

## Woran scheitert Kants Theorie der Freiheit?

Meine Damen und Herren,

gestatten Sie mir, mit etwas Autobiographie zu beginnen. Als ich ein junger, ebenso begeisterter wie naiver Student der Philosophie in Tübingen war, traf auf mich in etwa das zu, was Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* über die »jungen Theologen des Tübinger Stifts« sagt. Kant, so setzt Nietzsches ironischer Rückblick am Ende des 19. Jahrhunderts ein, war »stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urtheilen a priori, *entdeckt* zu haben«:

(...) der Jubel kam auf seine Höhe, als Kant auch noch ein moralisches Vermögen im Menschen hinzu entdeckte: – denn damals waren die Deutschen noch moralisch, und ganz und gar noch nicht »real-politisch«. – Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, – alle suchten nach »Vermögen«. Und was fand man nicht Alles – in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshafte Fee, hineinblies, hineinsang, damals, als man »finden« und »erfinden« noch nicht auseinanderzuhalten wusste!

Wie schon Hegel, Hölderlin und Schelling las ich Kant, und wie diese »jungen Theologen« nahm ich Kant sehr ernst. Ich versuchte zu verstehen, wie die Idealität von Raum und Zeit die Freiheit des Willens ermöglichen könnte. Wie Kant erschien mir die vollkommene Determiniertheit des menschlichen Denkens und Handelns als eine Bedrohung, und wie Kant hielt ich traditionelle Appelle an »komparative« und »psychologische« Freiheit (KpV V 96) angesichts dieser Bedrohung für eine Ausflucht. Kants hehre Auffassung von Freiheit als »absolute Selbsttätigkeit« (KrV B 446) erschien mir als die einzig richtige.

So glänzte es verlockend im Gebüsch - und so ging ich wie zuvor auch die von Nietzsche karikierten jungen Theologen des Tübinger Stifts »in die Büsche« und befand mich auf der Suche nach »Vermögen«. Um es vorweg zu nehmen: Gefunden habe ich

nichts. Es ist mir nicht gelungen, an diese Freiheit zu glauben. Es glänzte, doch »Vermögen« fand sich nicht.

Das mag heute kaum noch überraschen, und schon Nietzsche sah es so. Er schreibt, wie zuvor mit dem Gestus der Selbstgewissheit, des Späteren, Nüchternen und Überlegenen: »genug, man wurde älter, – der Traum verflog«.

Ich glaube, dass Kants Freiheitstheorie ein solcher Traum *ist* – und ich hoffe, dass ich nicht nur älter, sondern klüger geworden bin, als der Traum für mich verflog. Das möchte ich im Folgenden erläutern und begründen.

Die erste These meines Vortrags lautet, dass es Kant nicht gelingt, die traditionelle Vereinbarkeitsthese zu untergraben. Wie sich zeigt, schlagen damit auch Kants Versuche fehl, für die Annahme der transzendentalen Freiheit zu argumentieren. Die zweite These lautet, dass Kants Theorie der Freiheit scheitert, doch dass die tieferen Gründe für dieses Scheitern nicht da zu finden sind, wo man sie zunächst vermutet. Sie liegen nämlich nicht in Kants Metaphysik des transzendentalen Idealismus, auch wenn dieser zweifellos mit großen Schwierigkeiten behaftet ist und sich aus meiner Sicht nicht vernünftig verteidigen lässt. Sie liegen vielmehr in Kants Begriff und Konzeption von Freiheit. Diese Konzeption von Freiheit, so vermute ich, *ist in sich nicht stimmig*. Genauer: Sie ist insofern in sich nicht stimmig, als sie keinerlei Grundlage dafür bietet, die postulierte Art der Kausalität als Kausalität *aus Freiheit* zu verstehen. Das gilt zumindest dann, wenn »Freiheit« den moralisch belastbaren Sinn haben soll, den Kant dem Begriff zuschreibt.

Meine Ausführungen werden sich nun weitgehend von der Geistesgeschichte lösen, und sie werden auch die Exegese Kants nur so weit führen, bis die begriffliche Untiefe, auf die es mir ankommt, darin erkennbar wird. Dazu sind, wie ich hoffe, keine sehr kontroversen Annahmen über den Text oder Kants Intentionen nötig. Das, worauf sich meine Kritik stützt, wird meines Erachtens von Kant selbst sehr deutlich gesagt – und anderes ebenso deutlich *nicht* gesagt. Dennoch will ich eine interpretatorische Vorbemerkung machen: Kants transzendentaler Idealismus ist zweifellos eine sehr originelle und ambitionierte *Metaphysik*, und *als* Metaphysik ist der transzendente

Idealismus vor allem dies: *Idealismus*. Daran zu erinnern ist zwar auch deshalb sehr wichtig, weil es noch immer verkannt oder leichthin übergangen wird, dass der kritische Kant zuallererst Idealist war. Jeder, der mehr als Bausteine des kantischen Systems verwenden will, muss sich dieser Tatsache stellen. Es ist aber vor allem deshalb sehr wichtig, weil Kants Freiheitstheorie andernfalls nicht als die radikale, brillante und in der Geschichte der Philosophie ganz einmalige Leistung gewürdigt werden kann, die sie tatsächlich ist.

Wie haben wir nun Kant zufolge Freiheit im »transzendentalen« Sinn zu verstehen? Sein Freiheitsbegriff ist der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage. Dessen Kennzeichen sind die Begriffe »von selbst«, »spontan«, »unbedingt«, »erster Anfang« und »absolut«. So beschreibt Kant Freiheit als »absolute *Selbsttätigkeit*« (KrV B 446) und als »Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen« (KrV B 561). »Absolute« Selbsttätigkeit ist dabei implizit »relativer« Selbsttätigkeit entgegengesetzt, der ein »komparativer«, beispielsweise von Hobbes, Locke oder Hume entlehnter, Freiheitsbegriff entspricht. »Relative« Selbsttätigkeit ist mit der Determiniertheit dieser Tätigkeit *direkt* vereinbar – »absolute« Selbsttätigkeit ist es nicht. Derselbe Kontrast wird von Kant mit den Ausdrücken »unbedingt« und »bedingt« markiert. Es ist auch der Sinn der Rede vom »ersten Anfang«.

Entscheidend ist nun die Verbindung von Freiheit und Unabhängigkeit von der zeitlichen Ordnung, die es erst erlaubt, Freiheit und – wie Kant hier noch ohne zu zögern hinzufügt – Vernunft als ein Vermögen anzusehen, »eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, daß in ihr selbst nichts anfängt« (KrV B 582). Das handelnde Subjekt hätte demnach nicht nur einen »empirischen«, sondern auch einen »intelligibelen«, Raum, Zeit und Naturgesetz enthobenen Charakter. Das erst ermöglicht es Kant, die Vereinbarkeit von Freiheit *und* naturgesetzlicher Determiniertheit *derselben* Handlung zu behaupten. Das ist der Kern von Kants Freiheitsauffassung, und sie ist eindeutig idealistisch.

Ich komme damit zur ersten Frage, die sich im Hinblick auf diese Freiheitsauffassung stellt. Um diese Frage sichtbar zu machen, bediene ich mich eines Bildes, das Robert Kane in seinen Werken zur Willensfreiheit populär gemacht hat. Kane zufolge muss der Verteidiger einer Freiheit, die sich nicht, oder nicht in der traditionellen Weise, in die gesetzliche Ordnung der Natur einfügt, zwei wichtige Fragen beantworten. Die erste Frage ist die der Motivation: warum genügt die Freiheit, die wir als Teil der gesetzlichen Ordnung der Natur zweifellos haben und die durch den Determinismus in keiner Weise gefährdet ist, nicht aus, um Freiheit und moralische Zurechenbarkeit zu begründen? Dies ist das Problem des *Aufstiegs*, wenn man mit Kane die Metapher des Bergsteigens heranzieht. Anders gefragt: Wie kommen wir auf den Berg des Inkompatibilismus, wenn wir im Tal schon eine robuste »psychologische«, »komparative«, »praktische« Freiheit haben?

Die zweite Frage ist die der Einlösung des Erhofften: wie kann ein Bruch oder ein Freiraum im kausalen Geschehen uns das sichern, was wir verteidigen wollen, nämlich Freiheit und moralische Zurechenbarkeit? *Bloße* Indeterminiertheit reicht dazu offensichtlich nicht aus: sie würde unser Wollen und Handeln statt der Naturnotwendigkeit nur dem Zufall anheimfallen lassen, wenn ein solcher Vorgang überhaupt etwas mit uns zu tun haben würde. Statt dessen müssen wir sicherstellen, dass wir Kontrolle, im Bewusstsein von Gründen, über unser Urteilen, Wollen und Handeln haben. Das ist die zweite Seite der Aufgabe, die überhaupt erst vom reinen, und als solchen rein negativen, Inkompatibilismus zu einer positiven Freiheitsauffassung führt. Im Bild gesprochen: wir müssen auch einen sicheren Abstiegsweg finden, der uns ins Tal, auf die andere Seite des Berges, führt, wo wir uns dann mit guten Gründen als frei und moralisch verantwortlich ansehen und diese Gründe auch angeben können.

Ich möchte zunächst fragen, welche Gründe Kant gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese anführt. Wie sich zeigt, sind die meisten dieser Gründe für Kant zugleich Gründe, die uns wenigstens das *Recht* geben sollen, uns für frei zu halten. Im folgenden Abschnitt schließt sich die Frage an, ob seine Freiheitsauffassung wirklich das

leistet, was sie verspricht. Welche Gründe also nennt Kant dafür, den Aufstieg überhaupt zu beginnen? Nehmen wir die erste und zweite *Kritik* und die *Grundlegung* zusammen, lassen sich wenigstens sechs konkrete Motive benennen, die ich kurz erläutern will.

Das vielleicht eindringlichste dieser Motive ist eine Reihe von Bildern, mit denen Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die »psychologische« oder »komparative« Freiheit als die »Freiheit eines Bratenwenders« verspottet, »der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet« (KpV V 97). Dazu gesellen sich das Bild eines geworfenen Körpers, einer Uhr und eines Automaten, der materiell oder geistig sein könnte (KpV V 96-7).

So suggestiv diese Bilder und Vergleiche auch sein mögen, sie taugen nicht als Argument. Natürlich nennt niemand Uhren oder Automaten frei oder macht sie für ihre Bewegungen verantwortlich, doch hat auch niemand – nicht einmal La Mettrie – behauptet, das Handeln des Menschen gleiche in jeder erdenklichen Hinsicht den Bewegungsabläufen solcher Maschinen. Auch wenn menschliches Wollen und Handeln determiniert ist, *ist es* Wollen und Handeln, geht oft auf Überlegung zurück und reagiert auf Gründe. Wenn der Vergleich also diese Merkmale leugnet, verfehlt er einfach den Gegenstand, eben das menschliche Handeln und seine Besonderheit im Vergleich mit anderem rein kausalen Geschehen.

Nun hat Kant selbst die Bilder gar nicht so verstanden, auch wenn er seiner eigenen Rhetorik auf den Leim gegangen sein mag: er selbst verweist sogleich darauf, dass man »alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität den *Mechanismus* der Natur nennen« kann, »ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle *Maschinen* sein müßten« (KpV V 97). Wenn der Vergleich aber *nur* darauf abzielt, dass unser Handeln nach der Voraussetzung determiniert ist, und das auch für Uhren und Automaten gilt, ist er zwar richtig, aber offenkundig zirkulär - denn es ist ja gerade die Frage, ob Determiniertheit für sich genommen im Widerspruch zu Freiheit und moralischer Zurechenbarkeit steht. Diesen Widerspruch setzt der Vergleich dann nur voraus, ohne ihn zu begründen.

Ein zweites und besser ausgeführtes Motiv findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo Kant das Merkmal der Vernünftigkeit des Menschen heranzieht, um daraus auf die Berechtigung der Annahme seiner Freiheit zu schließen. Es handelt sich um ein transzendentes Argument, weil ausgehend von etwas, das als gegeben verstanden wird, die Frage der Bedingung der Möglichkeit gestellt wird, um auf diesem Weg die Rechtfertigung der Annahme, dass diese Bedingung erfüllt ist, zu erweisen.

Die Schlüsselprämisse des ersten Arguments dieser Form lautet, dass der Mensch sich nicht konsistent als Vernunftwesen begreifen kann, ohne sich als solches *auch* als transzendental frei anzusehen. Nun begreifen wir uns als Vernunftwesen – wenn die Voraussetzung zutrifft, müssen wir uns also auch als frei verstehen: so meint Kant, man könne sich »unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben« (GMS IV 448).

Das aber überzeugt auch nicht, wie Kant selbst später wohl eingesehen hat, und es bleibt obendrein unausgewiesen. Tatsächlich gibt es hier keinen Widerspruch, wenn man »Vernunft« von »Freiheit« trennt. Ein Wesen »vernünftig« nennen heißt, sehr grob gesagt, ihm bestimmte Fähigkeiten zuzusprechen, und die konkrete Ausübung dieser Fähigkeiten an bestimmten Normen des Vernünftigen zu messen. Das sagt aber nicht das Geringste darüber aus, wie diese Fähigkeit oder ihre Ausübung im Allgemeinen oder im konkreten Fall zu erklären und in die Natur einzuordnen sind. Tatsächlich ist es auch aus Kants eigener Sicht nur konsequent, das zu sagen, denn was immer Vernunft seiner Auffassung nach ist, sie ist immer *auch* eine empirische, psychologisch reale Größe der philosophischen Anthropologie. Wenn sie aber das ist, hat sie auch, als psychologische Größe, Ursachen und ist ein Teil der natürlichen Ordnung – und wenn sie das ist, fehlt uns bis jetzt jedes Merkmal, das die Vernunft selbst oder uns als vernünftige Wesen *zudem, und zwingend*, als etwas einer »Verstandeswelt« Zugehöriges ausweise.

Gewiss: Normen der Vernunft sind etwas anderes als Beschreibungen unserer Psychologie, und Gründe sind nicht als solche schon Ursachen. Fasst man die Rede von der »Verstandeswelt« dementsprechend als bezogen auf den Bereich der Gründe, nicht der Ursachen, und sieht man Normen als Standards und Maßstäbe, nicht als Beschreibungen empirischer Tatsachen an, dann hat es einen sehr guten Sinn, von einer »Verstandeswelt« zu sprechen und sie von einer »Sinnenwelt« zu unterscheiden. Doch wird man dann kaum die »Verstandeswelt« in der Weise objektivieren, wie Kant es tut. Außerdem hat es dann tatsächlich einen sehr guten Sinn zu sagen, dass die Fähigkeit der Vernunft uns *als solche* in eine Verstandesordnung der Dinge versetzt, und auch damit wäre keine Verdinglichung dieser Ordnung verbunden. In jedem Fall ist all das vollkommen damit vereinbar, dass uns Vernünftigkeit auch ohne transzendente Freiheit zukommt oder doch zukommen kann.

Ein drittes Motiv findet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Es verbindet den Begriff der Freiheit mit dem Begriff des praktischen Sollens. Kant schreibt: »Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*« (GMS IV 455). Doch dieses Argument, soweit es sich dem Anspruch nach um ein solches handelt, ist ebenfalls nicht überzeugend. Wenn wir davon sprechen, dass eine Handlung hätte *geschehen sollen*, dann weisen wir gewöhnlich darauf hin, dass es gute, vielleicht sogar zwingende Gründe für diese Handlung gab, doch entweder die Einsicht in diese Gründe ganz fehlte oder die Einsicht, obwohl sie gegeben war, doch nicht handlungsleitend wurde. In anderen Fällen drückt das Sollen einen substantiellen, etwa prudentiellen oder moralischen Maßstab aus, der nicht notwendig mit Gründen zusammenhängt. In jedem Fall setzt die Beurteilung einer Handlung nach einem Maßstab nicht transzendente Freiheit voraus.

Was Kant im Sinn zu haben scheint, ist jedoch etwas mehr, und etwas für die Idee des praktischen Sollens Entscheidendes. Wenn wir jemandem sagen, dass er anders hätte handeln *sollen*, dann setzen wir in aller Regel voraus, dass er auch anders hätte handeln

*können*, und das ist eine Aussage nicht über Maßstäbe, sondern über konkrete Fähigkeiten des Adressaten in der gegebenen Situation. So erscheint der Gedanke in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant Bedingungen des moralischen »Tadels« beschreibt. Zu ihnen, so heißt es dort, zählt die Vernunft, »wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen« (B 583). Hier wird sehr deutlich, warum die Determiniertheit des Wollens und Handelns wenigstens *prima facie* eine Gefahr für die Fähigkeit, anders handeln zu können, darstellt, weil sie diese Fähigkeit entweder ganz zu untergraben oder zumindest ihre Ausübung in der gegebenen Situation objektiv, nämlich naturgesetzlich, unmöglich zu machen scheint. Ob es aber so ist, hängt ganz entscheidend von der Lesart des »hätte anders handeln können« ab.

Wenn wir etwa die konditionale Lesart heranziehen, ist »hätte anders handeln können« ohne Weiteres mit der Determiniertheit des Wollens und Handelns vereinbar, weil es nur besagt, dass die Person etwas anders hätte tun können, *wenn* sie etwas anderes gewollt hätte. Das ist normalerweise nicht der Fall, wenn die Person gefesselt ist oder sich im freien Fall befindet – aber es ist normalerweise sehr wohl der Fall, wenn die Person etwas ungehindert, überlegt, und weil sie selbst es will, tut. Die Frage ist natürlich, ob diese Freiheit ausreicht, um moralische Zurechenbarkeit zu ermöglichen, und die Antwort auf diese Frage lautet aus meiner Sicht: nein. Das liegt aber, so meine ich, nicht an der Determiniertheit des Wollens und Handelns, sondern daran, dass die konditionale Analyse zu undifferenziert ist, um der Komplexität der Entschuldigungs- und Ausnahmekriterien zu genügen, die unsere Praxis der moralischen Zurechnung anerkennt. Ich komme darauf zurück.

Der Punkt, um den es mir an dieser Stelle geht, ist lediglich der, dass Kant nicht erklärt, warum der relevante Sinn von »hätte anders handeln können«, der sich aus dem »hätte anders handeln sollen« ergibt, nicht mit dem Determinismus vereinbar ist. Genauer: Kant erklärt nicht, sondern setzt voraus, dass der Sinn von »hätte anders handeln können«, der sich aus »hätte anders handeln sollen« ergibt und durch die These des Determinismus untergraben zu werden droht, *der relevante Sinn* für unser Verständnis von

Freiheit und für unsere Praxis der moralischen Zurechnung *ist*. Dafür mag sich ein unabhängiges Argument finden lassen – doch bei Kant selbst findet es sich nicht. Deshalb ist auch dieses Argument, als Argument gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese verstanden, zirkulär.

Ein viertes Motiv hängt eng mit diesem zusammen, führt aber auch darüber hinaus. Es betrifft Kants Behauptung, »praktische Freiheit« setze »transzendente Freiheit« voraus. Dieses Argument findet sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant schreibt, »die Aufhebung der transzendentalen Freiheit« würde »zugleich alle praktische Freiheit vertilgen« (KrV B 562). Freiheit im »praktischen Verstande« ist dabei »Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit« (ebd.).

Warum sollte nun die praktische Freiheit, in diesem Sinn verstanden, die transzendente voraussetzen? Kant geht von der Beobachtung aus, dass das menschliche Wollen anders als das Wollen von Tieren nicht durch rein »sinnliche Antriebe« determiniert ist. Das ist keine ganz unproblematische Voraussetzung für Kant, der später ausdrücklich behauptet, dass das menschliche Handeln in der Erscheinung nicht nur kausal determiniert, sondern *durch sinnliche Antriebe*, nämlich »Begierden und Neigungen« determiniert sei (GMS IV 453). Das wirft wie vorher die Frage auf, welche Rechtfertigung sich überhaupt dafür angeben lässt, das Bewusstsein der praktischen Freiheit als Evidenz für eine transzendente anzusehen.

Hier scheint Kant nun erneut den Gedanken des praktischen Sollens bemühen zu wollen, der aber, wie wir schon sahen, für sich genommen kein Argument für diesen Schluss an die Hand gibt. Kants richtige und wichtige Einsicht ist, dass das menschliche Wollen tatsächlich nicht durch bloße »Begierden und Neigungen« determiniert ist, sondern sich im Bewusstsein von Gründen von der bloßen Bestimmung durch solche Antriebe löst. Wir können uns zu Begierden und Neigungen im Überlegen verhalten, und erst der Gang der entsprechenden *Überlegung* bestimmt im Normalfall unsere Handlung. Anders gesagt: Es gibt im Normalfall keine kausale Verknüpfung, die »Begierden und Neigungen« *unmittelbar* in Handeln überträgt.

So verstanden ist »praktische Freiheit« tatsächlich ein ganz entscheidendes Merkmal der Form des menschlichen Handelns, und Kant hebt dieses Merkmal zu Recht hervor. Mehr noch: praktische Freiheit in diesem Sinn »kann durch Erfahrung bewiesen werden«, wie Kant im Kanon behauptet (KrV B 830). Nur ist wie vorher nicht einzusehen, warum die Vernunft nicht ein Teil der Naturordnung sein *kann* – was sie Kant zufolge ja *ist*, selbst wenn er meint, dass sie viel *mehr* als das ist. Auch dieses Argument ist somit hinfällig. Es beruht wohl auf dem wesentlich metaphysischen Verständnis von Vernunft, das Kant voraussetzt, und bleibt so bestenfalls zirkulär.

Dieses Problem begegnet uns auch im fünften und für Kant ganz zentralen Motiv, dem Argument aus dem Bewusstsein moralischer Pflicht. So erklärt Kant das moralische Gesetz zur »*ratio cognoscenti* der Freiheit«, die Freiheit dagegen zur »*ratio essendi* des moralischen Gesetzes« (KpV V 4, Anmerkung). Doch warum sollte es diesen Zusammenhang geben?

Zunächst gibt es keinen unmittelbaren und zwingenden Grund zu der Annahme, dass moralisches Denken sich nicht genauso wie anderes Denken in die Naturordnung einpassen ließe, und wie zuvor im Fall des vernünftigen Denkens sieht Kant es sicherlich selbst so: was immer die Moral sonst sein mag, sie ist in jedem Fall *auch* ein Datum der philosophischen Anthropologie und als solche psychologischen, kulturhistorischen und anderen wissenschaftlichen Erklärungen zugänglich. Weshalb also weist die Moral *zugleich, und zwingend*, über die Sinnenwelt hinaus? Wie sich bald zeigt, verbergen sich hinter diesem Motiv die vorigen, und auch wenn Kant es erhoffte, gelingt kein wirklicher Neuansatz. Die Moral hat Bezug auf die Vernunft – aber Vernunft ist nicht ohne *petitio* als ein Beleg transzendentaler Freiheit zu verstehen. Moral hat Bezug auf ein praktisches Sollen – aber auch das ist ohne *petitio* kein Beleg für transzendente Freiheit. Moral hat schließlich Bezug auf praktische Freiheit – doch auch sie ist nicht ohne *petitio* als ein Beleg für transzendente Freiheit anzusehen.

Die zwei wichtigen Momente, die im moralischen Denken im Vergleich zum bloßen praktischen Sollen, das sich offenbar auch in hypothetischen Imperativen ausdrückt,

hinzutreten, sind das der Allgemeingültigkeit und der Kategorizität der moralischen Gebote. Nun ist keineswegs selbstverständlich, dass die Moral diese Merkmale hat. Ich selbst bin geneigt, die Moral weder als allgemeingültig noch als kategorisch im Sinne Kants zu verstehen. Doch selbst wenn man Kant dies zugesteht, folgt daraus kein Beweis oder Anhaltspunkt für eine transzendente Freiheit. Wenn die Moral in der Vernunft verankert sein sollte, kann sie für alle vernünftigen Wesen gültig sein, ohne dass diese Wesen auch über transzendente Freiheit verfügen. Klarer ist das noch beim Merkmal der Kategorizität: auch wenn die Moral für einen Menschen selbst dann verbindlich sein sollte, wenn sie keine Grundlage in seiner empirisch bestimmten Psychologie hat, führt uns das noch lange nicht auf eine transzendente Freiheit. Wenn man nun einwendet, hier impliziere in jedem Fall »Sollen« ein »Können«, ist wiederum erst die Frage, welches »Können« das ist. »Können« im Sinne der transzendentalen Freiheit wäre als diese Bedingung erst auszuweisen – sie kann folglich ohne *petitio* nicht als Bedingung moralischer Pflicht vorausgesetzt werden. Auch dieses Argument scheitert.

Das ist ebenso beim letzten Motiv, das als einziges unabhängige Überzeugungskraft hat - selbst wenn es am Ende nicht überzeugt. Es findet sich wieder in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und es kann als die Begründung für die Verwendung der eingangs genannten Bilder verstanden werden. So meint Kant, dass die »Bestimmungsgründe« des Handelns sich im deterministischen Weltbild in jedem Fall der Kontrolle des Handelnden entziehen – denn es sind »immer *Bestimmungsgründe* der Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind* [...]« (KpV V 96). Im Umkehrschluss bedeutet das: wenn das Handeln mit allen Bestimmungsgründen, die es notwendig machen, in der Gewalt des Subjekts sein können soll, dann muss das Subjekt über »transzendente Freiheit« verfügen.

Dieses Argument ähnelt offenbar dem später von Peter van Inwagen formulierten »Argument der Folge« für den Inkompatibilismus. Ist dieses Argument schlüssig? Es ist in jedem Fall *ernst* zu nehmen, denn es trifft etwas von dem, was uns zögern lässt, die

Vereinbarkeit von Determiniertheit des Wollens und Handelns, Freiheit und moralischer Verantwortung einfach anzuerkennen. Dennoch hat auch dieses Argument Schwächen.

Zunächst ist nicht klar, ob das Schlussprinzip wirklich *gilt*, denn während Ursachen unseres Handelns in der Vergangenheit sicher nicht in unserer Gewalt sind, ist es zumindest ungewöhnlich, das auch von gegenwärtigen Handlungen oder Handlungsmöglichkeiten zu sagen. Das deutet darauf hin, dass der Sinn, in dem unsere Handlungen »von uns abhängen«, oder »in unserer Gewalt sind«, ein anderer sein könnte als der, in dem die »notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit« unseres Handelns zweifellos *nicht* »von uns abhängen« und *nicht* »in unserer Gewalt sind«. Der Sinn dieser Ausdrücke in den Prämissen ist also nicht sicher derselbe, wie der Sinn, den diese Ausdrücke haben, wenn sie in der Konklusion erscheinen. Wenn das so sein sollte, wäre das Argument fehlschlüssig.

Ein zweiter Einwand geht darüber hinaus, indem er zugesteht, dass das Argument schlüssig ist - und wenn es schlüssig ist, hat der Determinismus zur Folge, dass unser Handeln nicht von uns abhängt, weil die Bedingungen, die es notwendig machen, ebenfalls nicht von uns abhängen. Doch was genau würde das zeigen? Zunächst nur, dass es *einen* Sinn gibt, in dem dieser Schluss gültig ist. Doch ist das der einzige Sinn? Und ist es der relevante? Es ist wieder die entscheidende, und nicht durch das Argument selbst zu beantwortende Frage, um welchen Sinn es uns in unserem Freiheitsverständnis und in unserer Praxis der moralischen Zurechnung geht.

Schließlich können wir noch einen Schritt weiter gehen und bestreiten, dass unser Freiheitsverständnis und unsere Praxis der moralischen Zurechnung *überhaupt* etwas damit zu tun hat, dass wir voraussetzen, jemand hätte anders handeln können. Diese radikalste Antwort könnte man auch dann noch geben, wenn das Argument der Folgeschlüssigkeit wäre *und* zugleich keine alternative Interpretation von »hätte anders handeln können« und »etwas in seiner Gewalt haben« zu finden sein würde. Es ist weder klar, dass die Fähigkeit, anders handeln zu können, eine notwendige, noch, dass sie eine hinreichende Bedingung für Freiheit und moralische Verantwortung darstellt.

Auch dieses letzte Argument ist also nicht überzeugend. Es ist Kant nicht gelungen, die traditionelle Vereinbarkeitsthese zu untergraben.

Wir haben nach einem schwierigen Aufstieg einen mindestens ebenso schwierigen Abstieg vor uns. Nehmen wir um des Arguments willen an, die »transzendente Freiheit« wäre tatsächlich eine Bedingung für die moralische Praxis. Nehmen wir an, ohne sie gäbe es gar keinen kategorischen Imperativ, keine moralische Pflicht, keine moralische Zurechnung, keine Verfehlung und Schuld. Die Frage ist: wie *könnte* diese Bedingung erfüllt sein?

Hier liegt die tiefere, ihrem Wesen nach *rein begriffliche* Herausforderung für Kants Freiheitstheorie. Ich glaube, dass Kants Theorie an ihr scheitert. Bei Kant selbst ist keine Antwort auf die Frage zu finden, *warum* ein »spontaner«, »absoluter«, »unbedingter«, »erster Anfang« überhaupt Freiheit des Wollens und Handelns sein *sollte*. Auf diese Frage hat es bisher überhaupt noch keine gute Antwort gegeben, und das hat weder physische, noch metaphysische, sondern begriffliche Gründe.

Klar ist zunächst, dass bloße Indeterminiertheit nicht weiterhilft. Offenbar muss der kausale »Bruch« oder an der richtigen Stelle, im Entscheidungsprozess des Handelnden sein. Doch was füllt nun diesen »Freiraum«? Das Bild, das sich uns aufdrängt, ist das einer Entscheidung oder Wahl, die im Bewusstsein von Gründen getroffen wird, aber durch den psychischen oder physischen Zustand des Wählenden nicht vollkommen determiniert wird. Zugleich hätte sie im gegebenen Zustand des Handelnden Raum und könnte darin wirksam werden.

Die nächste Frage ist: Was wäre dieses »Treffen einer Wahl« unter solchen Voraussetzungen, wenn nicht ein undeterminiertes und insofern auch rein zufälliges Widerfahrnis? Nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit hätte es, weil es nicht determiniert war, entweder so oder so ausgehen können. Nun ist es so ausgegangen, wie es ausgegangen ist. Dafür aber kann man der Voraussetzung zufolge weder in mir, noch in meinen Überzeugungen oder dem Gang meines bisherigen Überlegens eine bestimmende Ursache ausfindig machen. Wie kann ich dann für dieses Geschehen in mir verantwortlich

sein? Es geschah *in* mir, aber aus diesem Blickwinkel betrachtet, war ich nicht daran *beteiligt*, es war überhaupt kein *Tun*. Wie kann dieses Geschehen dann Freiheit *sein*, und mehr noch, sogar als *Bedingung* dafür zählen, dass ich für Handeln, das durch dieses Geschehen verursacht wird, moralisch verantwortlich bin?

Diese Beschreibung verdeutlicht, worin die erhoffte Freiheit bestünde: der Urheber der Entscheidung und Tat muss *ich* sein. Und sie verdeutlicht zugleich, warum Kants Theorie der Freiheit begrifflich tatsächlich die richtige *Form* hat, um das Problem zu lösen: sie *scheint* dem Dilemma entkommen zu können. Kant schreibt *uns* – genauer: uns in Bezug auf unseren »intelligibelen Charakter« (KrV B 568) – »transzendente Freiheit« zu. *Wir* sind dabei die Akteure, und die Reihe der Begebenheiten wird von uns in dem Sinn »ganz von selbst« angefangen, dass es für diese Reihe keine bestimmende Ursache in der vorigen Zeit gibt.

Aber löst Kant sein Versprechen auch ein? Nehmen wir an, es gäbe »dieses tätige Wesen«. *Warum* wäre »dieses tätige Wesen« nun nicht nur von der Naturnotwendigkeit »unabhängig«, sondern dadurch »frei« (KrV B 569)? Kant behauptet hier, wie auch sonst, in einem Atemzug, ein solches »tätiges Wesen« wäre von aller Naturnotwendigkeit »unabhängig und frei« (ebd.). Das ist aber nicht dasselbe - und was führt von »Unabhängigkeit« zu »Freiheit«?

Man überliest die Stelle leicht, doch wird an ihr etwas Wichtiges deutlich. Kant selbst stellt nie in Frage, dass die Wirkung des »intelligibelen Charakters«, die als solche Wirkung *ex hypothesi* von der Naturnotwendigkeit unabhängig wäre, eine freie Handlung wäre. Die Frage ist also, ob das von Kant beschriebene Freiheitsverständnis den *begrifflichen* Anforderungen genügt, die an Freiheit geknüpft sind. Diese Bedingungen gelten nicht nur für ihre *Wirklichkeit* oder *Erkennbarkeit*. Sie betreffen schon ihre *begriffliche Möglichkeit*.

Was also würde einen undeterminierten, nicht einmal als ein zeitliches Geschehen zu beschreibenden Vorgang zu einer *freien* Tat machen? Zunächst kann Kant dem Einwand entgehen, Handeln und Wählen sei seiner Auffassung nach unverursacht und damit bloßer Zufall. Handeln und Wählen ist Wirkung des intelligiblen Tuns. Dabei entgeht Kant

zugleich der logischen Absurdität der Lehre der Selbstverursachung. Was Kant beschreibt, ist nicht *Selbstverursachung* - das wäre ein logischer Widerspruch - sondern die Fähigkeit eines Wesens, sich selbst »spontan« im Sinne eines »ersten Anfangs« zum Handeln zu bestimmen. Fundamental ist dabei die Kausalität der »intelligibelen Ursache« »außer der Reihe« (KrV B 565). Doch das verschiebt das Problem nur. Denn inwiefern ist die »intelligibele Ursache« frei?

Das traditionelle Dilemma ergibt sich, wie bekannt ist, aus der Schwierigkeit, ein bloß indeterminiertes Geschehen als mein *Tun* zu beschreiben, weil es vielmehr so aussieht, als *stoße mir etwas zu*, oder als *geschehe nur etwas in mir*. Dieses Problem erbt Kant, solange er zwischen *mir* als intelligiblem Wesen und *meiner Tat* als Tat dieses Wesens immer noch begrifflich unterscheidet. Unterscheidet er beides nicht, wird seine Theorie nicht nur noch schwieriger verständlich als sie ohnehin schon ist, sondern entkommt auch nicht dem Einwand. Die Folgerung würde auch dann nicht notwendig lauten, dass mein Tun von aller Naturnotwendigkeit »unabhängig und frei« wäre. Sie könnte mit demselben Recht lauten, dass *ich selbst* nichts weiter als ein unverursachtes, sich jenseits von Raum und Zeit entfaltendes »Geschehen« bin. Bis jetzt ist nichts sichtbar geworden, was diesen Schluss zu vermeiden erlaubte.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, ist es Kant nicht gelungen, dem »Dilemma der Willensfreiheit« zu entkommen. Er hat nicht zeigen können, inwiefern unverursachte Verursachung eine moralisch belastbare Form von Freiheit sein würde – und es ist nicht zu sehen, wie sich das auf der Grundlage der Theorie Kants verständlich machen ließe.

Man kann sich an dieser Stelle auch nicht einfach darauf berufen, dass Kant zufolge die Kausalität aus Freiheit, als Autonomie verstanden, Ausdruck des vernünftigen Wollens der Person selbst sei. Diese Idee aus der *Grundlegung* bringt ihre ganz eigenen Schwierigkeiten mit sich, und sie vermag *dieses* Problem nicht zu lösen. Sie stellt eher einen normativen Maßstab dar, mit dem die Frage der *Begründung* der Moral, insbesondere die Frage der Möglichkeit kategorischer Imperative, beantwortet werden soll. Unabhängig von der Frage, ob sie das tut, trägt die Idee aber nichts eigenes dazu bei, Freiheit des Wollens und Handelns verständlich zu machen - und auf diese Freiheit

kommt es an. Die Frage ist nicht, ob sich jemand, der sich der Moral widersetzt, irrational verhält, sondern ob und inwiefern sein Entschluss, das zu tun, was er tut, als frei und zurechenbar gelten kann. Das ist eine Freiheit der Willensbildung und Entscheidung, und damit die Freiheit, sich für oder gegen Autonomie zu entscheiden.

Es hilft ebenso nicht weiter, sich nur auf die »logische Möglichkeit« transzendentaler Freiheit zu berufen, die ich nicht ausschließen kann und auch nicht ausschließen möchte. Erstens wäre das eine derart bescheidene Haltung, dass sie nur die Skepsis rechtfertigen könnte, nicht aber die Annahme, wir seien frei und moralisch verantwortlich für unser Tun. Kant selbst war sich wohl dessen bewusst, wenn er versuchte, mit immer neuen Argumenten nicht nur – negativ – ein *Recht*, uns für frei zu halten, gegen Einwände zu verteidigen, sondern auch – positiv – eine *Rechtfertigung* für die Annahme, dass wir frei sind, zu finden. Doch sind diese Argumente haltlos.

Zweitens betrifft, wie wir sahen, das Dilemma nicht nur die Frage der Erkenntnis oder Wirklichkeit der Willensfreiheit *im Gegensatz* zu ihrer bloßen Möglichkeit. Sie betrifft vielmehr die Frage *dieser Möglichkeit selbst*. Solange wir nicht zeigen können, warum Taten oder Entscheidungen, die nicht determiniert sind, auch als frei gelten *sollten*, aber zugleich *nur dann* als frei gelten können, wenn sie nicht determiniert sind, bleibt die Willensfreiheit ein begriffliches Rätsel.

Was bedeutet das für unser Verständnis von Freiheit? Was bedeutet es für den Gedanken der moralischen Zurechenbarkeit? Ich muss mich auf wenige Andeutungen beschränken. Zunächst scheint mir Kant einen entscheidenden Schritt zum Verständnis von Freiheit und Zurechenbarkeit voran gekommen zu sein, als er den Begriff der »praktischen Freiheit« beschrieb. Diese »praktische Freiheit« ist mehr als traditionelle Handlungsfreiheit, also die Fähigkeit, ungehindert das tun zu *können*, was man tun *will* – denn über praktische Freiheit verfügt ein Wesen nur dann, wenn es vernünftig nachdenken und sich auf diese Weise zu seinen unmittelbaren sinnlichen Antrieben verhalten kann.

Freiheit, die moralisch belastbar ist, setzt zumindest »praktische Freiheit« in diesem Sinn voraus. Aber es wäre ein Missverständnis, sie deshalb nicht zugleich als etwas rein

Natürliches zu verstehen. Praktische Freiheit und praktische Vernunft sind zweifellos Ursachen, aber sie sind auch verursacht. Kant selbst sagt:

Ob aber 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, 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, solange unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. (KrV B 831)

Ich meine, es geht uns auch in »spekulativer« Hinsicht »nichts an«, weil praktische Freiheit nicht transzendente Freiheit, und moralische Zurechnung zwar praktische, aber nicht transzendente Freiheit voraussetzt - aber das ist natürlich wieder nur ein Stück Autobiographie.