

KANT-FORSCHUNGEN

---

SILVAN IMHOF  
JÖRG NOLLER (HG.)

**Kants Freiheitsbegriff  
(1786–1800)**

Dokumentation einer Debatte



Meiner

# Kant-Forschungen

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 26

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

SILVAN IMHOF, JÖRG NOLLER (HG.)

# Kants Freiheitsbegriff (1786–1800)

Dokumentation einer Debatte

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4058-3

ISBN eBook 978-3-7873-4059-0

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Die Drucklegung wurde darüber hinaus ermöglicht durch ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes wissenschaftliches Netzwerk zum Thema »Praktische Philosophie nach Kant (1785–1800)« (411370158).

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

## EINLEITUNG

1. Gegenstand und Ziel der Edition . . . . .	IX
2. Der historisch-systematische Kontext der Debatte . . . . .	XII
2.1 Leibniz . . . . .	XIII
2.2 Wolff . . . . .	XVI
2.3 Baumgarten . . . . .	XVII
2.4 Crusius . . . . .	XVIII
3. Der Kant'sche Kontext . . . . .	XX
3.1 Transzendente Freiheit . . . . .	XX
3.2 Freiheit als Autonomie . . . . .	XXI
3.3 Freiheit als Willkür . . . . .	XXIII
4. Die nachkantische Debatte . . . . .	XXIV
4.1 Freiheit und Determinismus . . . . .	XXV
4.2 Freiheit und Selbstbewusstsein . . . . .	XXV
4.3 Freiheit und Zurechenbarkeit . . . . .	XXVI
4.4 Freiheit und Willkür . . . . .	XXVI
4.5 Freiheit und Skeptizismus . . . . .	XXVII
5. Die Aktualität der Freiheitsdebatte . . . . .	XXVII
Editorische Bemerkungen . . . . .	XXXIII

## TEXTE

### I. FREIHEIT UND DETERMINISMUS

1 <i>Hermann Andreas Pistorius (1786)</i> Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Joh. Schultze. [Rezension, Auszug] . . . . .	3
2 <i>Johann August Heinrich Ulrich (1788)</i> Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. [Auszug] . . . . .	9
3 <i>Christian Jakob Kraus (1788)</i> Eleutheriologie oder über Freyheit und Nothwendigkeit, von Johann August Heinrich Ulrich. [Rezension] . . . . .	25

4	<i>Christian Wilhelm Snell (1789)</i> Ueber Determinismus und moralische Freiheit . . . . .	33
5	<i>Friedrich Schiller (1793)</i> Ueber Anmuth und Würde. [Auszug] . . . . .	53

## II. FREIHEIT UND SELBSTBEWUSSTSEIN

6	<i>Ludwig Heinrich Jakob (1788)</i> Ueber die Freiheit. [gekürzter Text] . . . . .	67
7	<i>Johann Heinrich Abicht (1789)</i> Ueber die Freyheit des Willens . . . . .	75
8	<i>Friedrich Heinrich Jacobi (1789)</i> Ueber die Freyheit des Menschen . . . . .	87
9	<i>Friedrich Wilhelm Daniel Snell (1789)</i> Die Lehre von der Moralischen Freiheit nach Kantischen Principien. [Auszug] . . . . .	97
10	<i>Karl Heinrich Heydenreich (1791)</i> Ueber die moralische Freyheit . . . . .	109
11	<i>Johann Christoph Schwab (1794)</i> Wie beweiset die kritische Philosophie, daß wir uns als absolut- frey denken müssen? . . . . .	119

## III. FREIHEIT UND ZURECHENBARKEIT

12	<i>Carl Christian Erhard Schmid (1790)</i> Versuch einer Moralphilosophie. [Auszug] . . . . .	127
13	<i>Johann Christoph Schwab (1792)</i> Ueber die zweyerley Ich, und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral . . . . .	151
14	<i>Karl Leonhard Reinhold (1792)</i> Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens . . . . .	159

- 15 *Johann Christoph Schwab (1794)*  
 Ueber den intelligibeln Fatalismus in der kritischen Philosophie . . . 185

#### IV. FREIHEIT UND WILLKÜR

- 16 *Karl Leonhard Reinhold (1793)*  
 Ueber den Unterschied zwischen dem unwillkürlichen aber durch Denkkraft modificirten Begehren und dem eigentlichen Wollen; oder zwischen dem sogenannten nicht sittlichen und dem Sittlichen Wollen. An Herrn Professor C. C. E. Schmid. . . . . 193
- 17 *Immanuel Kant (1797)*  
 Einleitung in die Metaphysik der Sitten. [Auszüge] . . . . . 209
- 18 *Karl Leonhard Reinhold (1797)*  
 Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freyheit des Willens . . . . . 223
- 19 *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1797)*  
 Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. [Auszug] . . . . . 237

#### V. FREIHEIT UND SKEPTIZISMUS

- 20 *Leonhard Creuzer (1793)*  
 Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. [Auszüge] . . . . . 255
- 21 *Johann Gottlieb Fichte (1793)*  
 Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neusten Theorien über dieselbe von Leonhard Creuzer. [Rezension] . . . . . 277
- 22 *Friedrich Carl Forberg (1795)*  
 Ueber die Gründe und Gesetze freyer Handlungen . . . . . 285
- 23 *Salomon Maimon (1800)*  
 Der moralische Skeptiker . . . . . 317

Bibliographie . . . . .	333
Werkausgaben . . . . .	333
Originaltexte . . . . .	334
Zitierte Literatur . . . . .	336
Sekundärliteratur . . . . .	337
Personenregister . . . . .	343
Begriffsregister . . . . .	347

# Einleitung

## 1. *Gegenstand und Ziel der Edition*

Die Freiheitsdebatte im unmittelbaren Ausgang von Kant stand bislang im Schatten anderer Themen.<sup>1</sup> Dies ist insbesondere deshalb bedauerlich, weil der Freiheitsbegriff, nicht nur bei Kant, der ihn als »Schlussstein«<sup>2</sup> seines Systems ansieht und der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen gibt, sondern auch für die gesamte klassische deutsche Philosophie als Fundamentalbegriff gelten darf.<sup>3</sup> Dass in Bezug auf die Freiheitsthematik in der nachkantischen Philosophie Forschungsbedarf besteht, ist nicht unbeachtet geblieben. Dieter Henrich stellt fest, dass zu der Willensfreiheitsdebatte im Ausgang von Kant »noch immer eine umfassende Untersuchung fehlt«,<sup>4</sup> und auch Klaus Düsing bemerkt, dass »[d]iese Freiheitsdebatte im Spannungsraum zwischen Kants Lehre und frühidealistischen Theorien [...] noch erhellt werden [kann]«. <sup>5</sup> Ebenso schreibt Paul Guyer, dass es noch »genügend Raum für weitere Forschung im Zusammenhang von Ursprung und Rezeption Kantischer Philosophie, insbesondere seiner Moral[philosophie]«, <sup>6</sup> gibt, und Jochen Bojanowski konstatiert: »Es mangelt an Arbeiten, die den Einfluß der kleineren und in Vergessenheit geratenen Schriften von Kants philosophischen Zeitgenossen auf seine Schriften untersuchen. Auch Kants kritische Auseinandersetzung mit seinen Rezensenten wird zu wenig berücksichtigt. Oft aber

<sup>1</sup> Henrich 2004, 20, hat darauf hingewiesen, dass »[e]ines der Defizite« der gegenwärtigen philosophischen Forschung »in der ungenügenden Erschließung von Kants Freiheitslehre« liegt. Vgl. im Folgenden: Noller <sup>2</sup>2016, 33 ff.

<sup>2</sup> Kant, KpV, AA V, 3.

<sup>3</sup> Zur historisch-systematischen Bedeutung von Kants Freiheitsbegriff, insbesondere in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, vgl. Noller 2016.

<sup>4</sup> Henrich 2007, 369.

<sup>5</sup> Düsing 2006, 117. Vgl. auch Düsing 2002, 225: »Die Freiheitsdiskussion in der Entwicklung von Kant zu Fichte und zu Schiller als Grundlage frühidealistischer Freiheitstheorien ist noch nicht genügend aufgeklärt.« Vgl. aber schon Henrich 1975, 97: »Kants wenig differenzierte Begriffe vom Willen sind seinen Schülern schon früh als unzureichend für die überzeugende Darstellung der kritischen Moralphilosophie erschienen. Ihre Bemühungen, eine vollständige Theorie des Willens auszuarbeiten, waren auch für die frühen Stadien der Entwicklung des spekulativen Idealismus von einiger Bedeutung. Noch hat niemand die wichtige Aufgabe in Angriff genommen, diese Arbeiten [...] zu analysieren und ins Verhältnis zu setzen zu Kants weiterentwickelten Definitionen in der ›Metaphysik der Sitten«.

<sup>6</sup> Guyer 2004, 21.

wird die Stoßrichtung von Kants Argumentation nur vor dem Hintergrund dieser Subtexte verständlich.«<sup>7</sup>

Ein Grund für diese Vernachlässigung der nach- und mitkantischen Freiheitsdebatte innerhalb der Forschung darf in ihrer ›Randständigkeit‹ erblickt werden: Sie ist aufs Engste mit der Moralitätsdebatte verwoben, so dass sie sich nur mit einiger Mühe isolieren und eigens thematisieren lässt. Auch steht sie, indem sie Kants wirkmächtigen Autonomiebegriff problematisiert und mit alternativen Entwürfen kontrastiert, in vielerlei Hinsicht quer zur verbreiteten Auffassung der nachkantischen Freiheitsdebatte als einer überwiegend affirmativen Übernahme und Weiterentwicklung der kantischen Theorie autonomer Vernunft. Eine ausführliche Studie, welche die nachkantische Freiheitsdebatte als einen systematischen *Diskussionszusammenhang* um die Probleme der Autonomie und der Zurechenbarkeit begreift, dabei Kants eigene systematische Beiträge als Reaktion mit einbezieht und systematische Bezüge zur aktuellen Freiheitsdebatte herstellt, darf trotz einiger in der Zwischenzeit erschienenen Studien immer noch als ein Desiderat gelten.<sup>8</sup> Paul Guyer hat in diesem Zusammenhang bemerkt: »[E]rst seit kurzem erkennen die Forscher, dass Kants Schriften in den 1790ern als eigene Periode angesehen werden sollten, in der er die konkreten Auswirkungen der abstrakten Prinzipien kritischer Philosophie zu zeigen versuchte, die er von 1781–1790 entwickelt hatte; hier ist noch viel Arbeit zu tun. Ganz allgemein gesprochen muss eigentlich die Geschichte von Kants Wirkung auf die gesamte Folgezeit der Philosophie noch geschrieben werden.«<sup>9</sup> Diesem Desiderat entsprechend ist es das Ziel des vorliegenden Bandes, die wichtigsten Quellentexte für den Bereich der nachkantischen Freiheitsdebatte neu zu edieren, sie in ihren historischen und systematischen Zusammenhängen zu erschließen und damit eine Basis für das Studium wie auch für weitergehende Forschungen zu schaffen.

Vorarbeiten und Grundlagen zur systematischen Erschließung dieser Freiheitsdebatte hat der 1975 von Rüdiger Bittner und Konrad Cramer herausgegebene Suhrkamp-Band *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft* geleistet. Das Verdienst dieser sehr umfangreichen Anthologie – sie umfasst beinahe 500 Seiten – besteht darin, bis dahin nur schwer zugängliche Texte zur Freiheitstheorie im Ausgang von Kant in zentralen Auszügen zugänglich gemacht zu haben. Allerdings liegen die Nachteile einer solchen losen Zusammenstellung auf der Hand: Sie bedarf, um philosophischen Ertrag abzuwerfen, einer umfassenden hi-

<sup>7</sup> Bojanowski 2006, 233.

<sup>8</sup> Zentrale Ansätze dazu finden sich in Noller <sup>2</sup>2016. Diese Studie kann als eine Art Kommentar der vorliegenden Edition dienen. An verschiedenen Stellen in der folgenden historisch-systematischen Situierung der nachkantischen Freiheitsdebatte wird deswegen darauf zurückgegriffen, da sie sich in ihrer Anlage komplementär zu der vorliegenden Edition verhält.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Guyer 2004, 21.

storiisch-systematischen Einordnung der jeweiligen Texte, was im engen Rahmen der einleitenden Bemerkungen, die sich auf ein knapp 20-seitiges »Vorwort« beschränken, seinerzeit nicht geleistet werden konnte, so dass aufgrund der Heterogenität der versammelten Entwürfe ein roter Faden in der nachkantischen Debatte nicht sichtbar wurde. Obwohl mittlerweile einige der darin enthaltenen Quellentexte kritisch ediert vorliegen,<sup>10</sup> erweist sich der *Materialienband* immer noch als eine, ja *die* primäre Bezugsquelle für das Studium und die Untersuchung der Freiheitsdebatte bei und im Ausgang von Kant.

Während der *Materialienband* von Bittner und Cramer eine Fülle an unverbundenen und nur wenig systematisch zusammenhängenden Dokumenten bot (und somit in erster Linie eine lose *Materialiensammlung* war), legt die vorliegende Edition einerseits mehr Gewicht auf eine historisch-systematische Kontextualisierung der einzelnen Beiträge zur nachkantischen Freiheitsdebatte, indem sie die einzelnen Texte mit Einleitungen und Kommentaren versieht; andererseits hebt sie die systematische *Einheit* der Texte hervor, sofern sich diese als problemorientierte Beiträge und Dokumente zu der von Kant initiierten und klar umrissenen Freiheitsdebatte verstehen lassen. Darüber hinaus versteht sich der Band von Bittner und Cramer als Sammlung von Materialien zur *Kritik der praktischen Vernunft*, wobei die Freiheitsthematik nur einen – acht Texte umfassenden – Teil darstellt. Demgegenüber beschränkt sich der vorliegende Band ausschließlich auf Beiträge zur Freiheitsdiskussion und deckt dieses Thema mit einer Auswahl von dreiundzwanzig Aufsätzen, Rezensionen und Auszügen ab. Damit wird selbstverständlich kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben: Die Stellungnahmen zur kantischen Freiheitslehre im Zeitraum von 1786 bis 1800 sind dermaßen zahlreich, dass ihr vollständiger Abdruck im Rahmen eines Materialienbandes weder sinnvoll noch machbar wäre. Unsere Auswahl soll aber in dreierlei Hinsicht repräsentativ sein für die von Kant ausgehende Debatte um die Freiheit: Erstens soll die Diskussion *historisch* nachverfolgt werden, indem die in ihrem Verlauf sich verändernden Schwerpunktsetzungen abgebildet werden; zweitens sollen die wichtigsten *systematischen* Positionen vertreten sein – von den Anhängern des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus über die Verteidiger des Kantianismus und die System- und Grundsatzphilosophen bis zu den Skeptikern; und drittens sollen jene Denker zu Wort kommen, deren Beiträge den Verlauf der Debatte *entscheidend geprägt* haben und auf deren Stellungnahmen man sich immer wieder beziehen, seien dies nun Schwergewichte wie Fichte und Schelling oder philosophiegeschichtliche Nebenfiguren wie Friedrich Wilhelm Snell und Christian Jakob Kraus.<sup>11</sup> Dieser sowohl historischen wie auch systematischen Ausrichtung der Edition

<sup>10</sup> Zu nennen sind vor allem die Editionen der Texte von Reinhold und Fichte in den jeweiligen Gesamtausgaben (RGS bzw. GA).

<sup>11</sup> Eine englischsprachige Edition mit zentralen Texten dieser Debatte erscheint 2021 bei Cambridge University Press unter dem Titel *Kant's Early Critics on Freedom of the Will*,

folgt auch unsere Einleitung: Zunächst wird der philosophische Hintergrund von Kants Freiheitstheorie entwickelt, indem die Freiheitstheorien von Leibniz, Wolff, Baumgarten und Crusius in ihren Grundzügen dargestellt werden. Diese Theorien sind deswegen von zentraler Bedeutung, weil Kant und viele seiner frühen Kritiker von der vorkantischen Tradition des deutschen Rationalismus stark geprägt waren. Dann werden Kants wichtigste Argumente bezüglich der Freiheit des Willens dargestellt, wobei wir uns auf seine *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), seine *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), seine *Religionsschrift* (1793) und seine späte *Metaphysik der Sitten* (1797) beziehen. Vor diesem Hintergrund wird die nachkantische Freiheitsdebatte von 1786–1800 anhand der zentralen systematischen Leitfragen dargestellt, nach denen wir die ausgewählten Texte gruppiert haben. Schließlich wird die systematische Relevanz der nachkantischen Freiheitsdebatte dargelegt, indem wir auf zahlreiche Berührungspunkte mit der gegenwärtigen analytischen Philosophie verweisen.<sup>12</sup>

## 2. Der historisch-systematische Kontext der Debatte

Kants Freiheitslehre ist nicht aus dem Nichts entstanden. Sie formierte sich in der Auseinandersetzung mit den Auffassungen früherer und zeitgenössischer Denker. Wichtigster Bezugspunkt war dabei die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, die stark rationalistisch ausgerichtet war. Diese Philosophie war nicht nur der Hintergrund, von dem sich Kants Freiheitskonzeption absetzte, sondern auch der Bezugspunkt der Kritiker Kants vor allem in der ersten Rezeptionsphase der kritischen Philosophie: Es waren Vertreter eben jener rationalistischen Philosophie, gegen die sich Kants kritische Philosophie, auch mit ihrer Freiheitskonzeption, richtete. Die Freiheitsauffassung in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts wurde zentral von vier Philosophen geprägt: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Christian Wolff (1679–1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und Christian August Crusius (1715–1775). Viele der Autoren der nachkantischen Freiheitsdebatte beziehen sich wie Kant selbst implizit oder explizit auf diese Denker, die zentrale Begriffe des Freiheitsdiskurses prägten und, wie etwa Wolff und Baumgarten, lateinische Ausdrücke der philosophischen Tradition – wie etwa »Willkür« für lat. *arbitrium* – ins Deutsche übersetzten.

herausgegeben und übersetzt von Jörg Noller und John Walsh. Sie ist im Gegensatz zur vorliegenden Edition stärker auf die angelsächsische Forschungssituation zugeschnitten.

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlich Noller 2016, 344–358.

## 2.1 Leibniz

Ihr spezifisches Profil erhält die Leibniz'sche Freiheitslehre in Abgrenzung eines Begriffs von *Handlungsfreiheit*, wie ihn John Locke in seinem *Essay Concerning Human Understanding*<sup>13</sup> unmittelbar zuvor vertreten hatte.<sup>14</sup> Anders als Locke geht es Leibniz darum, den Begriff des freien Willens zu verteidigen und weiter zu begründen – es interessiert ihn dabei nicht so sehr die Frage, ob man tun kann, was man will, sondern die Struktur des freien Willens rückt *selbst* in den Vordergrund.<sup>15</sup> Die Freiheit des Willens (*la liberté de la volonté*) unterscheidet Leibniz in seinen *Nouveaux Essais* in zwei Formen:<sup>16</sup> Zunächst in die Freiheit, die »eigentlich unseren Verstand (*entendement*)« betrifft. Frei kann demnach niemand genannt werden, der »von einer großen Leidenschaft in Anspruch genommen ist«, da hier »der Geist unter einem Zwange und einer Hemmung [...] handelt«. Gemäß einem solchen Freiheitsbegriff ist nur ein Weiser frei und Gott vollkommen frei zu nennen. Endliche Geister »sind es nur in dem Maße, als sie über die Leidenschaften erhaben sind«.

Von dieser Freiheit, die »eigentlich unseren Verstand« betrifft und nach der nur verstandesgemäße Entscheidungen frei genannt werden können – man könnte sie auch als Form eines ›Vernunftdeterminismus‹ bezeichnen –, kann jedoch noch eine andere Form von Freiheit unterschieden werden, die Leibniz die »Freiheit des Geistes« (*liberté de l'esprit*) nennt. Diese betrifft »bloß den Willen« – »sofern er sich vom Verstand unterscheidet«, und kann demnach »freie Willkür«<sup>17</sup> (*franc-arbitre*) genannt werden. Leibniz grenzt diese Willkürfreiheit – im Sinne des *liberum arbitrium voluntatis* – von der Notwendigkeit der Verstandesfreiheit ab, da für jene gilt, »daß der Willensakt trotz den stärksten Gründen oder Motiven, die der Verstand dem Willen vorhält« – also der Spezifikation des Willens – »nichtsdestoweniger immer zufällig bleibt und keine absolute und sozusagen metaphysische Notwendigkeit besitzt«. <sup>18</sup> Der Verstand kann die Willkür »zwar auf sichere

<sup>13</sup> Für eine ausführliche Darstellung des Leibniz'schen Freiheitsbegriffs mit Blick auf Kant vgl. Noller 2016, 81–88.

<sup>14</sup> Vgl. Locke 1975, 244: »[A]s far as this Power reaches, of acting, or not acting, by the determination of his own Thought preferring either, so far is a Man free.«

<sup>15</sup> »Quand on raisonne sur la liberté de la volonté ou sur le *Franc arbitre*, on ne demande pas, si l'homme peut faire ce qu'il veut, mais s'il y a assés d'indépendance *dans sa Volonté même*. On ne demande pas, s'il a les jambes libres, ou les coudées franches, mais *s'il a l'esprit libre, et en quoy cela consiste*.« Leibniz 1990, 181 (Hervorhebungen der Hg.) – »Wenn man über die Freiheit des Willens oder über die *freie Willkür* spricht, so fragt man nicht, ob der Mensch tun kann, was er will, sondern ob er in seinem Willen selbst Unabhängigkeit besitzt. Man fragt nicht, ob er freie Füße und Hände hat, sondern ob sein Geist frei ist, und was dies bedeutet.« (Leibniz 1996b. Bd. 3, 158)

<sup>16</sup> Diese Unterscheidung findet sich in Leibniz 1996b. Bd. 3, 150.

<sup>17</sup> Leibniz 1996b. Bd. 3, 150 f.

<sup>18</sup> Leibniz 1996b. Bd. 3, 151.

und unfehlbare Art bestimmen«<sup>19</sup>, was jedoch nicht bedeutet, dass er ihn dabei *nötigt*.

Wie ist diese Freiheit der Willkür näher zu verstehen? In Paragraph 288 seiner *Theodizee* gibt Leibniz die »Bedingungen«<sup>20</sup> (*conditions*) dafür an. Zentral ist zunächst sein differenzierter Begriff der *Kontingen*z der Freiheitsentscheidung, die er als qualitative Auszeichnung des Existierenden begreift.<sup>21</sup> Eine Handlung ist nach Leibniz dann kontingent, wenn es »keinen Zwang für diesen oder jenen Entschluß« gibt, sie also quasi-indifferent geschieht – »wofern man unter *Indifferenz* versteht, es gebe keinen Zwang für diesen oder jenen Entschluß«.<sup>22</sup> Allerdings darf dieser Zustand nicht als ein »*indifferentes Gleichgewicht*« (*indifference d'équilibre*), verstanden werden, »wo die Bedingungen auf beiden Seiten vollständig gleich sind, und wo keine stärkere Neigung für die eine Seite vorhanden ist«<sup>23</sup>. Eine absolute Indifferenz der Willkür würde gerade *keine* Freiheit bedeuten, sondern, neben einer ausbleibenden Freiheitsentscheidung, die Grundstruktur der Wirklichkeit selbst in Frage stellen: Sie würde, wie Leibniz feststellt, »das große Prinzip des bestimmenden Grundes vernichten«<sup>24</sup>. Deshalb darf der Wille nicht verstanden werden als »irgendein unerhörtes und sinnloses Vermögen (*inauditam absurdamque potentiam agendi*), ohne Grund (*sine ratione*) zu handeln oder nicht zu handeln«<sup>25</sup>. Eine solche Freiheit basierte auf einem »widernatürlichen Vermögen einer gewissermaßen vernünftigen Unvernunft« (*monstrousam potentiam rationalis cuiusdam irrationalitatis*)<sup>26</sup>.

Leibniz' Unterscheidung zwischen Determination und Notwendigkeit soll also ermöglichen, eine Entscheidung der freien Willkür (*franc-arbitre*) als ein Ereignis zu begreifen, das kontingenterweise und doch durch Bestimmung hervorgebracht wurde. Wie kann aber dieser freiheitsermöglichende Begriff der Kontingenz von Entscheidungen aus reiner Laune heraus (*par caprice*)<sup>27</sup> unterschieden werden? Der Schlüssel zur Lösung dieses Indifferenz-Problems liegt in Leib-

<sup>19</sup> Leibniz 1996b. Bd. 3, 150.

<sup>20</sup> Leibniz 1968, 320. Eine detaillierte Explikation dieser Freiheitsbedingungen findet sich bei Hermann 2002, 69–72 sowie bei Buchheim 2009, 237–243.

<sup>21</sup> Vgl. zur das Existierende auszeichnenden Funktion der Kontingenz ausführlich Buchheim 1996.

<sup>22</sup> Leibniz 1968, 126.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Leibniz 1968, 236. Vgl. auch Leibniz 1996b. Bd. 3, 155, wonach die Annahme, »daß die freien Wesen auf eine unbestimmte Art und Weise wirken«, als ein Irrtum gelten muss, »der viele Geister gefangen genommen hat und die wichtigsten Wahrheiten, ja sogar jenen fundamentalen Satz zerstört hat, daß *nichts ohne Ursache geschieht*«.

<sup>25</sup> Leibniz 1967, 83.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

niz' Unterscheidung von Bestimmtheit (*détermination*) und Notwendigkeit (*necessité*). Man muss nach Leibniz

das Notwendige vom Zufälligen, auch wenn dieses bestimmt ist, unterscheiden. Denn nicht nur sind die zufälligen Wahrheiten selbst nicht notwendig, sondern auch ihre Verknüpfungen haben nicht immer eine absolute Notwendigkeit; denn ohne Zweifel besteht ein Unterschied in der Bestimmung der Konsequenzen im Bereich des Notwendigen und im Bereich des Zufälligen. Die geometrischen und metaphysischen Konsequenzen enthalten eine Nötigung (*necessitent*), die physischen und moralischen aber machen nur geneigt, ohne zu nötigen (*inclinent sans necessiter*).<sup>28</sup>

Ein zweites elementares Moment des Leibniz'schen Freiheitsbegriffs – »gewissermaßen die Seele der Freiheit« – bildet die »Intelligenz« (*intelligence/délibération*), »die eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes in sich faßt«.<sup>29</sup> Wie bereits Thomas von Aquin, so kennt auch Leibniz den Begriff des Vernunftgebrauchs<sup>30</sup> (*usus rationis*), den er als die »wahre[] Wurzel der Freiheit« (*vera radix rationis*)<sup>31</sup> ansieht. Der Wille ist demnach nicht notwendigerweise an das Gute und allgemein Vernünftige gebunden, sondern kann sich dazu mittels der individuellen Vernunft frei verhalten und dieses verschiedentlich perspektivieren.<sup>32</sup> Auch im Bösen findet ein Vernunftgebrauch statt, auch wenn dieser privat begriffen wird<sup>33</sup>: »[D]ie Toren, die Irrenden, die Schurken [machen] durchaus Gebrauch von ihrem Verstand, jedoch nicht im Hinblick auf die Hauptsache«.<sup>34</sup> In der Zuwendung zum Bösen »verdreht (*pervertit*) ein anderer Verstand den Verstand, ein geringerer den höheren, ein bestimmter, der durch Veranlagung, Erziehung und Gewohnheit geprägt ist, den umfassenden«<sup>35</sup>.

Das dritte von Leibniz angeführte Moment der Willensfreiheit bildet die Spontaneität (*spontanité*). Der Mensch ist »umso mehr spontan, je mehr seine Handlungen aus seiner Natur (*natura*) fließen und je weniger sie von außen verän-

<sup>28</sup> Leibniz 1996b. Bd. 3, 155.

<sup>29</sup> Leibniz 1968, 320.

<sup>30</sup> Leibniz 1967, 87 ff.: »Die Freiheit hängt also vom Gebrauch der Vernunft ab, je nachdem diese rein oder getrübt ist; entweder schreiten wir aufrecht auf dem herrscherlichen Pfad der Pflichten oder wir taumeln im Unwegsamen.«

<sup>31</sup> Leibniz 1967, 87.

<sup>32</sup> Vgl. Leibniz 1968, 124: »[W]eil die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet und der Wille nur durch die vorherrschende Güte des Gegenstandes bestimmt wird, ist die Wahl frei und von der Notwendigkeit unabhängig.« Vgl. zum Begriff subjektiver Vernunft bei Leibniz und ihrem systematischen Potenzial für einen ›qualitativen‹ Freiheitsbegriff jenseits von Determinismus und Indeterminismus Buchheim 2001, 340.

<sup>33</sup> Vgl. Leibniz 1967, 89, wonach »jede Sünde aus dem Irrtum« erfolgt (*peccatum omne ab errore*); vgl. auch Leibniz 1968, 214: »Das Übel stammt allein aus Privation«.

<sup>34</sup> Leibniz 1967, 91.

<sup>35</sup> Ebd.

dert werden«<sup>36</sup>. Willensfreiheit ist also nach Leibniz *graduierbar* und keine Sache von Alles oder Nichts, da positive Freiheit einen mehr oder weniger authentischen Ausdruck der individuellen Person darstellt. Worin besteht aber der Bestimmungsgrund des Willens? Leibniz fasst die Willensbestimmung als ein holistisches Zusammenspiel aller an dem Zustandekommen der Handlung beteiligten Instanzen auf: »[W]ir wollen [...] nur das, was harmonisch (*harmonicum*) erscheint. Was aber harmonisch erscheinen kann, hängt von der Beschaffenheit des Empfindenden, des Objekts (*objecti*) und des Mittels (*medii*) ab.«<sup>37</sup> Dieses Herstellen einer harmonischen Willensordnung begreift Leibniz als *deliberativen* Prozess. Willensfreiheit besteht demnach im Herstellen einer persönlichen Harmonie von Gründen, die der eigenen Wesensnatur entsprechen und dieser schließlich in der Handlung Ausdruck verleihen.

Mit Blick auf die nachkantische Debatte kann man festhalten, dass Leibniz' Freiheitslehre in der Regel als deterministisch interpretiert wird, unabhängig davon, wie dies dann bewertet wird: Zwar ist die Willensbestimmung nicht notwendig, sondern zufällig, aber auch die zufällige – d. h. nach Leibniz: freie – Willensbestimmung erfolgt durch zureichende Gründe. Es wird also an der durchgängigen Geltung des metaphysischen Prinzips des zureichenden Grundes festgehalten. Mit explizitem oder implizitem Bezug auf Leibniz und seine Nachfolger wird denn auch Kant immer wieder die Frage gestellt, ob seine Auffassung von Freiheit als Spontaneität nicht gegen den Satz des zureichenden Grundes verstoße. Wenn sie dies tut, muss sie als indifferentistisch oder äquilibristisch eingestuft werden; wenn nicht, fällt sie mit der Leibniz'schen Konzeption zusammen. Dagegen müssen sich die Anhänger der Letzteren die Frage gefallen lassen, ob man überhaupt sinnvoll von Freiheit sprechen kann, wenn der Wille in jedem Fall durch zureichende Gründe bestimmt wird. Mit der Annahme der durchgängigen Geltung des Satzes des zureichenden Grundes scheint nur ein Determinismus verträglich zu sein, der Freiheit sowohl im metaphysischen wie auch im moralischen Sinn ausschließt.

## 2.2 Wolff

In seiner sogenannten *Deutschen Metaphysik (Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt)*, die 1720 in der ersten Auflage erschien, erörtert Wolff das Problem menschlicher Freiheit im Kontext der rationalen Psychologie. Wolff vergleicht darin den menschlichen Willen mit einer Waage und die Gewichte mit den Beweggründen des Willens (§ 509, Wolff 1720, 275). Wolff argumentiert im Anschluss an Leibniz dafür, dass

<sup>36</sup> Leibniz 1967, 83.

<sup>37</sup> Leibniz 1967, 79.

Willensfreiheit eines zureichenden Grundes bedarf und mit einem indifferenten Gleichgewicht der Motive unvereinbar ist.<sup>38</sup> Wie für Leibniz sind auch für Wolff freie Handlungen unvereinbar mit Notwendigkeit<sup>39</sup> aber dennoch bestimmt. Wir verfügen als freie Subjekte über alternative Möglichkeiten der Entscheidung<sup>40</sup>, da wir unsere Entscheidungen reflektieren können. Die menschliche Seele verfügt über das Vermögen der Willkür, da sie den Grund ihrer Handlungen in sich hat.<sup>41</sup> Wolff bestimmt insofern Willensfreiheit als Kraft der Seele, zwischen gleichermaßen möglichen Objekten durch Willkür jene zu wählen, die am meisten gefallen.<sup>42</sup> Wie Leibniz versteht auch Wolff Vernunft als *bestimmenden* Grund der Freiheit.<sup>43</sup> Mit dieser in den entscheidenden Punkten mit der Leibniz'schen übereinstimmenden Freiheitskonzeption wird Wolff in gleicher Weise wie Leibniz zur Referenz in der Diskussion um den kantischen Freiheitsbegriff – und zwar sowohl für deren Gegner wie für deren Anhänger.

### 2.3 Baumgarten

In der vierten Auflage seiner *Metaphysica* (1757; <sup>1</sup>1743) hat Baumgarten wichtige lateinische freiheitstheoretische Begriffe übersetzt, die für Kant in der Folge von zentraler Bedeutung werden sollten.<sup>44</sup> Baumgarten unterscheidet zwischen einem höheren und einem niederen Begehungsvermögen.<sup>45</sup> Beide Vermögen können in Konflikt zu- oder in Harmonie miteinander stehen.<sup>46</sup> Baumgarten bezeichnet das vernünftige Begehren als »Wollen«. Wir sind frei zu wählen, was wir wollen, und dies verdanken wir dem Vermögen der Willkür (*arbitrium*)<sup>47</sup>. Baumgarten unterscheidet zwischen einer »sinnlichen Willkür«, die das empirische Begehren betrifft, und »reiner Freiheit«, die nicht mit empirischem Begehren vermischt ist. Nach Baumgarten kann Freiheit in Graden vorkommen, die sich nach ihrer Reflektiertheit richten: »Nach je deutlicherem Belieben ich also etwas will oder nicht will, desto freier will ich es oder will ich es nicht. Je mehr ich mir also meiner Beweggründe bewußt bin, desto freier will ich.«<sup>48</sup> Baumgarten versteht Willensfrei-

<sup>38</sup> Vgl. Wolff 1720, 277 (§ 511).

<sup>39</sup> Vgl. Wolff 1720, 278 f. (§ 515).

<sup>40</sup> Vgl. Wolff 1720, 279 (§ 516).

<sup>41</sup> Vgl. Wolff 1720, 280 (§ 518).

<sup>42</sup> Vgl. Wolff 1720, 281 (§ 519).

<sup>43</sup> Vgl. Leibniz 1968, 320 (§ 288).

<sup>44</sup> Diese Auflage wurde auch in Kants Akademie-Ausgabe aufgenommen (AA XV; AA XVII), da sich dazu zahlreiche Annotationen bei Kant finden.

<sup>45</sup> Baumgarten 1757, 263 f. (§ 689).

<sup>46</sup> Baumgarten 1757, 265 f. (§ 693).

<sup>47</sup> Baumgarten 1757, 277 f. (§ 712).

<sup>48</sup> Baumgarten 1757, 285 (§ 725).

heit als eine Form von Autokratie: »Folglich ist die Herrschaft DER SEELE ÜBER SICH SELBST das Vermögen, nach deutlichem Belieben Handlungen bald dieses, bald jenes Vermögens, bald deren Gegenteil hervorzubringen.«<sup>49</sup>

## 2.4 Crusius

Crusius war der bedeutendste und theoretisch versierteste Gegner des Wolff'schen Rationalismus. Dies drückt sich grundsätzlich darin aus, dass er gegen eine einseitige Vorrangstellung des Vermögens der Vernunft die Bedeutung des Willens betont: Während die Vernunft zwar die nötigen Einsichten liefert, um das Handeln zweckmäßig auszurichten, kann nur der Wille das Handeln kausal in Gang setzen.<sup>50</sup> Das bedeutet nicht zuletzt auch, dass Willensfreiheit nicht auf Prozesse der rationalen Deliberation reduziert werden darf – wie Leibniz und Wolff meinen. Es braucht immer eine zusätzliche Instanz, die dafür sorgen kann, dass der deliberative Prozess in reales Handeln mündet. Diese Instanz ist für Crusius der freie Wille.

In dieser Funktion steht der Wille außerhalb des Bereichs der theoretischen Rationalität und wird als genuin praktisches Vermögen verstanden. Mit dieser Ausgliederung des freien Willens aus dem Bereich theoretischer Rationalität revidiert Crusius auch den Geltungsbereich des Satzes des zureichenden Grundes.<sup>51</sup> Crusius schränkt dessen Gültigkeit als metaphysisches und epistemisches Prinzip erheblich ein, indem er zwischen bestimmenden und zureichenden Gründen unterscheidet. Unter bestimmenden Gründen versteht er solche, die einem bestimmten Ereignis vorangehen und festlegen, dass genau dieses Ereignis und kein anderes eintritt. Bestimmende Gründe lassen also keine Alternativen zu und sind dementsprechend strikt determinierende Gründe. Dies ist nicht der Fall bei bloß zureichenden Gründen im Sinne von Crusius. Bei diesen handelt es sich um solche Gründe, die zwar kausal dafür verantwortlich sind, dass ein Ereignis eintritt, durch die aber nicht festgelegt ist, dass gerade dieses Ereignis und kein anderes eintreten muss. Mit anderen Worten: Diese Gründe sind nicht determinierend, sie lassen die Möglichkeit offen, dass alternative Ereignisse eintreten bzw. hätten eintreten können.

Der Wille ist für Crusius nun genau ein Vermögen, das als zwar zureichender, aber nicht bestimmender Grund wirkt. Das bedeutet auf der einen Seite, dass die aus einer Willensentscheidung resultierende Handlung metaphysisch unterdeterminiert ist, sodass es immer Handlungsalternativen gibt und eine Person in den-

<sup>49</sup> Baumgarten 1757, 287 f. (§ 730).

<sup>50</sup> »Ich verstehe unter dem Willen die Kraft eines Geistes nach seinen Vorstellungen zu handeln.« (Crusius 1767, 4 (§ 2))

<sup>51</sup> Vgl. dazu Crusius 1767, 62–64 (§ 47).

selben Umständen immer auch anders hätte handeln können, als sie tatsächlich gehandelt hat.<sup>52</sup> Auf der anderen Seite führt diese Auffassung zur epistemologischen Konsequenz, dass Handlungen nie restlos rational erklärbar sind. Der Bereich des Handelns und Entscheidens, des Willens und der Freiheit ist nicht auf theoretische Rationalität reduzierbar.

Dem allem entsprechend ist Freiheit für Crusius das Vermögen des Willens, eine Handlung unmittelbar zu initiieren.<sup>53</sup> Dieses Vermögen wird als Selbstbestimmung verstanden, die unmittelbar dem Willen als Grundkraft entspringt<sup>54</sup> und die deshalb von der Spontaneität oder geistigen Selbsttätigkeit des Verstandes zu unterscheiden ist.<sup>55</sup> Damit kann der Wille einerseits als frei betrachtet werden, weil er unabhängig ist von *bestimmenden* Gründen, die ihn auf notwendige Weise festlegen bzw. vorherbestimmen. Ein Determinismus oder Fatalismus wie bei Leibniz kann so vermieden werden. Andererseits widerspricht ein solches Verständnis von Freiheit Crusius zufolge nicht dem – richtig verstandenen – Satz des zureichenden Grundes, da die Tätigkeit der Willenskraft selbst der *zureichende* Grund des Handelns ist. Damit kann auch der Vorwurf der Zufälligkeit oder Grundlosigkeit der Willensäußerungen abgewiesen werden.<sup>56</sup>

Für Crusius liegt vollkommene Freiheit dann vor, wenn die Handlungsalternativen »nach unserer Einsicht gleichgültig sind«. In diesem Fall – der allerdings nicht immer vorliegt – kann die Freiheit »auch *libertas indifferentiae* oder *aequilibrium*« genannt werden.<sup>57</sup> Diese Festlegung führt dazu, dass Crusius in der Folge als Vertreter einer indifferentistischen oder äquilibristischen Freiheitsauffassung dargestellt wird. Wenn er in der kantischen und nachkantischen Freiheitsdiskussion auch selten explizit genannt wird, ist er doch der Hauptreferenzpunkt, wenn es um Indifferentismus und zufällige oder grundlose Willensbestimmung geht. Dabei sind sich Gegner wie Anhänger Kants fast ausnahmslos darüber einig, dass der Indeterminismus unhaltbar ist. Es ist also als Vorwurf gemeint, wenn die Kri-

<sup>52</sup> »Wenn man diese vorausgesetzte Eigenschaften zusammen nimmt, so kann ein *freyes Wesen* nichts anders seyn als ein solches, welches zu einerley Zeit und bey einerley Umständen etwas thun oder lassen, oder an dessen statt etwas anders thun kann, und die Kraft, vermöge welcher es darzu fähig ist, muß die *Freyheit* heissen.« (Crusius 1767, 48 (§ 38))

<sup>53</sup> »Und von dieser Art muß die *Freyheit* des menschlichen Willens seyn, daher man den Begriff derselben noch ferner also bestimmen kan, die *Freyheit* sey der höchste Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er seine Wircksamkeit selbst anfangen, richten und wiederum abbrechen kan, ungeachtet dieselbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden.« (Crusius 1767, 53 (§ 41))

<sup>54</sup> »Man kann derowegen das *Wesen* der *Freyheit* auch durch diesen Begriff ausdrücken, daß sie eine Kraft sey, sich zu einer Handlung selbst zu determiniren, ohne daß man durch irgend etwas anders, es sey in uns oder ausser uns, darzu determiniret werde.« (Crusius 1767, 48 (§ 39))

<sup>55</sup> Vgl. Crusius 1767, 49 (§ 40).

<sup>56</sup> Vgl. Crusius 1767, 64 f. (§ 48).

<sup>57</sup> Vgl. Crusius 1767, 68 (§ 50).

tiker der kantischen Freiheitslehre diese als indeterministisch bezeichnen, und ihre Verteidiger müssen sich darum bemühen, diese Lesart zurückzuweisen.

Dessen ungeachtet ist festzuhalten, dass Crusius' Konzeption von Wille und Freiheit einen beträchtlichen Einfluss auf die Ausarbeitung von Kants kritischer Freiheitslehre hatte, von der man etwas verkürzt sagen kann, dass sie im Spannungsfeld des Leibniz-Wolff'schen Determinismus und des Indifferentismus von Crusius entstanden ist.<sup>58</sup> Darüber hinaus hat Crusius gegen Leibniz den Einwand erhoben, dass er mit der uneingeschränkten Geltung des Prinzips des zureichenden Grundes ein Fatum einführe (»Fatum introducitur«) und dadurch die Moral aufhebe (»Moralitatem tollit«).<sup>59</sup> Dieser Einwand wird von den Kantianern und nicht zuletzt von Kant selbst immer wieder als entscheidendes Argument gegen deterministische Gegner vorgebracht.

### 3. Der Kant'sche Kontext

Kants Freiheitsbegriff kann weiter differenziert werden in (i) transzendente Freiheit bzw. Kausalität aus Freiheit; (ii) Freiheit als Autonomie und (iii) Freiheit der Willkür. Während Kant transzendente Freiheit in seiner *Kritik der reinen Vernunft* behandelt, steht Freiheit als Autonomie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* im Zentrum. Freiheit als Willkür wird besonders in Kants *Religionsschrift* und seiner späten *Metaphysik der Sitten* thematisch.

#### 3.1 Transzendente Freiheit

Die transzendente Idee der Freiheit im Sinne einer »absolute[n] Spontaneität der Handlungen«, die »den eigentlichen Grund der Imputabilität« des Menschen ausmacht, ist, wie Kant betont, »der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie«. <sup>60</sup> Ihre Anstößigkeit lässt sich als eine Antinomie zwischen zwei grundsätzlichen Auffassungen bezüglich der kausalen Verfasstheit der Welt verstehen, die nach Kant auf Basis eines transzendentalen *Realismus* gleichermaßen bewiesen werden können und daher notwendig zu einer Kritik der jeweiligen ontologischen Verpflichtungen führen müssen. <sup>61</sup> Kant bemerkt, bereits auf die *Kritik der prak-*

<sup>58</sup> Vgl. dazu Finster 1982 und Klemme/Kuehn 2016, 149–154.

<sup>59</sup> Vgl. Crusius 1743, 8–10 (§ VIII f.).

<sup>60</sup> Kant, KrV, B 476. Zu Kants Begriff transzendentaler Freiheit vgl. ausführlich: Noller 2016, 105–134.

<sup>61</sup> Vgl. Kants pädagogische Absicht in den *Prolegomena*: »Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung [der Antinomie; die Herausgeber] dahin gebracht wird, zu der

tischen Vernunft vorgreifend, dass es »überaus merkwürdig« sei, »daß auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe«. <sup>62</sup>

Diesemnach muß eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist. <sup>63</sup>

Eine solche absolute Spontaneität, die eine Kausalität aus Freiheit ist, ist nur denkbar, wenn sie als außerhalb der Zeitlichkeit und somit außerhalb der Erscheinungswelt gedacht wird. Es muss sich um eine intelligible Freiheit handeln, über die der Mensch nur insofern verfügt, als er als Vernunftwesen an der intelligiblen Welt teilhat. Dies hat zwei Konsequenzen: <sup>64</sup> Erstens ist die intelligible Freiheit als solche nicht erfahrbar. Vom Standpunkt der theoretischen Vernunft kann daher nur gesagt werden, dass transzendente Freiheit zwar als möglich *gedacht*, aber nicht als wirklich *erkannt* werden kann. Ihre Realität muss mit anderen Mitteln als denen der theoretischen Vernunft erwiesen werden. Erst in den praktischen Teilen von Kants Vernunftkritik wird klar, dass die Wirklichkeit der transzendentalen Freiheit durch praktische Vernunftgründe erweisbar ist. Zweitens erlaubt der Umstand, dass transzendente Freiheit als intelligible Freiheit gedacht werden muss, die Auflösung der Antinomie von naturgesetzlicher Notwendigkeit und Freiheit: Mit der Idee der transzendentalen Freiheit kann eine Art von Kausalität angenommen werden, die im eigengesetzlichen Bereich des Intelligiblen angesiedelt und daher unabhängig vom Bereich des Empirisch-Naturgesetzlichen ist und mit diesem nicht in Konflikt gerät. Naturgesetzliche Notwendigkeit und transzendente Freiheit können ohne Widerspruch zusammen bestehen.

### 3.2 Freiheit als Autonomie

Zentral für Kants Begriff einer Autonomie der Vernunft ist jedoch vor allem sein Begriff *positiver* Freiheit, einer Freiheit *zu* etwas. <sup>65</sup> Die negative Freiheit als Unab-

Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniß der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.« (Kant, Prolegomena, AA IV, 341 Fn.)

<sup>62</sup> Kant, KrV, B 561.

<sup>63</sup> Kant, KrV, B 474. Kants Formulierung erinnert an Crusius, vgl. Anm. 52.

<sup>64</sup> Vgl. dazu KrV, A 532/B 560–A 558/B 586.

<sup>65</sup> Vgl. dazu die Unterscheidung von Isaiah Berlin 1969 als »not freedom from, but freedom to« (131). Zu Kants Begriff einer Autonomie vgl. ausführlich: Noller <sup>2</sup>2016, 15–23.

hängigkeit vom Naturgesetz genügt für sich genommen noch nicht für eine vollständige Autonomie des Willens: »Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.«<sup>66</sup> Ein ganz und gar *gesetzloser* Wille wäre zwar *unabhängig* vom Naturgesetz, doch enthielte so die Freiheitsentscheidung keine Bestimmtheit und wäre im schlechten Sinne des Wortes ›willkürlich‹ zu nennen: »[S]o ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.«<sup>67</sup> Kant vertritt also die Ansicht, dass positive Freiheit selbst *gesetzmäßig* verfasst sein muss, jedoch *von gänzlich anderer Art* als Naturgesetzlichkeit. Der Bestimmungsgrund des freien Willens kann nicht in der Heteronomie materialer und insofern bloß subjektiver und individueller Zwecke bestehen, sondern nur in der Objektivität, Universalität und Formalität des Vernunftgesetzes *selbst*. Das Vernunftgesetz erhebt den menschlichen Willen aus dem Bereich der Naturgesetzlichkeit und ihrer Kausalität, wie Kant sagt, »in eine ganz andere Sphäre als die empirische, und die Notwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnotwendigkeit sein soll, kann also bloß in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen«.<sup>68</sup> Durch die Bestimmung des Willens durch reine Vernunft wird dieser zu einer, wie Kant es nennt, »Kausalität aus Freiheit«, die sich in der Welt konkret als Handlung verwirklicht: »Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann«.<sup>69</sup>

Worin genau besteht diese Formalität der Vernunftgesetzlichkeit, die den positiven Begriff von Freiheit des Willens bestimmen soll? Kant hat seine *metaphysische* Theorie des autonomen Willens als *Freiheitskausalität* aufs Engste mit seiner *normativen* Theorie menschlicher *Moralität* verknüpft, so dass man mit Blick auf Kants absoluten Freiheitsbegriff von einer »Ethik der Autonomie«<sup>70</sup> sprechen kann: Absolute Willensfreiheit ist für Kant Freiheit angesichts der Normativität der Moralität. Die spezifische Gesetzlichkeit, unter der erst der Wille autonom genannt werden kann, ist das Sittengesetz als absoluter Maßstab und Kriterium für Moralität. Dabei eignet dem Willen eine spezifische Reflexivität: Der Wille gibt

<sup>66</sup> Kant, GMS, AA IV, 446.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Kant, KpV, AA V, 34.

<sup>69</sup> Kant, GMS, AA IV, 446.

<sup>70</sup> So der Titel von Dieter Henrichs 1982 erschienenem Aufsatz, der bereits 1963 im Wesentlichen inhaltsgleich unter dem Titel »Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus« erschienen war.

sich selbst ein Gesetz, jedoch nicht irgendeines, welches ihm als ein Fremdes immer noch entgegenstände, sondern dieses Sittengesetz ist wesentlich sein *eigenes* Gesetz: »Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.«<sup>71</sup> Freiheit im Sinne von Autonomie bedeutet demnach die »Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze.«<sup>72</sup> »Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei«<sup>73</sup>, so Kant.

### 3.3 Freiheit als Willkür

In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant verschiedene Formen der Willkür unterschieden: »Eine Willkür nämlich ist bloß thierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt.«<sup>74</sup> In seiner Religionsschrift bestimmt Kant die individuelle Freiheit des Menschen angesichts des Bösen in Anknüpfung an seinen Begriff transzendentaler Freiheit ganz allgemein als »absolute Spontaneität der Willkür«<sup>75</sup>. Worin besteht die positive Freiheit der Willkür? Da der Grund des Bösen nicht in der Materie – weder derjenigen der Neigungen noch der moralischen Triebfeder der reinen praktischen Vernunft selbst – liegen kann, bleibt nur die Möglichkeit, dass der Grund der bösen Freiheitsentscheidung in einem rein formalen Verhältnis zu den der menschlichen Freiheit zur Entscheidung gegebenen Bestimmungsgründen des Willens besteht, als »der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat«<sup>76</sup>. Die »Freiheit der Willkür«, so Kant, ist »von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie

<sup>71</sup> Kant, GMS, AA IV, 431.

<sup>72</sup> Kant, KpV, AA V, 94.

<sup>73</sup> Kant, GMS, AA IV, 432.

<sup>74</sup> Kant, KrV, B 830.

<sup>75</sup> Kant, RGV, AA VI, 24.

<sup>76</sup> Kant, RGV, AA VI, 31.

auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen«<sup>77</sup>.

In seiner späten *Metaphysik der Sitten* bestimmt Kant die menschliche Willkür als »Begehrungsvermögen nach Begriffen«, also als oberes Begehrungsvermögen, »sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird«<sup>78</sup>. Der Wille besitzt nunmehr nur noch legislative Funktion – er stellt das Sittengesetz auf –, und das exekutive Moment bzw. die Spontaneität wird ganz dem Vermögen der Willkür übertragen, indem sie das Gesetz ausführt: »Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen.«<sup>79</sup> Dies wiederum hat Konsequenzen für den freiheitstheoretischen Status beider Vermögen: Da der Wille damit »auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann [er] weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht«. Damit steht fest: »Nur die Willkür [...] kann *frei* genannt werden.«<sup>80</sup>

#### 4. Die nachkantische Debatte

Kants Lösungsansatz für das Freiheitsproblem innerhalb seiner kritischen Philosophie war völlig neuartig und ließ sich dementsprechend nicht ohne Weiteres unter die gängigen Positionen zu diesem Thema einordnen. Es erstaunt deshalb nicht, dass eine intensive Debatte um Kants Freiheitskonzeption entstand, bei der es sowohl darum ging, wie der kritische Vorschlag angemessen verstanden werden kann, als auch darum, diesen Vorschlag zu kritisieren bzw. gegen Kritik zu verteidigen. Die Debatte brachte eine große Zahl an Beiträgen hervor, die sich ebenso direkt auf Kant wie auf andere Beiträge bezogen, sodass die Diskussion in ihrem ganzen Umfang und der Vielfalt ihrer Bezüge kaum zu überblicken ist. Denker aus allen möglichen philosophischen Lagern meldeten sich zu Wort und selbst innerhalb der einzelnen Lager – nicht zuletzt auch in dem der Kantianer – wurde keine einheitliche Position vertreten. Trotz der individuellen Vielfalt der Diskussionsbeiträge ist es möglich, die ausgewählten Texte in unserer Edition nach fünf systematischen Schwerpunkten zu gruppieren. Diese Schwerpunkte stellen wir im Folgenden im Überblick dar, um im Anschluss daran die Relevanz der Debatte für die gegenwärtige Philosophie aufzuzeigen.

<sup>77</sup> Kant, RGV, AA VI, 23.

<sup>78</sup> Kant, MS, AA VI, 213.

<sup>79</sup> Kant, MS, AA VI, 226.

<sup>80</sup> Kant, MS, AA VI, 226.

#### 4.1 Freiheit und Determinismus

Das Problem von Determinismus und Freiheit und ihrer Vereinbarkeit behandelt Kant in seiner Auflösung der Dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 560–565). Kant löst diese Antinomie, indem er zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, zwischen dem Bereich des Intelligiblen und des Sensiblen bzw. Empirischen unterscheidet. Dadurch kann Freiheit der intelligiblen Welt zugeordnet werden und ohne Widerspruch zur kausal determinierten empirischen Welt der Erscheinungen bestehen. In der darauffolgenden Debatte stehen folgende Fragen im Zentrum: Wie kann transzendente Freiheit als absolute Spontaneität entstehen, wenn sie nicht zeitlich verstanden werden kann (Hermann Andreas Pistorius, Christian Jakob Kraus)? Inwiefern existiert ein Mittelweg zwischen Determinismus und Indeterminismus bezüglich menschlicher Handlungen (Johann August Heinrich Ulrich)? Wie muss unser Wille bestimmt sein, um frei genannt werden zu können, wenn wir die Gültigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes voraussetzen (Christian Wilhelm Snell)? Wie können wir Sinnlichkeit und Vernunft, Neigung und Pflicht vermitteln (Friedrich Schiller)?

#### 4.2 Freiheit und Selbstbewusstsein

In der *Kritik der praktischen Vernunft* verbindet Kant unser Bewusstsein des Sittengesetzes aufs Engste mit unserer Freiheit des Willens. Freiheit ist der Seinsgrund, Sittlichkeit der Erkenntnisgrund der Freiheit.<sup>81</sup> Wie aber können wir genau dieses Verhältnis von Freiheit und moralischem Bewusstsein denken, und wie können wir unsere Freiheit erkennen? Philosophen wie Ludwig Heinrich Jakob vertraten die Auffassung, dass die Möglichkeit der Freiheit jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten liegt. Johann Heinrich Abicht analysiert das Phänomen des Wollens weiter, indem er es auf substanzielle bzw. transzendente Gründe des Ichs bezieht. Friedrich Heinrich Jacobi argumentiert, dass die Möglichkeit der Freiheit nicht erkennbar ist, dass ihre Wirklichkeit sich jedoch im Gefühl der Ehre und im Gewissen zeigt. Friedrich Wilhelm Daniel Snell knüpft an Kants Auflösung der dritten Antinomie an und argumentiert dafür, dass die Wirklichkeit praktischer Freiheit sich in der Erfahrung zeigt. Karl Heinrich Heydenreich nimmt Kants Lehre vom Faktum der Vernunft auf und vertritt die These, dass es ein unmittelbares Bewusstsein unserer Freiheit gibt. Johann Christoph Schwab kritisiert Kants Theorie des Verhältnisses von Moralität und Freiheit. Er argumentiert dafür, dass weder das Sittengesetz aus der absoluten Freiheit noch absolute

<sup>81</sup> KpV, AA V, 4 Fn.

Freiheit aus der Geltung des Sittengesetzes hergeleitet werden kann, da die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen problematisch ist.

#### 4.3 Freiheit und Zurechenbarkeit

In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet Kant transzendente Freiheit im Sinne von absoluter Spontaneität als »eigentlichen Grund der Imputabilität« menschlicher Handlungen.<sup>82</sup> Außerdem hatte Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dafür argumentiert, dass »ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei«<sup>83</sup> seien. Wie aber können wir annehmen, dass wir frei sind und dass uns auch böse Handlungen zugerechnet werden können, wenn Freiheit in der moralischen Willensbestimmung zu bestehen scheint? Carl Christian Erhard Schmid vertrat im Anschluss an Kant die provokative These, dass nur solche Handlungen frei und zurechenbar sind, die durch die Selbsttätigkeit der Vernunft bestimmt sind. Unmoralische Handlungen resultieren demnach aus der Einschränkung der Vernunft durch die Sinnlichkeit. Schmid bezeichnet diese Auffassung als intelligiblen Fatalismus. Johann Christoph Schwab kritisierte Kants Freiheitslehre vor dem Hintergrund der Leibniz-Wolff'schen Aufklärungsphilosophie. Er argumentiert, dass Kant Sinnlichkeit und Vernunft zu strikt voneinander getrennt habe, und kritisiert in diesem Zusammenhang auch Schmid's intelligiblen Fatalismus. Gegen Kants Autonomielehre und den intelligiblen Fatalismus Schmid's argumentiert Karl Leonhard Reinhold dafür, den Willen von der reinen praktischen Vernunft streng zu unterscheiden und als Grundvermögen zu verstehen, sich für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden.

#### 4.4 Freiheit und Willkür

Kants Philosophie hatte die Frage offengelassen, wie wir uns die freie individuelle Entscheidung der Person, insbesondere angesichts des Bösen, denken können. Denker wie Carl Christian Erhard Schmid hatten solche Stellen im kantischen Werk besonders betont, die eine Identität zwischen Freiheit und Sittlichkeit bzw. freiem Willen und praktischer Vernunft nahelegen. Karl Leonhard Reinhold betont hingegen die Unabhängigkeit des Willens als individueller Entscheidungsinstanz bzw. Willkür von der gesetzgebenden praktischen Vernunft. In seiner Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* aus dem Jahr 1797 unterscheidet Kant vor dem Hintergrund der Debatte zwischen Reinhold und Schmid zwischen Wille

<sup>82</sup> Kant, KrV, B 476.

<sup>83</sup> Kant, GMS, AA IV, 447.

und Willkür und spricht nur letzterer Freiheit zu. Er verwahrt sich jedoch dagegen, Willkür im Sinne eines Vermögens der Wahl zwischen guten und bösen Maximen zu verstehen. Diese begriffliche Unentschiedenheit sollte Reinhold darauf zum Ausgangspunkt einer weiteren, nun auch gegen Kant selbst gerichteten Stellungnahme machen. Wenn die Willkür nicht als Vermögen, zwischen moralischen und unmoralischen Maximen zu wählen, gedacht werden kann, dann folgt daraus in letzter Konsequenz die Problematik des Schmid'schen intelligiblen Fatalismus. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling greift noch im gleichen Jahr in den Disput zwischen Kant und Reinhold ein. Er versucht, zwischen den beiden Positionen zu vermitteln, indem er die Willkür als Erscheinung des absoluten Willens bzw. des Sittengesetzes versteht.

#### 4.5 Freiheit und Skeptizismus

Angesichts der dilemmatischen Situation zwischen Schmid's intelligiblem Fatalismus und Reinhold's Willkür-Konzeption menschlicher Freiheit hat Leonhard Creuzer einen skeptischen Weg eingeschlagen. Theoretische und praktische Vernunft lassen sich in Bezug auf den unterschiedlichen Status, den sie der Freiheit einräumen, nicht miteinander vereinbaren. Provoziert von Creuzer hat Fichte dafür argumentiert, zwischen der bestimmenden Selbsttätigkeit und dem bestimmten Willen zu unterscheiden. Während der bestimmte Wille in der Erscheinung dem Satz des zureichenden Grundes unterliegt, gilt dies für die bestimmende Selbsttätigkeit nicht, womit Fichte Creuzer's Skeptizismus zu entgehen sucht. Friedrich Carl Forberg antwortet ebenfalls auf Creuzer's skeptische Haltung, indem er zwischen der Position des Indifferentismus und des intelligiblen Fatalismus zu vermitteln versucht. Dabei legt er ein besonderes Augenmerk auf die Rolle von Maximen, die er als Gründe des freien Handelns versteht. Salomon Maimon kritisiert Kants Lehre vom Faktum der Vernunft als Erkenntnisgrund der Freiheit. Der kategorische Imperativ ist ihm zufolge nicht normativ zu denken, sondern in letzter Hinsicht bloß deskriptiv.

### 5. *Die Aktualität der Freiheitsdebatte*

Angesichts der verschiedenen Strategien, Willensfreiheit zu bestimmen, ist die nachkantische Freiheitsdebatte nicht nur von historischem Interesse. Ihr differenziertes Problem- und Theorieprofil erlaubt es vielmehr, sie auch auf die gegenwärtige Freiheitsdebatte analytischer Prägung zu beziehen.<sup>84</sup> Ein solcher Be-

<sup>84</sup> Vgl. dazu ausführlich: Noller 2016, 344–358.

zug kann dazu dienen, den Blick auf die Spielarten der gegenwärtigen Debatte zu schärfen, da in der nachkantischen Diskussion bereits idealtypische Richtungen und Tendenzen auf der Landkarte des Freiheitsproblems vorgeprägt wurden. Die historische Debatte lässt sich insofern als eine Art Ariadnefaden verwenden, der im »labyrinth of free will«<sup>85</sup> der gegenwärtigen Debatte Koordinaten der Orientierung beisteuern kann. Umgekehrt kann die gegenwärtige Debatte dazu dienen, die nachkantische Diskussion – losgelöst von ihren historischen Eigenheiten und Eigenarten – zu erhellen und in ihrer Systematik besser zu verstehen.

Wo genau bestehen die systematischen Bezugspunkte der nachkantischen und der gegenwärtigen Debatte? Wie die historische Debatte im Ausgang von Kants Begriff transzendentaler Freiheit, so kreist auch die gegenwärtige Debatte um das Verständnis von Autonomie und die Forderung nach absoluter Spontaneität der Freiheitsentscheidung (»strong conception of free will«<sup>86</sup>).<sup>87</sup> Mit dieser Forderung einher gehen verschiedene Detailprobleme, die strukturell zahlreiche Entsprechungen in der historischen Debatte aufweisen: Durch verschiedene Transformationen am Begriff absoluter Spontaneität der Ursachen soll eine Theorie von personaler Freiheit entwickelt werden, die die individuelle Operation einer Bestimmung des Willens weiter verständlich macht und dabei besonders das Moment der Wahl und der alternativen Möglichkeiten in den Blick nimmt.

In der neueren Freiheitsdebatte hat Roderick Chisholm die ontologische Anforderung von Willensfreiheit besonders betont und dafür – in systematischer Nähe zu Kants Begriff einer transzendentalen Freiheit – den Begriff der Akteurskausalität (*agent causation*) geprägt.<sup>88</sup> Chisholm rekurriert in diesem Kontext auf den Begriff einer absoluten Ursache, eine, wie er sie nennt, »instance of *immanent causation*«<sup>89</sup>. Eine solche *immanent causation* entspricht systematisch dem in Kants *Kritik der reinen Vernunft* entwickelten Begriff einer »absolute[n] Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen«<sup>90</sup>. Eine absolute Freiheitsentscheidung kann deshalb nicht auf Basis von Willenstendenzen erster Ordnung erfolgen, da durch sie

<sup>85</sup> Kane 2002, 406.

<sup>86</sup> Vgl. zu dieser Begriffsprägung Strawson 1989, 9 sowie Pauen 2001b, 27.

<sup>87</sup> Vgl. zu dieser Debatte Pauen 2001b. Pauen bestimmt eine solche Auffassung von Autonomie folgendermaßen: »Die Handlung muß *sämtlichen* Umständen gegenüber autonom sein; sie muß also unter *identischen* Bedingungen auch anders ausfallen können. Insofern wäre eine Abhängigkeit von vergangenen freien Entscheidungen des Urhebers unzulässig.« (28)

<sup>88</sup> Chisholm 1982; <sup>1</sup>1964.

<sup>89</sup> Chisholm 1982, 28.

<sup>90</sup> Kant, KrV, B 474. Vgl. analog Chisholm 1982, 32: »If we are responsible, and if what I have been trying to say is true, then we have a prerogative which some would attribute only to God: each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause those events to happen.« Chisholm spricht ausdrücklich davon, »that this [the Kantian approach to the

ein Moment der heteronomen, externen Bestimmung Einzug in die Freiheitsentscheidung hält, dessen Bestimmtheit mit dem ›reinen‹, von jeglicher Kontingenz abstrahierten, immanenten ›Kern‹ des Akteurs inkompatibel ist: »If we are [...] prime movers unmoved and if our actions, or those for which we are responsible, are not causally determined, then they are not causally determined by our *desires*.«<sup>91</sup>

An diesem Punkt einer Freiheit als absoluter Ursächlichkeit ergibt sich bei Chisholm wie zuvor bei Kant ein Problem, das aus seinen ursprünglichen Annahmen zur Sicherung individueller Zurechenbarkeit folgt. Demnach muss der freie Wille des Menschen, soll er absolut frei sein, aus völliger Unbestimmtheit zur Entscheidung kommen.<sup>92</sup> Die eigentlich handelnde Instanz, der reine ›Wesenskern‹ des Akteurs, wird so aber zu einem nicht mehr greifbaren, transzendentalen Punkt, der sich, wie allgemein auch die Freiheitsentscheidung selbst, jeglicher Verständlichkeit entzieht: »No set of statements about a man's desires, beliefs, and stimulus situation at any time implies any statement telling us what the man will try, set out, or undertake to do at that time [...] This means that, in one very strict sense of the terms, there can be no science of man.«<sup>93</sup> Wie bei Kant, so entsteht auch bei Chisholm das Problem, dass die individuelle Person durch die Forderung nach absoluter Unbedingtheit der Freiheitsentscheidung in ihrer individuellen und bestimmten Existenz bedroht ist.

Robert Kane hat auf dieses Autonomie-Problem mit einer elaborierten Version von Akteurskausalität reagiert. Zwei freiheitstheoretische Anforderungen bilden für Kane die Ausgangsbasis: Zum einen – und darin folgt er ausdrücklich Chisholms Indeterminismus – darf eine freie Handlung nur auf den handelnden Akteur zurückführbar sein, sodass dieser die absolute Ursache der Handlung darstellt. Kane bezeichnet diese Anforderung als *Ultimacy Condition*<sup>94</sup>. Zum anderen muss eine freie Handlung jedoch auch verständlich sein, d. h. sie muss durch Gründe erklärbar und damit auf eine bestimmte Weise determiniert sein. Kane bezeichnet diese Anforderung als *Explanation Condition*<sup>95</sup>. Beide Bedingungen stehen in Chisholms Begriff von Akteurskausalität in einem Konflikt. Wenn nämlich freie Handlungen unbedingt sein sollen, also unmittelbar einem Indifferenzzustand entspringen, dann, so Kanes Diagnose, sind diese grundsätzlich unver-

problem of human freedom] is the one that I would take« (33). Freilich ist bei Kant diese Spontaneität weiter normativ differenzierbar, nämlich im Sinne von praktischer Freiheit bzw. vernunftgesetzlicher Willensbestimmung.

<sup>91</sup> Chisholm 1982, 32. Vgl. zur Heteronomie der Neigungen nach Chisholm: Pauen 2001a, 284.

<sup>92</sup> Vgl. zu dieser Neuauflage des Autonomieproblems in analytischem Gewand allgemein Pauen 2001b, Pauen 2005, 37–58 sowie speziell mit Blick auf Chisholm: Kane 1989.

<sup>93</sup> Chisholm 1982, 33.

<sup>94</sup> Vgl. Kane 1989, 226.

<sup>95</sup> Vgl. Kane 1989, 225 f.