich, d.h. in der Abfolge der Denkinhalte bestimmbar ist. Was soll man außerdem unter "zeitlich unbestimmbar", d.h. "zeitlos" denken, da man zeitlos nicht denken kann? Der Denkinhalt "zeitlich unbestimmbar"

ist also Ausdruck eines Widerspruchs und ein "Ding an sich" als etwas zeitlich Unbestimmbares folglich ebenso nur als solcher denkbar (zit.n. Seibold 1991, S. 16f.).

Das Bestehen einer in der Zeit bestimmbaren Kausalität zusammen mit einer angeblichen nicht in der Zeit bestimmbaren Freiheit soll eine "freie Kausalität" (Kant 1788, S. 99) ermöglichen. Es ist ein Rätsel, wie diesem Konstrukt trotz der verworfenen Handlungsfreiheit für das Handeln eine Bedeutung zukommen kann, denn diese Konstruktion zielt auf die Verantwortlichkeit dafür: "In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er [es] sie hätte unterlassen können" (!); a.a.O., S. 96.

Auch Schopenhauer scheint eine Freiheit "retten" zu wollen. Über Kants wunderliche Lösung sagt er: "[...] durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung [...] wird so offenbar im Wesentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen" (Schopenhauer 1972, S. 71). Um so merkwürdiger ist es, daß er den gerade auf dieser Unterscheidung beruhenden Gegensatz eines sogenannten "intelligiblen" und "empirischen" Charakters von Kant übernimmt und ersterem, wie übrigens auch sein Urheber, Freiheit zuerkennt. Und wieder ist es rätselhaft, "wie die strenge Notwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugnis ablegt, und vermöge welcher wir die Täter unserer Taten und diese uns moralisch zuzurechnen sind" (a.a.O., S. 96).

Es drängt sich der Eindruck auf, daß mit diesen Konstruktionen um jeden logischen Preis der Anschein einer Verantwortlichkeit für das Handeln erhalten bleiben soll. So verständlich das Anliegen ist, so unnötig ist es. Die nachgewiesene logische Unhaltbarkeit einer inneren Freiheit ist nur dann ein Grund zur Beunruhigung, wenn man sie bloß auf den Willen beziehungsweise das Wollen bezieht. Die Beweisführung der logischen Unhaltbarkeit dieser Freiheit erstreckt sich aber, wie schon weiter oben gesagt, auf alle Bewußtseinsinhalte, folglich nicht weniger auf das Denken. Also ist das Denken der inneren Freiheit oder Unfreiheit auch unfrei und ebenso die Konsequenzen daraus für das menschliche Verhalten bzw. Handeln. Mithin steht es gleichfalls nicht im freien Ermessen, die Verantwortlichkeit zu bejahen oder zu verneinen. Nietzsche (1880) hat das scheinbare Problem mit genialem Blick durchschaut, indem er sagt: "Die Angst, welche die meisten vor der Lehre der Unfreiheit des Willens haben, ist die Angst vor dem Türkenfatalismus: sie meinen, der Mensch werde schwächlich resigniert und mit gefalteten Händen vor der Zukunft stehen, weil er an ihr nichts zu ändern vermöge: oder aber, er werde seiner vollen Launenhaftigkeit die Zügel schießen lassen, weil auch durch diese das einmal Bestimmte nicht schlimmer werden könne. Die Torheiten des Menschen sind ebenso ein Stück Fatum wie seine Klugheiten: auch jene Angst vor dem Glauben an das Fatum ist Fatum."

LITERATUR

Kant, I., 1788, Kritik der praktischen Vernunft, Bd. 5 d. Akad.-Ausg.

Nietzsche, F., 1880, Menschliches Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten, Aph. 61.

Schopenhauer, A., 1847, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2.Aufl.

Schopenhauer, A., 1972, Preisschrift über die Freiheit des Willens, Sämtl. Werke, hrsg. v. A.

Hübscher, Bd. IV, 3. Aufl., S. 63ff.

Seibold, F., 1991, Beiträge zu den philosophischen Grundproblemen 'Realismus oder Idealismus' und 'Determinismus oder Indeterminismus', ISBN 3-89406-488-9.

Erstveröffentlichung dieser Abhandlung in: ALETHEIA, Neues Kritisches Journal der Philosophie, Theologie, Geschichte und Politik, 11/12 (1997), S. 70-74.