

Hegel-Studien

HEGEL-STUDIEN / BAND 47

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep
sowie der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie
der Wissenschaften und der Künste

herausgegeben von

MICHAEL QUANTE und BIRGIT SANDKAULEN

BAND 47

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013. ISSN 0073-1578

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

CHARLES LARMORE

Die Freiheit verstehen, aufzubrechen, wohin man will	11
--	----

ABHANDLUNGEN

BRADY BOWMAN

Labor, Publicity, and Bureaucracy: The Modernity of Hegel's Civic Humanism	41
---	----

CHRISTIAN SCHMIDT

Autonomie und Freiheit. Politische Aspekte des Selbstbewußtseins bei Hegel	75
---	----

OLIVER SCHLAUDT

Über den Begriff der Gleichgültigkeit in Hegels „Wissenschaft der Logik“ und seine Anwendung in der Analyse des Größenbegriffs bei Hegel und Marx	93
---	----

Peter Rohs

Wahrheit ohne Universalienrealismus	117
---	-----

LITERATURBERICHTE UND KRITIK

A) Untersuchungen zur Klassischen Deutschen Philosophie

Eckart Förster: Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion (Peter Rohs, Münster)	135
Axel Honneth: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit (Charles Larmore, Providence, RI)	145
Nectarios Limnatis: German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel (Andreas Arndt, Berlin)	151
Stefan Schick: Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik (Rainer Schäfer, Peking)	157

B) Editionen

G. W. F. Hegel: Fenomenología del espíritu. Ed. y trad. de A. Gómez Ramos [Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben und übersetzt von A. Gómez Ramos] (Andrés Alonso Martos, Valencia)	162
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken, Band 14, herausgegeben von Horst D. Brandt (Hermann Klenner, Berlin)	165
G. W. F. Hegel: La philosophie de l'histoire. Ed. dirigé par M. Bienenstock. Appareil critique N. Waszek. Trad. M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse et D. Wittmann	
G. W. F. Hegel: Introduction à la philosophie de l'histoire. Traduction, présentation, notes et index par M. Bienenstock et N. Waszek (Claudia Melica, Roma)	168

C) Literatur zu Hegel

Alfredo Bergés: Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grund- legung des Rechts bei Hobbes und Hegel (Holger Glinka, Bochum)	173
Susan Buck-Morss: Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte. Aus dem Englischen von Laurent Faasch-Ibrahim (Young Woo Kwon, Heidelberg/Daejeon, KR)	176
Karin de Boer: On Hegel. The Sway of the Negative (Christophe Bouton, Bordeaux)	182

Gianluca Garelli: Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella „Fenomenologia dello Spirito“ di Hegel [Der Geist in der Gestalt. Das Thema der Ästhetik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“] (Valentina Ricci, Irvine, CA) ...	184
Gianluca Garelli: Hegel e le incertezze del senso [Hegel und die Ungewißheiten des Sinnes] (Alberto L. Siani, Istanbul)	187
Stefan Gruner: Hegels Ätherlehre. Including a Summary in English: Hegel's Aether Doctrine (Daniel Elon, Bochum)	192
Peter C. Hodgson: Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective (Tim Rojek, Essen)	195
Heikki Ikäheimo/Arto Laitinen (Eds.): Recognition and Social Ontology. (Lu De Vos, Leuven)	199
Christoph Jamme/Yohichi Kubo (Hgg.): Logik und Realität. Wie systematisch ist Hegels System? (Kazunobu Shimoda, Bochum/Kyoto)	202
Christian Georg Martin: Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Catia Goretzki, Bochum)	206
Angelica Nuzzo: Memory, History, Justice in Hegel (Stefania Achella, Chieti-Pescara)	209
Michael Quante: Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel. Mit einem Vorwort von Robert Pippin (Claudia Wirsing, Braunschweig/Jena)	212
Giacomo Rinaldi: Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie. Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken (Filippo Ranchio, Venezia/Frankfurt a. M.)	216
Erzsébet Rózsa: Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy (Amir Mohseni, Münster)	221
Frank Ruda: Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right. Preface by Slavoj Žižek (Tim Rojek, Essen)	224
Sergio Soresi: Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel [Das Subjekt des Denkens. Formen und Spielarten des Begriffs des Denkens bei Hegel] (Georg Sans SJ, Roma)	227
Alexander Tikal: Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System	
Thomas Hanke: Bewusste Religion. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel (Oliver Koch, Bochum)	231
Ioannis Trisokkas: Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry (Lu De Vos, Leuven)	236

Jean-Louis Vieillard-Baron: Hegel. Système et structures théologiques (Jean Grodin, Montréal, CDN)	242
Klaus Vieweg: Das Denken der Freiheit. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Georg Sans SJ, Roma)	245
Mirko Wischke/Andrzej Przylebski (Hgg.): Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates (Azelarabe Lahkim Bennani, Fès, MA)	250
Thomas Wyrwich (Hg.): Hegel in der neueren Philosophie (Sebastian Ostritsch, Stuttgart)	255
D) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der Klassischen Deutschen Philosophie	
Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. 2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage (Hans-Georg Bensch, Hannover)	261
Charles Fourier: Über das weltweite soziale Chaos. Ausgewählte Schriften zur Philosophie und Gesellschaftstheorie. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt am Busch (Tim Rojek, Essen)	266

BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung 2011/2012	269
Abhandlungen zum Berichtszeitraum 2011	270
Abhandlungen zum Berichtszeitraum 2012	284
Nachträge zum Berichtszeitraum 2010	298
Neue Bücher zu Hegel 2011/2012	301
Berichtszeitraum 2011	301
Berichtszeitraum 2012	307
Zusammenstellung und Redaktion:	
HOLGER GLINKA (BOCHUM)	
Autoren	315
Siglenverzeichnis	9

SIGLEN

- AA Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff.
- AA Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner. Stuttgart 1976 ff.
- B Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister und Rolf Flehsig bzw. Friedhelm Nicolin. Hamburg 1960–1981.
- GA Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff.
- GW Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- JWA Jacobi, Friedrich Heinrich: Werke. Gesamtausgabe. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
- KFSA Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn/München/Wien 1958 ff.
- KGA Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. Berlin/New York 1980 ff.
- StA Hölderlin, Johann Christian Friedrich. Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Herausgegeben von Friedrich Beißner und Adolf Beck. Stuttgart 1943–1985.
- SW Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Herausgegeben von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861.
- TWA Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970 ff.
- V Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg 1983 ff.
- W Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832–1845.

BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

CHARLES LARMORE

DIE FREIHEIT VERSTEHEN, AUFZUBRECHEN, WOHIN MAN WILL

ABSTRACT: Taking its inspiration from Hölderlin's insight that to understand our freedom is to learn to be thankful for it, this essay reconstructs and then criticizes Kant's arguments for the view that our freedom must ultimately consist in the empirically unconditioned ability to initiate a series of events. We must instead understand our freedom as part of the natural order of cause and effect, though at the same time recognize that to the extent that the causes of our thought and action are reasons, our freedom involves the possibility of creativity and the capacity, as Hölderlin wrote, "to set off where we will."

I.

In dem *Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung, auf das Jahr 1799* erschien von Friedrich Hölderlin eine Reihe von kleinen Gedichten – darunter eines mit dem Titel *Lebenslauf* –, die er dem Herausgeber, seinem Freund Christian Ludwig Neuffer, ein Jahr zuvor gesandt hatte. Die hier versammelten Gedichte markieren eine wichtige Etappe in seiner poetischen Entwicklung. In ihnen hat Hölderlin den weltlosen Enthusiasmus seiner früheren philosophischen Hymne hinter sich gelassen, um, wie Schiller ihm in einem Brief vom 24. November 1796 geraten hatte, eine „Nüchternheit in der Begeisterung“ zu erzielen.¹ Wie die anderen dieser Gedichte bringt *Lebenslauf*, das ich jetzt zitiere:

¹ Vgl.: *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke*. Siebenter Band. Erster Teil. Briefe an Hölderlin. Dokumente 1770–1793. Herausgegeben von Adolf Beck. Stuttgart 1968. 46. (Große Stuttgarter Ausgabe. Herausgegeben von Friedrich Beißner und Adolf Beck. Stuttgart 1943–1985. Im Folgenden: *StA* + Band- + Seitenzahl)

Hoch auf strebte mein Geist, aber die Liebe zog
 Schön ihn nieder; das Laid beugt ihn gewaltiger;
 So durchlauf ich des Lebens
 Bogen und kehre, woher ich kam.²

die Erfahrung zum Ausdruck, daß die Welt, trotz unserer Anstrengungen, sie nach unseren Vorstellungen zu gestalten, ihren eigenen Gesetzen folgt. Im Hintergrund zu diesem Gedicht steht offenbar die leidvolle Liebesaffäre mit Susette Gontard: *Lebenslauf* wurde einige Monate vor Hölderlins Weggang aus dem Hause der Gontards Ende September 1798 verfaßt. Daß dieses Gedicht, wie auch die anderen von Neuffer 1799 veröffentlichten, so kurz war, hat wahrscheinlich etwas zu tun mit einem anderen Rat, den Hölderlin bekommen hatte. Vor seiner Abreise aus Jena Ende Mai 1795 hatte Goethe ihm geraten, „kleine Gedichte zu machen und sich zu jedem einen menschlich interessanten Gegenstand zu wählen“.³ *Lebenslauf* konnte er aber nicht klein halten.

Im Sommer 1800 entstand eine zweite Fassung, in der die ursprüngliche Strophe revidiert wurde, um drei neue darauffolgende Strophen vorzubereiten:

Größers wolltest auch du, aber die Liebe zwingt
 All uns nieder, das Laid beuget gewaltiger,
 Doch es kehret umsonst nicht
 Unser Bogen, woher er kommt.

Aufwärts oder hinab! herrschet in heil'ger Nacht,
 Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt,
 Herrscht im schiefesten Orkus
 Nicht ein Grades, ein Recht noch auch?

Diß erfuhr ich. Denn nie, sterblichen Meistern gleich,
 Habt ihr Himmlischen, ihr Alleserhaltenden,
 Daß ich wüßte, mit Vorsicht
 Mich des ebenen Pfads geführt.

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
 Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern',
 Und verstehe die Freiheit,
 Aufzubrechen, wohin er will.⁴

² *StA* 1,1, 247.

³ *StA* 7,2, 109.

⁴ *StA* 2,1, 22.

Durch diese Erweiterung hat sich das Anliegen des Gedichts geändert, oder besser: Es ist tiefer geworden. Wenn unser Streben, unser „Größeres-Wollen“ dem Widerstand der Welt begegnet und wir Leid erfahren, uns aber wieder einmal dem Bogen des Lebens gemäß in einer Lage finden, in der wir aufbrechen und über das Gegebene hinausgehen möchten, dann läßt sich daraus – das ist jetzt Hölderlins Gegenstand – etwas Wichtiges lernen: „Es kehret umsonst nicht/ Unser Bogen, woher er kam“. Diese Lektion betrifft das Wesen der menschlichen Freiheit, und zwar den Umstand – wie die letzten drei Zeilen des Gedichts andeuten –, daß wir, von der Erfahrung genährt, Dankbarkeit empfinden lernen müssen, um unsere Freiheit richtig zu verstehen:

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
Daß er, kräftig genährt, danken für alles lern',
Und verstehe die Freiheit,
Aufzubrechen, wohin er will.

Daß Hölderlin sein Epigramm zu einer Freiheitsode ausbaute, war nun keineswegs zufällig. Bis zum Ende der 90er Jahre arbeitete er ständig an seinem *Hyperion* (1797; 1799), der als eines seiner Leitmotive eben das richtige Verständnis menschlicher Freiheit hat. Hölderlins Behandlung dieses Themas in seinem Roman zielte wie seine Lyrik dieser Jahre auf die Überwindung des Subjektivismus und die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Welt. Von dem Freund Alabanda, von dessen unerbittlichem Gerechtigkeitsseifer und damit verbundener Überzeugung seiner bedingungslosen Freiheit muß sich Hyperion losreißen, um sich bewußt zu werden, daß Freiheit nur mittels eines Sinnes für Schönheit und durch eine Versöhnung mit der Natur angemessen verstanden werden kann. In der Gestalt von Alabanda, in dessen stolzem Freiheitsbekenntnis – „Ich fühl in mir ein Leben, das kein Gott geschaffen, und kein Sterblicher gezeugt. Ich glaube, daß wir durch uns selber sind“⁵ – ist zudem Fichtes Philosophie des absoluten Ich verkörpert, an der Hölderlin zu dieser Zeit eine grundlegende Kritik entwickelt hatte. Diese Kritik, die sich hauptsächlich in dem in Jena verfaßten und heute unter dem Titel *Urtheil und Seyn* bekannten Fragment des Jahres 1795 findet und die durch seine Lektüre von Jacobis *Über die Lehre des Spinoza* (1785; 1789) tief inspiriert war, ging dahin zu zeigen, wie das Subjekt und mithin seine Freiheit in einem ihm vorhergehenden, Subjekt und Objekt vereinigenden Sein verankert sein muß. Dies ist der Kern seiner sog. „Vereinigungsphilosophie“, die einen so großen Einfluß auf die philosophische Entwicklung seiner alten Freunde aus der Tübinger Zeit, Schelling und Hegel, ausüben würde.

⁵ *StA* 3, 141.

Alle drei Dimensionen seines Schaffens zu dieser Epoche – Lyrik, Roman, Philosophie – gingen daher in dieselbe Richtung. Ihr gemeinsames Ziel war ein besseres Verständnis menschlicher Freiheit, ein Verständnis, das in der zweiten Fassung von *Lebenslauf* zum Ausdruck kommt. Um unsere Freiheit zu verstehen, sagt das Gedicht, müssen wir Dankbarkeit lernen, da Freiheit und Natur, die eben „werdende Tage sinnt“, in keinem Gegensatz zueinander stehen.

Damit setzt Hölderlin sich selbst in Gegensatz nicht nur zu Fichte, sondern auch zu der großen Figur, die hinter Fichte steht, nämlich Kant. Nach Kant müssen wir uns eine Freiheit zuschreiben, die es uns unabhängig von allen empirischen Bedingungen ermöglicht, durch unser Handeln eine Reihe von Ereignissen ganz von selbst anzufangen. Anscheinend hat Hölderlin Kants Theorie der Freiheit nicht direkt kommentiert, obwohl er sicherlich wußte, daß sie Fichtes Auffassung zugrunde lag. Indirekt aber, durch seine Kritik an Fichte, hat er sein eigenes Freiheitsverständnis in Entgegensetzung zu Kant entwickelt. Zu beachten ist etwa, daß, wenn er an einer berühmten Stelle eines Briefes an seinen Bruder vom 1. Januar 1799 schreibt, „Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führt und der das energische Gesetz vom heiligen Berg bringt“, der Satz unmittelbar zuvor von der „neuen Philosophie“ der Deutschen sagt, daß „sie schon sich zu einseitig an die große Selbsttätigkeit der Menschennatur hält“.⁶ Wir haben nach Hölderlin ein einseitiges Verständnis unserer Freiheit, solange wir unser Augenmerk allein auf unsere Fähigkeit richten, selbsttätig zu sein, und nicht zugleich auf die Bedingungen, durch die wir als Teil der Natur diese Fähigkeit erst erwerben und die nicht gleichermaßen unter unserer Kontrolle stehen. Seine Einsicht, daß wir unsere Freiheit nur dann richtig verstehen, wenn wir lernen, für sie dankbar zu sein, deutet in der Tat auf das hin, was an Kants Auffassung der Freiheit grundsätzlich verfehlt ist.

Dies ist die Annahme der folgenden Überlegungen, in denen ich versuche, meine eigene, langjährige Unzufriedenheit mit der Kantischen sowie mit ähnlichen „inkompatibilistischen“ Auffassungen des Verhältnisses zwischen Natur und Freiheit systematisch zu artikulieren. Bei Kant finden sich einige der stärksten und auch bis heute häufigsten Argumente zugunsten des Inkompatibilismus, und die merkwürdige Theorie ihres Verhältnisses, zu der er am Ende kommt, zeugt meines Erachtens von der Konsequenz, mit der er einen derart abwegigen Ansatz verfolgte. Aus der Analyse seiner Fehler können wir also viel über das Wesen der menschlichen Freiheit lernen. In dieser Kritik an Kant lasse ich mich von Hölderlins Einsicht leiten und komme am Ende wieder auf Hölderlin selbst zurück. Denn mehr als andere, mehr auch als diejenigen – etwa Hegel –,

⁶ *StA* 6,1, 304.

die sein vereinigungsphilosophischer Ansatz beeinflusste, scheint mir Hölderlin angedeutet zu haben, wie eine angemessenere Auffassung der Freiheit aussehen würde.

II.

Zunächst sei klargestellt: Wenn hier von Freiheit die Rede ist, dann nicht von Freiheit im Sinne einer Abwesenheit von Hindernissen, die uns seitens anderer Menschen oder externer Umstände im Wege stehen, das zu tun, was wir sonst tun könnten. Das ist die Art von Handlungsfreiheit, die in der Fähigkeit besteht, so zu handeln, wie wir wollen. In diesem Zusammenhang geht es aber um die Freiheit, selbst zu bestimmen, was wir wollen, d.h. um das, was in der Tradition Willensfreiheit heißt. Denn der Wille als solcher (um diesem etwas dunklen Begriff eine klarere Bedeutung zu geben) ist das Vermögen, zwischen gegebenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen und dadurch zu entscheiden, was wir tun werden, wobei sich unser Wille insofern als frei bezeichnen läßt, als wir – ganz allgemein gesagt (aber der Teufel steckt im Detail!) – selbst bestimmen, wie wir dieses Vermögen ausüben.

In der *Kritik der reinen Vernunft* merkt Kant nun an, daß es eine Art von Freiheit in diesem Sinne gibt, die „durch Erfahrung bewiesen werden“⁷ kann. Gemeint ist das, was er „praktische Freiheit“ nennt und was in der philosophischen Tradition „freie Willkür“ (*arbitrium liberum*) heißt. „Wir erkennen [...] durch Erfahrung“, schreibt Kant dort,⁸ daß wir das Vermögen haben, sinnlichen Reizen, seien sie auch noch so heftig, aufgrund unserer Vorstellung von dem zu widerstehen, was „auf entferntere Art nützlich oder schädlich“ oder auch, wie er natürlich hinzufügen würde, von dem, was moralisch richtig ist. Allgemeiner formuliert besteht diese Freiheit oder „Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ darin, nach unserem besten Verständnis der relevanten Gründe zu handeln, und Kant hat sicherlich recht: Jeder von uns weiß aus eigener Erfahrung, daß er aufgrund von Gründen handeln kann, sei es durch Reflexion, aus Gewohnheit oder aus einem Gespür für die jeweilige Situation.

Diese „praktische“ Auffassung unserer Freiheit hält Kant aber für unzureichend, da sich die Frage stellen muß, ob die Ausübung der freien Willkür nicht selbst kausal bedingt ist. Wenn wir dem Drang sinnlicher Reize widerstehen oder – welcher Art auch immer die Alternativen sein mögen – so handeln, wie

⁷ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg 1998. A 802, B 830. (Im Folgenden: *KrV* zitiert unter Seitenangabe nach der ersten [1781 = A] und zweiten [1787 = B] Originalausgabe)

⁸ *KrV*, A 803, B 831.

es unseres Erachtens am besten begründet ist, könnte es immer noch so sein, daß unsere Einschätzung der relevanten Gründe – und daher unsere Entscheidung selbst – von weiteren Faktoren abhängen, die nicht in unserer Gewalt liegen. Wie kann unser Handeln als wirklich frei angesehen werden, wenn die Art und Weise, in der wir die Gründe dafür beurteilen, von unserem Charakter,⁹ unserer Erziehung, unserem sozialen und historischen Kontext geprägt ist? Es stellt sich daher die Frage, wie Kant es formuliert, „ob die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge“.¹⁰

Kant geht davon aus, daß Freiheit – unser Vermögen, selbst zu bestimmen, wie wir handeln wollen – und Natur – die Totalität aller, also auch in der Geschichte einander kausal bedingender Zustände und Ereignisse – in einem Gegensatz zu einander stehen. Zwar will er letztendlich zeigen, wie „Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen“¹¹ sind, wie „Natur der Kausalität aus Freiheit [...] nicht widerstreite“,¹² indem er Handlungen – sofern sie frei – einer intelligiblen Welt und Handlungen – sofern sie kausal bedingt sind – der Erscheinungswelt zurechnet; auf diesen Versuch werde ich weiter unten (VI) noch zurückkommen. Trotzdem muß Kant nach der heute üblichen Terminologie als „Inkompatibilist“ gelten, da er davon überzeugt ist, daß unsere Handlungen, gerade insofern sie frei sind, nicht zur kausalen Ordnung der Welt gehören können. Auf den ersten Blick mag es so aussehen, daß er recht hat. Denn normalerweise nehmen wir an, daß eine Handlung frei ist, wenn jemand selbst entscheidet, so zu handeln, und daß sie im Gegenteil unfrei ist, wenn er durch etwas außer sich gezwungen wird, so zu handeln. Wie könnte dann eine Handlung als Ausdruck unserer Freiheit gelten, wenn sie auch ein kausal bedingter Teil der Natur ist? So lautet die Frage, die Kant sich stellt und die viele andere noch heute, erklärtermaßen oder stillschweigend, gleichfalls dazu führt, eine Inkompatibilität zwischen Freiheit und der kausalen Ordnung der Welt oder – wenn man die letztere deterministisch auffaßt – zwischen Freiheit und Determinismus zu sehen.

Bekanntermaßen handelt es sich um ein altes Thema. Präzisieren wir aber, um welches alte Thema es geht, da unterschiedliche Probleme unter der Bezeichnung „Freiheit und Determinismus“ gefaßt worden sind. Gegenwärtig

⁹ Von unserem „empirischen“ Charakter, hätte Kant präzisiert, da er davon unseren sog. „intelligiblen“ Charakter unterscheidet, der es uns ermöglichen soll, unabhängig von allen naturhaften Bedingungen zu handeln. – Siehe: *KrV*, A 539, B 567; A 549 f., B 577 f.; A 554 f., B 582 f.

¹⁰ *KrV*, A 803, B 831.

¹¹ *KrV*, A 537, B 565.

¹² *KrV*, A 558, B 586.

gibt es eine lebhafte Kontroverse darüber, ob unser alltägliches „mentalistisches“ Vokabular von Entscheidung, Überlegung, Gründen und Freiheit vollständig durch eine neuro-wissenschaftliche Theorie des Gehirns ersetzt werden kann. Ich glaube nicht, daß eine solche Reduktion möglich ist (siehe IV. unten). Aber das ist nicht die Frage, die uns hier beschäftigt. Es geht eher darum, ob unsere Handlungen auch dann noch als frei gelten können, wenn die Entscheidungen, die wir ja aufgrund unseres Verständnisses der relevanten Gründe treffen, kausal von, wie Kant sagt, „höhere[n] und entferntere[n] wirkenden Ursachen“ abhängen. Zudem kommt es nicht so sehr darauf an, ob die Kausalordnung der Natur, von der wir vielleicht nur ein Teil sind, eine deterministische Struktur hat, in der jeder Zustand und jedes Ereignis eine notwendige Folge von vorhergehenden Ursachen ist. Selbst wenn bestimmte Kausalbeziehungen (wie die Quantenmechanik behauptet) nicht deterministisch sind, sollte niemand Freiheit mit indeterministischen Lücken als solchen, d.h. mit dem reinen Zufall, identifizieren, so als ob frei sein hieße, ganz launenhaft zu handeln. Relevanter als die Annahme des Determinismus ist das universale Kausalitätsprinzip. Denn die Frage ist, ob wir dann frei sind, wenn unsere Entscheidungen von Faktoren, die außerhalb unserer Gewalt liegen, kausal geprägt, wenn nicht sogar determiniert sind.

Gibt es hier aber wirklich ein Problem? Selbst wenn der Mensch, wie Spinoza sagte, kein „Reich in einem Reich“ („imperium in imperio“) ist,¹³ warum sollte die Natur nicht (wie nochmals Spinoza und, ihm darin folgend, auch Hölderlin dachten) als Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit begriffen werden? Sind die Einflüsse, die unsere Fähigkeit geprägt haben, aufgrund eines Verständnisses der relevanten Gründe zu handeln, als Bedingungen zu verstehen, durch die wir *gezwungen* werden, so zu handeln, wie wir es tun, oder sind sie nicht besser als Bedingungen aufzufassen, die uns überhaupt erst *ermöglichen*, vernünftig zu handeln? In letzterem Fall wäre jeder Anschein eines Konflikts aufgehoben. Um meine Gegenfrage etwas konkreter zu formulieren: Wir sind zwar frei, soweit wir Kontrolle über uns selbst und über unsere Umwelt ausüben können, aber wenn die Fähigkeiten, die uns diese Kontrolle gewähren, selbst in hohem Maße auf Bedingungen beruhen, die nicht unserer Kontrolle unterliegen, ist nicht eine solche Fundierung, weit davon entfernt, die Wirklichkeit unserer Kontrolle oder unserer Freiheit zu unterminieren, vielmehr als die Voraussetzung derselben zu begreifen? Denn welchen Sinn hätte es zu unterstellen, daß ein Wesen, um wirklich frei zu sein, so frei sein muß, daß es seine eigene Freiheit erzeugt?

¹³ Vgl.: *Baruch de Spinoza: Ethica. Pars Tertia, Præfatio.* – In: *ders.: Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Band II. Heidelberg [1928]. 39–308; hier: 137.

Es stimmt, daß viele Philosophen in ihren Bemühungen, die Möglichkeit von Freiheit zu definieren oder im Gegenteil zu verneinen, vom entgegengesetzten Standpunkt ausgegangen sind. Das zeigt sich in zwei der heute zentralen, allerdings bereits seit Jahrhunderten gut bekannten Argumente in diesem Bereich. Nach dem „Konsequenzargument“ von Peter van Inwagen (der zur ersten Gruppe gehört) können unsere Handlungen nicht in unserer Gewalt liegen, wenn sie die Folgen von vergangenen Ereignissen und Naturgesetzen sind, die selbst nicht in unserer Gewalt liegen.¹⁴ Und nach dem „Basisargument“ von Galen Strawson (der zur zweiten Gruppe gehört) kann man nur dann für sein Handeln verantwortlich sein, wenn man auch für die geistigen Beschaffenheiten, aufgrund derer man handelt, verantwortlich ist, so daß man überhaupt nur dann frei sein könnte, wenn man tatsächlich eine „*causa sui*“ wäre.¹⁵ Wenn aber die Freiheit des Willens in der Fähigkeit besteht, aufgrund unseres Verständnisses der relevanten Gründe zu bestimmen, wie wir unter den gegebenen Handlungsmöglichkeiten wählen werden, warum wäre diese Fähigkeit dadurch beeinträchtigt, daß wir sie nicht von selbst hervorgebracht haben? Das Ausmaß unserer Freiheit schiene eher davon abzuhängen, wie gut wir diese Fähigkeit ausüben können. Beide Argumente unterstellen, daß, wenn X nicht unter unserer Kontrolle steht und Y eine Folge von X ist, Y sich gleichfalls unserer Kontrolle entzieht. Diese Annahme mag einleuchtend erscheinen. Aber wenn Y gerade unsere Fähigkeit ist, eine Kontrolle über uns selbst und über unsere Umwelt auszuüben, d.h. nach unserem besten Verständnis von Gründen zu handeln, dann verlieren die Argumente ihre Plausibilität.

Aus verschiedenen Gründen war Kant nicht bereit, einen Kompatibilismus der angedeuteten Art ernst zu nehmen. Ein Grund hängt mit seiner vielleicht tiefsten philosophischen Überzeugung zusammen: Ich meine Kants Lehre der Autonomie der Vernunft, nach der die Vernunft ihrem Wesen nach selbstgesetzgebend ist. Unsere Fähigkeit, Gründe zu bewerten und daher „Gesetze vorzu-

¹⁴ Vgl.: Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*. Oxford 1983. v, 16, 56. – In der *Kritik der praktischen Vernunft* beruft sich Kant auf dasselbe Argument: Aus der „Notwendigkeit im Kausalverhältnisse [...] folgt, daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d.i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei“. – Siehe: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. – In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Erste Abtheilung: Werke. Fünfter Band. Berlin 1913. 1–163; hier: 94. (Im Folgenden: *AAV*) – Siehe auch: Ebd., 96 f.

¹⁵ Galen Strawson: *Freedom and Belief*. Oxford 2010. 24 f.; 291. – Zur gemeinsamen Prämisse der beiden Argumente siehe: Marcus Willaschek: *Inkompatibilismus und die absolutistische Konzeption der Vernunft*. – In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. Freiburg/München. 115 (2008), 397–417.

schreiben“ (wie er an der oben angeführten Stelle der ersten *Kritik* sagt¹⁶), dürfe, damit wir wirklich als freie Wesen gelten, umso weniger von empirischen Einflüssen geprägt sein, als es die Aufgabe unserer Vernunft ist, aufgrund der Prinzipien des Denkens und Handelns, die sie sich selbst gibt, zu bestimmen, welche Zustände in der Welt als Gründe zählen sollen, etwas zu denken oder zu tun. Keine Tatsache als solche – kein empirischer Befund, kein Leid eines anderen Menschen – kann nach Kant an und für sich eine Überzeugung oder Handlung rechtfertigen, da die Welt selbst normativ stumm sei. Es liege an uns festzulegen, welches Gewicht die Tatsachen der Erfahrung für uns haben werden, und das tun wir aufgrund allgemeiner Prinzipien – Evidenzregeln, moralischer Regeln –, von deren Autorität, wie es in der *Grundlegung* heißt,¹⁷ unsere Vernunft kraft ihrer Selbstgesetzgebung als „Urheberin“ verstanden werden sollte. Sofern wir dieses Grundvermögen unserer Vernunft ausüben, könne die Weise, in der wir Gründe beurteilen, nicht von empirischen Faktoren wie unserem Charakter, unserer Erziehung oder unserem historischen Kontext bestimmt sein, da wir gerade dabei seien, selbst zu bestimmen, was für Gründe es geben wird. Vernünftige Wesen müssen freie Wesen sein, und zwar in einem Maße, daß ihre Freiheit durch nichts in der Natur bedingt sein kann.

In meinem Buch *Vernunft und Subjektivität* habe ich dargelegt, wie widersprüchlich Kants Auffassung der Vernunft als Autonomie ist.¹⁸ Die Vernunft ist nicht imstande, sich ihre eigenen Gesetze zu geben, da selbst in den wenigen Fällen, in denen wir uns eindeutig eine Denk- oder Handlungsregel (z.B. künftig kein Geld mehr zu leihen) auferlegen, die sonst keine Autorität für uns hätte, wir immer noch Gründe (etwa daß Schulden zurückzuzahlen und wir zu leihfreudig sind) einsehen müssen, so zu verfahren. Im allgemeinen sollte die Vernunft als das Vermögen begriffen werden, sich nach Gründen zu richten, deren schon bestehende Gültigkeit sie einfach anerkennen muß und die daher das Gesetz ihres Operierens ausmachen.

Zudem besteht dieses Sich-Richten-nach-Gründen nicht nur aus einer Beziehung zu Gründen, sondern offensichtlich auch aus einer Beziehung, in der wir zu uns selbst stehen, und zwar, so habe ich dort gezeigt, aus der grundlegenden Selbstbeziehung, die jeden von uns überhaupt erst zu einem Selbst oder Subjekt macht. Vernunft und Subjektivität stehen in einem intimen Verhältnis zueinander, und Freiheit – was im gegenwärtigen Zusammenhang besonders von Belang ist – gehört gleichermaßen dazu. Denn freiwillig zu handeln heißt

¹⁶ KrV, A 803, B 831.

¹⁷ Vgl.: Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. – In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Erste Abtheilung: Werke. Vierter Band. Berlin 1911. 385–463; hier: 431; 448. (Im Folgenden: AA IV)

¹⁸ Charles Larmore: *Vernunft und Subjektivität*. Berlin 2012.

soviel wie *von selbst* zu handeln, was diesem Ansatz nach nichts anderes bedeutet als: aus Gründen zu handeln. Da nun das Wesen eines Grundes darin besteht, daß etwas in der Welt für eine unserer Denk- oder Handlungsmöglichkeiten spricht, muß die Freiheit unserer Handlungen schon in einer wesentlichen Hinsicht durch die Natur kausal bedingt sein. Denn aus Gründen zu handeln bedeutet, daß unsere Handlung von den relevanten Gründen – und das heißt auch von den natürlichen Ereignissen oder Zuständen, auf denen diese Gründe beruhen – geleitet wird.

Es ist nicht meine Absicht, diese ganze Theorie von Vernunft und Subjektivität im gegenwärtigen Zusammenhang wieder aufzurollen, obwohl ich mich im Folgenden auf ihr angedeutetes Korollar – eben den Gedanken, daß die Willensfreiheit in der Fähigkeit besteht, aufgrund von Gründen zu handeln, die ihrerseits darin bestehen, daß Aspekte der Welt, d.h. der Natur, für diese oder jene unserer Möglichkeiten sprechen – des Öfteren berufen werde. Hier wollte ich hauptsächlich einen wichtigen Hintergrund zu Kants Entgegensetzung von Freiheit und Natur erwähnen und dabei bereits auf einen Bezug hinweisen, in dem sich dieser Gegensatz als unhaltbar erweist (mehr dazu unten in VI.). Wenden wir uns jetzt den Überlegungen zu, die Kant explizit zur Begründung dieses Gegensatzes anführt.

III.

Kants Begründung der Annahme, daß Freiheit und Natur in einem Gegensatz zueinander stehen, findet sich am ausführlichsten in seiner Darlegung der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*. Zuerst zu seiner Bestimmung der beiden Ausdrücke: Unter „Natur“ versteht er (deterministisch) „de[n] Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen“, in dem diese Gesetze Kausalgesetze sind, nach denen „alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus[setzt], auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt“.¹⁹ Die Freiheit bestehe dagegen im Vermögen, „einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen“, ²⁰ oder genauer, „einen Zustand von selbst anzufangen, deren [sc. der Freiheit] Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“.²¹ Freiheit in diesem tiefsten oder, wie Kant sagt, „transzendentalen“ Sinne enthält in der Tat zwei gleich wichtige Aspekte, da sie nicht weniger *negativ* die „Unabhängigkeit

¹⁹ *KrV*, A 451, B 479; A 444, B 472.

²⁰ *KrV*, A 445, B 473.

²¹ *KrV*, A 533, B 561; siehe auch: A 448, B 476.

von empirischen Bedingungen“ als *positiv* das Vermögen bedeutet, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“.²² Denn die Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen erklärt, wie das „von selbst anzufangen“ genau zu verstehen sei, nämlich, wie Kant an anderer Stelle noch präziser und mit Unterstreichungen schreibt, als ein „ganz von selbst anzufangen“²³ ohne naturhafte Vorbedingungen.

Daß ebendiese Begriffe von Natur und Freiheit gegensätzlich sind, daß eine menschliche Handlung, soweit sie als ein Phänomen der Natur angesehen wird, keine freie Handlung im angeführten Sinne sein kann, ist klar genug. Die Frage aber ist: Was spricht für eine solche transzendente Auffassung von Freiheit? Warum kann man sich nicht mit dem bescheidenen „praktischen“ Freiheitsverständnis begnügen, nach dem frei sein heißt, nach unserem besten Verständnis der relevanten Gründe zu handeln, und dabei gerne zugeben, daß dieses Vermögen selbst, in seiner Entwicklung ebenso wie in seiner Ausübung, empirisch bedingt ist? Gilt es nicht als ein Vorteil dieser praktischen Auffassung, daß sie der alltäglichen Ansicht gerecht wird, gemäß welcher Freiheit etwas Komparatives ist – wir sind mehr oder weniger frei, und zwar je nachdem, wieviel Kontrolle wir über uns selbst und über unsere Welt ausüben können –, während Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*²⁴ bekanntlich jeden „komparativen“ Freiheitsbegriff zugunsten einer transzendentalen Freiheit zurückweist, die offenbar eine Sache von Allem oder Nichts sein muß?

In Kants Erörterung der dritten Antinomie sowie in anderen seiner Schriften lassen sich zwei Gedankengänge erkennen, die zu diesem nicht-empirischen Freiheitsbegriff zu führen scheinen. Ich spreche hier absichtlich von „Gedankengängen“ und nicht von „Argumenten“, da es nicht unmittelbar deutlich ist, ob jeder davon als ein Argument für sich (beide sind von der Kant-Rezeption oft so verstanden worden) oder stattdessen nur als ein Teilschritt eines übergreifenden Arguments gemeint ist. Diese Unklarheit werde ich im Folgenden zu lösen versuchen.

Der erste Gedankengang findet sich häufig in Kants Schriften und wird, wie gesagt, gewöhnlich für das Fundament seiner Freiheitslehre gehalten. Ich meine seine wohlbekannte „Zwei-Standpunkte-Lehre“. Bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*,²⁵ ohne hier explizit von „Standpunkten“ zu reden, aber dann ausführ-

²² KrV, A 553 f., B 581 f. – Dieser positive Aspekt der Freiheit wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weiter erläutert als das Vermögen des Willens, „sich selbst ein Gesetz zu sein“, d.h. als Autonomie. – Siehe: AA IV, 446 f. – Zu diesem Begriff siehe den II. Abschnitt des vorliegenden Beitrags.

²³ KrV, A 534, B 562.

²⁴ Vgl.: AA V, 96.

²⁵ Vgl.: KrV, A 550, B 578.

licher im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*²⁶ macht Kant geltend, daß, wenn wir als Handelnde überlegen und entscheiden, wie wir handeln sollen, wir nicht umhin können, „unter der Idee der Freiheit“ vorzugehen: Wir müssen uns als freie Wesen ansehen, die selbst bestimmen, wie sie handeln wollen. Wenn wir aber den Standpunkt der Erkenntnis – d.h. denjenigen der theoretischen anstatt der praktischen Vernunft – einnehmen, müssen wir uns als Teil der Welt der Erfahrung betrachten, in der sich unsere Handlungen durch ihre kausale Verbindung mit anderen empirischen Ereignissen erklären lassen. Ob nun Kant mit Hilfe dieser Unterscheidung allein nachweisen wollte, daß unsere Handlungen vom Standpunkt der Erkenntnis aus ihren Anschein von Freiheit verlieren müssen und ihn nur dann wiedergewinnen können, wenn wir sie spekulativ auf eine uns innewohnende empirisch unbedingte Freiheit zurückführen, und ob das an sich ein gutes Argument ist, lasse ich zunächst dahingestellt. Unmittelbarer Gegenstand ist die Zwei-Standpunkte-Lehre selbst, die, nebenbei bemerkt, Kant gar nicht eigentümlich ist und heute oft unter anderen Namen wie etwa demjenigen einer Unterscheidung zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektiven auftritt.²⁷

Das Herzstück dieser Lehre ist die Behauptung, daß wir als Handelnde unter der Idee der Freiheit handeln müssen. Das hat bereits Aristoteles geltend gemacht,²⁸ dessen Auffassung der menschlichen Freiheit, des Vermögens, freiwillig (*hekon*) und willentlich (*proairoumenos*) zu handeln, die Welt der Erfahrung niemals verläßt – schon ein Zeichen dafür, daß dieser erste Gedankengang nicht genügt, Kants transzendentalen Freiheitsbegriff zu rechtfertigen. Der Grundgedanke lautet genauer: Jemand, der überlegt, was er tun sollte, geht davon aus, daß es nicht schon ausgemacht ist, wie er handeln wird, da es an ihm liegt zu entscheiden, und zwar in einer Entscheidung, die widerrufbar ist, welche der ihm möglichen Handlungen er vollziehen wird. Die Möglichkeiten, die er vor sich sieht und zwischen denen er sich zu entscheiden hat, müssen Möglichkeiten sein, die seines Erachtens durch die gegebenen Umstände offen gelassen sind. Denn niemand macht etwas zum Gegenstand seines Überlegens, was seines Wissens schon vorausbestimmt ist. Zu dieser, wie man sagen kann, negativen Dimension seiner Freiheit kommt im Denken des Handelnden natürlich auch die positive Freiheit hinzu, durch seine Entscheidung dann bestimmen zu können, welche der ihm vorliegenden Möglichkeiten er verwirklichen wird.

²⁶ Vgl.: AA IV, 448, 450 ff.

²⁷ So z.B.: Jürgen Habermas: *Freiheit und Determinismus*. – In: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005. 155–186.

²⁸ Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Zürich/München 1967. – Siehe insbesondere: Drittes Buch, 5, 1112a 30–31: „Wir überlegen uns also die Dinge, die in unserer Gewalt und ausführbar sind.“

Aus diesem Grundgedanken folgt aber nicht, daß die Freiheit, die sich der Handelnde zuschreiben muß, eine Freiheit ist, die außerhalb des Bereichs der Natur liegt. Denn warum muß die negative Dimension seiner Freiheit eine, wie Kant behauptet, „Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen“ bedeuten? Und warum muß ihre positive Dimension, die Wirksamkeit von Entscheidungen, durch die wir selbst bestimmen, daß gewisse Dinge geschehen werden und die daher zu Recht als Ausdruck unseres Vermögens, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“, bezeichnet werden können, aber so begriffen werden, daß das „von selbst“ nur ein „ganz von selbst“, also eine empirisch unbedingte Spontaneität sein könne? Obwohl der Handelnde davon ausgehen muß, daß es noch nicht ausgemacht ist, was er tun wird, da es an ihm liegt, welche der ihm vorliegenden Möglichkeiten er ergreifen wird, scheint es, wie ich (II.) angedeutet habe, gar nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Fähigkeiten, die ihm seine Entscheidung ermöglichen, selbst durch die Erfahrung gebildet worden und daher Teil der Natur sind.

Nun gibt Kant zu, daß der Handelnde selbst keine andere Vorstellung seiner Freiheit haben muß als diejenige seiner freien Willkür, d.h. seines Vermögens, nach den Vorschriften seiner Vernunft zu handeln, das er „praktische Freiheit“ nennt und dessen Existenz durch die Erfahrung bewiesen sein soll. Obwohl Kant diesen Freiheitsbegriff für unzureichend hält, da sich die Frage stellt, ob „die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei“, ²⁹ fügt er an dieser Stelle unmittelbar hinzu: Das „geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.“ Wenn diese Frage seines Erachtens am Ende unumgänglich ist und uns dazu veranlassen muß, eine tiefere, transzendente Auffassung unserer Freiheit zu entwickeln, nach der frei sein eben heißt, unabhängig von allen empirischen Bedingungen „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“, ³⁰ und damit zu erkennen, „daß auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe[t]“, ³¹ dann muß im gegenwärtigen Kontext die kritische Frage lauten: Was ist genau das Problem, das uns dazu führen soll, die Frage nach den Bedingungen unseres Vernunftgebrauchs zu stellen, und zwar auf eine Weise, durch die wir angeblich genötigt sind, eine solche nicht-empirische Idee von Freiheit anzunehmen?

²⁹ *KrV*, A 803, B 831.

³⁰ *KrV*, A 534, B 562.

³¹ *KrV*, A 533, B 561.

IV.

Man könnte leicht glauben, die Antwort liege auf der Hand: Das Problem sei eines, das sich unmittelbar stellt, wenn wir eben den Standpunkt des Handelns zugunsten des Standpunkts der Erkenntnis verlassen. Denn dann scheinen wir unvermeidlich festzustellen, wie sehr unsere Ausübung der Vernunft tatsächlich „anderweitigen Einflüssen“ ausgesetzt ist und unsere Entscheidungen und Handlungen durch andere Ereignisse im kausalen Zusammenhang der Welt bestimmt sind. Das Problem liege folglich darin, wie wir weiterhin annehmen können, daß wir freie Wesen sind, wenn wir den Standpunkt der Erkenntnis einnehmen und dabei anerkennen, daß wir ein kausal bedingter Teil der Natur sind. Sagt Kant nicht selbst, daß es sich um „eine spekulative Frage“ handelt? Erinnern wir uns an das, was ich Kants Grundgedanken genannt habe: Jemand, der überlegt, wie er handeln sollte, geht davon aus, daß es noch nicht ausgemacht ist, was er tun wird, da es an ihm liegt zu bestimmen, welche der ihm vorliegenden Möglichkeiten er verwirklichen wird. Kann er dabei auch denken, daß der Gang seiner Überlegung durch Erfahrung und Charakter geprägt ist, und zwar in solchem Maße, daß der Schluß, zu dem er kommen wird, vielleicht der einzige Schluß ist, zu dem er unter diesen Umständen gelangen kann? Wie könnte er dann zugleich glauben, daß er mehrere Möglichkeiten und doch letzten Endes nur eine Möglichkeit hat?

Doch sofern das tatsächlich Kants Argumentation ist, hat er einen falschen Weg eingeschlagen. Ein erster Haken besteht darin, daß sich die beiden Standpunkte des Handelns und der Erkenntnis (oder wie man heute manchmal zu sagen pflegt: die Teilnehmer- und Beobachterperspektiven) nicht scharf voneinander trennen lassen; in vielen Hinsichten sind sie wesentlich miteinander verschränkt. Einerseits muß der Handelnde – und zwar in seiner Eigenschaft als Handelnder – seine Handlungen als einen Teil der kausalen Ordnung der Natur ansehen. Um die Vor- und Nachteile der möglichen Handlungsoptionen, die ihm in einer Situation offen stehen, zu beurteilen, muß er u.a. ihre kausalen Voraussetzungen und Auswirkungen erkennen. Und wenn es ihm darum geht, eine mehr oder weniger komplexe Handlung auszuführen (etwas an die Tafel zu schreiben, anstatt bloß seinen Arm zu heben), muß er darauf achten, daß er jeden Schritt (in seiner Handhabung der Kreide) physisch so vollzieht, daß der nächste dadurch kausal ermöglicht wird. Warum soll also die Betrachtung unserer selbst und unserer Handlungen als kausal bedingt die Überzeugung erschüttern, daß wir frei sind, wenn diese Betrachtung zum Standpunkt selbst gehört, den wir als Handelnde einnehmen müssen?

Andererseits setzt der Standpunkt der Erkenntnis dieselbe Art von Freiheit voraus, die Kant in Bezug auf den Standpunkt des Handelns „praktische Freiheit“ nennt. Wer den Anspruch erhebt zu erkennen, wie die Dinge wirklich

sind, geht davon aus, daß es nicht vorausbestimmt ist, zu welchen Urteilen er gelangt, da es an ihm liegt, seine Urteile aufgrund einer Bewertung der relevanten Gründe zu bilden. Darauf weist Kant selbst in einer Rezension (1783) von J. H. Schulz hin, wenn er diesem seinen Fatalismus vorwirft:

Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, voraus gesetzt: daß der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das Vermögen habe und nicht unter dem Mechanism der blos subjectiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt. Eben so muß er auch Freiheit des Willens im Handeln voraus setzen, ohne welche es keine Sitten giebt [...].³²

Auch das Vollziehen von Erkenntnisurteilen fällt schließlich unter die Handlungen, die wir ausführen. Wie also kann es sein, daß die Betrachtung unserer Handlungen vom Standpunkt der Erkenntnis aus unser Selbstverständnis als freie Wesen in Frage stellt? Dabei wird, nebenbei bemerkt, offensichtlich, wie die Art von neuro-wissenschaftlichem Reduktionismus, die die Willensfreiheit überhaupt verneinen will, sich selbst unterminiert, da die in Anspruch genommenen wissenschaftlichen Theorien ihre Autorität gerade daraus schöpfen, daß man nicht bloß zu ihrer Annahme gezwungen wird, sondern angeblich gute Gründe sieht, sie zu akzeptieren.

Die Hauptschwierigkeit aber liegt darin, daß die kausale Bedingtheit unserer Überlegungs- und Entscheidungsprozesse – die Tatsache, daß die Art und Weise, wie wir Gründe beurteilen, von unserer Erfahrung und unserem Charakter abhängt – nicht als solche die Freiheit unserer Handlungen kompromittiert. Denn diese Tatsache ändert nichts daran, daß wir dann nach unserer Einschätzung von Gründen handeln. Warum stellt eine solche „praktische Freiheit“ nicht einfach alles dar, was Freiheit wesentlich heißt?³³ Denn wenn jemand, der überlegt, welche der ihm möglichen Handlungen er wählen sollte, zugleich darüber nachdenkt, daß seine Überlegungsweise durch Erfahrung und Charakter geprägt ist, und zwar so sehr, daß der Schluß, zu dem er dabei kommen wird, vielleicht der

³² Siehe: Immanuel Kant: *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen. 1. Theil.* – In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII. Erste Abtheilung: Werke. Achter Band. Berlin 1923. 9–14; hier: 14.

³³ „Nicht etwas anderes wollen zu können als das, was man für richtig hält – darin liegt die verlässliche Freiheit der Entscheidung.“ – Siehe: Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München 2001. 83. – In vielen Hinsichten decken sich Bieris Ansichten mit den meinigen.

einzigste ist, zu dem er unter diesen Umständen gelangen kann, gerät er damit nicht in Konflikt mit sich selbst. Es ist keineswegs so, daß er dann gar nicht mehr zu überlegen habe, sondern seinen Schluß einfach aufgrund seiner Erkenntnis dieser Faktoren voraussagen könne. Nein, er muß tatsächlich überlegen, da diese Faktoren ihren Einfluß auf seinen Schluß angeblich dadurch ausüben, daß sie den Gang seiner Überlegung bestimmen. Natürlich könnte er ferner seine Erkenntnis derselben in sein Überlegen selbst einbeziehen und damit seine Überlegungssituation ändern, so daß er wahrscheinlich anders überlegen und vielleicht sogar zu einem anderen Schluß kommen würde – aber noch einmal: ohne durch den Gedanken gestört werden zu müssen, daß ein solches Vorgehen sicherlich ebenfalls eine Folge seines Charakters und seiner Erfahrung ist.³⁴

Es stimmt auch nicht, daß dieser Mensch, wenn er überlegt und zugleich den bestimmenden Einfluß verschiedener Kausalfaktoren auf sein Überlegen anerkennt, dabei ist, sich im direkten Widerspruch zu sich selbst zu sagen, er habe mehrere Möglichkeiten und habe doch nur eine. Wenn er denkt, daß er mehrere Möglichkeiten hat, meint er, daß er unabhängig von seiner Überlegung nicht gezwungen ist, eine bestimmte dieser Optionen auszuführen. Wenn er aber denkt, daß er nur eine Möglichkeit hat, meint er etwas anderes und mit dem ersten Gedanken Verträgliches, nämlich, daß er eben aufgrund seiner Überlegung, so wie sie durch Erfahrung und Charakter geprägt ist, letztendlich nur eine seiner Möglichkeiten ergreifen kann. Wenn er auch überzeugt ist, daß diese Faktoren – seine Erfahrung und sein Charakter –, wie sehr sie auch seine Überlegung bestimmen, ihm gleichwohl gestatten, die guten Gründe zu erkennen, so und nicht anders zu handeln: Welche Art von Freiheit müßte er sich dann noch wünschen? Sollte er es etwa bedauern, daß sein Wille überhaupt durch Gründe und durch das, was es ihm ermöglicht, Gründe zu erkennen, überhaupt bedingt ist? Wäre nicht, wie Peter Bieri bemerkt, ein Wille, der nicht dadurch bedingt wäre, „ein Alptraum, denn es hieße, daß [unser] Wille seinen launischen Weg nimmt, ganz gleich, was [wir] denken“?³⁵ In welchem Sinne könnten wir sogar einen solchen Willen noch als den *unseren* ansehen?

Auf ähnliche Weise läßt sich verständlich machen, warum der typische Gedanke jedes Handelnden, „ich könnte etwas anderes tun, als das, was ich jetzt tue“, mit der kausalen Bestimmung seiner tatsächlichen Entscheidung kompatibel ist. Damit meint man letztlich nichts anderes, als daß man anders handeln

³⁴ Vgl.: Max Planck: *Vom Wesen der Willensfreiheit*. – In: ders.: *Vorträge und Erinnerungen*. Stuttgart 1949. 301–317 (308 ff., auch wenn Planck davon ausgeht, daß Freiheit und kausale Bedingtheit einander ausschließen).

³⁵ Siehe: Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens. A.a.O. 81.

könnte, wenn man irgendeinen Grund erkannte, so zu handeln.³⁶ Denn selbst dann, wenn man, wie ja möglich ist, trotzig entschiede, gerade das Gegenteil von dem zu tun, wofür man gute Gründe zu haben glaubt, verführe man so, weil man einen Grund sieht, ein Stück Selbstbehauptung zu betreiben³⁷ – eine Entscheidung, die sich ebenfalls durch seinen Charakter, der ihn veranlaßt hat, einen solchen Grund zu sehen, kausal erklären ließe. Was damit nicht gemeint ist (oder nicht gemeint sein soll), ist, daß man unter genau den gleichen Bedingungen – und d.h. ohne irgendeinen weiteren Grund (welcher Art auch immer) zu sehen, anders zu handeln – anders handeln könnte. Denn eine solche „Handlung“ wäre etwas rein Zufälliges, eine absichtslose Bewegung, die nicht nur kein Ausdruck seiner Freiheit, sondern überhaupt keine Handlung wäre.

Wenn also der Handelnde überzeugt ist, daß, sollte es einen besseren Grund geben, etwas anderes zu tun, dieselben Faktoren – seine Erfahrung und sein Charakter –, die seine tatsächliche Entscheidung bestimmt haben, sein Denken in die Richtung dieser besseren Option gesteuert hätten: Welche Art von Freiheit sollte er dann vermissen? Im allgemeinen handeln wir frei, wenn wir aufgrund unseres Verständnisses der relevanten Gründe handeln, und diese motivationale Beziehung wird nicht dadurch aufgehoben, daß unser Verständnis selbst durch verschiedene Faktoren kausal geprägt ist.

Eines scheint also sicher zu sein: Es versteht sich keineswegs von selbst, daß eine Handlung, sobald sie vom Standpunkt der empirischen Erkenntnis aus betrachtet wird, aufhören muß, als frei zu erscheinen. So zu denken setzt voraus, daß empirische Bedingtheit und Freiheit wesentlich inkompatibel sind, und das ist eine These, die – weit davon entfernt, evident zu sein (ich habe eben gezeigt, wie die beiden doch in verschiedenen Hinsichten miteinander in Einklang gebracht werden können) – gerade diejenige These ist, die Kant rechtfertigen muß. Ich schließe nicht aus, daß Kant sich gelegentlich eines solchen wesentlich zirkulären Arguments bedient. Doch sollte er sich nicht darauf verlassen, und in jedem Fall bildet es nicht das eigentliche Fundament seines transzendentalen Freiheitsbegriffs.

³⁶ Damit übernehme ich, wenn auch sorgfältiger als üblich formuliert, die sog. „konditionale Analyse“ des Gedankens, „auch anders handeln zu können“, durch die Philosophen wie G. E. Moore diesen Gedanken als gleichbedeutend mit dem Ausdruck „anders handeln könnte, wenn man sich dazu entschiede“ verstehen wollen. – Vgl.: *George Edward Moore: Ethics*. Oxford 1912. Chapter 6.

³⁷ Diesen Punkt hat etwa Descartes in seinen beiden Briefen an den Père Mesland vom 2. Mai 1644 und vom 9. Februar 1645 einleuchtend dargelegt. – Siehe: *ders.: Oeuvres complètes*. Éd. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1964–76. Tome IV. 111–120, 173–175.

V.

In der Tat ist es ein anderes Element des *praktischen* Lebens, das seines Erachtens zu dieser Auffassung der Freiheit führt – nicht der prospektive Standpunkt, aus dem wir handeln, sondern der retrospektive Standpunkt, aus dem wir die Handlungen anderer (oder sogar unserer selbst) beurteilen. Auf ihm beruht der zweite Gedankengang, den ich eingangs erwähnte. Man betrachte die Stelle in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der Kant klarstellt, warum Freiheit „kein Erfahrungsbegriff“ ist:

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind.³⁸

Dieselbe Argumentation taucht aber bereits an verschiedenen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* auf, etwa dort, wo Kant behauptet, „die Aufhebung der transzendentalen Freiheit [würde] zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“: „Diese setzt voraus“, fährt er fort,

daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen [...], mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.³⁹

Im Kern lautet dieser zweite Gedankengang wie folgt: Wenn wir jemanden tadeln, weil er unmoralisch gehandelt hat, obwohl wir sein schlechtes Benehmen durch seine Umstände und seinen Charakter kausal erklären können, nehmen wir an, daß er trotzdem anders und besser hätte handeln können und daß er mithin frei sein mußte, auch trotz solcher empirischen Bedingungen, das Richtige zu tun. Diesem Gedankengang liegt das bekannte Prinzip ‚Sollen impliziert Können‘ zugrunde, nach dem die Behauptung, daß jemand etwas tun oder getan haben sollte, voraussetze, daß er es tun kann oder konnte. Oder besser gesagt: Ihm liegt ein besonderes Verständnis des ‚Sollen-Können-Prinzips‘ zu Grunde, und auf Kants Deutung dieses Prinzips kommt es eigentlich an.

Aber zuerst zur Rolle dieses Gedankengangs. Offensichtlich stellt er in sich ein Argument – und meines Erachtens Kants bestes (wenn nicht vielleicht einziges) – für seine Lehre der transzendentalen Freiheit dar. Zwar beruht dieses Argument ebenfalls auf der Annahme, daß wir, wenn wir versuchen, eine Hand-

³⁸ Siehe: *AA* IV, 455.

³⁹ *KrV*, A 534, B 562; s. auch: A 547 f., B 575 f.; A 550, B 578 und A 555, B 583.

lung empirisch zu erklären, feststellen müssen, wie sehr sie von einer ganzen Reihe kausaler Faktoren bestimmt wurde. Doch soweit Kant auf diese Weise argumentiert, macht entgegen der üblichen Ansicht die Zwei-Standpunkte-Lehre nicht für sich genommen das entscheidende Fundament seiner Freiheitstheorie aus – und umso besser für ihn, da sich empirische Bedingtheit und Freiheit nicht als solche auszuschließen scheinen. Das vorliegende Argument stützt sich nicht auf die Eigenart des Erkenntnisstandpunkts allein, sondern nur in Verbindung mit einem anderen Prinzip, nämlich dem ‚Sollen-Können-Prinzip‘, das zum Standpunkt der Beurteilung von Handlungen gehören soll. Kants bestes Argument besteht also in der Kombination der beiden Gedankengänge, die ich unterschieden habe, und die Unzulänglichkeit des „praktischen“ Verständnisses von Freiheit soll demzufolge ihre Quelle in einem Bestandteil des praktischen Lebens selbst haben.

Dieses aussichtsreichere Argument ist jedoch schließlich nur so stichhaltig wie das ‚Sollen-Können-Prinzip‘, auf dem es basiert. Nun läßt sich kaum verneinen, daß das Sollen vom Können abhängig ist: Es hätte keinen Sinn zu sagen, daß jemand etwas tun sollte, wenn die fragliche Handlung – etwa eine Meile in weniger als drei Minuten zu laufen – an sich unmöglich wäre. Kant hat aber eine besonders strenge Auffassung des Verhältnisses, in dem das Sollen zum Können steht. Wenn gesagt wird, daß jemand zu einem bestimmten Zeitpunkt etwas tun oder getan haben sollte, dann müsse dabei – so Kant – unterstellt werden, daß er genau zu diesem Zeitpunkt auf die angedeutete Weise handeln kann oder konnte: Die ihm zugeschriebene Freiheit im Sinne der inneren Fähigkeit, so zu handeln, müsse eine solche sein, die er – was auch immer seine Erfahrung gewesen sein und welchen Charakter er haben mag – schon besitzt oder besaß, und nicht etwa eine solche, die er hätte erwerben können oder die er noch erwerben könnte.

Diese Kantische Interpretation des Prinzips weicht beträchtlich von unseren gewohnten Denkweisen ab. Wenn wir beispielsweise versuchen, unsere Kinder dazu zu erziehen, sich richtig zu verhalten, dann gehen wir davon aus, daß sie noch nicht fähig sind, das zu tun, was sie – wie wir nicht zögern, ihnen gegenüber zu betonen – gleichwohl schon tun sollten. Denn diese Fähigkeit ist es schließlich, die wir ihnen beibringen wollen, wenn wir sie die Wichtigkeit gewisser Unterschiede lehren; und daß sie noch nicht tun können, was sie doch tun sollten, zeigt sich u.a. deutlich darin, daß ein Teil dieses Lernprozesses in Zurechtweisungen der Art: „Du hast nicht getan, was du tun solltest!“ besteht. Natürlich würden wir nicht sagen, daß sie sich so verhalten sollten, wenn sie nicht die Fähigkeit erwerben könnten, das Richtige zu tun. Aber wir nehmen nicht an, daß sie diese Fähigkeit in irgendeinem „transzendentalen“ Sinne schon besitzen. Es handelt sich um eine Freiheit, die nur durch Erfahrung erlangt werden kann. Ähnlich gehen wir auch gewöhnlich davon aus, daß man die Fähigkeit,

angemessen oder richtig zu handeln, verlieren kann, ohne daß sich etwas daran ändert, daß man sich so verhalten sollte. Das trifft insbesondere zu, wenn man diese Fähigkeit durch eigene Schuld verliert. Wenn Hans, der früher durchaus instande war, das moralisch Richtige zu tun, infolge einer ausschweifenden Lebensweise so schlechte Gewohnheiten angenommen hat, daß es ihm einfach unmöglich wird, irgendein Interesse daran zu nehmen, werden wir trotzdem nicht zögern, ihn zu tadeln, wenn er unmoralisch handelt. Aristoteles, der hier wie so oft dem Alltagsdenken nahesteht, hat diesen Gedanken bündig zusammengefaßt: „So hatten es auch der Ungerechte und der Zügellose am Anfang in der Hand, nicht derart zu werden; insofern sind sie es freiwillig. Wenn sie es aber einmal geworden sind, haben sie es nicht mehr in der Hand.“⁴⁰ Das heißt, es steht ihnen nicht mehr frei, so zu handeln, wie sie immer noch handeln sollten.

Was diese beiden Szenarien zeigen, ist, daß das Sollen-Können-Prinzip, wie wir es im täglichen Leben anwenden, nicht so interpretiert wird, wie Kant es versteht. Wenn wir sagen, daß jemand etwas tun sollte, setzen wir nicht voraus, daß er gerade dann fähig sein müsse, es zu tun. Es kann sein, daß er wegen seiner Erfahrung und seines Charakters unfähig ist, es zu tun, und wenn wir trotzdem darauf beharren, daß es etwas ist, das er tun sollte, dann deshalb, weil wir meinen, daß er für sein Unvermögen verantwortlich ist oder daß er die Fähigkeit, es zu tun, durch Erziehung erwerben (oder wieder erwerben) könnte. M.a.W.: Das Können, das wir ihm zuschreiben, ist eine kausal bedingte Freiheit, richtig zu handeln. Ähnlich ist es auch, wenn jemand tatsächlich die Fähigkeit hat, sich so zu verhalten, wie es sich gehört, es aber in einem gegebenen Fall nicht tut, weil er etwa falsch überlegt oder einem entgegengesetzten Wunsch nachgibt. Wir denken zwar, daß er dann instande war, stattdessen das Richtige zu tun, meinen aber damit allein die Fähigkeit dazu, die er angeblich hatte. Wir meinen nicht, daß er trotz *all* der Faktoren, die ihn in der Tat dazu gebracht haben, falsch zu überlegen oder dem Wunsch nachzugeben, noch so handeln konnte, wie er handeln sollte. D.h. wir schreiben ihm keine transzendente, empirisch unbedingte Freiheit zu. Wenn wir darauf bestehen, daß er richtig gehandelt haben sollte, dann noch einmal deshalb, weil wir glauben, daß er sich selbst durch seine früheren Handlungen zu jemandem gemacht hat, der jene Fehler begehen würde, sich aber zukünftig besser bemühen kann, ähnliche Fehlgriffe zu vermeiden.

Man möchte vielleicht einwenden: Erachten wir nicht jemanden (und sei es auch uns selbst), der durch seinen Charakter dazu veranlaßt ist, sich für eine schlechte Handlung zu entscheiden, nichtsdestoweniger als den Täter seiner Tat? Allerdings. Aber damit setzen wir gewöhnlich nicht voraus, daß er unabhängig

⁴⁰ Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. A.a.O. Drittes Buch, 7, 1114a 19–22.

von seinem Charakter frei sein mußte, besser zu handeln. Wir halten ihn verantwortlich für diese Handlung, gerade weil er aufgrund seines Charakters – und nicht etwa aufgrund der Drohung eines Anderen – entschieden hat, so zu handeln. Und wenn wir ihn noch dazu für seinen Charakter selbst verantwortlich halten, wie das häufig passiert, dann schreiben wir ihm damit nicht, wie etwa Schopenhauer in seiner Verteidigung des Kantischen Arguments behauptet, eine intelligible, nicht-empirische Freiheit zu, durch die er diesen Charakter hervorgebracht haben soll.⁴¹ Wir meinen einfach, daß dieser Charakter das antizipierbare Resultat seiner früheren Handlungen ist.

Kant zum Trotz gibt es also nichts in unserem praktischen Leben selbst – weder unser Selbstverständnis als Handelnde noch die Perspektive, aus der wir die Handlungen anderer beurteilen –, das uns die Unterstellung aufzwingt, wir müßten, um als wirklich freie Wesen zu gelten, imstande sein, unabhängig von allen empirischen Ursachen „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“. Die sog. „praktische“ Auffassung ist vollkommen ausreichend, nach der frei sein heißt, nach unserer besten Einschätzung der relevanten Gründe zu handeln, wie sehr diese Fähigkeit auch durch Erfahrung und Charakter bestimmt sein mag. Im Sinne dieser Vorstellung sind wir ja fähig, von selbst – wenn auch nicht „ganz von selbst“ – eine Reihe von Ereignissen zu beginnen. Das tun wir, wann immer wir entscheiden, durch unsere Handlung eine Änderung in der Welt hervorzubringen, die sonst (ohne diese Entscheidung) nicht vorgekommen wäre. Das „von selbst“ bedeutet, wir handeln dann aufgrund unserer Entscheidung, so zu handeln, und d.h. – wie ich weiter oben (II.) angedeutet habe – aufgrund dessen, was uns erst zu einem Selbst oder Subjekt macht, nämlich aufgrund unseres Vermögens, uns nach Gründen zu richten. Mehr als das müssen wir nicht beanspruchen, um als frei zu gelten.

VI.

Daß wir nicht mehr als das verlangen sollten, ist überdies ein Schluß, der unwiderstehlich wird, wenn wir die Absurditäten, in die sich Kant durch die weitere Ausarbeitung seines transzendentalen Freiheitsbegriffs verwickelt, zur Kenntnis nehmen. Das anschaulichste Beispiel dafür ist das Resultat seiner Anstrengung, der Zwei-Standpunkte-Lehre unter Berufung auf seine erkenntniskritische Unterscheidung zwischen der Welt der Erfahrung und der intelligiblen Welt der

⁴¹ Vgl.: *Arthur Schopenhauer: Preisschrift über die Freiheit des Willens*. (1839) – In: *ders.: Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Band III. Kleinere Schriften. Frankfurt a. M. 1986. 618 ff.