

Stand: 15.2.2019

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung 1. Sitzung, 19.10.2018: Einführung in die Freiheitsproblematik	2
Zusammenfassung 2. Sitzung, 26.10.2018: Harry Frankfurt (1).....	4
Zusammenfassung 3. Sitzung, 2.11.2018: Harry Frankfurt (2)	6
Zusammenfassung 4. Sitzung, 9.11.2018: Peter van Inwagens Begriff metaphysischer Freiheit	9
Zusammenfassung 7. Sitzung, 30.11.2018: Robert Kanes Libertarianismus.....	11
Zusammenfassung, 8. Sitzung, 7.12.2018: Aristoteles über Freiwilligkeit	16
Zusammenfassung, 9. Sitzung, 14.12.2018: Augustinus über Willensfreiheit	17
Zusammenfassung, 10. Sitzung, 21.12.2018 – Duns Scotus und Thomas von Aquin.....	24
Zusammenfassung, 11. Sitzung, 11.1.2019 – John Locke	26
Zusammenfassung 12. Sitzung, 18.1.2019 – John Lockes Theorie der Freiheit (2).....	27
Zusammenfassung 13. Sitzung, 25.1.2019 – Leibniz über Determination und Freiheit.....	29
Zusammenfassung, 14. Sitzung, 1.2.2019 – Kants Begriff transzendentaler Freiheit	33
Zusammenfassung, 15. Sitzung, 8.2.2019 - Kant (2), Sartre	39

Zusammenfassung 1. Sitzung, 19.10.2018: Einführung in die Freiheitsproblematik

Das Verhältnis von Freiheit und Determinismus ist sehr komplex. Zunächst kann man einen negativen von einem positiven Freiheitsbegriff unterscheiden. Negative Freiheit ist die *Freiheit von etwas*, z.B. von äußerem Zwang, oder dem Unterliegen der Naturgesetze. Positive Freiheit ist die *Freiheit zu etwas*, z.B. zum Realisieren eigener Zwecke und Willensabsichten. Der Freiheitsbegriff kann weiter unterschieden werden in Handlungsfreiheit und Willensfreiheit. Handlungsfreiheit bedeutet, dass eine Person tun kann, was sie will. Nicht erforderlich wird hierbei, dass sie selbst Autorin ihres Willens ist, sondern nur, dass sie, sofern sie in sich Willensstreben vorfindet, diese auch in eine Handlung überführen kann. Denkbar wäre hier etwa, dass eine Person einen „Willenschip“ eingepflanzt bekommt. Sie wäre dann handlungsfrei, wenn sie das so Gewollte realisieren könnte. Willensfreiheit ist hingegen noch anspruchsvoller. Hier wird erfordert, dass der Wille selbst bzw. der Prozess der Willensbildung der Freiheit der Person zugänglich und verfügbar ist. Man könnte auch, etwas paradox formuliert, sagen, dass die Person wollen kann, was sie will, wobei es sich dabei um Wollungen verschiedener Ordnungen handelt. Bei der Willensfreiheit geht es also gewissermaßen um „innere Handlungen“, die die Bildung und Reflexion des Willens betreffen, nicht so sehr die „äußere Handlung“ in der Welt. Vollkommene Freiheit scheint dann vorzuliegen, wenn eine Person ihren Willen bestimmen kann, wie sie will, und wenn sie das so Gewollte auch in die Tat umsetzen kann. Im Seminar wird der Blick vor allem auf der Willensfreiheit liegen. Hier werden weitere Begriffe zentral: derjenige der Autonomie, also Selbstgesetzgebung, der Urheberschaft und Spontaneität.

Bezieht man nun Freiheit auf Determinismus, so kann man zwischen verschiedenen Positionen unterscheiden: Inkompatibilisten sagen, dass sich Freiheit und Determination (also durchgängige Bestimmtheit all dessen, was existiert) nicht vertragen. Daraus können verschiedene Schlüsse gezogen werden: Entweder muss deswegen, weil wir frei sind, der Determinismus falsch sein (das sind die sogenannten Libertarier). Oder aber, wir müssen unsere Freiheit aufgeben (das sind die sogenannten Freiheitsskeptiker). Denn wie sollen wir anders wollen (und handeln) können, als wir es faktisch tun, wenn bereits vor unserer Geburt fest stand, wie wir handeln werden? (das ist das sogenannte „Konsequenzargument“) Kompatibilisten hingegen vertreten die Auffassung, dass sich Determinismus und Freiheit sehr wohl miteinander vertragen. Wie aber können wir frei sein, wenn unser Wollen und

Handeln bestimmt ist? Setzt Freiheit nicht vielmehr Unbestimmtheit (Indifferenz) voraus? Offenbar nicht. Denn wie das Beispiel von Buridans Esel zeigt, der zwischen zwei exakt gleichgroßen Heuballen steht, gelangen wir aus der Indifferenz nicht zur freien Entscheidung. Wir verharren vielmehr in Unentschiedenheit. Kompatibilisten setzen deswegen häufig am Begriff des Determinismus an und unterscheiden zwischen verschiedenen Bedeutungen. Denn Determinismus ist nicht dasselbe wie Notwendigkeit, und selbst der Begriff der Notwendigkeit lässt sich noch weiter in bestimmte Formen unterscheiden.

Der Begriff des Determinismus hängt eng mit dem Begriff der Kausalität zusammen. Hier stellt sich die Frage, ob es nur eine Art oder gar mehrere Arten von Kausalität gibt. Immanuel Kant unterschied zwischen einer Kausalität der Natur und einer Kausalität aus Freiheit. In der neueren Debatte wird zwischen Ereigniskausalität und Akteurskausalität (bzw. Agenskausalität) unterschieden. Hier stellt sich wieder die Frage, wie beide Arten von Kausalität miteinander kompatibel sein können.

In der neueren Debatte der Hirnforschung wurde aus der Sicht des neuronalen Determinismus behauptet, dass unsere Entscheidungen bereits feststehen, bevor wir sie bewusst eingehen (vgl. das sogenannte „Libet-Experiment“). Doch krankt diese Debatte daran, dass hier nicht genau genug zwischen verschiedenen Formen des Determinismus und der Freiheit unterschieden wird. Ziel des Seminars soll es deswegen sein, durch begriffliche Unterscheidungen Argumente gegen die allzu schnelle Infragestellung unserer Freiheit zu gewinnen.

Zusammenfassung 2. Sitzung, 26.10.2018: Harry Frankfurt (1)

In seinem Aufsatz „Freedom of the Will and the Concept of a Person“¹ hat Harry Frankfurt eine Theorie des freien Willens entwickelt, die für die folgende Debatte überaus einflussreich war und ist. Seine Untersuchung der Willensfreiheit beginnt damit, dass Frankfurt eine Auffassung der Person kritisiert, wonach diese sich als Trägerin mentaler und physikalischer Prädikate verstehen lasse. Dagegen wendet Frankfurt ein, dass ein solcher Begriff zu weit ist. Auch nichtpersonale Tiere verfügen über mentale Eigenschaften, wie etwa ein ängstliches Reh, oder ein Schwein, das sich über eine Delikatesse freut. Dagegen argumentiert Frankfurt, dass das spezifisch Personale nur durch eine volitionale Analyse des Mentalen aufgedeckt werden kann: „Ich bin der Ansicht, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Personen und anderen Kreaturen in der Struktur des Willens einer Person zu finden ist.“ (66) Worin besteht diese spezifische Struktur des personalen Willens? Frankfurt verweist hierbei auf das Phänomen, dass nur Personen über *Wünsche zweiter Stufe* verfügen: „Menschen [...] wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben). Sie können, was ihre Vorlieben und Zwecke angeht, gern anders sein wollen, als sie sind [...]. Kein Tier außer dem Menschen scheint dagegen die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung zu haben, die sich in der Bildung von Wünschen zweiter Stufe ausdrückt.“ (67) Vom bloßen Wunsch muss der Wille unterschieden werden. Er tritt auf in Form eines „effektiven oder handlungswirksamen Wunsches, der eine Person dazu bringt (oder dazu bringen wird oder wurde), den ganzen Weg bis zu einer Handlung zu gehen“ (68). Davon ausgehend unterscheidet Frankfurt zwischen zwei Formen voluntativer Selbstreflexivität. Er bezeichnet solche Wünsche zweiter Stufe als „Volitionen zweiter Stufe“, wenn sie sich auf einen Wunsch erster Stufe handlungswirksam beziehen, der Akteur also will, „daß ein bestimmter Wunsch sein Wille sei“ (71). Ein Triebhafter (*wanton*) ist im Gegensatz zu einer Person, die immer über Volitionen zweiter Stufe verfügen muss, ein Subjekt, welches keine Volitionen zweiter Stufe auszubilden vermag oder will, selbst dann, wenn es Wünsche zweiter Stufe haben sollte. Einem Triebhaften ist sein Wille „gleichgültig“; er ist nicht an handlungswirksamer Willensbildung interessiert: „Seine Wünsche treiben ihn, bestimmte Dinge zu tun, ohne daß man von ihm sagen könnte, er möchte sich von solchen Wünschen bewegen lassen, oder er

¹ Harry G. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: The Journal of Philosophy 68 (1971), S. 5-20.

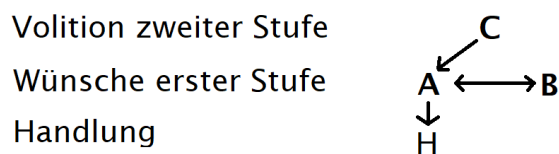
Dr. Jörg Noller
Marco Hausmann M.A.
BA-Seminar: Determinismus und Freiheit
WiSe 2018/19

zöge es vor, von anderen Wünschen zum Handeln veranlaßt zu werden.“ (72). Frankfurt zählt zu den Triebhaften (*wantons*) alle Tiere, die Wünsche haben, und auch Kinder.

Zusammenfassung 3. Sitzung, 2.11.2018: Harry Frankfurt (2)

Wir haben in der Sitzung Frankfurts Text (1) über Willensfreiheit und Person zu Ende diskutiert und sind dann in der zweiten Hälfte auf seinen Text (2) über alternative Handlungsmöglichkeiten zu sprechen gekommen.

Frankfurt unterscheidet in Text (1) zur Analyse seines Person- und Freiheitsbegriffs zwei Arten von Drogensüchtigen. Der Drogensüchtige D1 besitzt auf der Ebene von Wünschen erster Stufe die sich entgegengesetzten Wünsche A: Drogen zu nehmen und B: Drogen nicht zu nehmen. Von einer zweiten Stufe aus hat er den Wunsch C ausgebildet, dass B handlungswirksam werden möge, so dass C eine Volition zweiter Stufe ist. D1 will jedoch vergeblich, dass Wunsch B sein Wille sei, und unterliegt schließlich dem stärkeren Wunsch A. Der Drogensüchtige D2 hingegen hat keine Präferenzen gegenüber seinen Willensendenzen erster Stufe. Er folgt einfach dem stärkeren Wunsch und bedenkt seinen Willen nicht. Er leidet auch nicht darunter, Drogen zu wünschen. Frankfurt vertritt die These, dass D1 eine Person ist, obwohl er schließlich von seiner Drogensucht übermannt wird, und zwar deswegen, weil für D1 der Wille zu einem Problem wird. Frankfurt betont, dass die Volitionen zweiter Stufe nicht moralischer Art sein müssen, auch wenn sie eine gewisse normative Orientierung oder Präferenz aufweisen.



Willensfreiheit ist nach Frankfurt analog zu Handlungsfreiheit zu verstehen. So wie Handlungsfreiheit bedeutet, tun zu können, was man will, so bedeutet Willensfreiheit, wollen können, was man wollen möchte. Offen bleibt die Frage, ob man, um willensfrei zu sein, auch handlungsfrei sein muss, ob also Willensfreiheit die Verwirklichung des Willens impliziert. Jedenfalls scheint Handlungsfreiheit nicht Willensfreiheit zu implizieren.

Zu Text (2): Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten besagt, dass man nur dann moralisch verantwortlich für das ist, was man getan hat, wenn man auch anders handeln konnte. Frankfurt erläutert: „This principle [= the principle of alternate possibilities] states that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise“ (S. 829). Wenn man also nicht anders handeln konnte als man gehandelt hat, dann

ist man nach dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten auch nicht moralisch verantwortlich für das, was man getan hat.

Nach dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten ist man zum Beispiel nicht für einen Mord verantwortlich, den man begangen hat, wenn man diesen Mord begehen musste (und deshalb nicht anders handeln konnte). Stellen wir uns zum Beispiel vor, dass man nicht anders konnte als diesen Mord zu begehen, weil man dazu genötigt oder gezwungen wurde, den Mord zu begehen, oder weil man unter Drogeneinfluss stand. Wenn die Nötigung, der Zwang oder der Drogeneinfluss wirklich dazu geführt haben, dass man nicht anders handeln konnte, dann, so das Prinzip der alternativen Möglichkeiten, ist man für sein Handeln auch nicht moralisch verantwortlich.

Harry Frankfurt argumentiert allerdings dafür, dass dieses Prinzip falsch ist. Um zu verstehen, warum Frankfurt dieser Ansicht ist, stellen wir uns einmal vor, dass ein Student *aus reiner Faulheit* beschließt, eine wichtige Vorlesung zu schwänzen. Und nehmen wir außerdem an, dass (ohne dass der Student das weiß) aufgrund schlechter Wetterbedingungen alle S-Bahnen in München ausfallen und der ganze Stadtverkehr lahmgelegt ist, sodass der Student gar nicht anders konnte als die Vorlesung nicht zu besuchen. Obwohl der Student gar nicht anders konnte als die Vorlesung nicht zu besuchen, so Frankfurts Grundgedanke, ist es trotzdem plausibel, anzunehmen, dass der Student moralisch verantwortlich dafür ist, dass er die Vorlesung nicht besucht hat. Denn der Student hat aus reiner Faulheit beschlossen, die Vorlesung nicht besuchen. Er konnte zwar (aufgrund ihm unbekannter Umstände) die Vorlesung gar nicht besuchen, er hätte die Vorlesung aber auch dann nicht besucht, wenn er sie hätte besuchen können. Frankfurt erläutert:

„This, then, is why the principle of alternate possibilities is mistaken. It asserts that a person bears no moral responsibility—that is, he is to be excused—for having performed an action if there were circumstances that made it impossible for him to avoid performing it. But there may be circumstances that make it impossible for a person to avoid performing some action without those circumstances in any way bringing it about that he performs that action. It would surely be no good for the person to refer to circumstances of this sort in an effort to absolve himself of moral responsibility for performing the action in question. For those circumstances, by hypothesis, actually had nothing to do with his having done what he did. He would have done precisely the same thing, and he would have been led or made in precisely the same way to do it, even if they had not prevailed“ (S. 837).

Frankfurt schlägt aus diesem Grund vor, das Prinzip der alternativen Möglichkeiten mit einem Prinzip zu ersetzen, das besagt, dass man dann nicht moralisch verantwortlich ist für das, was man getan hat, wenn man es nur deshalb getan hat, weil man nicht anders handeln konnte. Frankfurt schreibt: „The principle of alternate possibilities should thus be replaced, in my opinion, by the following principle: a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise.“ (S. 838).

Entscheidend für Frankfurts Argument ist seine Einsicht, dass eine Entscheidung so überdeterminiert sein kann, dass eine ontologisch fehlende Alternative nicht der Grund für die Entscheidung ist, da die Person unabhängig davon diese Alternative ausgeschlossen hat.

Zusammenfassung 4. Sitzung, 9.11.2018: Peter van Inwagens Begriff metaphysischer Freiheit

In der Debatte um Determinismus und Freiheit vertritt der an der University of Notre Dame/Indiana lehrende Philosoph Peter van Inwagen die Position eines „Mysterianismus“. Van Inwagen ist zwar ein Libertarier, der die These vertritt, dass die Position des Determinismus falsch sein muss, damit wir uns als frei verstehen können. Doch selbst wenn der Determinismus falsch sein sollte, bliebe immer noch die Alternative des Indeterminismus, mit der Freiheit ebenso wenig vereinbar zu sein scheint, da er keine Entscheidung und Bestimmtheit der Wahl erlaubt. Aufgrund dieses Dilemmas zwischen Determinismus und Indeterminismus vertritt van Inwagen die Position, dass wir tatsächlich frei sind, diese Position aber nicht weiter rechtfertigen können (auch wenn er die Auffassung vertritt, dass Freiheit wohl eher mit dem Indeterminismus als mit dem Determinismus kompatibel ist). Freiheit ist ein unerklärliches Mysterium, welches wir so annehmen müssen, ohne es beweisen zu können: „[W]e are certainly all condemned to believe in freedom - and, in fact, condemned to believe that we know that we are free“ schreibt van Inwagen in seinem Aufsatz „The mystery of metaphysical freedom“ (1998). Darin setzt van Inwagen an der Vieldeutigkeit des Wortes „frei“ an. Im landläufigen Sinne bedeutet „frei“ so viel wie „ungehindert sein“, etwas Bestimmtes zu tun. So verstanden ist Freiheit nur ein „negativer“ Begriff, der die Freiheit unter dem Gesichtspunkt der Ungehindertheit betrifft. In den meisten Fällen wird mit negativer Freiheit Handlungsfreiheit konnotiert: Ich bin frei (d.h. nicht gehindert), tun zu können, was ich will. Spannend ist hierbei die Frage, ob negative Freiheit auch unsere Willensfreiheit betreffen kann. Gibt es innere Handlungen, an denen ich, etwa durch eine Sucht, gehindert werden kann, sie zu vollziehen, etwa dann, wenn ich Volitionen zweiter Stufe ausbilden möchte, dies aber nicht kann? Van Inwagen verortet negative Freiheitskonzeptionen (bzw. Handlungsfreiheit) vor allem in den Bereichen von Politik, Psychologie und Wirtschaft. Es geht hier dabei, dass wir in unserem Handeln und Wollen nicht von äußeren Faktoren und Zwängen eingeschränkt werden. Von diesem Begriff rein negativer Freiheit unterscheidet Frankfurt einen metaphysischen Freiheitsbegriff. Dieser betrifft nicht so sehr äußere Zwänge, sondern den inneren Zusammenhang von Determinismus und Freiheit. Metaphysische Freiheit hängt aufs Engste mit der Bedeutung des Wortes „können“ zusammen. Dieses Wort impliziert weitere Bedeutungen wie „vermögen“, „die Wahl haben“, „in der eigenen Macht stehen“, usw.

Nun sieht sich aber die Annahme metaphysischer Freiheit mit folgendem Problem konfrontiert: Wir können immer nur der jeweiligen Vergangenheit etwas Neues hinzufügen. Die Vergangenheit selbst können wir nicht ändern. Diese Hinzufügungen müssen jedoch immer den Naturgesetzen folgen. Wenn der Determinismus wahr ist, dann ist aber nur das, was *tatsächlich* der Vergangenheit hinzugefügt wird, eine Hinzufügung zur Vergangenheit, die den Naturgesetzen folgt. Also können wir, wenn der Determinismus wahr ist, nur so an die jeweilige Vergangenheit anzuknüpfen, wie wir es *tatsächlich* tun. Wenn der Determinismus wahr ist, haben wir also keine Wahl, wie wir an die Vergangenheit anknüpfen. Wenn andererseits aber der Indeterminismus wahr ist, dann gibt es mehr als nur eine mögliche Zukunft, die mit der Vergangenheit und den Naturgesetzen vereinbar ist. Wenn es aber mehr als nur eine Zukunft gibt, die mit der Vergangenheit und den Naturgesetzen vereinbar ist, dann gibt es offensichtlich auch mehr als nur eine Zukunft, die mit dem tatsächlichen Verlauf meiner Überlegungen vereinbar ist. Es scheint dann aber nicht mehr an mir (bzw. an meinen Überlegungen) zu liegen, welche mögliche Zukunft wirklich wird. Meine zukünftige Handlung scheint dann aber nicht mehr das Ergebnis meiner Überlegungen, sondern lediglich ein *Produkt des Zufalls* zu sein.

Zusammenfassung 7. Sitzung, 30.11.2018: Robert Kanes Libertarianismus

In der Regel wird in der freiheitstheoretischen Debatte unter „Kompatibilismus“ die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus verstanden. Demnach impliziert der Kompatibilismus die Falschheit des Indeterminismus. Robert Kanes Position bestreitet die Wahrheit des Determinismus und argumentiert stattdessen für die Kompatibilität von Freiheit und Indeterminismus. Diese Form von ‚Kompatibilismus‘ wird in der gegenwärtigen Debatte als ‚Libertarismus‘ bzw. – um Verwechslungen mit einer gleichlautenden politisch-philosophischen Position zu vermeiden – als ‚Libertarianismus‘ bezeichnet. 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*². Zum anderen muss eine freie Handlung jedoch auch verständlich sein, d.h. sie muss durch Gründe erklärbar sein und damit auf eine bestimmte Weise erfolgen. Kane bezeichnet diese Anforderung als *Explanation Condition*³. 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 unverständlich, was die *Explanation Condition* verletzt.⁴ Eine Theorie von Akteurskausalität, wie sie etwa von Immanuel Kant vertreten wurde, muss auf ontologisch problematische „extra (or special) factors“ wie etwa „noumenal selves“ rekurrieren, die epistemisch nur schwer zugänglich sind.⁵ Angesichts dieses Problems stellt die Frage, wie ein Freiheitsbegriff entwickelt werden kann, der beiden Anforderungen gleichermaßen Genüge tut.

Kane bezeichnet seine Position, die beide Bedingungen erfüllen soll, als „kausalen Indeterminismus“ (*causal indeterminism*).⁶ Im Zuge seiner Transformation des Begriffs

² Vgl. Kane (1989), 226: „The free action for which the agent is ultimately responsible is such that its occurring rather than not here and now, or vice versa, *has as its ultimate or final explanation the fact that it is caused by the agent here and now.*“

³ Kane (1989), 225 f.: „A free action for which the agent is ultimately responsible is the product of the agent, i.e. is caused by the agent, in such a way that we can satisfactorily answer the question ‚Why did this act occur here and now rather than some other?‘ (whichever occurs) by saying that the agent caused it to occur rather than not, or vice versa, here and now.“

⁴ Vgl. Kane (1989), 227.

⁵ Kane (2002), 415.

⁶ Kane (2003), 239.

absoluter Spontaneität setzt Kane an einer veränderten Bewertung primärer Willenstendenzen an. Kane hat einen Willen vor Augen, der durch zwei gleichstarke Motive gespalten ist.⁷ Als Beispiel dient ihm eine Geschäftsfrau, die zu einem dringenden Termin eilt, weil davon für ihr privates Weiterkommen viel abhängt, auf dem Weg jedoch eine verletzte Person bemerkt, der sie ebenfalls helfen möchte. Wie auch immer die Entscheidung angesichts der vollständigen Alternative beider Bestimmungsgründe ausfällt, sie geht auf den – wenn auch durch unterschiedliche Motive gespaltenen – *eigenen* Willen der Person zurück. Beide Triebfedern inklinieren den Willen nur, neccessitieren ihn aber nicht, wodurch Kane einen differenzierten Begriff von negativer Freiheit entwickeln kann.

Zu zeigen ist nun allerdings, wie genau die Willensentscheidung im Sinne positiver Freiheit gedacht werden kann. Der gespannte Zustand des Indeterminismus erscheint nach Kane auf Grund des fehlenden Übergewichts zur einen oder anderen Seite und dem sich daraus ergebenden Äquilibrismus zunächst als eine Art Hindernis (*obstacle*) der unmittelbaren Entscheidung, welches jedoch kein äußeres, sondern ein inneres im Sinne einer willentlichen Selbsthemmung ist.⁸ Ein solcher in sich differenzierter Gleichgewichtszustand stellt sich nach Kane jedoch gerade als Ermöglichungsgrund positiver Freiheit heraus, insofern er durch die negative Freiheit des Gleichgewichts inklinierender Willenstendenzen erster Stufe die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe ermöglicht, die sich reflexiv auf diese beziehen: „[B]y *being* a hindrance to the realization of some of our purposes, indeterminism paradoxically opens up the genuine possibility of pursuing other purposes – of choosing or doing *otherwise* in accordance with, rather than against, our wills (voluntarily) and reasons (rationally).“⁹ Diese Komplexität des durch konfligierende Wünsche in einen äquilibristischen Zustand versetzten Willens ist nach Kane geradezu notwendig für die Eröffnung alternativer Möglichkeiten und die Selbstformierung der Persönlichkeit durch „self-forming actions“¹⁰. Eine Auflösung des Gleichgewichts von Volitionen erster Stufe kann nur durch einen *willentlichen Überwindungsaufwand* dieses Hindernisses erfolgen, der sich der Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe verdankt.

Egal für welchen möglichen Bestimmungsgrund sich die Person schließlich durch den subjektiven Aufwand (*effort*) ihrer Kräfte auf Basis von Volitionen zweiter Stufe aus

⁷ Vgl. Kane (2003), 229 f. u. 230: „[T]he indeterminism thus arising from a tension-creating conflict in the will“.

⁸ Kane (2003), 235.

⁹ Vgl. Kane (2003), 235 f.:

¹⁰ Kane (2003), 225.

Indifferenz heraus entscheidet – die Entscheidung wird, so Kanes Argumentation, nicht *völlig* grundlos ausfallen, da immer einem der beiden primären und bekannten Willenstendenzen nachgegeben wird, mit der sich die Person zuvor – wenn auch nur partiell – identifiziert hatte. Der Entscheidungsaufwand kann damit als zugleich determiniert *und* indeterminiert angesehen werden: Aus der Perspektive von Willenstendenzen erster Stufe erscheint die Freiheitsentscheidung als determiniert, während aus der Perspektive von Volitionen zweiter Stufe der Willensakt unbestimmt erfolgt.¹¹ Auf Basis von Willenstendenzen erster Stufe ist damit die *Explanation Condition* erfüllt: Die Handlung erfolgt anlässlich bzw. auf Basis von bestimmten inklinierenden Motiven und Einstellungen einer bestimmten Person, die sich auf der Ebene von Willenstendenzen erster Stufe psychologisch oder physikalisch beschreiben lassen.¹² Auf Basis von Volitionen zweiter Stufe ist hingegen die *Ultimacy Condition* erfüllt: Die Entscheidung erfolgt aus absoluter Spontaneität. Der personale Wille ist zwar gespalten, doch handelt es sich immer noch um ein und dieselbe Person, die sich gleichermaßen mit beiden Wünschen identifiziert.¹³

Wie kann jedoch das ‚Komplement‘ der Volitionen zweiter Stufe näher bestimmt werden, welches die inklinierenden Willenstendenzen schließlich zu handlungswirksamen kurt? Kane versteht seinen Begriff eines reflektierten Indeterminismus als kompatibel mit einer Form von „nondeterministic or probabilistic causation“, wie etwa Quantenzustände im menschlichen Gehirn,¹⁴ die nur eine Form von „deterministic causation“ ausschließen, jedoch nicht jegliche kausale Verursachung schlechthin.¹⁵ Wie lässt sich eine solche „nondeterministic or probabilistic causation“ aber gemäß der *Explanation Condition* verstehen? Kane begreift eine derartige Entscheidung in Form einer „nondeterministic or probabilistic causation“ als Initiierung einer besondere Art von offenem willentlichem

¹¹ Vgl. Kane (2003), 232: „One must think of the effort and the indeterminism as fused; the effort *is* indeterminate and the indeterminism is a property of the effort, not something separate that occurs after or before the effort.“

¹² Kane (2003), 237, begreift unter solchen Willensanstrengungen u.a. „deliberations, beliefs, desires, intentions“.

¹³ Vgl. Kane (2003), 225: „They [the agents; J.N.] are, as we say, of two minds. Yet they are not two separate persons.“

¹⁴ Vgl. Kane (2003), 238: „[C]onflicts in the wills of agents associated with self-forming choices would ‚stir up chaos‘ in the brain, sensitizing it to quantum indeterminacies at the neuronal level, which would then be magnified to effect neural networks as a whole. The brain would thus be stirred up by such conflict for the task of creative problem solving.“ (238) Zu einem anderen Quanten-Beispiel vgl. Kane (1989), 236.

¹⁵ Vgl. Kane (2003), 232: „Indeterminism is consistent with nondeterministic or probabilistic causation, where the outcome is not inevitable. It is therefore a mistake (alas, one of the most common in debates about free will) to assume that ‚undetermined‘ means ‚uncaused‘.“ (232) „Self-forming choices are undetermined, but not uncaused. They are caused by the agent’s efforts.“ (234)

Experiment (*value experiment*)¹⁶. Ein solches Experiment gehorcht der Logik einer „probabilistic causation“, was bedeutet, dass eine Freiheitsentscheidung nicht durch die Vergangenheit eindeutig festgelegt sein muss, sondern sich nur an diese, im Sinne einer *wahrscheinlichen* Verzweigung, auf konsistente und kohärente Weise *anknüpfen* lässt.¹⁷ Diese Anknüpfung ist nicht als eindeutige Verursachungsrelation zu verstehen, sondern als eine Art von narrativer Kontinuität, einem voluntativen ‚Fortspinnen‘, derart, dass eine solche Anknüpfung angesichts der vergangenen Zustände im Urteil des Akteurs als *sinnvoll*, *verständlich* und *zweckmäßig* erscheint.¹⁸

In diesem Zusammenhang rekurriert Kane explizit auf die Tradition des *liberum arbitrium voluntatis*, dem, wie er es übersetzt „free judgment of the will“:

Imagine a writer in the middle of a novel. The novel’s heroine faces a crisis and the writer has not yet developed her character in sufficient detail to say exactly how she will act. The author makes a “judgment” about this that is not determined by the heroine’s already formed past, which does not provide unique direction. In this sense, the judgment (*arbitrium*) of how she will react is “arbitrary,” but not entirely so. It had input from the heroine’s fictional past and in turn gave input to her projected future.¹⁹

Willensfreie Personen sind demnach „‘arbiters’ of their own lives“, die sich im willentlichen Urteil aus der Unbestimmtheit heraus selbst erst formieren. „Arbiträr“ meint in diesem Zusammenhang nicht bloße Beliebigkeit und ‚Willkürlichkeit‘ im schlechten Sinne, sondern einen Entscheidungsprozess durch Urteilskraft. Die willensfreie Person besitzt daher immer einen „unfinished character“²⁰, der sich im Prozess des bestimmten Urteilens formiert.

¹⁶ Kane (1998), 145.

¹⁷ Als Beispiel führt Kane die narrative Kontinuität einer noch nicht gänzlich etablierten Romanfigur an, über deren Zukunft der Autor auf Basis ihrer bisherigen (unvollständigen) Geschichte entscheiden muss. Vgl. Kane (2003), 236: „Let’s try this. It is not required by my past, but it is consistent with my past and is one branching pathway my life can now meaningfully take. Whether it is the right choice, *only time will tell*. Meanwhile, I am willing to take responsibility for it one way or the other [Hervorh. J.N.]“

¹⁸ Kane (1998), 146, gebraucht dafür die Kategorie einer „teleological or narrative intelligibility“.

¹⁹ Kane (2002), 425.

²⁰ Kane (2002), 425.

Dr. Jörg Noller
Marco Hausmann M.A.
BA-Seminar: Determinismus und Freiheit
WiSe 2018/19

Literatur

- Kane, Robert (1989): *Two Kinds of Incompatibilism*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 219-254.
- (1998): *The Significance of Free Will*. New York/Oxford.
- (2003): *Free Will: New Directions for an Ancient Problem*. In: Ders. (Hrsg.): *Free Will*. Malden, MA, 222-246.

Zusammenfassung, 8. Sitzung, 7.12.2018: Aristoteles über Freiwilligkeit

Im Dritten Buch seiner „Nikomachischen Ethik“ bestimmt Aristoteles die Freiwilligkeit oder das Gewollte (gr. *hekousía*) als dasjenige, wodurch wir Lob und Tadel erhalten. Die Unfreiwilligkeit oder das Ungewollte (gr. *akousía*) hingegen bestimmt er als dasjenige, wodurch uns verziehen wird oder wir Mitleid erfahren. Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit werden also bei Aristoteles vor dem Hintergrund ihrer lebensweltlichen (juristischen) Konsequenzen aus betrachtet. Das Ungewollte oder die Unfreiwilligkeit bestimmt Aristoteles als dasjenige, was durch Zwang oder aufgrund von Unwissenheit geschieht. Etwas ist dann erzwungen und nicht freiwillig, wenn seine Bewegursache (gr. *arché*) außerhalb des Akteurs liegt. Hier kann man freilich weiter fragen, ob nicht auch die Unwissenheit ihren Grund im handelnden Akteur hat, etwa dann, wenn man sich selbst belügt. Auch gibt es Situationen, in denen Handlungen teils erzwungen, teils freiwillig sind, etwa dann, wenn man, um ein größeres Unheil abzuwenden, ein geringeres Übel wählen kann. Rein freiwillig ist eine Handlung dann, wenn ihre Bewegursache in uns selbst liegt und wir die Bedingungen kennen, unter denen sie erfolgt.

Aristoteles unterscheidet vom gewollten Handeln (*hekousía*) noch den Vorsatz bzw. die Entscheidung und Wahl (*prohaíresis*). Der Vorsatz ist zwar etwas Gewolltes, jedoch nicht dasselbe wie das Gewollte. Vielmehr ist der Vorsatz ein besonderer Fall des Gewollten, der Reflexion voraussetzt, so dass Kinder und Tiere, obwohl sie wollen können, nicht vorsätzlich handeln, da ihr Wollen sich nur auf das Angenehme und Unangenehme richtet. Vom Vorsatz ist der Wunsch streng zu unterscheiden, da der Vorsatz niemals auf Unmögliches gerichtet sein kann, der bloße Wunsch hingegen schon. Der Vorsatz ist nicht allein auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, wie es der Wunsch ist, sondern immer auch schon auf die konkreten Mittel, die zum Erreichen des Zieles erforderlich sind. Deswegen impliziert der Vorsatz immer schon Überlegung (gr. *lógos*) und Denken (gr. *diánoia*).

Zusammenfassung, 9. Sitzung, 14.12.2018: Augustinus über Willensfreiheit

Die systematische Bedeutung der Augustinischen Freiheitstheorie besteht in ihrem Begriff eines reflexiven Willens. Durch seine reflexive Willenstheorie kann Augustinus in historischer Hinsicht als der „Erfinder des ‚modernen‘ Willensbegriffs“²¹ gelten. Augustins Willensbegriff steht im Kontext seiner umfassenderen Theorie des Geistes (lat. *mens*). Augustins Geist-Begriff unterscheidet sich in verschiedenen zentralen Hinsichten von den Theorien Platons und Aristoteles‘. Das entscheidende Merkmal ist seine Selbstreflexivität. Anders als ein Auge, das sich selbst nicht sehen kann, ohne einen Spiegel zu gebrauchen, ist nach Augustinus der Geist immer schon auf sich selbst bezogen. Augustinus unterscheidet nun drei Dimensionen dieses selbstreflexiven Geistes: Erinnerung (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*). Diese drei sind nicht als Substanzen oder isolierte Wesenheiten zu denken, sondern drei Momente oder Formen der einen lebendigen Substanz, die Augustinus „Leben“ (*vita*) oder „Geist“ (*mens*) nennt. Alle Momente des Geistes sind ihrerseits wiederum selbstreflexiv verfasst und zudem durch ihre „beziehentliche Wirklichkeit“ (relative): Sie werden immer „in Beziehung ausgesagt“. Augustinus formuliert die komplexe gegenseitig Bezogenheit der drei Momente des Geistes folgendermaßen: „Was immer an Einsichtigem aber ich erinnere und will, das sehe ich folgerichtig auch ein. Auch mein Wille umfaßt meine ganze Einsicht und meine ganze Erinnerung, solange ich nur die Gesamtheit dessen, was ich einsehe und erinnere, gebrauche. Wenn daher von jedem Einzelnen alle insgesamt und ganz erfaßt werden, dann / ist jedes einzelne als ganzes jedem anderen als ganzem gleich; ebenso ist jedes einzelne als ganzes zugleich allen als ganzen gleich, und diese drei sind eins (*unum*), ein Leben (*vita*), ein Geist (*mens*), ein Wesen (*essentia*).“ (127). In dieser dreifachen Relationalität ist der Geist nach Augustinus ein „ungleiches Bild“ (*impar imago*), also eine schwache Analogie der Trinität Gottes.

²¹ Dihle (1985), 162 und im Anschluss daran Horn (1996). Für Hannah Arendt ist Augustinus sogar der „erste Philosoph des Willens“ (Arendt [1979], 82).

Augustinus entwickelt seine Theorie des reflexiven Willens in Auseinandersetzung mit dem bereits bei Paulus beschriebenen Problem der *Willensschwäche*.²² In dem Phänomen der Willensschwäche wird deutlich, dass intentionale Phänomene wie handlungs- und objektorientierte Willensaktivitäten wiederum von einer zweiten Stufe – von ‚Volitionen zweiter Ordnung‘ – aus willentlich evaluiert werden können. Daraus ergibt sich die problematische Möglichkeit, dass diese höherstufigen Willensakte keine *Wirkung* auf die bewusst gewollt- oder nicht gewollten basalen Willensstrebungen erzielen können, so dass beide Stufen des Willens desintegriert koexistieren. Eine Person ist demnach in ihrem Handeln gespalten – sie vermag sich mit diesem nur teilweise willentlich zu identifizieren. Ein vollständig harmonisch gefügter Wille, der aus voller Entschiedenheit und Selbstidentifikation zur Handlung führt, ist in diesem Fall ausgeschlossen. Die Willensschwäche resultiert also daraus, dass die ‚Volitionen zweiter Ordnung‘ nicht einheitlich sind, so dass sie sich nicht sammeln und eine Wirkung auf die Willensendenzen erster Stufe ausüben können.²³ Diese in sich differenzierte Struktur des Willens lässt sich als „Willensspaltung“²⁴ bzw. „Willensverdopplung“²⁵ beschreiben. Der Wille ist nach Augustinus also insofern reflexiv, als er sich selbst problematisch wird: Er kann keine volle Kontrolle mehr über die Volitionen erster Ordnung ausüben, und in diesem reflexiven Kontrollverlust des eigenen volitionalen Vermögens besteht der Grund willensschwachen Handelns.

Präferenzen erster Stufe sind nach dieser differenzierten Willensauffassung also nicht mehr heteronome, dem Freiheitssubjekt von außen aufgezwungene Einflüsse und Neigungen, sondern immer schon willensmäßig strukturiert: Sie konstituieren als *affectiones animi* die vorgegebene Willensbasis der Person, zu welcher diese sich wiederum willentlich verhalten

²² Vgl. Paulus, Römer 7, 14-25, speziell 18 f.: „Wollen (θέλειν) habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute (ἀγαθόν), das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse (κακόν), das ich nicht will, das tue ich.“ Eine detaillierte Untersuchung des Problems der Willensschwäche, speziell mit Blick auf Paulus und Augustinus findet sich bei Müller (2009). Eine ausführliche Analyse der Phänomenologie der Willensschwäche bei Paulus gibt außerdem Achtner (2010), 40 ff., dessen Studie ausgezeichnet die theologischen Wurzeln des modernen Begriffs der Willensfreiheit freilegt.

²³ Der Begriff einer Volition zweiter Ordnung ist in dem für die moderne Freiheitsdebatte überaus wirkmächtigen Aufsatz von Harry Frankfurt (1971) als eine Münze geprägt worden. Freilich – und dies macht der Aufsatz nicht explizit – besitzt er einen zentralen Vorläufer in der Augustinischen Willensanalyse. Zu einer Auseinandersetzung mit der Willensfreiheitstheorie Harry Frankfurts und anderen aktuellen Theorien der analytischen Freiheitsdebatte vor dem Hintergrund der nachkantischen Debatte vgl. Teil V.2 dieser Arbeit. Vgl. zur Interpretation des Phänomens der Willensspaltung allgemein: Brachtendorf (2005), 167 ff.

²⁴ Brachtendorf (2005), 167.

²⁵ Achtner (2010), 71.

kann.²⁶ Damit ist das Problem der als reflektiertes Wollen über die internen Willensstrebungen virulent geworden, welche nun von der *Handlungsfreiheit*, als bloße Realisierung der primär objektorientierten Willenstendenzen, unterschieden werden.²⁷

Augustinus analysiert das von Paulus beschriebene Phänomen der Willensschwäche im Achten Buch seiner *Confessiones* weiter. Er schildert in einer autobiographischen Phänomenologie der Willensschwäche das menschliche Phänomen, „daß zwei Willen in einem Menschen sich widerstreiten (*duas voluntates in homine uno adversan sibi sentiunt*)“²⁸; „ein alter und ein neuer, der eine fleischlich, der andere geistig [...] und ihr Hader zerriß meine Seele“²⁹. Eine Analyse dieses Phänomens der Willenszersplitterung fördert zu Tage, dass zwar Volitionen zweiter Ordnung vorliegen, diese jedoch aufgrund ihrer Uneinheitlichkeit keinen Einfluss auf die Präferenzen erster Ordnung auszuüben vermögen. Augustinus beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen: „Wollen war schon Tun, und doch geschah es nicht. Leichter gehorchte der Körper dem geringsten Willensantrieb der Seele und bewegte auf ihren Wink seine Glieder, als daß die Seele sich selbst gehorcht und allein durch ihren Willen ihr starkes Wollen in Tat umgesetzt hätte.“³⁰ Die verschiedenen

²⁶ Vgl. zum voluntativen Status der *affectiones animi*: Augustinus, CD, 14, 6, 164: „Denn in ihnen allen ist Wille, vielmehr allesamt sind sie nichts anders als Willensrichtungen (*voluntates*). Denn was ist Begierde (*cupiditas*) und Lust (*laetitia*) anders als Wille (*voluntas*), der bejaht, was wir wollen (*volumus*), was Furcht und Traurigkeit anders als Wille, der verneint, was wir nicht wollen (*nolumus*)? Äußert sich die Bejahung im Streben nach dem, was wir wollen, nennen wir's Begierde, äußert sie sich im Genuß dessen, was wir wollen, Lust. Desgleichen, wollen wir nicht, daß etwas uns trifft, und verneinen wir es deswegen, heißt solcher Wille Furcht (*metus*), trifft uns dagegen etwas wider Willen, und verneinen wir es deswegen, heißt solcher Wille Traurigkeit (*tristitia*). Kurz, je nach der Verschiedenheit der Dinge, die man erstrebt oder flieht, bald angezogen, bald abgestoßen, wendet und wandelt sich der Wille in diese oder jene Gemütsbewegungen (*affectus*).“

²⁷ Vgl. zur Unterscheidung von Willens- und Handlungsfreiheit sowie der internen Differenziertheit und Reflexion des Willens bei Augustinus: Brachtendorf (2006), 47; Brachtendorf (2007); 223; Müller (2007), 53 f.; Müller (2009); 314 f.; Achtner (2010), 70. Brachtendorfs mit Frankfurts Kategorien operierende Interpretation kann dabei als eine „alternative Interpretation“ zur „traditionellen Interpretation“ der Augustinischen Freiheitslehre angesehen werden. Vgl. Müller (2007), 53: „Der eigentliche Konflikt liegt hier [bei der traditionellen Interpretation; J.N.] auf einer einzigen Ebene des Wollens, die von verschiedenen Wünschen affiziert bzw. inkliniert wird“. Ich schließe mich im Folgenden der von Brachtendorf vorgebrachten Lesart einer Willensspaltung zwischen Objekt- und Metaebene an, wobei das Hauptaugenmerk Augustins Schrift *De libero arbitrio* und den *Confessiones* gilt.

²⁸ Augustinus, CF, VIII, 24, 353.

²⁹ Augustinus, CF, VIII, 10, 331. Vgl. dazu Müller (2007), 60: „Diesen paulinischen Gegensatz von ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ darf man nun nicht vorschnell in eine an Platons *Phaidon* geschulte Kontraposition von ‚Seele‘ und ‚Körper‘ übertragen. Augustinus betont über das Konzept der ‚Zustimmung‘ gerade, dass der Konflikt im *homo sub lege* ein innergeistiger ist und somit nicht etwa auf eine heteronome Fremdsteuerung des Geistes durch den Körper zurückgeführt werden kann. ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ supponieren hier eher für zwei miteinander konkurrierende Wertsphären, auf die sich der menschliche Geist ausrichten kann, was seinen Ausdruck nicht zuletzt in der Kontraposition von ‚Leben nach dem Geist‘ und ‚Leben nach dem Fleisch‘ findet.“

³⁰ Augustinus, CF, VIII, 20, 349.

Willenstendenzen sind für sich genommen also keine „verschiedene[n] Wesenheiten“³¹ (*diversae substantiae*), sondern Spaltungen ein und desselben menschlichen Willens. Sie „streiten [...] so lange miteinander, bis man eines erwählt, auf das sich nun der eine ganze, vorher zerteilte Wille wirft (*quo feratur tota voluntas una, quae in plures dividebatur*)“³².

Augustinus bezeichnet diesen Willensstreit als „Krankheit des Geistes“³³ (*aegritudo animi*). Das Problem besteht darin, dass die Willenseinheit des Menschen auf Grund der unmittelbar vorfindlichen Willensspaltung nicht unmittelbar geleistet werden kann: „Also sind es zwei Willen (*duae voluntates*), denn der eine von ihnen ist nicht ganz, und was dem einen fehlt, das hat der andere.“³⁴ Die erstrebte Einheit und Identifikation des Willens auf beiden Stufen mit sich selbst ist in diesem ererbten „ungeheuerlichen Zustand“ (*monstrum*) nicht mehr unmittelbar gegeben: „[E]r befiehlt nicht voll und ganz (*plena*), darum geschieht auch nicht, was er befiehlt.“³⁵ Das Wollen geschieht in diesem Zustand nicht „kraftvoll und ungeteilt“ (*fortiter et integre*), sondern vielmehr „halbgelähmt hin und her taumeln[d] und schwanken[d] mit einem sich selbst widerstreitenden (*voluntatem [...] luctantem*), teils aufstrebenden, teils absinkenden Willen“³⁶.

In seiner Frühschrift *De libero arbitrio* hat Augustinus die Reflexivität des Willens weiter analysiert. Der Wille ist als ein „mittleres Gut“ (*medium bonum*) durch seine reflexive Zwischenstellung positioniert zwischen „Tugenden, durch die man rechtschaffen lebt“, die „große Güter“ (*magna bona*) sind, und zwischen den „Gestalten irgendwelcher Körper, ohne die man durchaus rechtschaffen leben kann“, die „die kleinsten Güter“ (*minima bona*) darstellen. Der Unterschied zwischen den Tugenden und dem Willen besteht darin, dass der Wille als geistiges Vermögen *intentional flexibel* ist, der Mensch den Willen „nicht nur gut,

³¹ Augustinus, CF, VIII, 24, 355.

³² Augustinus, CF, VIII, 24, 355.

³³ Augustinus, CF, VIII, 21, 351.

³⁴ Augustinus, CF, VIII, 21, 351.

³⁵ Augustinus, CF, VIII, 21, 352. Diese vorgängige Willensspaltung des Menschen zu einem uneinheitlichen Willen wird von Augustinus mit dessen postlapsarischem Zustand in Verbindung gebracht. Vgl. Stump (2001), 130: „A post-Fall human being is not able to bring his first-order volitions under the control of his good second-order desires, and in this sense he is unable to will not to sin. But his good second-order desire is enough to enable him to form the first-order volition to ask God to strengthen his will in good; and when he does, God gives him the strength of will he wants and needs. In this sense, even a post-Fall human being *is* able to will not to sin.“ Vgl. ferner Peetz (1997), 65 f. sowie Müller (2009), 328, der diese Willensspaltung als „Signatur des Seinsverlustes, den der Mensch durch den Sündenfall erfahren hat“ interpretiert.

³⁶ CF, VIII, 19, 347. Vgl. zur Willensspaltung auch Müller (2007), 67: „Die Zerrissenheit bzw. Spaltung des Willens liegt also wesentlich darin, dass in ihm simultan zwei inkompatible Wertmaßstäbe bzw. Handlungsprinzipien, *prudencia carnis* und *prudencia spiritus*, präsent sind, welche die objektorientierten Volitionen verschieden bewerten: Deshalb wird ein und dasselbe teils gewollt, teils nicht gewollt, aber eben nichts mit ganzem Willen eindeutig gewollt.“

sondern auch schlecht gebrauchen“ (*bene et male uti*) kann, während dies bei den Tugenden nicht der Fall ist – sie sind intrinsisch gut.³⁷ Wie aber ist dieser Gebrauch des Willens zu denken?

Im Dialog mit seinem Freund Evodius bemerkt Augustinus: „Wundere dich [...] nicht, daß, wenn wir das übrige durch den freien Willen gebrauchen (*per liberam voluntatem utimur*), wir auch den freien Willen selbst durch ihn selbst gebrauchen können, so daß sich der Wille, der das übrige gebraucht, in gewisser Weise selbst gebraucht (*ut quodam modo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris*).“³⁸ Nach Augustinus ist es also möglich, sich willentlich durch das Entscheidungsvermögen (*liberum arbitrium voluntatis*) auf die unmittelbar objektorientierten Willenstendenzen (*voluntates*)³⁹ zu beziehen und so sein Wollen selbst zu bestimmen, d.h. sich seinen eigenen Willen zu einer gewollten Einheit (der *voluntas*) zu bilden und in ein Ganzes zu integrieren.

Wie verhalten sich das Gute und Böse zum Willen? Es steht für Augustinus fest, „daß nichts anderes den Geist (*mens*) zum Genossen der Begierde macht als der eigene Wille (*propria voluntas*) und die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*)“⁴⁰. Das Gute besteht darin, sich „dem gemeinsamen (*commune*) und unwandelbaren (*incommutabile*) Gut“ anzuschließen. Das Böse liegt dementsprechend in einer *perversio* begründet: „[D]er Wille, der sich vom unwandelbaren und gemeinsamen Gut abwendet (*voluntas aversa*) und sich dem privaten Gut, dem Äußereren oder dem Niederen zuwendet (*conversa*), sündigt.“⁴¹ Verantwortlich für den Status einer guten oder bösen Handlung ist also nicht so sehr das angestrebte Objekt bzw. Gut (*bonum*) – auch wenn es gegenüber höherwertigen Objekten als minderwertig erscheint –, sondern vielmehr die *Art und Weise* des Erstrebens dieser Objekte, also die Intentionalität oder Willensabsicht der individuellen Präferenzordnung:

So kommt es, daß weder jene Güter, die die Sünder begehren, auf irgendeine Weise schlecht (*mala*) sind, noch der freie Wille (*voluntas libera*) selbst [...] sondern das Böse ist seine

³⁷ Augustinus, LA II, 50, 190, 198 ff.: „Nam neque prudentia neque fortitudine neque temperantia male quis utitur; etiam in his enim omnibus, sicut in ipsa quam tu commemorasti iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. *Recta autem ratione male uti nemo potest* [Hervorh. J.N.]“

³⁸ Augustinus, LA II, 51, 194, 201.

³⁹ Vgl. zur Interpretation der *voluntates* als Willenstendenzen Brachtendorf (2006), 45 f. sowie Müller (2007), 52. Achtner (2010), 63, übersetzt „voluntates“ mit „Willensrichtungen“ bzw. – noch zutreffender – mit „affektiv getönte Willensregungen“ (67).

⁴⁰ Augustinus, LA I, 21, 76, 105.

⁴¹ Augustinus, LA II, 53, 199, 203.

Abkehr (*aversio*) vom unwandelbaren Gut und seine Hinkehr (*conversio*) zu den veränderlichen Gütern (*mutabilia bona*). Da aber diese Abkehr und Hinkehr nicht erzwungen wird (*non cogitur*), sondern freiwillig (*voluntaria*) geschieht, folgt ihr als angemessene und gerechte Strafe das Unglück.⁴²

Der Mensch sündigt nach Augustinus deswegen „nicht mit Notwendigkeit (*necessitate*), sondern durch den Willen (*voluntate*)“⁴³. Der menschliche Wille kann freien *Gebrauch* von *seinen* Gegenständen machen, und dieser spezifische gute oder schlechte Gebrauch kann ihm dann auch zugerechnet werden: Es ist „nichts so sehr in unserer Macht wie der Wille selbst“⁴⁴, so „daß es am Willen liegt, was jeder als zu Erjagendes und zu Umfangendes wählt, und daß der Geist (*mens*) durch nichts aus der Burg seiner Herrschaft (*arx dominandi*) und aus der rechten Ordnung (*recto ordine*) herausgeworfen wird als nur durch den Willen“⁴⁵.

Dieser Gebrauch des Willens ist rational strukturiert, jedoch nicht im Sinne allgemeiner, sondern individueller Vernunft. Augustinus unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Geist (*mens*) und Vernunft (*ratio*). Das Verhältnis beider Vermögen besteht darin, dass der Geist die Vernunft gebrauchen kann (*uti posse*), und so selbst zu einer individuellen rational-voluntativen Aktivität wird.⁴⁶ Damit ist nach Augustinus ausdrücklich eine Freiheit zum Bösen möglich (*male facimus ex libero voluntatis arbitrio*), denn auch diese Entscheidung ist durch den Geist *begründet*.⁴⁷ Das Böse ist demnach nicht so sehr ein dem Willen entgegenstehendes Objekt, sondern selbst eine *Weise* seiner Betätigung.

Wie denkt Augustinus das Böse? Das Böse besteht wie bereits beschrieben in einer Abkehr vom Guten, nämlich darin, „daß jemand [ein verkehrter und ungeordneter Geist (*perversi tamen animi et inordinati*)] sich vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden abwendet

⁴² Augustinus, LA II, 53,200,203.

⁴³ Augustinus, LA III, 6, 21, 215.

⁴⁴ Augustinus, LA III, 7, 27, 117. Die Willensfreiheit des Menschen ist nach Augustinus kompatibel mit dem Vorherwissen Gottes: „So leugnen wir nicht, daß Gott alles Zukünftige kennt und wir dennoch wollen, was wir wollen. Denn da er unseren Willensentschluß vorausweiß, wird es das, was er vorausweiß, auch geben. Es wird also den Willensentschluß geben, weil er ihn vorausweiß. Es wird keinen Willensentschluß geben können, wenn er nicht in unserer Macht stehen wird. Also weiß er auch die Macht vorher. Folglich wird mir die Macht durch sein Vorherwissen nicht genommen; vielmehr wird sie mir um so sicherer zur Verfügung stehen, weil er, dessen Vorherwissen unfehlbar ist, vorherweiß, daß ich sie besitzen werde.“ (LA, III, 8,34,221)

⁴⁵ Augustinus, LA I, 34, 114, 123.

⁴⁶ Vgl. Augustinus, LA I, 19, 68, 100: „Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe non nisi mentem uti posse ratione.“

⁴⁷ Augustinus, LA I, 35,117,125.

(*avertitur*) und sich dem Wandelbaren und Unsicheren zuwendet“⁴⁸. Allerdings begreift Augustinus diese „Bewegung der Abkehr (*motus aversionis*), die wir Sünde genannt haben“ als „eine Bewegung zum Mangel“, von der gilt: „[A]ller Mangel [...] stammt vom Nichts (*omnis autem defectus ex nihilo est*).“ Trotz seines privativen Status ist nach Augustinus das Böse sehr wohl zurechenbar: „Weil der Mangel freiwillig (*voluntarius*) ist, steht er in unserer Macht.“⁴⁹

Das Böse ist jedoch gegenüber dem Guten ontologisch depotenziert, was sich an seiner spezifischen Kausalität zeigt: „So frage mich niemand nach der bewirkenden Ursache (*efficientem causam*) des bösen Willens. Denn da gibt’s keine bewirkende, sondern nur eine versagende (*deficiens*), weil keine Wirkung (*effectio*), sondern nur Versagen (*defectio*).“⁵⁰ Als ein solches Versagen, bzw. *Unvermögen* der Freiheit zieht die defizitäre Verursachung epistemische Einschränkungen mit sich: „Die Ursachen solchen Abfalls, die ja, wie gesagt, keine wirkenden, sondern versagenden sind, ausfindig machen wollen, hieße die Finsternis sehen, Schweigen hören wollen.“⁵¹

Das *liberum arbitrium* ist also nach Augustinus das Vermögen der freien Wahl des Willens. Die *voluntates* stellen die zu wählenden primären Willenstendenzen dar,⁵² während sich die *voluntas* schließlich als vollständig integrierter Wille verstehen lässt, der insofern Handlungsfreiheit ermöglicht, als sich durch ihn die durch das *liberum arbitrium* gewählten Willensregungen erster Stufe in die Realität überführen lassen.⁵³ Das *liberum arbitrium* ist demnach kein ontologisch separates Vermögen *neben* der *voluntas*, sondern ein spezifisches *Selbstverhältnis* des individuellen Willens. Erst wenn das *liberum arbitrium* die *voluntates* – durch Willensfreiheit – reflexiv bestimmt und diese Entscheidung dann auch noch – durch Handlungsfreiheit – über die *voluntas* realisiert wird, ist Freiheit im vollen Sinne erreicht.

⁴⁸ Augustinus, LA I, 35, 116, 123.

⁴⁹ Augustinus, LA II, 54, 204, 205.

⁵⁰ Augustinus, CF, 12, 522.

⁵¹ Augustinus, CF, 12, 522 f.

⁵² Vgl. Müller (2007), 53: „Zum Wesen von Willenstendenzen erster Stufe gehört [...] nicht nur, dass sie etwas wollen, sondern auch, dass sie selbst auf der höheren Ebene gewollt werden.“

⁵³ Vgl. zum freiheitstheoretischen Verhältnis von „*liberum arbitrium*“, „*voluntas*“ und „*voluntates*“: Brachtendorf (2006), 45 f. u. Ahtner (2010), 66 f.

Zusammenfassung, 10. Sitzung, 21.12.2018 – Duns Scotus und Thomas von Aquin

In der mittelalterlichen Freiheitsdebatte steht vor allem die Frage im Zentrum, ob der Wille (lat. *voluntas*) oder die Vernunft (lat. *intellectus*; *ratio*) die entscheidende Instanz ist. Vertreter der ersten Auffassung nennt man Voluntaristen, Vertreter der zweiten Intellektualisten. Der Philosoph Duns Scotus (1266-1308) vertritt tendenziell eine voluntaristische Freiheitstheorie. Er untersucht dabei die Funktionsweise menschlicher Vermögen. Er nennt ein Vermögen, welches „von sich daraufhin bestimmt [ist], tätig zu sein, so dass es von sich aus nicht fähig ist, untätig zu sein“, „Natur“. Ein naturhaftes Vermögen kann nur in eine Richtung ausgeübt werden. „Wille“ nennt Scotus hingegen ein solches Vermögen, welches „von sich aus nicht bestimmt [ist], sondern [...] diesen Akt oder den gegenteiligen Akt hervorbringen, beziehungsweise handeln oder nicht handeln“ kann. Der Intellekt fällt nach Scotus deswegen in den Bereich der Natur, denn „er verfügt nicht darüber, zu verstehen oder nicht zu verstehen, und was Sätze betrifft, wo er zwar konträre Akte haben kann, verfügt er dennoch nicht über sie, nämlich ob er zustimmt oder nicht“. Unsere Vernunft ist auf das Verstehen programmiert. Wir können nicht vernünftigerweise nicht-vernünftig sein, sondern müssen durch die Vernunft die Wahrheit erkennen, anstatt Irrtümern zu unterliegen. Wir müssen eine wahre Schlussfolgerung durch unsere Vernunft als wahr erkennen. Erkennen wir sie nicht als wahr, dann erkennen wir sie nicht als falsch, sondern wir erkennen überhaupt nicht, sondern irren oder täuschen uns, was einem Versagen der Vernunft entspricht, die darin gerade nicht wirkt, sondern eingeschränkt ist. Anders verhält es sich mit dem Willen: Er „verhält sich zur Ausübung seines eigenen Akts auf gegenteilige Weise“, kann also etwas wollen oder nicht wollen. Deswegen ist nach Scotus auch der Wille „im eigentlichen Sinn das rationale Vermögen“, denn „[e]r bezieht sich auf Gegenteiliges nicht auf naturhafte Weise, wie der Intellekt, der sich nicht selbst auf eine von zwei alternativen Möglichkeiten festlegen kann, sondern in freier Weise, da er sich selbst bestimmen kann.“ Nach Scotus gibt uns die Vernunft das Objekt des Willens vor, das zu erstreben ist. Doch ist dies nicht hinreichend für eine Handlung, wozu immer noch der Wille benötigt wird. Deshalb ist der Wille gegenüber der Vernunft die „maßgebendere Ursache“.

Anders verhält es sich mit Thomas von Aquin (1225-1274), der tendenziell dem Lager der Intellektualisten zugerechnet wird. Ihm zufolge gilt, dass der Gegenstand der Vernunft „einfacher, umfassender und unbedingter wie der des Willens“ ist, insofern er die Zwecke und

Gründe unseres Handelns betrifft. Er „ist der innere Grund im Begehrenswerten, warum es eben begehrenswert ist“. Wird nun etwas von der Vernunft als gut erkannt, so richtet sich der Wille erst danach und erstrebt es. Daraus folgt nach Thomas der Vorrang der Vernunft vor dem Willen: „Je einfacher, unbedingter und vom Einzelnen losgelöster aber etwas ist, desto höher steht es im Range und in der Würde seines Seins. Also ist seiner Natur nach das Vermögen der Vernunft edler und erhabener wie das des Willens.“ Doch darf man sich das Wirken von Wille und Vernunft im Freiheitsakt nicht als ein separates Geschehen vorstellen. Vielmehr sind beide Vermögen dabei aufs engste miteinander verbunden: „Der Wille und die Vernunft nämlich schließen sich gegenseitig gewissermaßen ein. Denn der Wille will, daß die Vernunft erkenne; und die Vernunft hat zum Erkenntnisgegenstande den Willen. So also ist in den Dingen, welche als Gegenstand des Willens dastehen, auch das als etwas Begehrenswertes enthalten, was Gegenstand der Vernunft ist und umgekehrt.“ Thomas bringt dieses Verhältnis folgendermaßen auf den Punkt: „[D]ie Vernunft erkennt das Wollen des Willens und der Wille will das Erkennen der Vernunft.“

Zusammenfassung, 11. Sitzung, 11.1.2019 – John Locke

John Locke (1632-1704) nähert sich in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* der Freiheitsproblematik über den Begriff der Kraft an. Er versteht unter dem Willen „eine Kraft, bestimmte Handlungen in sich anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder abzuschließen“. Doch betont er, dass nicht eigentlich der Wille frei genannt werden kann, sondern immer nur der Mensch, der einen bestimmten Willen hat. Unter Freiheit versteht Locke „die Idee einer Macht, die ein handelndes Wesen hat, irgendeine einzelne Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen, gemäß der Entscheidung oder dem Gedanken des Geistes, wobei eines dem andern vorgezogen wird“. Daraus geht hervor, dass Locke eine Theorie der Handlungsfreiheit vertritt (inwiefern er auch eine Theorie der Willensfreiheit vertritt, wird noch genauer zu untersuchen sein). Ein Mensch, unter dem eine Brücke einstürzt, ist nicht frei darin, nicht nass zu werden, da er nicht die Macht besitzt, seinen Willen in die Tat umzusetzen. Unfreiheit besteht nach Locke also in einem äußeren Zwang, der unser gewolltes Handeln verhindert. Zentral ist dabei Lockes Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkürlichkeit. Willkürlichkeit bedeutet nur, dass wir uns mit einem bestimmten Wunsch identifizieren, während Freiheit immer auch bedeutet, das Gegenteil tun zu können. Diese Unterscheidung erinnert etwas an Harry Frankfurt's Kritik des PAP. Denn auch hier wird ein Szenario konstruiert, in welchem wir uns für eine Situation entscheiden, ohne dass wir eine andere Möglichkeit zu handeln hätten. Im Gegensatz zu Frankfurt hält Locke dies aber gerade nicht ausreichend für Freiheit.

Zusammenfassung 12. Sitzung, 18.1.2019 – John Lockes Theorie der Freiheit (2)

John Locke argumentiert dafür, dass der Wille nicht frei genannt werden kann. Für diese auf den ersten Blick kontraintuitive These führt er verschiedene Argumente an. Zum einen argumentiert Locke, dass die Rede von dem freien Willen einem Kategorienfehler unterliegt: „Die Frage, ob der Wille des Menschen frei sei, ist ebenso sinnlos wie die, ob sein Schlaf geschwind oder seine Tugend viereckig sei. Denn die Freiheit läßt sich ebensowenig auf den Willen anwenden wie die Geschwindigkeit einer Bewegung auf den Schlaf oder die Figur eines Vierecks auf die Tugend.“ (286 f.) Freiheit ist nach Locke eine Kraft, und der Wille ist auch eine Kraft, weshalb die Rede vom „freien Willen“ bedeuten würde, der Kraft eine Kraft zuzusprechen, „was schon auf den ersten Blick zu absurd ist“. Locke bestimmt den Wille als „die Kraft (*power*) [...], über seine eigenen Handlungen nachzudenken und eins von beiden, ihre Ausführung oder ihre Unterlassung, vorzuziehen.“ Freiheit ist dagegen „die Macht (*power*), die der Mensch hat, eine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen, je nachdem das eine oder andere in seinem Geist tatsächlich den Vorzug genießt; das heißt, mit andern Worten ausgedrückt, je nachdem wie er es selbst will.“ Nicht der Wille ist frei, sondern der Mensch ist frei, insofern sein Wille sich in eine Handlung ungehindert umsetzt. Freiheit ist die Kraft, „die ein Mensch in sich hat, um durch Wahl oder Bevorzugung eine Bewegung in einzelnen Teilen seines Körpers zu erzeugen oder die Erzeugung zu unterlassen.“ Hier stellt sich nun die Frage, wie sie die Kraft des Willens zur Kraft der Freiheit verhält. Locke vertritt die These, dass es sich um verschiedene Arten von Kräften handle. Man kann ihn aber auch so lesen, dass Wille und Freiheit verschiedene Modi derselben Kraft sind. Der Wille wäre demnach nur die Potenz oder Fähigkeit der Kraft (ihr „Betrag“ oder ihre „Innenseite“), und die Freiheit die Wirklichkeit bzw. Verwirklichung der Kraft in Form einer Handlung (ihre „Außenseite“). Locke wendet sich auch gegen die Auffassung, wonach Fähigkeiten wie der Wille oder die Vernunft handelnde Wesen seien. Es ist nicht der Verstand, der den Willen lenkt, sondern der Mensch gebraucht seine Vermögen, indem er diese auf einander bezieht. Nicht die Kräfte wirken aufeinander, „sondern der Geist wirkt und entfaltet diese Kräfte; der Mensch verrichtet die Tätigkeit, das tätige Wesen hat die Kraft oder ist fähig zu handeln. Denn Kräfte sind Relationen, nicht handelnde Wesen; nur das, was die Kraft zu wirken besitzt oder nicht besitzt, ist frei oder nicht frei; die Kraft selbst ist es nicht. Denn Freiheit oder Unfreiheit kann nur dem zukommen, was die Kraft zu handeln besitzt oder nicht besitzt.“ Freilich hatte der spätantike Philosoph Augustinus bereits lange vor

Locke drei Dimensionen des Geistes unterschieden: Erinnerung (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*). Diese drei sind nicht als Substanzen oder isolierte Wesenheiten zu denken, sondern drei Momente oder Formen der einen lebendigen Substanz, die Augustinus „Leben“ (*vita*) oder „Geist“ (*mens*) nennt. Alle Momente des Geistes sind ihrerseits wiederum selbstreflexiv verfasst und zudem durch ihre „beziehentliche Wirklichkeit“ (*relative*): Sie werden immer „in Beziehung ausgesagt“. Da für Locke der Wille nicht frei genannt werden kann, vertritt er eine Theorie der Handlungsfreiheit: „So weit nun diese Kraft reicht, zu handeln oder nicht zu handeln, je nachdem ob die Entscheidung seines Denkens die eine oder die andere Möglichkeit bevorzugt, so weit ist ein Mensch frei. Denn wie könnten wir uns jemand freier denken, als wenn er die Kraft hat, zu tun, was er will? Soweit nun jemand dadurch, daß er ein Handeln dem Unterlassen, die Ruhe einem Handeln vorzieht, solches Handeln oder solche Ruhe zu bewirken vermag, so weit kann er tun, was er will.“ Der Wille kann nach Locke – anders als nach Frankfurt – nicht mehr weiter gewollt werden, da dies in einen unendlichen Regress führen würde: „Wenn man dem Menschen in diesem Sinn Freiheit zuschreibt, indem man die Tätigkeit des Wollens von seinem Willen abhängig sein läßt, muß man außerdem noch einen zweiten, voraufgehenden Willen annehmen, der die Akte dieses Willens bestimmt, und einen dritten, der wieder diesen bestimmt usw. in Infinitum; denn sobald der eine aufhört, können die Handlungen des letzten Willens nicht frei sein.“

Zusammenfassung 13. Sitzung, 25.1.2019 – Leibniz über Determination und Freiheit

Die Besonderheit der Leibniz'schen Theorie besteht darin, Freiheit und Determination so in Einklang zu bringen, dass die Entscheidung der Person weder durch Notwendigkeit zustande kommt, noch indifferent ist, sondern auf bestimmte Weise erfolgt, wobei diese Determination des Willens nach Leibniz gerade alternative Möglichkeiten der Wahl zulassen soll.

Wie Leibniz im 21. Kapitel seiner *Nouveaux Essais* bemerkt, ist der Begriff der Freiheit „sehr zweideutig“ (*fort ambigu*), was eine weitere Differenzierung erfordert. Leibniz wendet sich zunächst der „tatsächlichen[n] Freiheit“ (*liberté de fait*) zu, die er von der rechtlichen (*liberté de droit*) unterscheidet, nach der etwa ein Sklave nicht als frei gelten würde. Die faktische Freiheit des Menschen unterscheidet Leibniz weiter in die „Freiheit des Wollens“ (*liberté de vouloir*) und die „Freiheit des Handelns“ (*liberté de faire*). Ihr spezifisches Profil erhält die Leibnizsche Freiheitslehre in Abgrenzung eines Begriffs von Handlungsfreiheit, wie ihn John Locke in seinem *Essay Concerning Human Understanding* unmissbar zuvor vertreten hatte. Anders als Locke geht es Leibniz darum, den Begriff des freien Willens zu verteidigen und zu begründen. Es interessiert ihn dabei nicht so sehr die Frage, ob man tun kann, was man will, sondern die Struktur des freien Willens tritt selbst ins Zentrum des Interesses.

Die Freiheit des Wollens (*la liberté de la volonté*) unterscheidet Leibniz in zwei Formen: Zunächst in die Freiheit, welche „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 Position 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“, markiert also genau jene von Augustinus entdeckte *Reflexion des Willens* und den von Augustinus und Thomas analysierten *Gebrauch der Vernunft* und kann demnach „freie Willkür“ (*franc-arbitre*) genannt werden. Leibniz grenzt diese Willkür – das *liberum arbitrium voluntatis* – von der Notwendigkeit der Verstandesfreiheit ab, da sie darin besteht,

„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“. Der Verstand kann den Willen „zwar auf sichere und unfehlbare Art bestimmen“, 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“ (*conditions*) dafür an. Zentral ist zunächst sein differenzierter Begriff der *Kontingenz* der Freiheitsentscheidung, die er als qualitative Auszeichnung des Existierenden bzw. als die spezifische „Wahrheit von individuellen Dingen“ begreift. Wie ist diese Kontingenz zu verstehen? 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“. 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“. Eine absolute Indifferenz der Willkür würde gerade *keine* Freiheit bedeuten, sondern, neben einer ausbleibenden Freiheitsentscheidung auch die *Grundstruktur der Wirklichkeit* selbst in Frage stellen: Sie würde, wie Leibniz feststellt, „das große Prinzip des bestimmenden Grundes vernichten“, so dass der Wille nicht verstanden werden darf als „irgendein unerhörtes und sinnloses Vermögen (*inauditam absurdamque potentiam agendi*), ohne Grund (*sine ratione*) zu handeln oder nicht zu handeln“. Eine solche Freiheit basierte auf einem „widernatürlichen Vermögen einer gewissermaßen vernünftigen Unvernunft (*monstrosam potentiam rationalis cuiusdam irrationalitatis*)“.

Leibniz' Unterscheidung zwischen Determination und Notwendigkeit soll also ermöglichen, eine Entscheidung der freien Willkür (*franc-arbitre*) als ein Ereignis zu begreifen, welches kontingenterweise und doch durch Bestimmung hervorgebracht wurde. Wie kann nun aber dieser freiheitsermöglichende Begriff von Kontingenz von Entscheidungen aus reiner Laune heraus (*par caprice*) unterschieden werden? Der Schlüssel zur Lösung dieses Indifferenz-Problems liegt in Leibniz' Unterscheidung von Bestimmtheit (*détermination*) und Notwendigkeit (*nécessité*). 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*) [Hervorh. J.N.]“

Leibniz' Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten bildet demnach die metaphysische Grundlage für seine ambitionierte Theorie der Willensfreiheit, die sowohl der rationalen als auch der ontologischen Freiheitsanforderung genügen will. Wie kann Leibniz beide Bedingungen gleichermaßen erfüllen? Dass sich Kontingenz und Determination der Handlung zusammendenken lassen, beruht auf der Unendlichkeitsstruktur von Tatsachenwahrheiten. Deren Negation birgt – anders als im Falle von Vernunftwahrheiten – keinen Widerspruch in sich, da in einem wahren Tatsachenurteil Subjekt und Prädikat niemals ganz auf eine analytische Gleichung gebracht werden können, obwohl das Prädikat im Subjekt enthalten ist, insofern „die Auflösung vielmehr ins Unendliche weitergeht“ – analog zu einer asymptotischen Annäherung an einen bestimmten Limes. Im Begriff dieser unendlichen Annäherung liegt nach Leibniz der Grund *kontingenter und zugleich bestimmter* Freiheit.

Ein zweites elementares Moment des Leibnizschen Freiheitsbegriffs – „gewissermaßen die Seele der Freiheit“ – bildet die „Intelligenz“ (*intelligence/délibération*), „die eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes in sich faßt“. Wie Thomas von Aquin, so kennt auch Leibniz den Begriff des Vernunftgebrauchs (*usus rationis*), den er als die „wahre[] Wurzel der Freiheit“ (*vera radix rationis*) ansieht. Der Wille ist nicht notwendigerweise an das Gute und allgemein Vernünftige gebunden, sondern kann sich dazu mittels der Vernunft frei *verhalten* und dieses verschiedentlich perspektivieren. Auch im Bösen findet ein Vernunftgebrauch statt, auch wenn dieser privativ begriffen wird: „[D]ie Toren, die Irrenden, die Schurken [machen] durchaus Gebrauch von ihrem Verstand, jedoch nicht im Hinblick auf die Hauptsache“. 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“. Nach Leibniz ist aber stets eine Revolution der bösen Gesinnungsart möglich, indem sich das Freiheit Subjekt für Angebote von außen öffnet, „denn wie ein Licht gleichsam durch Ritzen mitten in die

Finsternis einfällt, steht ein Mittel zu entrinnen in unserer Macht, vorausgesetzt, daß wir es gebrauchen wollen“.

Das dritte von Leibniz angeführte Moment der Willensfreiheit bildet die Spontaneität (*spontaneité*). Der Mensch ist „umso mehr spontan, je mehr seine Handlungen aus seiner Natur (*natura*) fließen und je weniger sie von außen verändert werden“. Willensfreiheit ist also nach Leibniz insofern *graduierbar* und keine Sache von Alles oder Nichts, als positive Freiheit ein mehr oder weniger *authentischer* Ausdruck der individuellen Person darstellt. Worin besteht aber der Bestimmungsgrund des Willens? Leibniz fasst die Willensbestimmung als ein holistisches Zusammenspiel aller 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.“ Dieses Herstellen einer harmonischen Willensordnung begreift Leibniz als *deliberativen* Prozess. Willensfreiheit besteht demnach im Herstellen einer harmonischen Ordnung von Gründen, die der eigenen Wesensnatur entsprechen und dieser schließlich in der Handlung Ausdruck verleihen.

Zusammenfassung, 14. Sitzung, 1.2.2019 – Kants Begriff transzendentaler Freiheit

Stellen wir uns folgende zwei Ereignisse vor:

(1) Ein flüchtender Dieb wird zufälligerweise von einem um die Ecke biegenden Hund zu Fall gebracht. Die nacheilende Polizistin kann daraufhin den Dieb verhaften und das Diebesgut an die bestohlene Person zurückgeben.

(2) Einem flüchtenden Dieb wird von einem engagierten Passanten absichtlich das Bein gestellt. Die nacheilende Polizistin kann daraufhin den Dieb verhaften und das Diebesgut an die bestohlene Person zurückgeben.

In beiden Fällen sind der Hund und der Passant *kausal* für das Ereignis der Verhaftung des Diebes und die Rückgabe der Beute an ihren Eigentümer verantwortlich. Beide Ereignisse (das Zufall-Bringen des Diebes und die damit verbundene Rückgabe des Eigentums) lassen sich auf dieselbe Weise im Sinne einer *Wirkursache* beschreiben: Das kausale Einwirken eines Hindernisses auf die Beine des Diebes verursachte dessen Fall. Im Gegensatz zu dem um die Ecke biegenden Hund ist der Passant jedoch nicht *nur* in dieser Weise kausal für das Zufall-Bringen und die Verhaftung des Diebes verantwortlich, sondern auch in *moralischer* Hinsicht: Seine Handlung wird ihm so zugerechnet, dass sie moralisches Lob verdient. Dem Passanten wird unterstellt, er habe moralische *Gründe* für sein Verhalten gehabt, die sich intentional und ursächlich in einer mutigen Handlung niederschlugen: Er brachte den Dieb zu Fall, *weil* er dessen Vergehen für unmoralisch hielt und dementsprechend einen engagierten *Entschluss* fasste. Der Passant, so die Unterstellung, habe sich frei aus moralischen Erwägungen heraus *willentlich* dafür *entschieden*, den Dieb aufzuhalten. Die Handlung des Passanten ist also gegenüber der bloßen Verursachung des Hundes noch *zusätzlich* bestimmt – sie ist, mit anderen Worten, *kausal überdeterminiert*. Wie aber ist diese für die Handlung des Passanten charakteristische zusätzliche Art von Kausalität zu verstehen? Oder allgemeiner gefragt: Worin besteht der Unterschied zwischen handlungsleitenden *Gründen* und bloßen *Ursachen*?

Eine der großen Herausforderungen für Kants *Kritik der reinen Vernunft* besteht darin, den Denkraum einer solchen Überdetermination im Falle von moralischer Zurechenbarkeit weiter auszuloten und individueller Freiheit angesichts der vollständigen kausalen Determination der Welt einen Raum einen Raum der Gründe zu eröffnen. Die Herausforderung besteht für Kant

genauer darin, zu zeigen, wie ein und dasselbe Ereignis (wie etwa eine spontan und frei vollzogene und daher moralisch qualifizierbare Handlung) sowohl durch Naturkausalität wissenschaftlich erklärbar, als auch durch eine spezielle Art von mentaler Verursachung – durch Gründe – *verständlich* ist, so dass Mentales nicht auf Naturgesetzlichkeit allein reduziert wird. Kant möchte, anders gesagt, zeigen, dass moralische Überdetermination angesichts der vollständigen Bestimmung der Ereignisse der Welt (und damit auch der menschlichen Handlungen) durch die Naturgesetzlichkeit zumindest denkmöglich, d.h. nicht widersprüchlich ist. Die Herausforderung besteht für Kant also ganz allgemein darin, die Objektivität der Naturwissenschaften sicherzustellen und zugleich die Möglichkeit menschlicher *Freiheit* denkbar zu machen, d.h. zu zeigen, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*“. Dadurch möchte Kant der *ontologischen Anforderung* an die Freiheit – im Sinne absoluter Urheberschaft und alternativer Möglichkeiten – sowie der *rationalen Anforderung* im Sinne der Verständlichkeit der Freiheitsentscheidung – gerecht werden.

Kant bezeichnet eine solche Art mentaler Kausalität zusätzlich zur Naturkausalität der bloßen Wirkursachen als *Freiheitskausalität* bzw. als „*absolute Spontaneität* der Ursachen“, oder auch als „transzendente Freiheit“. Ein freiheitskausales Ereignis unterscheidet sich also dadurch von einem naturkausalen, dass es nicht selbst wiederum die Wirkung einer vorausgehenden Ursache ist. In diesem Fall nämlich könnte die eigentliche Ursache immer weiter zurück delegiert werden, so dass die kausale Einheit des zurechenbaren Subjekts zerstört würde – die Gründe vor seiner Entscheidung lägen vor seiner Geburt, könnten ihm also nicht mehr zugerechnet werden. Beide Arten von Kausalität – Freiheits- und Naturkausalität – müssen nach Kant deshalb „*als notwendig vereinigt* in demselben Subjekt gedacht werden“ können: „[W]ie kann“, fragt Kant, „derjenige in demselben Zeitpunkte in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?“

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“. ⁵⁴ Ihre Anstößigkeit

⁵⁴ Kant, KrV, B 476.

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.⁵⁵

Wie ist nun der Streit der Vernunft um die Idee der absoluten Freiheit verfasst? Auf der einen Seite steht die *Thesis*, wonach „[d]ie Kausalität nach Gesetzen der Natur [...] nicht die einzige [sei], aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können“, also „noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ sei.⁵⁶ Auf der anderen Seite steht die *Antithesis*, wonach „alles in der Welt [...] lediglich nach Gesetzen der Natur“ geschehe und somit „keine Freiheit“ im kosmologischen und transzendentalen Verstande möglich sei.⁵⁷ Die Ausgangslage der kosmologischen Vernunftideen besteht darin, dass der Vertreter der Thesis die Position eines „*Dogmatism* der reinen Vernunft“ einnimmt, während derjenige der Antithesis „ein Principium des reinen *Empirismus*“ zugrunde legt.⁵⁸ Zwischen beiden Thesen besteht allerdings eine Asymmetrie: Das „architektonische Interesse der Vernunft“, welches nach Kant immer „reine Vernunfteinheit fordert“, enthält „eine natürliche Empfehlung für die Behauptung der Thesis“.⁵⁹ Die Thesis ist gegenüber der Antithesis genauer durch ein „gewisses *praktisches Interesse*“ ausgezeichnet, indem die Überzeugung gerechtfertigt werden soll, dass der Mensch „in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei“.⁶⁰ Damit weist die Verfasstheit der dieser Antinomie bereits über den Bereich des rein Theoretischen hinaus.

Kant bestimmt die kosmologische Dimension der Idee der Freiheit am Begriff der Kausalität weiter. Man kann sich nach Kant „nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, *denken* [Hervorh. J.N.]“⁶¹. Ereignisse können gemäß dieser vollständigen

⁵⁵ Vgl. Kants pädagogische Absicht rückblickend in den Prolegomena: „Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung [der Antinomie; J.N.] dahin gebracht wird, zu der 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, Prol., AA IV, 341 Fn.)

⁵⁶ Kant, KrV, B 472.

⁵⁷ Kant, KrV, B 473.

⁵⁸ Kant, KrV, B 494.

⁵⁹ Kant, KrV, B 503.

⁶⁰ Kant, KrV, B 494.

⁶¹ Kant, KrV, B 560.

Disjunktion „entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*“⁶² hervorgegangen sein. Während die Kausalität der Natur „die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt“ bedeutet und als „Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht“,⁶³ versteht Kant unter Kausalität aus Freiheit im *negativen* Sinne die „Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt“⁶⁴. Im *positiven* Sinne versteht Kant darunter die „Freiheit, im kosmologischen Verstande“, d.h. „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“.⁶⁵

Welche Argumente lassen sich für die *Thesis* anführen? Wenn es nur Naturkausalität gäbe, so der Argumentationsgang des Vertreters der These, dann könnte auf diese Weise niemals eine „Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ bzw. eine „hinreichend a priori bestimmte Ursache“ zu einem beliebigen Ereignis angegeben werden,⁶⁶ weil jedes vorhergehende Ereignis wiederum eine Ursache hätte usw. *ad infinitum*. Es gäbe so gesehen „nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang“⁶⁷. Durch diese Unvollständigkeit innerhalb der Reihe der Ursachen ist aber gerade das „Gesetz der Natur“ verletzt, wonach „ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe“.⁶⁸ Damit jedoch ein Ereignis hinreichend bestimmt werden kann und „die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen“ vollständig ist, müsste demnach „eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei“; es müsste also eine „*absolute Spontaneität* der Ursachen“ bzw. „transzendente Freiheit“ angenommen werden, welche ohne vorhergehende Ursachen ein Ereignis hervorbringt.⁶⁹ Die Pointe der Argumentation der These besteht also nicht vorrangig im Aufzeigen der Notwendigkeit von Freiheitskausalität gleich einem „*ersten Beweger*“⁷⁰ für freie Handlungen, sondern der Notwendigkeit einer kausalen Einheit der Natur *selbst*, welche durch den Begriff

⁶² Kant, KrV, B 560.

⁶³ Kant, KrV, B 560.

⁶⁴ Kant, KpV, AA V, 97.

⁶⁵ Kant, KrV, B 561.

⁶⁶ Kant, KrV, B 474.

⁶⁷ Kant, KrV, B 473 f.

⁶⁸ Kant, KrV, B 474.

⁶⁹ Kant, KrV, B 474. Kant bezeichnet eine solche Kausalität auch als „*causalitas originaria*“ (*Vorarbeiten Mds*, AA XXIII, 383.

⁷⁰ Kant, KrV, B 478.

der Naturkausalität selbst nicht geleistet werden kann. Die hierbei zugrunde gelegte Argumentationsstrategie ist also die einer immanenten Kritik, die auf Basis der Prämissen der Gegenthese einen Widerspruch aufzeigt und die Form *apagogischen* Beweises annimmt

Der Argumentationsgang für die Antithese verläuft auf analoge Weise immanent und apagogisch: Wenn es so etwas wie Freiheitskausalität – also eine „*besondere* Art von Kausalität“, also „*Freiheit* im transzendentalen Verstande“⁷¹ – gäbe, dann würden wir in der Zeit und in der Natur einen spontanen Kausalanfang annehmen müssen. Dies würde jedoch eine ‚Lücke‘ in der Erfahrung mit sich bringen und damit ein Moment der Gesetzlosigkeit, gleich einer nicht stetigen und differenzierbaren mathematische Funktion, deren Graph eine ‚Lücke‘ bzw. einen Knick aufweist. Ein solches Ereignis einer Freiheitskausalität würde im Kontext der zusammenhängenden Naturursachen wie ein Wunder erscheinen müssen, insofern es „zwar auf jene folgt, aber daraus nicht *erfolgt*“⁷². Freiheit könnte so nur im Sinne eines „gesetzlosen Vermögens“⁷³ gedacht werden.

Wie im Falle der These besteht auch die Pointe des Antithetikers darin, den Thetiker auf seinem eigenen Feld zu schlagen: Absolute Freiheit stellt sich als eigentlich Unfreiheit heraus: „Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar eine *Befreiung* vom *Zwange*, aber auch vom *Leitfaden* aller Regeln“, sie ist völlig willkürlich: „Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit“.⁷⁴ Transzendente Freiheit wäre so nur „das Blendwerk von Freiheit“, eine Freiheit, die „selbst blind ist“.⁷⁵ Freiheit, so die Einsicht des Antithetikers, darf also gerade nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit bestehen, sondern erfordert eine spezifische *Gesetzmäßigkeit*. Da diese jedoch auf derselben Ebene wie der Naturkausalität nicht widerspruchsfrei denkbar ist – da, wenn die Kausalität der Freiheit „nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur“ wäre –, „so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt sein müssen“⁷⁶, was allerdings den theoretischen Rahmen eines transzendentalen *Realismus* sprengen würde.

⁷¹ Kant, KrV, B 473.

⁷² Kant, KrV, B 478.

⁷³ Kant, KrV, B 479.

⁷⁴ Kant, KrV, B 475.

⁷⁵ Kant, KrV, B 475.

⁷⁶ Kant, KrV, B 479.

Angesichts der Tatsache, dass auf Basis eines transzendentalen Realismus sowohl die These als auch die Antithese *bewiesen* werden können, stellt sich für den philosophischen Betrachter dieses Streits – d.h. für die Vernunft im *weiten* Sinne – die kompatibilistische Frage, „ob es ein *richtigdisjunktiver* Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur, *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr *beides in verschiedener Beziehung* bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne [Hervorh. J.N.]“; sie also „mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Kausalität zusammen bestehen könne“.⁷⁷ Es stellt sich mithin die Frage, „ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, es doch möglich sei, eben dieselbe, die einer Seits bloße Naturwirkung ist, doch anderer Seits als Wirkung aus Freiheit anzusehen“.⁷⁸

⁷⁷ Kant, KrV, B 564.

⁷⁸ Kant, KrV, B 571.

Zusammenfassung, 15. Sitzung, 8.2.2019 - Kant (2), Sartre

Kant sah sich vor die Problematische Alternative gestellt, dass wir uns die Welt einerseits so denken müssen, dass überall nur Naturnotwendigkeit gilt und keine Freiheit möglich ist, was den Begriff der Ursache unmöglich machen würde, und dass wir uns die Welt andererseits auch so denken müssen, dass es eine absolute Kausalität gibt, die selbst keine Ursache hat, jedoch als solche in der Welt keinen Platz hat, sondern vielmehr die Welt durcheinanderbringen würde (diese Position entspricht in vielerlei Hinsicht dem Libertarianismus). Die beiden Ansichten entspringen nach Kant einem Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, was er auch „Dialektik“ nennt. Nun fragt sich Kant, „ob es ein richtig disjunctiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“ Gesucht ist also ein kritischer Weg zwischen Determinismus und absoluter Freiheitskausalität, und zwar so, dass beide ihre jeweilige Geltung behalten (und der Determinismus nicht libertarianistisch zum Indeterminismus abgeschwächt wird) und dennoch koexistieren können. Der Schlüssel zu Kants „transzendentalem Kompatibilismus“ besteht darin, dass er ein anderes Verständnis der Zeit zugrunde legt. Zeit ist nach Kants transzendentalem Idealismus nichts gegenständlich in der Welt Vorkommendes, sondern eine reine Anschauungsform des Subjekts der Erkenntnis. Zeit existiert also nicht in der Erfahrung, sondern vor aller Erfahrung und macht diese als solche erst möglich. Dieses veränderte Zeitverständnis erlaubt es Kant, Freiheit und Determinismus neuartig zusammenzudenken und einen Weg zu eröffnen, wie „ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne“. Die intelligible Freiheitskausalität ist nach Kant demnach nichts, was in der Zeit existiert, sondern vor aller Zeit erst Erfahrung möglich macht. Demnach ist die naturgesetzlich und zeitlich beschreibbare Welt nur ein empirischer Ausdruck der Freiheitskausalität: „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.“ Kant ist also weder als Libertarier noch als klassischer Kompatibilist anzusehen. Das hat den amerikanischen Kant-Forscher Allen Wood dazu verleitet, seine Theorie als Versuch eines „Kompatibilismus von Kompatibilismus und Inkompatibilismus“ zu bezeichnen. Noch treffender ist aber wohl die Charakterisierung als „Kompatibilismus von Libertarianismus und Determinismus“.

Jean-Paul Sartre wendet sich dem Problem von Freiheit und Determinismus vor dem Hintergrund einer phänomenologischen Analyse der Handlung zu. Die Besonderheit der Handlung besteht darin, dass sie intentional ist, also eine Richtung auf ein Objekt aufweist, welches durch Ergreifen bestimmter Mittel erst noch realisiert werden soll. Handeln ist also immer auf ein Desiderat aus, auf einen „objektiven Mangel“, den Sartre auch „Negativität“ nennt. Dadurch ist es dem selbstbewussten Akteur möglich, eine Gegenwelt zur faktischen Welt zu entwerfen, die erst noch verwirklicht werden soll. Man könnte sagen, dass im Selbstbewusstsein und der Negativität der Intentionalität eine Form von negativer Freiheit enthalten ist. Daraus folgt nach Sartre, dass ein faktischer Zustand (das An-Sich) keine Handlung motivieren kann, da ihm die Negativität fehlt, die erst im Selbstbewusstsein (dem Für-Sich) auftritt, indem Negativität und Alternativität möglich wird. Sartre spricht dem selbstbewussten Subjekt sogar ein „Nichtungsvermögen“ zu, welches ein Vermögen der Projekte ist, und mit Robert Musil auch „Möglichkeitssinn“ genannt werden könnte. Sartre argumentiert damit gegen Determinismus und Indifferentismus. Der Indifferentismus kann die Sinnhaftigkeit und kausale Kraft eines Entwurfs und Motivs nicht verständlich machen. Der Determinismus wird der Rolle der reflexiven Negativität des Entwurfs des Selbstbewusstseins nicht gerecht: „In keinem Fall und auf keine Weise kann die Vergangenheit von sich aus eine Handlung hervorbringen, das heißt die Setzung eines Zwecks, der sich zu ihr zurückwendet, um sie zu beleuchten.“ Das Sein in seinem Determinismus ist nicht reflexiv, das Bewusstsein durch sein Nichtungsvermögen hingegen schon. Damit scheint Sartre eine Art von reflexivem Libertarianismus zu vertreten.