

WORAN SCHEITERT KANTS THEORIE DER FREIHEIT?

Mario Brandhorst

1. Die Suche nach »Vermögen«

Gestatten Sie mir, mit etwas Autobiographie zu beginnen. Als ich ein junger Student 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 folgenden, 19. Jahrhunderts ein – war »stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urtheilen a priori, *entdeckt* zu haben«. ¹ Man war

»[...] ausser sich über dieses neue Vermögen, und 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!« (Ebd.)

Wie schon Hegel, Hölderlin und Schelling las ich Kant. Ich las ihn zwar nicht im Tübinger Stift und nach über 200 Jahren auch nicht mehr versteckt, bei Kerzenlicht oder gar unter der Decke. Doch wie die »jungen Theologen des Tübinger Stifts« nahm ich Kant sehr ernst, suchte Antworten auf seine Fragen und folgte ihm ins Labyrinth der Freiheit des Willens. Mich faszinierte die Frage, wie die von Kant behauptete Idealität von Raum und Zeit die Freiheit des Willens ermöglichen könnte.

An die Möglichkeit von Willensfreiheit *wollte* ich vor allem deshalb glauben, weil mir die mögliche Determiniertheit des menschlichen Denkens und Handelns als eine ernste Bedrohung erschien. Wie Kant hielt ich traditionelle Appelle an »comparative« und »psychologische« Freiheit (V, 96) angesichts dieser Bedrohung für eine Ausflucht. Der bloße Hinweis auf ein Verständnis von Freiheit, das zwar mit dem Determinismus vereinbar sein würde, diesem aber das letzte Wort über das menschliche Denken und Handeln einräumen müsste, konnte mir nicht genügen. Ich stimmte Kant daher zu, wenn ich las, dass »praktische Freiheit« die »*transscendentale Idee der Freiheit*« voraussetzt (B 561f.). Kants hehrer Begriff von Freiheit als »absolute *Selbstthätigkeit*« (B 446) schien mir der einzig richtige zu sein.

Entsprechend war die »Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit« (B 566), um deren Nachweis Kant sich in der *Kritik der reinen Vernunft* bemüht, nach meinem Verständnis der Königsweh, weil sie versprach, drei Sätze miteinander in Einklang zu bringen, die einander auszuschließen scheinen:

- (1) Als Naturgeschehen ist unser Denken und Handeln lückenlos determiniert.
- (2) Als Naturgeschehen ist unser Denken und Handeln deshalb nicht frei.
- (3) Wir sind (möglicherweise) frei. ²

¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, I, 11.

² Diese Art von Überlegung hat Wood dazu veranlasst, Kants Intention als den Nachweis der »Kompatibilität von Kompatibilismus und Inkompatibilismus« zu bezeichnen; vgl. Wood 1984, 74. Wie Wood zu Recht

Die Antwort auf die Frage, wie diese Sätze zugleich wahr sein können, legt sich durch die Formulierung dieser Sätze nahe: Menschliches Denken und Handeln muss *einerseits* ein Naturgeschehen und als solches auch lückenlos determiniert sein; doch es muss *andererseits* Ausdruck einer Freiheit sein, die kein determiniertes Naturgeschehen ist. Das würde heißen: Der Mensch ist nicht nur ein Teil der natürlichen Ordnung, sondern verfügt (möglicherweise) zugleich über transzendente, absolute Freiheit, deren Wirkung sich in der Naturordnung manifestiert.

So glänzte es verlockend im Gebüsch – und so ging ich wie schon die von Nietzsche karikierten jungen Theologen des Tübinger Stifts »in die Büsche« und begab mich auf die Suche nach »Vermögen«.

2. Ein Traum verfliegt

Um es vorweg zu nehmen: Gefunden habe ich nichts. 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 des Selbstgewissen, des Späteren, Nüchternen und Überlegenen:

»Man kann dieser ganzen übermüthigen und schwärmerischen Bewegung, welche Jugend war, so kühn sie sich auch in graue und greisenhafte Begriffe verkleidete, gar nicht mehr Unrecht thun, als wenn man sie ernst nimmt und gar etwa mit moralischer Entrüstung behandelt; genug, man wurde älter, – der Traum verflog.«³

Ich glaube, dass wir Kants Freiheitslehre nur noch als einen solchen »Traum« ansehen können. »Ernst nehmen« müssen wir aber sowohl das Bedürfnis, auf das Kant mit seiner Freiheitslehre reagiert, als auch die Gründe, die sie schließlich scheitern lassen. Das erst erlaubt es zu verstehen, warum der Traum ein Wunschtraum ist: Es erlaubt uns zu verstehen, warum der Traum einem echten Bedürfnis *entspricht*, vielleicht sogar diesem Bedürfnis *entspringt* – und warum der Traum am Ende doch verfliegt.

Das erklärt den Titel dieses Beitrags: Er zielt darauf ab, Gründe für das Scheitern von Kants Freiheitslehre sichtbar werden zu lassen. Dabei geht es mir allerdings nicht um Gründe der Art, wie sie sowohl bei der Kritik als auch bei der Verteidigung Kants fast immer im Mittelpunkt stehen: Gründe für das Scheitern von Kants Freiheitstheorie werden nämlich in der Regel dort gesucht, wo sich Kant auf seine Lehre des transzendentalen Idealismus beruft, um die Möglichkeit einer transzendentalen, erstursächlichen Freiheit verständlich zu machen. Weil diese Lehre ebenso rätselhaft wie unglaubwürdig zu sein scheint, konzentriert sich die Kritik auf den Gehalt und die Begründung dieser Lehre. Dementsprechend meinen Kants Verteidiger vor allem zeigen zu müssen, dass die Lehre des transzendentalen Idealismus entweder dem Realismus der Kritiker viel näher steht als es zunächst den Anschein hat, oder diesem überlegen ist, wo ein Unterschied besteht. Dabei gerät allzu leicht aus dem Blick, dass

bemerkt, entzieht sich Kant der klaren Zuordnung zu den Parteien. Er ist *weder* als Kompatibilist *noch* als Inkompatibilist genau genug beschrieben.

³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, I, 11. Im *Antichrist* erscheint das Tübinger Stift ein weiteres Mal als Symbol der engen Verflechtung von (protestantischer) Theologie und (deutscher) Philosophie: »Man hat nur das Wort ›Tübinger Stift‹ auszusprechen, um zu begreifen, *was* die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie ...« (*Der Antichrist*, 10). Auch Kant hat darin wieder einen Auftritt: Nietzsche wirft ihm vor, den Mythen der »wahren Welt« und der Moral als »Essenz der Welt« Vorschub geleistet und so mit einer »verschmitzt-klugen Skepsis« einen »Schleichweg zum alten Ideal« geöffnet zu haben (ebd.). – Auch diese Diagnose scheint mir richtig und wichtig zu sein.

sich auch dann, wenn man Kant die Lehre des transzendentalen Idealismus zugesteht, kritische Fragen einstellen.

Um es klar zu sagen: Die kritische Prüfung der Lehre des transzendentalen Idealismus *ist* richtig und wichtig. Wie bekannt ist, will Kant zeigen, dass die Möglichkeit der Freiheit durch *diese* Lehre – und *nur* durch sie – ausgewiesen werden kann. Kants selbst nennt sie den »Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik« (B 518): Diese Metapher drückt aus, dass der transzendente Idealismus eine Tür öffnet – aber auch, dass die Tür ohne ihn verschlossen bleiben würde.

Dementsprechend konzentriert sich die Kritik zu Recht auch auf die Fragen, wie Kants idealistische Lehre zu deuten ist, welche Überzeugungskraft sie hat, und was genau sie dazu beitragen kann, die Möglichkeit einer »Causalität durch Freiheit« zu erklären. Doch entsteht dabei auch leicht der Eindruck, dass Kants Freiheitstheorie mit der idealistischen Lehre, die sie voraussetzt, entweder steht oder fällt. Wenn man seine Strategie nur von der Seite der Prämissen her betrachtet, unterstellt man vielleicht schon, dass die Konklusionen folgen. – Aber das ist nicht so, und wie ich nun zeigen möchte, gibt es Gründe für das Scheitern von Kants Freiheitstheorie, die auch dann bestehen bleiben, wenn man Kant die Lehre des transzendentalen Idealismus in der anspruchsvollsten Lesart zugesteht. Mir scheint: Selbst mit diesen äußerst starken Annahmen über den Raum, die Zeit, die Kausalität und das Selbst scheitert diese Theorie als Theorie *der Freiheit*.

Auch wenn dieses Ergebnis vor allem negativ ist, hat es zugleich eine klärende Wirkung. Es wirft ein Licht auf die Frage, welches Verständnis von Freiheit den Namen verdient; so trägt es auch dazu bei, das weit verzweigte Begriffsfeld der Freiheit zu klären. Es kann uns vor philosophischen Abgründen warnen, die wir als solche vielleicht nicht erkennen. Schließlich kann uns ein Verständnis der Gründe des Scheiterns der Theorie vor weiteren Träumen und den mit ihnen verbundenen Ängsten bewahren, wenn wir das Muster der Täuschung durchschauen. – Zwei Thesen sollen dazu einen Beitrag leisten.

Die erste These lautet: Es gelingt Kant nicht, die traditionelle Vereinbarkeitstheese zu untergraben. Wie wir sehen werden, lässt sich Kant von Bildern und Gedanken leiten, die zwar eine starke assoziative Wirkung auf uns haben, aber der kritischen Prüfung nicht standhalten können. Seine Thesen über Freiheit sind oft unbegründet und als Argumente zirkulär. Wie sich zeigt, schlagen damit auch Kants Versuche fehl, für die *Annahme* transzendentaler Freiheit zu argumentieren. Weder seine Kritik der »comparativen« Freiheit noch seine Verteidigung der »transscendentalen« (V, 96f.) überzeugen, und beide Einwände hängen zusammen.

Die zweite These habe ich schon angedeutet. Sie lautet: Kants Freiheitstheorie scheitert, doch die tieferen Gründe für dieses Scheitern sind nicht da zu finden, wo man sie zunächst vermutet. Diese Gründe liegen nämlich *nicht* in Kants Metaphysik des transzendentalen Idealismus, auch wenn dieser zweifellos mit großen Schwierigkeiten behaftet ist und sich aus meiner Sicht nicht überzeugend verteidigen lässt. Sie liegen vielmehr in Kants Begriff und Konzeption von Freiheit. Diese Konzeption von Freiheit – so behaupte ich – ist in sich nicht stimmig. Genauer gesagt: Kants Konzeption ist insofern in sich nicht stimmig, als sie keinerlei Grundlage dafür bietet, die postulierte Art der Kausalität als Kausalität »aus *Freiheit*« (B 560) anzusehen. Das gilt zumindest dann, wenn »Freiheit« den moralisch belastbaren Sinn haben soll, den Kant diesem Wort durchgängig zuschreibt. Damit wird gleichzeitig fraglich, ob Kant sein kritisches Ziel erreicht und die *Möglichkeit* der Freiheit nachweist.

3. Zur Interpretation des transzendentalen Idealismus

Meine Ausführungen werden sich nun weitgehend von der Geistesgeschichte lösen. Sie werden auch die Exegese Kants nur so weit führen, bis die begriffliche Untiefe, auf die es ankommt, deutlich genug sichtbar wird. Dazu sind – wie ich hoffe – keine sehr kontroversen Annahmen über den Text oder Kants Intentionen nötig. Das, worauf sich meine Kritik an der Theorie stützt, wird meines Erachtens von Kant selbst 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 er vor allem dies: *Idealismus*. Es wäre überflüssig, das eigens hervorzuheben, wenn Kant nicht immer wieder so gelesen werden würde, als wäre sein transzendentaler Idealismus am Ende entweder gar keine Metaphysik oder als Metaphysik kein Idealismus.⁴

Nun *ist* Kant Realist – und das zumindest in zweierlei Hinsicht. Erstens hält er ausdrücklich an der Existenz einer subjektunabhängigen Wirklichkeit fest, die er als »Ding an sich« der »Erscheinung« gegenüberstellt. Er meint sogar, diese Annahme machen zu müssen, denn »sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint« (B XXVII). Zweitens ist Kant Realist, weil er nicht nur an der transzendentalen Differenz, sondern auch an der »empirischen Realität« (B 44, B 52) von Raum und Zeit festhält. Ein Gegenstand, der in Raum und Zeit erscheint, ist »also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft« (B XL). Das »Ding an sich« ist ausdrücklich nicht als raumzeitlich bestimmt zu denken, doch wird die »Erscheinung« deswegen nicht »bloßer *Schein*« (B 69–71).

Die folgende Passage verdeutlicht Kants Strategie:

»Der Satz: Alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung.« (B 43)

Wir können also nicht von Dingen *überhaupt*, ohne Bezug auf den Menschen und seine sinnliche Anschauung, sagen, sie seien »neben einander im Raum«. Fassen wir aber den Begriff des Dings von vornherein so, dass er diesen Bezug beinhaltet, dann gilt der Satz »allgemein und ohne Einschränkung«. Abstrahieren wir dagegen von diesem Bezug, dann gilt der Satz nicht nur nicht »allgemein und ohne Einschränkung«, sondern überhaupt nicht:

»Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.« (B 42)

Entsprechendes gilt für die Zeit.

⁴ Gegen eine metaphysische Lesart der Unterscheidung zwischen »Erscheinung« und »Ding an sich« wendet sich Allison 1990 und 2004. Eine Kritik an Allison, die den transzendentalen Idealismus zwar metaphysisch deutet, aber wie Allison als Unterscheidung zwischen zwei Arten von Eigenschaften *derselben* Dinge versteht, liefert Langton 1998. Eine andere Form der Unterscheidung, die Langtons Lesart aber im Hinblick auf die Struktur von Dingen und Eigenschaften verpflichtet bleibt, entwickelt Allais 2004 und 2007; vgl. Rosefeldt 2007. Dass Kants transzendentaler Idealismus wirklich Idealismus *ist*, betont zu Recht Van Cleve 1999. Nach meiner Auffassung sind Ding an sich und Erscheinung für Kant *nicht* schlicht derselbe Gegenstand, sondern numerisch verschieden; und wir müssen ernst nehmen, was Kant über Erscheinungen sagt: Sie sind zwar nicht »bloßer *Schein*« (B 69f.), aber dessen ungeachtet wirklich »bloße Vorstellungen« (B 518f., B 565 u. ö.).

Erscheinungen sind also *wesentlich* subjektiv, auch wenn das nicht bedeutet, dass die Dinge in Raum und Zeit Einbildung und »bloßer *Schein*« sind. Dementsprechend werden sie von Kant konsequent und ausdrücklich als »bloße Vorstellungen« (B 565) charakterisiert. Es sind zwar nicht die Vorstellungen eines empirischen Ich, denn das führte zum »empirischen« oder »materialen« Idealismus (B 519, vgl. B 69–71 u. B 274). Es sind aber, wenn man so reden will, »Vorstellungen des transzendentalen Ich«, und deshalb ist das Ergebnis als »transzendentaler Idealismus« auch treffend bezeichnet: »Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind« (B 565).

Beide Momente zusammengenommen genügen, um Kants »transscendentalen« Idealismus vom »materialen« oder »dogmatischen« (B 274) etwa George Berkeleys zu unterscheiden. Der Unterschied ist für Kant von zentraler Bedeutung: Berkeley kennt weder die transzendente Differenz zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung«, noch akzeptiert er die Existenz einer subjektunabhängigen Wirklichkeit in *irgendeinem* Sinn – in Berkeleys Welt ist *alles*, was existiert, entweder Subjekt oder Idee eines Subjekts.⁵ Dennoch hat Strawson ganz recht, wenn er den vom Unterschied geblendeten Leser daran erinnert, dass Kant genauso wie Berkeley *auch* ein Idealist ist: »Als transzendentaler Idealist steht Kant Berkeley näher als er selbst einräumt.«⁶ Natürlich hat Kant gute Gründe dafür, eher Unterschiede als Gemeinsamkeiten zu betonen.

4. Kants Konzeption von Freiheit

Wie weit Kant mit seinen Thesen über das Verhältnis von »Erscheinung« und »Ding an sich« geht und wie wichtig sie ihm sind, zeigt sich wohl nirgends so klar und so folgenreich wie in den Abschnitten über die Freiheit. Einerseits ist Kants Freiheitstheorie ein entscheidendes Motiv für seine Lehre des transzendentalen Idealismus; andererseits kann diese Theorie ohne die Lehre des transzendentalen Idealismus nicht als die radikale, originelle und in der Geschichte der Philosophie einmalige Leistung gewürdigt werden, die sie tatsächlich ist.

Kant selbst betont, wie eng beide Lehren zusammenhängen und wie wichtig ihm dieser Zusammenhang ist. »Es sind nämlich zwey Angeln« – so heißt es im Anhang zur *Preisschrift* –, um welche die Vernunftkritik »sich dreht«:

»*Erstlich* die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare, bloß hinweist, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniß *a priori* der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; *zweytens*, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist.« (XX, 311)

In einer dazu passenden Notiz von 1797 schreibt Kant pointiert:

⁵ Und so sagt Berkeley auch ganz unmissverständlich, was Kant so nicht sagen würde: »It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence natural or real, distinct from their being perceived by the understanding« (Berkeley: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I, §4).

⁶ Strawson 1966, 22. Kants Nähe zu Berkeley wurde ihm schon früh von Rezensenten vorgeworfen; einen aufschlussreichen Überblick der Problematik gibt Beiser 2002, Kap. 2–7.

»Das System der Critik der reinen Vernunft dreht sich um 2 Cardinalpuncte: als System der Natur und der Freyheit, deren eines auf die Nothwendigkeit des Andern führt. – Die Idealität des Raumes und der Zeit und die Realität des Freyheitsbegriffs, von deren einem man analytisch zu dem Anderen unvermeidlich geführt wird.« (XVIII, 679)

Wenn Kant hier von einer »analytischen« Relation spricht, ist weniger an analytische Sätze und Urteile als an Kants Begriff der analytischen Methode zu denken. Die Verbindung zwischen der »Idealität« von Raum und Zeit und der »Realität« des Freiheitsbegriffs ist dann nicht im engeren Sinn begrifflich, sondern voraussetzungslogisch. Das ergibt sich aus Kants Begriff der analytischen Methode, denn:

»Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich.« (IV, 276)

Das bedeutet: Nehmen wir die Möglichkeit der Freiheit als gegeben an, führt uns das notwendig auf die Idealität von Raum und Zeit als deren Bedingung; nehmen wir dagegen die Idealität von Raum und Zeit als gegeben an, dann folgt auch die Möglichkeit der Freiheit. Ebenso führt das »System der Critik der reinen Vernunft« von der Natur auf die »Nothwendigkeit« der Freiheit und von der Freiheit auf die »Nothwendigkeit« der Natur.

Wie haben wir nun Kant zufolge Freiheit im transzendentalen Sinn zu verstehen? Ihre Kennzeichen sind die Begriffe ›von selbst‹, ›spontan‹, ›unbedingt‹, ›erster Anfang‹ und ›absolut‹. So beschreibt Kant Freiheit als »absolute *Selbstthätigkeit*« (B 446) und als »Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen« (B 561). ›Absolute‹ Selbstthätigkeit ist dabei implizit ›relativer‹ Selbstthätigkeit entgegengesetzt, der ein »comparativer«, beispielsweise von Hobbes, Locke oder Hume entlehnter Freiheitsbegriff entspricht.⁷ ›Relative‹ Selbstthätigkeit ist mit kausaler Determiniertheit der Tätigkeit direkt vereinbar; ›absolute‹ Selbstthätigkeit ist es nicht. Derselbe Kontrast wird von Kant mit den Ausdrücken ›unbedingt‹ und ›bedingt‹ markiert: »Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Naturursache« (B 447). Freiheit ist entsprechend »ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen« (B 473) – also ohne dabei ihrerseits ein Element in der »Reihe von Folgen« zu sein. Das ist auch der Sinn der Rede vom »ersten Anfang« (B 477–479).

Entscheidend ist nun die Verbindung von Freiheit und Unabhängigkeit von der zeitlichen Ordnung, die es 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« (B 582). Das handelnde Subjekt hätte demnach nicht nur einen »*empirischen*«, sondern auch einen »*intelligibelen*«, Raum, Zeit und Naturgesetz enthobenen Charakter. So kann es auch eine Ursache sein, die nicht als Wirkung von einer weiteren Ursache abhängt: »In ihm würde keine *Handlung entstehen*, oder

⁷ Vgl. Hobbes: *Leviathan*, Pt. II, Ch. XXI; Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk. II, Ch. XXI; sowie Hume: *A Treatise of Human Nature*, Bk. II, Pt. 3, Sec. 1f. und *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 8. In der Vorlesung *Metaphysik der Sitten* Vigilantius von 1793 / 1794 unterscheidet Kant in diesem Zusammenhang zwischen ›absoluter‹ und ›respectiver‹ Spontaneität: »Gesetzt nun, daß jede Handlung, die der Mensch unter Gebrauch seiner Vernunft vornimmt, in der vorigen Zeit zugleich gegründet wäre, so würde sie ja nicht nach absoluter, sondern nur respectiver Spontaneität geschehen; denn zunächst lag sie in der Vernunft, diese war also determinirt in der vorigen Zeit, also wäre nicht unbedingte Selbstthätigkeit dabey vorhanden« (XXVII, 505).

vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, *was geschieht, in den Erscheinungen* (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe« (B 567f.).

Hier zeigt sich die Bedeutung der transzendentalen Differenz von Ding an sich und Erscheinung. Kant schließt in folgender Weise: »Absolute« Freiheit ist nur möglich, wenn das Subjekt in seinem Handeln nicht durch Ursachen der vergangenen Zeit determiniert wird. Das ist nur möglich, wenn das Subjekt über einen Charakter verfügt, der von der Zeit unabhängig und insofern nicht ›empirisch‹, sondern ›intelligibel‹ ist. Das ist nur möglich, wenn wir zwischen dem Subjekt als Ding an sich und als Erscheinung in der Weise unterscheiden, wie der transzendente Idealismus es vorsieht. Setzen wir nun den intelligiblen Charakter und mit ihm die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung voraus, wird »absolute« Freiheit möglich: »Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst« (B 567).

Erst diese Unterscheidung ermöglicht es Kant, die Vereinbarkeit von Freiheit *und* kausaler Bedingtheit *derselben* Handlung zu behaupten. Die »intelligibele Ursache« wird »in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt«, obwohl »ihre Wirkungen erscheinen und sie durch andere Erscheinungen bestimmt werden können«:

»Sie ist also sammt ihrer Causalität außer der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur, angesehen werden.« (B 565)

Das ist der Kern von Kants Freiheitsauffassung, und sie ist eindeutig idealistisch: Kant behauptet die »Nothwendigkeit der Natur« für das menschliche Handeln in der Erscheinung, hält das für vereinbar mit einer erstursächlich verstandenen Freiheit, und beruft sich zur Erklärung der Vereinbarkeit auf eine »intelligibele Ursache«, die als »Causalität außer der Reihe« auf die Erscheinungen wirkt. – Wie kaum zu übersehen ist, stützt sich Kants Freiheitstheorie auf eine äußerst ehrgeizige Metaphysik, die nicht nur scharf zwischen empirischer und intelligibler Kausalität unterscheidet, sondern die intelligible für raum- und zeitlos, absolut selbsttätig und explanatorisch fundamental hält.⁸

5. Philosophisches Bergsteigen

Ich komme damit zur ersten kritischen Frage, die sich im Hinblick auf Kants Freiheitsauffassung stellt. Um diese Frage sichtbar zu machen, bediene ich mich eines Bildes, das Robert Kane in seinen Werken zur Willensfreiheit populär gemacht hat.⁹ Kane zufolge muss der Verteidiger einer Freiheit, die sich nicht oder nicht in der gewöhnlichen Weise in die kausale Ordnung der Natur einfügt, zwei wichtige Fragen beantworten. Die erste Frage ist die der Motivation: Warum genügt die Freiheit, die wir als Teil der kausalen Ordnung der Natur zweifellos haben und die durch den Determinismus in keiner Weise gefährdet ist, nicht aus, um Freiheit und moralische Verantwortlichkeit zu begründen? Womit wird die These einer Unvereinbarkeit begründet?

Dies ist das Problem des *Aufstiegs*: Wie kommen wir auf den Berg des Inkompatibilismus, wenn wir im Tal schon eine robuste »psychologische«, »comparative« Freiheit haben? Die

⁸ Vgl. zur Interpretation des transzendentalen Idealismus und der Wirkungsweise der »intelligibelen Ursache« neben der Einleitung der Herausgeber (S. xx-xx) Rosefeldt 2007 und seinen Beitrag zu diesem Band.

⁹ Kane 2005, 33f.

zweite Frage ist die der Einlösung des Erhofften: Wie kann eine Lücke oder ein Freiraum im kausalen Geflecht 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 Notwendigkeit nur dem *Zufall* anheimfallen lassen, wenn ein solcher Vorgang überhaupt etwas mit *uns* zu tun haben würde. Kant spricht hier vom »Ungefähr« und hält es für unmöglich: »Denn hätte die Handlung nicht ihre Bestimmung vermöge dieses Gesetzes der Nothwendigkeit in der vorhergehenden Ursache, so müßte es ein Ungefähr seyn, und dies ist unmöglich« (XXVII, 503). – Doch selbst wenn es möglich ist, hilft das bloße »Ungefähr« nicht weiter: Wir müssen vielmehr sicherstellen, dass wir *Kontrolle*, im Bewusstsein von Gründen, über unser Urteilen, Wollen und Handeln haben. Im Bild gesprochen: Wenn der Aufstieg gelingt, schließen Freiheit und Determinismus sich aus. Doch das führt uns noch längst nicht zur Freiheit: Wir müssen auch einen sicheren Abstiegsweg finden, der uns ins Tal führt, wo wir uns mit guten Gründen für frei und moralisch verantwortlich halten und diese Gründe auch angeben können.

Im folgenden Abschnitt werde ich fragen, welche Gründe Kant gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese anführt. Wie sich zeigt, sieht Kant in vielen dieser Gründe zugleich Gründe, die uns zumindest das *Recht* geben sollen, uns für frei zu halten. Wir müssen fragen, wie belastbar diese Gründe sind.

6. Der Aufstieg

Welche Art von Unvereinbarkeit behauptet Kant? Wie wird die Behauptung von Kant selbst begründet? Nehmen wir die erste und zweite *Kritik* und die *Grundlegung* zusammen, lassen sich wenigstens acht konkrete Motive benennen, die ich nun erläutern will.

6.1. Bilder

Das vielleicht eindringlichste dieser Motive ist eine Reihe von Bildern, mit denen Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die »psychologische« oder »comparative« Freiheit als die »Freiheit eines Bratenwenders« verspottet, »der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet« (V, 97). Dazu gesellen sich das Bild eines geworfenen Körpers, einer Uhr und eines Automaten, der materiell oder – hier verweist Kant auf Leibniz – geistig sein könnte (vgl. V, 96f.; XXVII, 505).

So suggestiv diese Bilder und die darin enthaltenen Unterstellungen 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 derartig starrer Maschinen. Auch wenn menschliches Wollen und Handeln determiniert ist, bleibt 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, nämlich das Wollen und Handeln, indem er dessen besondere Merkmale leugnet.

Nun hat Kant selbst die Bilder wohl nicht so verstanden: Er verweist sogleich darauf, dass man »alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den *Mechanismus* der Natur nennen« kann, »ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle *Maschinen* sein müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen [...]« (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.

6.2. Begriffliche Wahrheit

Um eine solche Begründung zu liefern, scheint Kant sich auch auf die *Bedeutung* von ›Freiheit‹ zu stützen. Es liegt demnach im *Freiheitsbegriff*, sich der Vereinbarkeit mit dem »*Mechanismus* der Natur« zu widersetzen.¹⁰ Dass Kant so denken könnte, legt erstens die eingangs genannte Gleichsetzung von transzendentaler Freiheit mit »Unbedingtheit«, »Spontaneität« und »absoluter *Selbstthätigkeit*« nahe, die sein gesamtes kritisches Werk durchzieht und von ihm kaum je begründet wird: Sie scheint Kant so selbstverständlich zu sein, wie es begriffliche Wahrheiten nun einmal sind. – Zweitens sieht Kant im Verweis auf den »*comparativen* Begriff von der Freiheit« nicht viel mehr als eine »Ausflucht«: Verschiedene *Arten* der Verursachung zu unterscheiden, die sich gleichwohl ausnahmslos dem »Naturgesetze« fügen, ist für Kant »ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen« (V, 96). Hier deutet der Vorwurf der »Wortklauberei« darauf hin, dass der »*comparative* Begriff der Freiheit« nicht das trifft, was wir mit ›Freiheit‹ meinen und so die Bedeutung des Freiheitsbegriffs verfehlt. – Drittens wird Kants Verständnis des Freiheitsbegriffs dort sehr deutlich, wo er die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung hypothetisch fallen lässt:

»Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen: weil ich die Seele in beiden Sätzen in *eben derselben Bedeutung*, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte.« (B XXVII)

Wenn Kant behauptet, in einen »offenbaren Widerspruch zu gerathen«, sobald er die »Seele in beiden Sätzen *in eben derselben Bedeutung*« – nämlich als Ding an sich – nimmt, legt er sich auf einen inkompatibilistischen Freiheitsbegriff fest. Ein kompatibilistischer Freiheitsbegriff würde es ja gerade erlauben, die »Seele in beiden Sätzen *in eben derselben Bedeutung*« zu nehmen, und das hätte zur Folge, dass sich hier *kein* Widerspruch ergäbe. Und wenn Kant sagt, dass sich hier nicht nur ein Widerspruch, sondern ein *offensichtlicher* Widerspruch ergibt, dann deutet das darauf hin, dass Kant eine begriffliche These aufstellt. Sie hat ein Echo in der dritten Antinomie, wo Kant die These verdichtet: »Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten« (B 564). Hier zeigt sie sich in einem unvermittelten Schluss: Wäre das Ding an sich ebenfalls in Raum und Zeit und dem Naturgesetz nach determiniert, dann wäre unser Handeln »der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei«.

Ist dieser Vorwurf berechtigt? Das ist sehr schwer zu entscheiden, und es hängt glücklicherweise nicht allzu viel davon ab. Zunächst trifft es zu, dass Kants Verständnis von Freiheit viel für sich zu haben scheint und unser Freiheitsbegriff ein solches Verständnis auch nahelegt. Doch selbst dann, wenn man das zugesteht, bleibt ein entscheidender Unterschied zwischen dem, was ein Begriff uns nur nahelegt und dem, was er im engeren Sinn ›enthält‹, bestehen: Wenn ein Begriff etwas nahelegt, bleibt der Begriff beim Verlust dessen, was er uns

¹⁰ Ich danke Tobias Rosefeldt für die Anregung, hier zwischen sprachlichen Bildern und sprachlichen Wahrheiten zu unterscheiden.

nahelegt, fundamental intakt, was bei begrifflichen Wahrheiten nicht zutrifft. Ein Beispiel, das mit der Freiheit zusammenhängt, kann diesen Unterschied illustrieren: Wer bestreitet, dass die Moral in einem bestimmten, metaphysisch anspruchsvollen Sinn objektiv ist, verfügt im Großen und Ganzen noch über denselben – und insofern intakten – Begriff der Moral; wer dagegen bestreitet, dass die Moral es mit solchen Dingen wie Handlungen, Regeln, Erwartungen oder dem menschlichen Gut zu tun hat, der hat nicht mehr denselben (und vielleicht *keinen*) Moralbegriff mehr. Zweifellos sind diese Grenzen oft fließend – und eben das ist der Punkt, auf den es ankommt: In Bezug auf kausale Kategorien ist gar nicht ausreichend klar, was der Freiheitsbegriff uns bloß *nahelegt* und was in einem belastbaren Sinn zu seiner Bedeutung *gehört*, um darauf eine Theorie zu gründen.

Zweitens wäre selbst dann, wenn Kants Analyse zutreffen sollte, nicht viel gegen die Vereinbarkeitsthese gewonnen. Wie wir sahen, hält Kant den »comparativen« Freiheitsbegriff für eine »Ausflucht«, für eine »Wortklauberei«, für etwas, das uns nur blendet und möglicherweise genau zu diesem Zweck erfunden worden ist. Er ist für ihn ein »elender Behelf« im Angesicht der blanken Not, die mit dem Verlust des moralischen Gesetzes und der moralischen Verantwortung über uns hereinbrechen würde. – Das ist zweifellos stark überzeichnet und setzt erneut die Unhaltbarkeit der Vereinbarkeitsthese voraus, statt sie zu beweisen. Richtig ist aber, dass der »comparative« Begriff ein erworbener und reflektierter ist, gegen den sich in unserem Denken und Fühlen viel sträubt.¹¹ Das zeigt allerdings nicht, dass wir mit ihm reflektiert nicht zufrieden sein können – und noch viel weniger, dass wir mit ihm nicht zufrieden sein müssen.

Interessanterweise scheint Kant selbst das zu akzeptieren. Diesen Eindruck erweckt er zum Beispiel dann, wenn Kant den Freiheitsbegriff, den er gegen den »comparativen« in Stellung bringt, als »transscendentalen« markiert und so zugleich implizit den »comparativen« *als Freiheitsbegriff* anerkennt. Im Rahmen des *logisch* Möglichen sind beide: sowohl der Freiheitsbegriff, der Erstverursachung, absolute Selbsttätigkeit, Spontaneität fordert, als auch der, für den das nicht gilt. – Die Frage ist dann, welchen Freiheitsbegriff wir *einsetzen*, welche Freiheit wir *wollen* und *brauchen*. Das sind die wirklich wichtigen Fragen – aber es sind keine Fragen mehr, die sich durch bloße Begriffsanalyse beantworten ließen.

Dies ist wieder etwas, das Kant akzeptiert oder akzeptieren könnte. Es erklärt vielleicht den Wechsel in Kants Strategie, der gleich im folgenden Satz dazu übergeht, die Frage, welcher der beiden Freiheitsbegriffe der angemessene ist, von *substantiellen* Kriterien abhängig zu machen. Er schreibt:

»Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität durch Bestimmungsgründe, die *im* Subjecte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sei [...]«.

Demnach ist es ganz gleichgültig, ob wir uns Determiniertheit des Denkens und Handelns als geistigen oder als materiellen Automatismus vorstellen, ebenso wie es ganz gleichgültig ist, ob wir uns den entsprechenden geistigen Automatismus als ein Räderwerk der Instinkte und Triebe oder als ein Räderwerk von vernünftig zu nennenden Denkprozessen und Entscheidungsabläufen zurechtlegen wollen. Nichts davon reicht Kant zufolge für die Freiheit aus, »die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt

¹¹ So fragt Keil in seinem Beitrag zu diesem Band zu Recht: »Würde nicht jeder, der nicht über Kompatibilismus in Büchern gelesen hätte, diese Antwort für einen schlechten Scherz halten?« (S. xxx). Nach meiner Erfahrung: nicht *jeder*, aber *sehr viele*. Als intuitiv einsichtig oder als implizit von uns anerkannt kann *weder* der Inkompatibilismus *noch* der Kompatibilismus gelten.

werden muß«. Den entscheidenden Makel des »comparativen« Freiheitsbegriffs sieht Kant dementsprechend darin, dass mit ihm »kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist« (V, 96f.). In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt er entsprechend:

»Die transscendentale Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher großen Theils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben, ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen.« (B 476)

Hier macht Kant die substantielle Annahme, dass Freiheit im Sinn der »absoluten Spontaneität der Handlung« der »Grund« der Zurechnung sei. Das mag nun wahr sein oder nicht – es ist sicherlich keine durch das bloße Verstehen der Wörter gestützte *begriffliche* Wahrheit mehr.

Tatsächlich hat Kant für die These auch ein Argument, das den Befund unterstreicht und auf das ich zurückkommen werde. Hier halte ich fest, dass Kant in der zitierten Passage kein überzeugendes Argument auf rein begrifflicher Grundlage liefert und das in Wirklichkeit auch nicht beansprucht. Außerdem hat sich gezeigt, dass die Reichweite von Argumenten auf rein begrifflicher Grundlage hier ohnehin nicht sehr groß ist und diese Grundlage schwankt.

6.3. Bedingung der Vernünftigkeit

Ein drittes und besser ausgeführtes Motiv findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785, 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 im Ausgang von etwas, das als gegeben gilt, die Frage der Bedingung der Möglichkeit gestellt wird, um so auf die Rechtfertigung der Annahme, dass die Bedingung erfüllt ist, zu schließen. Dieses Thema kehrt in Variationen wieder, wird aber schließlich von Kant selbst verworfen.

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 Schlüsselprämisse zutrifft, müssen wir uns also auch als frei verstehen. So schreibt Kant:

»Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit.« (IV, 452)

Dahinter steht der Gedanke, dass die Vernunft keine äußeren Ursachen *hat* und aufgrund ihrer Natur auch nicht haben *kann*. Dementsprechend meint Kant, man könne sich »unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben« (IV, 448).

Das aber überzeugt auch nicht, wie Kant später eingesehen hat, und es bleibt obendrein unausgewiesen.¹² Tatsächlich gibt es hier gar 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

¹² Vgl. zur Chronologie Ludwig 2010 und seinen Beitrag zu diesem Band.

Normen des Vernünftigen zu messen. Das sagt aber nicht das Geringste darüber aus, wie diese Fähigkeiten oder ihre Ausübung im Allgemeinen oder im konkreten Fall zu erklären und in die Natur einzuordnen sind. ›Vernunft‹ und ›Natur‹ sind ganz verschiedene begriffliche Kategorien und einer Konzeption der Vernunft, die sie in die natürliche Welt einordnet, steht aus begrifflicher Sicht nichts entgegen.

Kant selbst gibt das ab 1787 zu, ja er betont es. In der Vorlesung *Metaphysik der Sitten Vigilantius* heißt es: »Der Mensch wird dadurch nicht vom Natur-Mechanismo befreit, daß er bey seiner Handlung einen actum der Vernunft vornimmt. Jeder Actus des Denkens, Ueberlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur« (XXVII, 503). Kant gibt dort auch gleich ein drastisches Beispiel: Schlägt ein Mensch »den andern todt«, dann »kann er den Todtschlag übrigens auf die feinste Art einleiten, ausführen und verdecken: so kann doch selbst seine Vernunft, als den Gesetzen der Natur unterworfen, ohne alle Freiheit gedacht werden« (XXVII, 502).

Tatsächlich ist es 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 ›intelligiblen Welt‹ oder ›Verstandeswelt‹ Zugehöriges auswies. – Gewiss: Normen der Vernunft sind etwas anderes als Beschreibungen unserer Psychologie, und Gründe sind nicht Ursachen. Fasst man die Rede von der ›Verstandeswelt‹ dementsprechend als Rede von Gründen, nicht Ursachen auf und sieht man Normen als Standards und Maßstäbe, nicht als Beschreibungen von empirischen Tatsachen an, dann hat es einen guten Sinn, von einer ›Verstandeswelt‹ zu sprechen und sie von einer ›Sinnenwelt‹ zu unterscheiden – etwa so, wie man im Anschluss an Wilfrid Sellars einen ›Raum der Gründe‹ von einem ›Raum der Ursachen‹ unterschieden hat.¹³ Außerdem hat es dann einen guten Sinn zu sagen, dass die Fähigkeit der Vernunft uns *als solche* in eine andere, nämlich ›intelligible‹ Ordnung der Dinge versetzt. Das alles ist aber vollkommen damit vereinbar, dass uns Vernünftigkeit auch ohne transzendente Freiheit zukommt.

Kants Argument wäre demnach nur dann zu retten, wenn man ›Vernunft‹ bereits in seinem Sinn versteht. Dann würde die Vernunft tatsächlich gleichsam eine Brücke in die Verstandeswelt sein: Sie hätte eine empirische und eine metaphysische Seite. Das würde uns zu Bürgern zweier Welten machen, wobei die metaphysische Seite der Vernunft und unserer selbst als vernünftiger Wesen fundamental und keiner kausalen Bestimmung durch die Natur ausgesetzt wäre. Dann aber würde sofort fraglich, ob wir wirklich *in diesem Sinn* vernünftig sind, und das Argument für Freiheit drohte wieder zirkulär zu werden.

6.4. Praktisches Sollen

Ein viertes 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 Urtheile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*« (IV, 455). Man kann diese Passage als eine bloße Erläuterung lesen, die den Gedanken des Sollens mit dem Gedanken der Freiheit des Willens *verbindet*. Doch es mag auch die stärkere These gemeint sein oder zumindest im Hintergrund stehen, dass der Gedanke des Sollens die Freiheit des Willens *voraussetzt*. Das würde heißen: Ohne uns dem Willen nach als frei zu denken, könnten wir uns auch nicht als Adressaten eines Sollens denken. Damit muss noch nicht ein moralisches Sollen gemeint sein: Die Verbindung von

¹³ Vgl. Sellars 1997, 76.

Freiheit und Sollen reicht weiter und auch dann, wenn ein ›vernünftiges Sollen‹ gemeint ist, kann dieses Sollen sowohl hypothetisch als auch kategorisch sein.

Dieses Argument – soweit es sich dem Anspruch nach um ein solches handelt – ist ebenfalls nicht schlüssig. Wenn wir in dem genannten Sinn 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, obwohl die Einsicht gegeben war, diese doch nicht handlungsleitend wurde. In anderen Fällen drückt dieses Sollen einen substantiellen, etwa prudentiellen oder moralischen Maßstab aus, der nicht so eng und so eindeutig 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 die Person 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 zählt Kant 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: Determiniertheit scheint diese Fähigkeit entweder ganz zu untergraben oder zumindest ihre Ausübung in der gegebenen Situation objektiv, nämlich kausal, unmöglich zu machen. 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. Die Antwort auf diese Frage lautet aus meiner Sicht: nein. Das liegt aber – so meine ich – nicht an der angeblichen Determiniertheit des Wollens und Handelns; es liegt vielmehr 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, wenn man es als Argument gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese verstehen will, zirkulär.

6.5. Praktische Freiheit

Ein fünftes Motiv hängt eng mit diesem zusammen, führt aber auch darüber hinaus. Es betrifft Kants Behauptung, »praktische Freiheit« setze »transscendentale Freiheit« voraus. Dieses

Argument findet sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant schreibt, »die Aufhebung der transscendentalen Freiheit« würde »zugleich alle praktische Freiheit vertilgen« (B 562). »Freiheit im praktischen Verstande« ist dabei »Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« (ebd.).

Warum sollte 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 sogar behauptet, dass das menschliche Handeln in der Erscheinung nicht nur kausal determiniert, sondern durch sinnliche Antriebe, nämlich »Begierden und Neigungen« determiniert sei (IV, 453). Dies wirft wie vorher die Frage auf, welche Rechtfertigung sich dafür geben lässt, das Bewusstsein der Freiheit im praktischen Überlegen als Evidenz für eine transzendente Freiheit anzusehen. Sehen wir von dieser Komplikation ab, ist Kants Gedanke der Sache nach richtig und wichtig: Wir verfügen über einen Willen, der nicht ausschließlich und auch nicht unmittelbar durch »Begierden und Neigungen« determiniert ist. Die Frage ist: Was hat das mit transzendentaler Freiheit zu tun?

Hier scheint Kant nun erneut das Merkmal der Vernünftigkeit und den Gedanken des praktischen Sollens bemühen zu wollen, die aber wie gezeigt für sich genommen kein Argument für diesen Schluss an die Hand geben. Kants Einsicht bleibt davon unberührt: Menschliches Wollen ist tatsächlich nicht durch bloße »Begierden und Neigungen« determiniert, sondern kann sich im Bewusstsein von Gründen von der bloßen *Bestimmung* durch Antriebe lösen. Wir können uns zu Begierden und Neigungen im Überlegen verhalten und erst der Gang der *Überlegung* bestimmt im Normalfall unsere Handlung. Es kommt eine weitere wichtige Einsicht hinzu: *Dass* wir dazu fähig sind, Begierden und Neigungen zu reflektieren und erst der Gang des Überlegens unser Handeln bestimmt, ist zugleich eine Bedingung des Sollens; hätten wir diese Fähigkeit nicht, gäbe es für uns auch kein »vernünftiges Sollen«. Anders gesagt: Es gibt im Normalfall keine kausale Verknüpfung, die »Begierden und Neigungen« *unmittelbar* in Handeln überträgt. Wir sind zur Reflexion fähig, können aus Einsicht in Gründe und Grundsätze handeln, worin sich Vernunft in einem genuin praktischen Sinn manifestiert. Sollensansprüche sind Ansprüche an die Vernunft, und wenn sie Handeln betreffen, ist die Vernunft, die betroffen ist, praktisch. Praktisches Sollen setzt also praktische Vernunft beim Adressaten voraus. Praktische Vernunft hat aber nur das Wesen, das nicht unmittelbar durch »Begierden und Neigungen« determiniert ist – 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« (B 830), wie Kant im Kanon behauptet.

Wie aber kann dann die »Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen« (B 562)? Das ist genau dann nicht plausibel, wenn die Vernunft auch ein Teil der Naturordnung sein kann – was sie Kant selbst zufolge in jedem Fall *ist*, selbst wenn er natürlich meint, dass die Vernunft noch viel *mehr* als das ist. Die Antwort wird deshalb wieder lauten müssen, dass Kant die Vernunft so wie bald darauf in der *Grundlegung* als ein Vermögen versteht, das uns so wie eine Brücke direkt in eine Verstandeswelt führt. Mit dieser Annahme – und nur mit ihr – ist es möglich, aus der Tatsache, dass die Vernunft uns erlaubt, »Begierden und Neigungen« im Überlegen zu reflektieren, anstatt einfach von ihnen getrieben zu sein, zu schließen, dass ohne transzendente Freiheit auch keine praktische Freiheit möglich sein würde.

Wenn das so ist, dann setzt Kant aber wieder voraus und begründet nicht, dass ohne sein Verständnis von Vernunft nur die Kausal-determination des Handelns durch »Begierden und Neigungen« übrig bleiben würde. Das ist aber nicht nur unbegründet, sondern falsch, denn die

Vernunft und mit ihr die »praktische Freiheit« ist selbst ein Teil der natürlichen Ordnung. Wie so oft ist die Alternative »*entweder* Vernunft im transzendental freien Sinn *oder* Kausaldetermination durch Begierden und Neigungen« irreführend, denn sie ist keineswegs ausschließlich. – Auch dieses Argument ist somit hinfällig. Es beruht auf dem wesentlich metaphysischen Verständnis von Vernunft, das Kant voraussetzt, und operiert mit verzerrten Alternativen. So bleibt es auch dann, wenn man die Alternativen für ausschließlich hält, noch zirkulär.

6.6. Autonomie

Dieses Problem begegnet uns auch beim sechsten Motiv, das für Kant besonders wichtig ist, weil es die Frage der Freiheit des Willens mit seiner Moraltheorie verknüpft.¹⁴ Kant argumentiert wieder mit seiner zu scharfen Dichotomie: *Entweder* sind wir vernünftig und damit transzendental frei, *oder* wir unterliegen der Kausaldetermination durch Begierden und Neigungen. Er gibt der Unterscheidung dabei aber eine neue Wendung: Nur im Fall des vernünftigen und freien Handelns ist unser Handeln ein Ausdruck von *Autonomie*, also von *Selbstgesetzgebung*, während im zweiten Fall Heteronomie, also *Fremdgesetzgebung*, das Schicksal des Menschen sein würde. Und Kant meint nun, »nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit« zeigen zu können, »daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhängt, oder vielmehr zum Grunde liegt« (IV, 445). Und er schließt: »Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen« (ebd.).

Dies ist nicht der Ort, um Kants Moraltheorie zu diskutieren. Mir scheint, dass Sittlichkeit zweifellos »Etwas« und nicht »eine chimärische Idee ohne Wahrheit« ist – ob das aber auch auf Kants *Verständnis* von Sittlichkeit zutrifft, ist eine andere Frage. – Hier kommt es mir darauf an, dass Kants Schluss vom Moralgesetz auf transzendente Freiheit, der durch den Begriff der Autonomie vermittelt ist, keineswegs zwingend ist und zudem ein falsches Bild der Autonomie zeichnet.

Zunächst ist klar, dass der Determinismus keine inhaltlichen Aussagen darüber macht, was ein Wesen will und wollen kann. So folgt aus dem Determinismus auch nicht, dass niemand ein *moralisches* Wollen ausbilden könnte. Es folgt nicht einmal, dass niemand einem kategorischen Imperativ unterliegt: Es gibt keinen unmittelbaren begrifflichen Widerspruch zwischen den Thesen: (1) Eine Person soll etwas auch dann tun, wenn sie weder eine mittelbare noch eine unmittelbare »Neigung« dazu hat; und (2) Das Subjekt ist in seinem Wollen und Handeln kausal determiniert. Wenn »Autonomie« also verlangt, (1) dem kategorisch gebietenden Sittengesetz entsprechend zu handeln und (2) zu diesem Handeln durch die entsprechende Einsicht und nicht durch andere, fremde »Begierden und Neigungen« motiviert zu sein, dann stellt der Determinismus nicht zwangsläufig eine Bedrohung der Autonomie dar. Selbst wenn es – wie ich glaube – keinen kategorischen Imperativ im kantischen Sinn gibt, kann ein determiniertes Wesen nicht nur moralisch sein *wollen*, sondern in diesem Wollen auch selbstbestimmt *sein*. Es wird dann Grund dazu haben, moralisch zu handeln. Es wird auch aus diesem Grund handeln können und damit das tun können, was es selbst will. Selbst dann, wenn es keinen Grund dazu hat, der Moral um der Moral willen zu folgen, kann ein vernünftiges Wesen ein Adressat von moralischen Pflichten und Erwartungen sein.¹⁵

¹⁴ Ich danke Pauline Kleingeld und Tobias Rosefeldt für ihre Hinweise zu diesem Punkt.

¹⁵ Ich führe diese Konzeption moralischer Pflicht und ihr Verhältnis zu Gründen in Brandhorst (im Erscheinen) weiter aus.

Freilich ist die inhaltliche Seite nur die eine Seite der Autonomie. So mag man sich fragen: Bleibt es nicht bei Fremdbestimmung, wenn unser Wollen und Handeln sich, sei es direkt, sei es mittelbar, aus »Begierden und Neigungen« herleiten lässt? Wir wissen: Wenn »Begierden und Neigungen« unmittelbar kausal wirksam wären, wir nicht Gründe abwägen und nachdenken, sondern dem kausalen Geschehen nur zuschauen könnten, dann wäre das tatsächlich Fremdbestimmung in einem furchtbaren Sinn. Und wir wissen auch: Dass es (in der Regel) nicht so ist, sichert die praktische Freiheit, und diese Freiheit wird nicht vom Determinismus bedroht. – Bleibt aber nicht dennoch der Eindruck, wir seien fremdbestimmt, solange wir durch »Begierden und Neigungen« *und* nichts weiter als praktische Freiheit zum Handeln bestimmt sind? Genau das legt Kant nahe, wenn er schreibt, dass überhaupt kein *Gegenstand* den Willen beeinflussen dürfe, weil andernfalls die praktische Vernunft »fremdes Interesse bloß administriere« (IV, 441). Hier zeigt sich die Radikalität seiner Autonomiekonzeption.

Ich lasse offen, ob diese Form der Autonomie verständlich ist oder erstrebenswert wäre. Mich interessiert das Wort ›fremd‹ in »fremdes Interesse«. ›Fremd‹ ist ein Interesse, das die Vernunft ›bloß administriert‹, in Kants Konzeption ja zunächst nur *der Vernunft selbst*. Dann ist aber gerade die Frage, ob daraus Heteronomie, also Fremdgeseztgebung, folgt – und warum es uns beunruhigen sollte, wenn es so wäre. So wie bei der Freiheit müssen wir uns fragen: Welche Art von Selbstbestimmung ist uns *wichtig*? Welche Art von Selbstbestimmung *wollen* wir?

Dabei ist ein Perspektivenwechsel nötig: »Begierden und Neigungen« *sind* ein Teil von *uns*, und viele sind ein Bestandteil des Ich, zählen zu dem, was uns ausmacht und sind so ein Teil der praktischen Identität.¹⁶ Nur dann, wenn wir uns selbst vorab mit der Vernunft *identifizieren*, folgt aus der unvermeidlichen Abhängigkeit unseres Wollens und Handelns von den »Begierden und Neigungen«, dass uns »eigentlich die Natur das Gesetz« gibt (IV, 444) und wir dadurch fremdbestimmt sind. Das ist der entscheidende Fehler: Es gibt keinen Grund dafür, ›Selbst‹ und ›Vernunft‹ gleichzusetzen, und das zu tun verzerrt sowohl das Phänomen als auch den Wert der Selbstbestimmung. Als Argument ist die Gleichsetzung in jedem Fall zirkulär: Wenn wir die Vernunft zum Selbst *erklären*, kann es uns nicht überraschen, dass die Bestimmung des Handelns durch Neigungen *Fremdbestimmung* sein würde und nicht mit *Selbstbestimmung* vereinbar ist.

Aber bleibt es nicht bei Fremdbestimmung in einem *kausalen* Sinn, selbst wenn wir diesen Einwand akzeptieren? Wenn unser Wollen und Handeln von Ursachen abhängt, die sich nicht nur der Kontrolle entziehen, sondern sogar in eine Zeit zurückreichen, in der wir noch gar nicht existierten, dann *sind* wir in allem Wollen und Handeln kausal fremdbestimmt. Das ist tatsächlich die Folge des Determinismus – aber es ist nach wie vor eine offene Frage, ob Fremdbestimmung in *diesem* Sinn eine Bedrohung für Freiheit, Moral und Verantwortung darstellt.

6.7. Das Bewusstsein moralischer Pflicht

Dieses Motiv ist im späteren Werk Kants entscheidend und stellt, wie es scheint, einen bewussten strategischen Neuansatz dar. Zugleich führt es Motive der ersten *Kritik* und der *Grundlegung* weiter und sichert sie ab. 1785 hatte Kant im dritten Abschnitt der *Grundlegung* versucht, die Annahme der transzendentalen Freiheit direkt durch den Verweis auf Vernunft abzusichern. In der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 – die in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 schon ihre Schatten vorauswirft – ist davon nicht mehr

¹⁶ Williams spricht in diesem Zusammenhang von ›kategorischen Wünschen‹ und ›grundlegenden Projekten‹, die das Leben eines Menschen tragen (Williams 1976). Auch die Arbeiten Frankfurts zur Autonomie (Frankfurt 1988, 1999 und 2004) sind hier einschlägig.

die Rede. Stattdessen führt Kant gleich zu Beginn einen neuen Beweis und beruft sich dabei auf das Bewusstsein moralischer Pflicht. Kant erklärt nun nicht mehr die Vernunft, sondern das *moralische Gesetz* zur »*ratio cognoscendi* der Freiheit«, die Freiheit dagegen zur »*ratio essendi* des moralischen Gesetzes« (V, 4, Anmerkung). Die These ist also, dass wir ohne das Bewusstsein des moralischen Gesetzes nicht zur Annahme der Freiheit berechtigt wären, dieses Bewusstsein selbst aber die Freiheit verbürgt. In beiden Hinsichten wird das Bewusstsein moralischer Pflicht nun zentral:

»Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein.« (Ebd.)

Was spricht für diesen Zusammenhang?

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. 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 solches zum Beispiel psychologischen, soziologischen, ethnologischen und historischen Erklärungen zugänglich. Weshalb also weist die Moral *zugleich* und *zwingend* über die Sinnenwelt hinaus? – Kant hätte hier auch im Hinblick auf seine Kritik am früheren Appell an die Vernünftigkeit des Menschen als Merkmal der Freiheit höchst misstrauisch werden müssen.

Sicher ist zunächst: Sofern sich hinter diesem neu gestalteten Motiv nur die vorherigen verbergen, gelingt Kant kein wirklicher Neuanfang. Moral bezieht sich auf Vernunft – aber Vernunft ist nicht ohne *petitio* als ein Beleg für transzendente Freiheit zu deuten. Moral bezieht sich auf praktisches Sollen – aber auch praktisches Sollen ist ohne *petitio* kein Beleg für transzendente Freiheit. Moral bezieht sich schließlich auf praktische Freiheit – doch auch die praktische Freiheit ist ohne *petitio* nicht als Beleg für transzendente Freiheit geeignet. – Was am Verweis auf Moral führt uns weiter?

Die zwei wichtigen Momente, die im moralischen Denken im Vergleich zum bloßen praktischen Sollen, das sich auch in hypothetischen Imperativen ausdrückt, hinzutreten, sind das der *Allgemeingültigkeit* und der *Kategorizität* der moralischen Gebote. Anders als bloßes praktisches Sollen sieht Kant moralische Pflichten als Pflichten für jedes vernünftige Wesen an, und er meint, es sei vernünftig, dieser Verpflichtung entsprechend zu handeln, auch wenn es dafür keinen Anhaltspunkt in den »Begierden und Neigungen« gibt. So heißt es in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*:

»Du sollst z. E. so und so handeln, dies setzt doch voraus, daß ich die Pflicht und Verbindlichkeit kenne, nach der ich handeln muß: diese Pflicht ist ihrer Natur nach absolut, unbedingt und nothwendig: was aber nothwendig ist, muß gewiß möglich seyn.« (XXVII, 506)

Möglich ist es aber nur durch Freiheit.

Wie auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* geht Kant sogar noch weiter, indem er hinzufügt: Hätten wir kein Bewusstsein moralischer Pflicht, gäbe es für uns auch kein Bewusstsein der Freiheit. Nach Kants eigenem Urteil wäre die einzig vernünftige Reaktion dann, die Freiheitsannahme zurückzuweisen: »Ohne Kenntniß der Pflicht selbst sich der Freiheit einmal bewußt zu werden, würde sogar unmöglich seyn, man würde Freiheit für

absurd erklären« (XXVII, 506). – Das Gewicht von Freiheit und Verantwortung ruht nun allein auf dem kategorisch gebietenden, universalen Moralgesetz.

Nun ist es keineswegs selbstverständlich, dass die Moral diese Merkmale hat. Ich selbst glaube: Die Moral ist weder allgemeingültig noch kategorisch in diesem Sinn. Dementsprechend halte ich das kantische Moralverständnis für ein philosophisches Konstrukt. Soweit das moralische Denken für dieses Verständnis wirklich eine belastbare Grundlage darstellt – und es tut das gewiss zu einem Teil – bedarf das moralische Denken selbst der Revision.¹⁷ – Doch der Punkt, auf den es ankommt, ist ein anderer: Selbst *wenn* man Kant diese Annahmen zugesteht, folgt nicht sofort ein Beleg für 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 Menschen selbst dann verbindlich sein sollte, wenn sie keine Grundlage in »Begierden und Neigungen« hat, führt uns das allein nicht auf die transzendente Freiheit. Es handelt sich vielmehr um einen moralischen Maßstab, dem das Wollen und Handeln entweder genügt oder nicht genügt, und das ist unabhängig von jeder Frage der Freiheit. Wenn man nun einwendet, hier impliziere in jedem Fall das ›Sollen‹ ein ›Können‹, ist wiederum erst die Frage, welches ›Können‹ das ist.¹⁸ ›Können‹ im Sinn der transzendentalen Freiheit wäre als diese Bedingung erst auszuweisen – sie kann folglich nicht ohne *petitio* als Bedingung moralischer Pflicht vorausgesetzt werden.

Außerdem stellt sich die tiefere und verstörende Frage, mit welchem Recht ich mich immerhin dann für frei halten darf, wenn ich an die enge Verknüpfung von Sollen und Können einerseits und von Können und Willensfreiheit andererseits glaube. Wer garantiert mir denn, dass das Moralgesetz nicht eine bloße Fata Morgana ist, deren Täuschung ich nur nicht erkenne? Das Moralgesetz wäre dann etwas, das für mich zwar zu gelten *scheint*, aber aufgrund der mangelnden Freiheit für mich *in Wirklichkeit gar nicht gilt*. Die Möglichkeit dieser skeptischen Haltung scheint mir Kant mit seiner These vom Faktum schlicht abzuweisen, anstatt gegen sie zu argumentieren. So spricht er von einem »Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist« (V, 47). Soweit ich sehe, ist das die zentrale Prämisse – und sie bleibt eine bloße Behauptung. Der Sache nach ist sie schlicht falsch.

Im Wesentlichen zeigt sich also noch einmal dasselbe Bild: Kant setzt implizit voraus, dass das moralische Gesetz entweder für sich genommen, oder aber auf dem Weg des Sollens, der praktischen Freiheit und der Vernunft die transzendente Freiheit voraussetzt. Nur wenn es diesen Zusammenhang *gibt*, kann das Bewusstsein des moralischen Gesetzes die *ratio cognoscendi* der Freiheit sein. Kants Argument für diesen Schluss ist aber auch noch in der zweiten *Kritik* im besten Fall zirkulär. Ein unabhängiges Argument gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese oder für die positive Freiheitsthese findet sich auch hier nicht. Der Appell an das Bewusstsein des moralischen Gesetzes wird dogmatisch und ist sachlich völlig ungläubwürdig.

6.8. Kontrolle der Bestimmungsgründe

¹⁷ Vgl. Williams 1985, Kap. 1 u. 10. Williams kontrastiert »das Ethische« mit dem »Moralsystem«, das er für eine spezifisch moderne Ausprägung des Ethischen hält. Dieses »Moralsystem« ist Williams zufolge zwar unhaltbar, aber zugleich tief in der Moral selbst verwurzelt. Kant gab dem Moralsystem den »tiefsten, reinsten und gründlichsten Ausdruck« (Williams 1985, 174). – Eine realistische Alternative dazu gab es schon in der Antike, wie Williams 1993 zeigt. Wie Williams glaube ich, dass eine Rückbesinnung auf die Ethik der Antike in mehr als einer Hinsicht einen ethischen und theoretischen Fortschritt darstellen würde.

¹⁸ So argumentiert auch Parfit 2011, Bd. I, Kap. 11, 258–263. Wie viele andere ist Parfit *zugleich* Kompatibilist und Verfechter einer objektiven, von »Begierden und Neigungen« unabhängigen, in diesem Sinn kategorischen Moral.

Das ist anders beim letzten Motiv, das als einziges wirklich Erfolg verspricht – wenn auch nur als Argument gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese. Es findet sich ebenfalls in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wird in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* erneut bemüht und kann als die Begründung für die Verwendung der eingangs genannten Bilder verstanden werden. So meint Kant, dass die »Bestimmungsgründe« des Handelns sich in einem deterministischen Weltbild in jedem Fall der Kontrolle des Handelnden entziehen: Denn es sind »immer *Bestimmungsgründe* der Causalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*« (V, 96).

In der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* erläutert Kant den Gedanken am Beispiel des Diebstahls:

»Der ganze Gang der Sache in ihrer Verknüpfung ist Natur-Mechanismus, ohnerachtet die Handlung von vielem Gebrauch der Vernunftgründe abhing. Es lagen die Gründe der Handlung in der vergangenen Zeit, und er wurde dadurch zur Handlung selbst geleitet. – Die Gründe der Handlung, die ihn nach und nach bestimmten, lagen offenbar nicht in seiner Gewalt, denn er konnte sie nicht ungeschehen machen: insofern handelte er also nicht frey, da er blos unter dem Natur Mechanismo stand.« (XXVII, 504)

Entsprechend heißt es in der *Religionsschrift*, die zu dieser Zeit erschien: Die Frage ist,

»wie der *Prädeterminism*, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ist, was man einsehen will und nie einsehen wird« (VI, 49f., Anmerkung).

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. So sagt es Kant in der Vorlesung:

»Alle Handlungen stehen also unter dem Prinzip des Determinismus: nur man kann sie nur dann praedeterminiert nennen, wenn die Gründe der Handlung in der vorigen Zeit anzutreffen sind; das Gegentheil aber muß man annehmen, wenn die Gründe der Handlung nicht praedeterminiert sind, sondern der Handelnde Urheber und vollständige Ursache seiner Handlung ist. Im ersteren Fall ist die Handlung nicht in seiner Gewalt, in letzterem Fall bestimmt sich der Handelnde lediglich allein selbst zur Handlung ohne Zutritt äußerer Ursachen.« (XXVII, 504)

Der Gedanke lautet: Freiheit verlangt Selbstbestimmung. Jede Bestimmung durch Ursachen in der vorherigen Zeit wäre Fremdbestimmung, denn sie würde dieses Handeln der Gewalt des Handelnden entziehen. Handeln, das der Handelnde nicht in seiner Gewalt hat, ist aber sicher nicht frei.

Dieses Argument ähnelt dem von Peter van Inwagen formulierten »Konsequenzargument« für den Inkompatibilismus. Für unsere Zwecke genügt van Inwagens informelle Darstellung:

»Wenn der Determinismus wahr ist, dann sind unsere Handlungen die Folgen der Naturgesetze und der Ereignisse in der fernen Vergangenheit. Es hängt aber nicht von uns ab, was geschah, bevor wir geboren wurden, und es hängt auch nicht von uns ab, welche

Naturgesetze es gibt. Also hängen auch die Folgen dieser Dinge (einschließlich unserer gegenwärtigen Handlungen) nicht von uns ab.«¹⁹

Wir können nach dieser Voraussetzung also nicht anders handeln, als wir tatsächlich handeln. Wenn Freiheit darin besteht, anders handeln zu können oder diese Fähigkeit einschließt, dann sind Freiheit und Determinismus nicht miteinander verträglich.

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 und Freiheit – insbesondere die Vereinbarkeit von Determiniertheit und moralischer Zurechnung – 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 der Ausdrücke ›etwas hängt von uns ab‹ oder ›etwas ist in unserer Gewalt‹ ist in der Konklusion also nicht mit Sicherheit derselbe wie der Sinn, den diese Ausdrücke haben, wenn sie in den Prämissen erscheinen. Sollte das so sein, wäre das Argument fehlschlüssig, weil die Bedeutung der Ausdrücke ›etwas hängt von uns ab‹ und ›etwas ist in unserer Gewalt‹ über Prämissen und Konklusion hinweg nicht konstant bleibt.

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. Anders formuliert: Wenn der Determinismus wahr ist, haben wir unser Handeln nicht in unserer Gewalt, weil wir die Bedingungen, die es notwendig machen, auch nicht in unserer Gewalt haben. – Doch was genau würde das zeigen? Zunächst nur, dass es *einen* Sinn gibt, in dem dieser Schluss gilt. Doch ist das der *einzig* Sinn? Und ist es der *relevante*? Wieder ist die entscheidende und nicht durch das Argument selbst zu beantwortende Frage, um welchen Sinn von ›etwas hängt von uns ab‹ oder ›etwas in seiner Gewalt haben‹ es uns in unserem Freiheitsverständnis und in der Praxis der Zurechnung geht.

Schließlich können wir noch einen Schritt weiter gehen und bestreiten, dass unser Freiheitsverständnis und unsere Praxis der Zurechnung *überhaupt* etwas damit zu tun haben, dass wir voraussetzen, jemand hätte anders handeln können. Diese radikalste Antwort könnte man auch dann noch geben, wenn das Konsequenzargument schlüssig wäre *und* 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.²⁰

Auch dieses letzte Argument ist also wenig überzeugend. Es ist Kant nicht gelungen, die traditionelle Vereinbarkeitsthese zu untergraben. Wie sich gezeigt hat, sind damit auch seine Versuche gescheitert, für die Annahme transzendentaler Freiheit zu argumentieren.

Dass Kants Argumente gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese scheitern, zeigt nicht, dass es keine anderen, besseren Argumente gegen sie gibt. Umgekehrt zeigt die traditionelle Vereinbarkeitsthese selbst dann, wenn sie sich verteidigen lässt, nicht, dass es keine

¹⁹ Van Inwagen 1983, 56; vgl. 16, 222 u. Bojanowski 2006, 200, 283f.

²⁰ Dafür argumentierte schon früh Frankfurt 1969. Eine Verteidigung von Frankfurts These, die sich auf eine sensible Analyse der Entschuldigungs- und Ausnahmekriterien der moralischen Praxis stützt, entwickelt Wallace 1994; vgl. auch Dennett 1984, Kap. 6.

transzendente Freiheit gibt oder geben kann. Sie zeigt vor allem nicht, dass eine solche transzendente Freiheit nicht wünschenswert wäre – und solange nicht gezeigt ist, dass die Idee einer solchen transzendentalen Freiheit gar nicht klar verständlich ist, werden wir weiter für diese Wunschträume anfällig sein. – Kant verteidigt energisch das Recht, Freiheit als möglich, sogar als wirklich zu *denken*. Jetzt müssen wir fragen: Was genau *denken* wir, wenn wir das tun?

7. Der Abstieg

Nehmen wir 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. Und ich glaube, dass Kants Theorie nicht *deshalb* an ihr scheitert, weil sie durch die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit ganz anders auf die Herausforderung reagiert als viele Theorien der Freiheit vor und nach ihr. Eher scheint sie mir *trotz* der Tatsache zu scheitern, dass sie diesen Theorien insofern weit überlegen ist, als sie für ›erste Ursachen‹ einen möglichen Ort findet. Meine These lautet: Bei Kant selbst ist keine Antwort auf die entscheidende Frage zu finden, wie ein ›spontaner‹, ›absoluter‹, ›unbedingter‹, ›erster Anfang‹ überhaupt *Freiheit* des Wollens und Handelns sein könnte. Auf diese Frage hat es bisher überhaupt noch keine gute Antwort gegeben, und das hat weder empirische, noch metaphysische, sondern begriffliche Gründe.

Zunächst ist klar, dass bloße *Indeterminiertheit* nicht weiterhilft. Offenbar muss die ›kausale Lücke‹ an der richtigen Stelle, *im* Entscheidungsprozess des Handelnden sein. Doch was füllt nun diese ›Lücke‹? – Das Bild, das sich uns aufdrängt, ist das einer Entscheidung, die im Bewusstsein von Gründen getroffen wird, aber durch den psychischen und physischen Zustand des Handelnden *nicht* determiniert wird. Doch welche Art von Ereignis würde das sein? Und was wäre ein Anhaltspunkt dafür, dieses Ereignis als eine freie Entscheidung zu werten?

Konzentrieren wir uns auf den Moment der Entscheidung: »Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe« (B 478) – was macht diese Handlung frei? Wir wollen sagen: die Tatsache, dass ich nicht determiniert war, sondern selbst frei entscheiden konnte und das auch tat. – Aber wie ist dieses Entscheiden vor sich gegangen? Es gab eine Zeit davor – doch was zu dieser Zeit geschah, bestimmte nicht die Handlung. Es gab eine Zeit danach, in der neue Ereignisfolgen begannen. Was aber geschah *im Augenblick* der Entscheidung? Sie geschah, so viel ist klar – aber wie kam die Entscheidung zustande, wenn sie keine Ursachen in der Zeit davor hatte? Zu sagen: ›Ich traf doch diese Entscheidung‹ hilft uns nicht weiter – denn wir wollen eben wissen, was das ist: ›selbst die Entscheidung treffen‹. – Sowohl von innen als auch von außen betrachtet gibt es den Moment des Umschlags, in dem die Entscheidung fällt. Was genau trennt die Entscheidung jetzt noch bloßen Ungefähr? Was trennt sie als Geschehen jetzt von einem bloßen Widerfahrnis? Wenn sie uns dagegen eingebettet in den Kontext der Entscheidung nicht mehr als Widerfahrnis erscheint: Was trägt *Indeterminiertheit* dann zur Freiheit der Entscheidung bei?

Wie es scheint, rückt Freiheit umso weiter aus dem Blickfeld, je näher wir der Entscheidung selbst kommen. Je mehr Details wir wahrnehmen, desto unschärfer wird unser Verständnis des Merkmals der Freiheit. Je mehr wir über die Abläufe, deren Bestandteile und Beziehungen wissen, desto zweifelhafter werden Wirkungsweise, Spielraum, Grad und

Grenze dieser Freiheit. Wenn wir den Moment des Umschlags wirklich isolieren könnten: Was wäre diese Entscheidung, wenn nicht ein undeterminiertes und insofern 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 Überlegens eine bestimmende Ursache ausfindig machen. Wie kann ich dann für dieses Geschehen in mir verantwortlich sein? Es geschah *in* mir – aber *ich* war nicht daran beteiligt, es war überhaupt kein *Tun*. Wie kann das Geschehen dann *überhaupt* Freiheit sein? Und selbst wenn wir es als freies Handeln anerkennen: Wie kann Indeterminiertheit dieser Art die *Bedingung* dafür sein, dass ich für das Handeln, das durch das Geschehen verursacht wird, moralisch verantwortlich bin?

Diese Beschreibung verdeutlicht noch einmal, worin die erhoffte Freiheit bestünde: Der Urheber der Entscheidung und Tat muss *ich* sein, und dabei darf die Entscheidung keine bloß determinierte Wirkung der vorausgehenden Zustände und Ereignisse sein – weder solcher in mir, noch in meiner Umwelt. Diese Beschreibung verdeutlicht zugleich, warum Kants Theorie der Freiheit 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« (B 568) – »transscendentale Freiheit« zu, die uns befähigt, »eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen« (B 562). – *Wir* sind also dabei die Akteure, und wir fangen eine Reihe von Begebenheiten in dem Sinn »ganz von selbst« an, dass es für diese Reihe keine bestimmende Ursache in der vorigen Zeit gibt. Es gibt dann auch keine »Lücke« im Lauf der Ereignisse, die erst gefüllt werden müsste und dabei vom Zufall eingenommen zu werden droht. Das ist das Raffinierte seiner Konstruktion.

Aber löst Kant sein Versprechen auch ein? Nehmen wir an, »dieses tätige Wesen« wäre »in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird«, unabhängig. Warum wäre dieses »Wesen« nicht nur von der Naturnotwendigkeit »unabhängig«, sondern *dadurch auch* »frei« (B 569)? Kant behauptet hier in einem Atemzug, ein solches »tätiges Wesen« wäre von aller Naturnotwendigkeit »unabhängig und frei« (ebd.). Das ist aber nicht dasselbe. Was führt von »Unabhängigkeit« zu »Freiheit«?

Man überliest die Stelle leicht, doch an ihr wird etwas Wichtiges deutlich. Kant stellt nie in Frage, dass die Wirkung des »intelligibelen Charakters«, die als solche Wirkung *ex hypothesi* von der Naturnotwendigkeit unabhängig wäre, als eine freie Handlung anzusehen sein würde. Hier ist die erste Frage, wie Kant sich diese Wirkung vorstellt. Mein »intelligibeler Charakter« kann nur dann die Last der Verantwortung für die Beschaffenheit meines »empirischen Charakters« tragen, wenn mein empirischer Charakter, der die Handlungen in der Erscheinung bestimmt, tatsächlich von meinem intelligiblen Charakter bestimmt wird – und wenn es sinnvoll ist zu sagen, dass es sich bei beiden um zwei Seiten *meines* Charakters handelt. Andernfalls wäre Verantwortung für *mein* Handeln in der Erscheinung nicht *mir* zuzuschreiben, sondern nur einer anonymen transzendentalen Instanz. Es bleibt letztlich unklar, ob und wie das möglich ist.

Auch die Frage der Gründe und des Entscheidens stellt sich hier wieder. Wie ist es möglich, einem Wesen, das wir außerhalb von Raum und Zeit denken sollen, Gründe, Bewusstsein von Gründen und die Fähigkeit zur Entscheidung und Handlung zuzuschreiben? Selbst wenn wir ein solches Wesen individuieren können, folgt daraus nicht, dass solche Zuschreibungen möglich und sinnvoll sind. Tatsächlich fällt auf, dass Kant den Begriff des »Charakters« – und damit auch den Begriff des »intelligibelen Charakters« – in rein kausalen Begriffen, *nicht* aber in psychologischen Begriffen bestimmt: »Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde« (B 567). Auch die »transcendentale Idee der Freiheit« macht

Kant zufolge »bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs« der Freiheit aus, der »großen Theils empirisch ist«: Sie hebt einzig und allein das Merkmal der »absoluten Spontaneität« hervor (B 476).

Von »Motiv«, »Grund« oder »Überlegung« ist hier genauso wenig die Rede wie von »Entscheidung« und »Handlung«. Dann ist aber zu fragen, ob das von Kant beschriebene Freiheitsverständnis den *begrifflichen* Anforderungen genügt, die an Freiheit geknüpft sind. Diese Bedingungen gelten nicht nur für die Frage ihrer *Wirklichkeit* oder *Erkennbarkeit*. Sie betreffen schon ihre *Möglichkeit*.

Diesen Eindruck einer inhaltsleeren Abstraktion verstärkt ein Brief an Kieseewetter vom 20. April 1790. Wieder erläutert Kant sein Verständnis von Freiheit in rein kausalen Begriffen und setzt es ausdrücklich vom Willen ab. Er schreibt Kieseewetter,

»daß die Möglichkeit der Freyheit, wenn sie *vor* dem moralischen Gesetze betrachtet wird (in der Critik der reinen Vernunft), nur den transscendentalen Begriff der Caussalität eines Weltwesens überhaupt bedeutet (ohne darunter besonders die durch einen Willen anzeigen zu wollen), so fern sie durch keine Gründe in der Sinnenwelt bestimmt wird und daß daselbst nur gezeigt wird, daß sie keinen Widerspruch enthalte« (XI, 154f.).

Durch das moralische Gesetz werde nun »jene transscendentale Idee realisirt und *an dem Willen*, einer Eigenschaft des vernünftigen Wesens (des Menschen), gegeben«; »Freyheit, als Caussalität« werde »bejahend erkannt« (XI, 155). – Vom moralischen Gesetz einmal abgesehen stellt sich die Frage: Was genau führt von der Freiheit »als Caussalität« zur Willensfreiheit? Was genau geschieht, wenn wir »Freiheit« als eine besondere Art von Kausalität auf den »Willen« beziehen? Was würde einen undeterminierten, nicht einmal als ein zeitliches Geschehen zu beschreibenden kausalen Vorgang zu einer *freien Tat* machen?

Zunächst kann Kant dem Einwand entgegen, Handeln und Entscheiden sei seiner Auffassung nach *unverursacht* und damit bloßer Zufall. Einerseits ist es Erscheinung und damit durch Naturursachen determiniert; andererseits ist es Wirkung des intelligiblen Tuns. Doch das verschiebt das Problem nur. Denn inwiefern ist die »intelligibele Ursache« frei? Das traditionelle Dilemma ergibt sich aus der Schwierigkeit, ein bloß indeterministisches 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 Ding an sich einerseits und *meinem Tun* andererseits begrifflich unterscheidet. Unterscheidet er dagegen beides nicht, entkommt er auch nicht dem Einwand: Auch wenn von mir nicht mehr gesagt werden könnte, dass mir die intelligible Tat nur zustößt, lautet die Folgerung nicht, dass ich nun von aller Naturnotwendigkeit »unabhängig und frei« (B 569) bin. Sie lautet vielmehr, dass *ich selbst* nichts weiter als ein unverursachtes, sich jenseits von Raum und Zeit entfaltendes »Geschehen« bin. – Bis jetzt ist noch 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 transzendente Verursachung eine moralisch belastbare Form von Freiheit sein würde – und es ist auch nicht zu sehen, wie sich das auf der Grundlage der Theorie Kants verständlich machen ließe.

8. Rückblick und Ausblick

Ich habe zu zeigen versucht, warum Kants Freiheitstheorie scheitert. Sie scheitert – so habe ich argumentiert – weil Kants Freiheitskonzeption *in sich* nicht stimmig ist. 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 jedenfalls dann, wenn ›Freiheit‹ den moralisch belastbaren Sinn haben soll, den Kant dem Begriff durchweg zuschreibt – und der Einwand trifft nicht nur die Annahme der *Wirklichkeit* der Freiheit, sondern stellt schon ihre *Möglichkeit* infrage. Außerdem hat sich gezeigt, dass Kants Argumente gegen die traditionelle Vereinbarkeitsthese nicht überzeugen und es ihm nicht gelingt, für die Annahme »transscendentaler« Freiheit zu argumentieren.

Was bedeutet das für unser Verständnis von Freiheit? Was bedeutet es für den Gedanken der moralischen Zurechenbarkeit? Ich muss mich auf einen Ausblick 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. Entscheidend für die Freiheit, die wir haben, ist die »freie Willkür (*arbitrium liberum*)«, »welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann« (B 830).

Moralisch belastbare Freiheit setzt zumindest »praktische Freiheit« in diesem Sinn voraus. Es wäre aber ein Missverständnis, sie deshalb nicht zugleich als etwas Natürliches, nach Naturgesetzen Beschreibbares zu verstehen. Willkür und Vernunft sind nicht nur Ursachen, sondern auch Wirkungen, wie alles in der Natur. Kant selbst meinte, wenn »unsere Absicht aufs Thun oder Lassen« gerichtet sei, könnten wir diese »bloß speculative« Frage »bei Seite setzen«:

»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 [...].« (B 831)

Ich meine, es geht uns auch im »Speculativen« nichts an, weil praktische Freiheit nicht transzendente voraussetzt und sowohl für Moral als auch für moralische Zurechnung ausreicht. – Aber natürlich ist das nur ein weiteres Stück Autobiographie.

Literaturverzeichnis:

- Allais, Lucy: *Kant's One World. Interpreting ›Transcendental Idealism‹*. – In: *British Journal for the History of Philosophy* 12, 4 (2004), 655–684.
- Allais, Lucy: *Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy*. – In: *Journal of the History of Philosophy* 45, 3 (2007), 439–484.
- Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge 1990.
- Allison, Henry E.: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven ²2004.
- Beiser, Frederick C.: *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781–1801*. Cambridge/ Mass. 2002.
- Berkeley, George: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Hg. v. J. Dancy. Oxford 1998.
- Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München 2001.

- Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit*. Berlin 2006.
- Brandhorst, Mario: *Moralische Pflicht und praktische Gründe*. – In: E. Buddeberg / A. Vesper (Hg.): *Moral und Sanktion: Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen*. Frankfurt/M. (im Erscheinen).
- Dennett, Daniel C.: *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxford 1984.
- Frankfurt, Harry G.: *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. – In: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 829–839. –Wiederabgedruckt in: H. Frankfurt: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge 1988, 1–10.
- Frankfurt, Harry G.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge 1988.
- Frankfurt, Harry G.: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge 1999.
- Frankfurt, Harry G.: *The Reasons of Love*. Princeton 2004.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hg. v. J. C. A. Gaskin. Oxford 1996.
- Hume, David: *An Enquiry concerning Human Understanding*. Hg. v. T. L. Beauchamp. Oxford 2000.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Hg. v. D. F. Norton / M. J. Norton. Oxford 2007.
- Kane, Robert: *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York 2005.
- Keil, Geert: *Kann man nichtzeitliche Verursachung verstehen? Kausalitätstheoretische Anmerkungen zu Kants Freiheitsantinomie*. – In diesem Band.
- La Mettrie, Julien O. de: *L’homme machine. Die Maschine Mensch*. Hg. v. C. Becker. Hamburg 1990.
- Langton, Rae: *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford 1998.
- Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*. Hg. v. P. H. Nidditch. Oxford 1975.
- Ludwig, Bernd: *Die »consequente Denkungsart der speculativen Kritik«. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 – und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze*. – In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 4 (2010), 595–628.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*. In: G. Colli / M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe*. Bd. VI. München, Berlin 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: G. Colli / M. Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe*. Bd. V. München, Berlin 1999.
- Parfit, Derek: *On What Matters*. 2 Bde. Oxford 2011.
- Rosefeldt, Tobias: *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*. – In: J. Stolzenberg (Hg.): *Kant in der Gegenwart*. Berlin 2007, 167–209.
- Rosefeldt, Tobias: *Kants Kompatibilismus*. – In diesem Band.
- Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge/Mass. 1997.
- Strawson, Peter F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London 1966.
- Van Cleve, James: *Problems from Kant*. New York 1999.
- van Inwagen, Peter: *An Essay on Free Will*. Oxford 1983.
- Wallace, R. Jay: *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge/Mass. 1994.
- Williams, Bernard: *Persons, Character and Morality*. – In: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *The Identities of Persons*. Berkeley 1976, 197–216. – Wiederabgedruckt in: B. Williams: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge 1981, 1–19.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge/Mass. 1985.
- Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. Berkeley 1993.
- Wood, Allen W.: *Kant’s Compatibilism*. In: A. W. Wood (Hg.): *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Ithaca 1984, 57–101.