

Klaus von Stosch, Saskia Wendel, Martin Breul,
Aaron Langenfeld (Hg.)

Streit um die Freiheit

Philosophische und theologische Perspektiven

Ferdinand Schöningh

GEERT KEIL

Besteht libertarische Freiheit darin, beste Gründe in den Wind zu schlagen?

1. Ein klassischer Einwand gegen die libertarische Freiheitsauffassung

„Libertarisch“ oder „libertarianisch“ nennt man in der jüngeren Willensfreiheitsdebatte die Kombination der beiden Auffassungen, dass (a) Willensfreiheit mit dem Determinismus unvereinbar und dass (b) der Determinismus falsch und die Freiheit wirklich ist. Diejenige Art von Freiheit, die mit dem Determinismus unvereinbar ist, besteht im So- oder Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. Retrospektiv formuliert: Eine Person hätte nach libertarischer Auffassung anders entscheiden können als sie tatsächlich entschieden hat, ohne dass die Vorgeschichte oder die Naturgesetze hätten anders sein müssen als sie tatsächlich waren. In einem deterministischen Universum wäre die Ausübung eines solchen ‚Zwei-Wege-Vermögens‘ (*two-way power*) unmöglich, weil dort der Weltlauf, menschliche Entscheidungen und Handlungen eingeschlossen, durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen ein für alle Mal festgelegt ist, so dass zu jedem Zeitpunkt nur das geschehen kann, was tatsächlich geschieht.

Ein *fähigkeitsbasierter* Libertarismus, wie ich ihn vertrete¹, versteht die Auffassung, dass der Mensch einen freien Willen habe, als eine *metaphysisch implikationsreiche anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten*. Anthropologisch ist ein solcher Libertarismus, weil er sich auf die Behauptung beschränkt, dass Menschen die betreffenden Zwei-Wege-Fähigkeiten besitzen, ohne zu der Frage Stellung zu nehmen, wie oft und in welchem Umfang sie von ihnen Gebrauch machen. Die metaphysischen Implikationen oder Voraussetzungen der anthropologischen Behauptung bestehen darin, dass die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten auch in die Welt passen müssen: Die physische Welt darf nicht so sein, dass die Existenz oder die Ausübung von Zwei-Wege-Fähigkeiten immer und überall unmöglich wäre. Der *fähigkeitsbasierte* Libertarismus hat also wie andere Freiheitslehren einen negativen und einen positiven Teil: Im positiven Teil werden die freiheitskonstitutiven Vermögen erläutert, deren formale Gemeinsamkeit ihr Zwei-Wege-Charakter ist. Im negativen Teil werden die Bedingungen dargelegt, unter denen solche Vermögen existieren und ausgeübt werden können. Zu diesen Bedingungen

¹ GEERT KEIL, Willensfreiheit, Berlin-Boston ³2017.

gehört aus libertarischer Sicht, dass wir nicht in einer deterministischen Welt leben.

Die libertarische Freiheitsauffassung sieht sich, wie schon ihr historischer Vorläufer, die voluntaristisch aufgefasste Willkür- oder Indifferenzfreiheit (*libertas indifferentiae*), dem Einwand ausgesetzt, dass ein nicht determinierter Wille auch nicht durch Vernunftgründe bestimmt und deshalb kein Ausdruck von Freiheit, sondern von Irrationalität sei. Eine wohlverstandene Freiheit könne nicht darin bestehen, beste Gründe in den Wind zu schlagen und grundlos das Gegenteil von dem zu wählen, was einem als prudentiell oder moralisch richtig erscheint. Einflussreiche Formulierungen dieses Einwands stammen von John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant. Wenn Freiheit, so die berühmte Sottise Lockes, darin bestünde, sich von der Leitung der Vernunft losreißen und das für schlechter Gehaltene wählen zu können, dann wären Verrückte und Narren („madmen and fools“) als einzige frei.² Leibniz beschreibt die *libertas indifferentiae* als die Fähigkeit, sich „entgegen allen Eindrücken [...], die aus dem Verstande kommen“ zu entscheiden, und meint, dass eine solche Freiheit „nichts nutzen würde“ und „die wahre, an die Vernunft gebundene Freiheit zerstören“ würde.³ Vielmehr gelte: „Zum Besten durch die Vernunft bestimmt sein, heißt am freiesten sein“.⁴ Nach Kant kann „die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden [...], daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“. In einer vernunftwidrigen Wahl dokumentiere sich kein Vermögen, sondern „ein Unvermögen“.⁵

Entsprechende Kritik an der Freiheit zur irrationalen Wahl wird auch in der Gegenwartsphilosophie vertreten. Für Peter Bieri ist unser Wille dann frei, „wenn er sich unserem Urteil darüber fügt, was zu wollen richtig ist“.⁶ Für David Wiggins wäre eine für Sachgründe blinde Wahl pathologisch: „Freedom does not consist in the exercise of the (colourable, but irrelevant) right to go mad without interference or distraction by fact“.⁷

2 JOHN LOCKE, An Essay Concerning Human Understanding [1690], London-New York 1910, Bk. II, Ch. 21, § 50.

3 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand [1765], in: DERS., Philosophische Schriften, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1996, 317 (2. Buch, Kap. XXI, § 15).

4 Ebd., § 50.

5 IMMANUEL KANT, Die Metaphysik der Sitten [1797], Akademie-Ausgabe Bd. VI, Berlin 1907, 226f. (BA 27f.).

6 PETER BIERI, Das Handwerk der Freiheit, München-Wien 2005, 125.

7 DAVID WIGGINS, Towards a Reasonable Libertarianism, in: TED HONDERICH (Hg.), Essays on Freedom of Action, London 1976, 31-61, 34.

Nachdem wir uns von Locke, Leibniz, Kant, Bieri und Wiggins gebührend an den Zusammenhang zwischen Freiheit und Vernunft haben erinnern lassen, möchte ich in diesem Beitrag die Frage erörtern, ob ein angemessener und anthropologisch plausibler Freiheitsbegriff nicht doch eine Freiheit zur begrenzten Unvernunft und zum Bösen einschließen sollte.

2. Eine Flurbereinigung: Buridan-Situationen

Zunächst ist noch eine Flurbereinigung geboten. Der Einwand Lockes, dass allein „madmen and fools“ Indifferenzfreiheit genießen, setzt stillschweigend voraus, dass die Alternative zwischen durch Vernunftgründe determinierten und irrationalen Entscheidungen vollständig ist. Es gibt aber einen Situationstyp, der auch für die „wahre, an die Vernunft gebundene Freiheit“ (Leibniz) eine Herausforderung darstellt, nämlich Buridan-Situationen, in denen die Gründe für die zur Wahl stehenden Optionen einander die Waage halten. Buridans Esel, der sich zwischen zwei gleich großen Heuhaufen entscheiden muss, hat nicht den geringsten Grund dafür, den einen gegenüber dem anderen zu bevorzugen. In einem solchen Fall ist das vernünftige Abwägen eine geringe Hilfe bei der Entscheidung. Freilich wird ein vernünftiger Mensch – anders als Buridans Esel, der angeblich verhungerte – auch dann eine der beiden Optionen wählen, wenn er keinen Unterschied zwischen ihnen erkennen kann. Als Grund für seine Wahl könnte er anführen, dass eine Option so gut wie die andere sei. Die Schwierigkeit ist nur, dass dies auch ein guter Grund für die andere Option gewesen wäre. Worin also unterschied sich seine Wahl von einer bloß zufälligen, irrationalen, kapriziösen? Hinsichtlich dieser Frage scheinen Vertreter der wahren, an die Vernunft gebundene Freiheit in keiner besseren Position zu sein als Libertarier.⁸

In der Sache können beide wie folgt argumentieren: Während eine Entscheidung wider das eigene beste Urteil mit Recht irrational genannt wird, sind bei einer Entscheidung in Indifferenzsituationen die Anforderungen an gute Gründe herabgesetzt. Eine Option, die weder rational geboten noch rational verboten ist, liegt im Bereich des rational *Erlaubten*. In diesem Bereich liegt eine modifizierte Rationalitätsnorm nahe: Vernünftig – besser vielleicht: nicht unvernünftig – sind dort alle Entscheidungen, die nicht durch gute Gründe

8 Leibniz übersah diesen Situationstyp nicht, sondern hielt echte Buridan-Situationen aus metaphysischen Gründen für unmöglich; vgl. DERS., Neue Abhandlungen, 313 (§ 48).

ausgeschlossen sind.⁹ In Buridan-Situationen willkürlich die Symmetrie zu brechen, indem man bspw. durch innerliches Werfen einer Münze einen Zufallsgenerator simuliert, ist nicht irrational.

Jedenfalls ist nicht zu sehen, über welches symmetriebrechende Entscheidungsverfahren Locke und Leibniz verfügen sollten, das Libertariern nicht ebenfalls offenstünde. Auch der Weg des Absenkens der Anforderungen an vernünftige Handlungsgründe steht beiden offen, Libertariern wie Kompatibilisten. Wofür Buridan-Situationen primär eine Herausforderung darstellen, ist die Annahme, dass es in jeder Situation exakt eine vernünftige Entscheidungsoption gibt, während alle alternativen Optionen irrational sind, also nur von „madmen and fools“ gewählt werden können. Eine Herausforderung für diese *Einzigkeitsannahme* hinsichtlich der praktischen Rationalität, die hinsichtlich der theoretischen Rationalität ein Pendant hat,¹⁰ sind nicht erst klassische Buridan-Situationen, sondern schon *buridanähnliche* Situationen, in denen ungleichartige oder sogar inkommensurable Gründe einander die Waage halten. Solche Situationen sind in der Lebenswelt ungleich häufiger als echte Buridan-Situationen. Sie sind auch häufiger als Situationen mit ‚zwingenden‘ Gründen, in denen alle außer einer Entscheidung irrational wären. Buridan-Situationen und solche mit zwingenden Gründen bilden die Endpunkte eines Spektrums, dessen breite Mittelzone Helen Steward so beschreibt:

There is no uniquely rational way in which to organize one's life and given that that is so there are, generally speaking and emergency situations aside, *many* courses of action one can take at any given moment without abandoning all one's right to be called a rational agent. The libertarianism I am insisting upon simply demands that our power to settle *which* of these courses of action becomes the actual one by exercising the two-way power of agency, be conceded.¹¹

Wir können dahingestellt sein lassen, ob Locke und Leibniz die unplausible Einzigkeitsthese vertreten und ob etwa Leibnizens Prinzip des zureichenden Grundes diese These impliziert. Wichtig ist, dass dem Vertreter der Indifferenzfreiheit keine Erklärungs- oder Rationalitätslücke angelastet werden sollte, die auch sonst niemand schließen kann und die zu diagnostizieren von

9 Zur Kategorie der rational erlaubten Handlungen vgl. etwa BERNARD GERT, *Morality: Its Nature and Justification*, New York-Oxford 1998, 59-61.

10 In der Erkenntnistheorie nennt man die ‚uniqueness thesis‘ das Prinzip, dass die Menge der Belege in jeder Situation genau eine doxastische Einstellung (Überzeugung, Ablehnung, Urteilsenthaltung) rational macht. Vgl. RICHARD FELDMAN, *Reasonable Religious Disagreements*, in: LOUISE ANTONY (Hg.), *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular*, Oxford 2007, 194-214, 205.

11 HELEN STEWARD, *A Metaphysics for Freedom*, Oxford 2012, 173.

vornherein fragwürdig ist. In einer Welt, in der die verfügbaren praktischen Gründe oft mehr als eine Option offenlassen, gibt es weniger zu erklären als in einer, in der die Einzigkeitsthese gilt. Das heißt zweierlei: Es *kann* weniger erklärt werden, es *muss* aber auch weniger erklärt werden. Dies eine ‚Lücke‘ zu nennen ist tendenziös, weil man unter einer Lücke gemeinhin etwas versteht, was sich im Prinzip schließen lässt.¹²

Um herauszuarbeiten, welche Art von Irrationalität exklusiv dem Libertarier vorgeworfen wird, müssen wir Buridan- und buridanähnliche Situationen beiseitelassen. Einschlägig sind vielmehr Situationen, in denen es klar überwiegende – prudentielle oder moralische – Gründe für eine Handlungsoption gibt. Auf solche Situationen, in denen der Akteur besten Gründen entweder folgt oder sie in den Wind schlägt, ist Leibnizens und Lockes Einwand gemünzt, dass allein Verrückte und Narren danach verlangen, sich von der Führung der Vernunft loszureißen.

3. Freiheit zur Unvernunft

Wenden wir uns nun der Frage zu, ob ein angemessener und anthropologisch plausibler Freiheitsbegriff nicht doch eine Freiheit zur begrenzten Unvernunft und zum Bösen einschließen sollte. Nach der Freiheit zur *begrenzten* Unvernunft frage ich, weil radikal unvernünftige, erratische Lebensäußerungen ein Wesen uninterpretierbar machen würden. Hier ist ein Argument Donald Davidsons einschlägig: Um begrenzte Unvernunft überhaupt identifizieren zu können, ist ein ‚Hintergrund massiver Übereinstimmung‘ erforderlich, nämlich eine hinreichend große Menge geteilter und leidlich konsistenter Überzeugungen. Mentale Einstellungen werden über ihre Inhalte individuiert und haben holistische Zuschreibungsbedingungen, deshalb lässt sich ein Wesen, das kein genügend großes Netzwerk von Überzeugungen mit seinem Interpretierten teilt, nicht einmal als eines interpretieren, „das Überzeugungen vertritt oder überhaupt etwas sagt“.¹³

Dass begrenzte Unvernunft einen Hintergrund von Rationalität erfordert, lässt sich auch durch die Diagnose einer systematischen Mehrdeutigkeit des Prädikats ‚rational‘ aufzeigen: Einzelne Äußerungen und Handlungen werden

12 Zum antilibertarischen Einwand der Erklärungslücke vgl. KEIL, *Willensfreiheit*, 145-149 und 256-260.

13 DONALD DAVIDSON, *Radikale Interpretation*, in: DERS., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a.M. 1986, 183-203, 199. Vgl. dazu GEERT KEIL, *Radikale Übersetzung und radikale Interpretation*, in: NIKOLA KOMPA (Hg.), *Handbuch Sprachphilosophie*, Stuttgart-Weimar 2015, 237-249.

im engeren Sinne rational genannt, wenn sie bestimmten Standards genügen, andernfalls sind sie irrational. Aber nicht Beliebiger kommt für eine Beurteilung nach Rationalitätsstandards überhaupt in Frage. Es ist auch ein kategoriales Prädikat ‚rational‘ nötig, das die *Kandidaten* für eine sinnvolle Beurteilung nach Rationalitätsstandards aus dem Bereich des Vernunftlosen, Arationalen heraushebt.¹⁴ In diesem weiteren Sinne nennen wir den Menschen ein *animal rationale*. Dass Menschen häufig genug irrational handeln, ist im Lichte dieser Unterscheidung nicht paradox. Sie bleiben vernunftfähig und hinsichtlich ihrer Vernunftigkeit beurteilbare Wesen. Kant hat entsprechend in seiner Anthropologie den Gattungsbegriff des *animal rationabile* angemessener gefunden als den des *animal rationale*.

Einige Libertarier vertreten die Auffassung, dass nur eine kleine Teilklasse unserer Handlungen oder Entscheidungen frei sei. Bei Charles Arthur Campbell sind dies Entscheidungen in moralischen Konflikten, bei denen einer Versuchung widerstanden wird. In allen anderen Fällen lege der Charakter des Handelnden die Handlung fest.¹⁵ Peter van Inwagen ist der Auffassung, dass wir nur selten frei wählen, nämlich erstens in Buridan-Situationen, zweitens in Konflikten zwischen Pflicht und Neigung und drittens bei der Wahl zwischen inkommensurablen Werten.¹⁶ Der Freiheitsskeptiker Galen Strawson nennt schwierige oder quälende Entscheidungen „the central fact of the phenomenology of freedom“.¹⁷

Die Frage, ob alle Entscheidungen und Handlungen frei sind oder nur manche, werde ich nicht diskutieren, weil ich für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff argumentiere, dessen Pointe durch die Frage nach der Freiheit einzelner Ausübungen dieser Fähigkeit gerade verfehlt wird. Der Psychologe Wilhelm Wundt soll einmal gesagt haben, Menschen seien bei drei Vierteln ihrer Handlungen Automaten. Diese quantitative Einschätzung können wir auf sich beruhen lassen. Diejenige Freiheit, die von der Art der Entscheidungssituation, vom faktischen Überlegungsaufwand oder von der mit der Entscheidung verbundenen Agonie abhängig ist, ist irrelevant für die anthropologische Behauptung, dass der Mensch über bestimmte Fähigkeiten der Willensbildung verfügt. Als Attribut einzelner Willensbildungsprozesse oder Entscheidungen

14 Vgl. dazu HERBERT SCHNÄDELBACH, Rationalität und Normativität, in: DERS., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 1992, 79-103.

15 CHARLES ARTHUR CAMPBELL, In Defence of Free Will, London 1967, 46.

16 Vgl. PETER VAN INWAGEN, When Is the Will Free? In: TIMOTHY O'CONNOR (Hg.), Agents, Causes and Events. Essays on Indeterminism and Free Will, New York-Oxford 1989, 219-238.

17 GALEN STRAWSON, Freedom and Belief, Oxford 1986, 233f.

muss ‚frei‘ auch etwas anderes bedeuten als in Bezug auf die anthropologische These. Was die genannten Philosophen mit ‚Freiheit‘ jeweils meinen, dürfte mit den Klassen von Entscheidungen und Handlungen variieren, die sie hervorheben. Bei manchen Entscheidungssituationen gibt es klar zu präferierende Optionen, so dass man nicht die Qual der Wahl hat. Manche Handlungen gehen auf Gewohnheiten zurück, erfordern also keinen Überlegungsaufwand. Manchmal gilt es, Versuchungen zu widerstehen, manchmal nicht. Manchmal steht moralisch oder existentiell viel auf dem Spiel, manchmal nicht. All das sind wichtige Unterschiede, aber für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff ist nicht von Belang, dass für manche Entscheidungen auch anspruchlosere Fähigkeiten als die willensfreiheitskonstitutiven ausreichen.

Wie steht es nun um die Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen? Erklärungsbedürftig ist, wie irrationale Entscheidungen eines vernunftfähigen Wesens und unmoralische Entscheidungen eines moralfähigen Wesens mit dem freiheitskonstitutiven Vermögen der überlegten, hindernisüberwindenden Willensbildung¹⁸ zusammenhängen.

Hinsichtlich der Freiheit zur Unvernunft ist die Erklärung überraschend einfach. Wenn das freiheitskonstitutive Vermögen ein genuines Zwei-Wege-Vermögen ist, dann lässt es sich sowohl zu einer vernünftigen als auch zu einer unvernünftigen Entscheidung gebrauchen. Die ganze Palette willenschwacher, grob zweckunangemessener, erratischer, selbstzerstörerischer und in anderen Hinsichten irrationaler Handlungen ist offenbar im Reich der Natur, auch wenn die Psychologie irrationaler Entscheidungsprozesse notorisch schwierig aufzuklären ist. Die Kritik von Locke, Leibniz et alii, dass eine Freiheit, die zu haben sich lohnt, nicht darin bestehen kann, „das Joch der Vernunft abzuwerfen“¹⁹, sich zum Narren zu machen und ins Unglück zu stürzen, geht in mehrerlei Hinsicht fehl:

(i) Anders als Locke und Leibniz unterstellen, müssen Libertarier nicht behaupten, dass Freiheit in der vernunftwidrigen Wahl *besteht*, sondern nur, dass sie diese Möglichkeit *einschließt*. Das ist ein wichtiger Unterschied. Der Besitz des Vermögens, überlegt und vernunftgeleitet zu entscheiden, garantiert nicht, dass der Besitzer das Vermögen niemals zu einer Entscheidung ge- oder missbraucht, die durch die von ihm erwogenen Gründe nicht gestützt wird. Die Fähigkeiten, Gründe zu erwägen, gute Gründe zu erkennen und nach ihnen zu handeln, müssen faktisch vorhanden sein; von diesen Fähigkeiten einen prudentiell oder normativ akzeptablen Gebrauch zu machen, liegt hingegen in der Verantwortung der Person, wird also normativ gefordert. Personen, die ihre

18 Vgl. zu dieser Bestimmung KEIL, Willensfreiheit, 168-176.

19 LEIBNIZ, Abhandlungen, 317.

rationalen Fähigkeiten defizient ausüben, wird dieses vorgeworfen, weil sie es besser hätten machen können. Eine konsequente Unterscheidung zwischen dem Besitz und der Ausübung einer Fähigkeit erlaubt mithin eine plausiblere Sortierung der empirisch-anthropologischen und der normativen Aspekte der unvernünftigen Wahl, die bei Locke vermischt werden. Dessen Einwand, allein Verrückte und Narren genießen Indifferenzfreiheit, ist als *reductio ad absurdum* dieser Art von Freiheit gemeint. Sobald man zwischen Fähigkeitsbesitz und Ausübung unterscheidet, ergibt sich keine absurde Konsequenz mehr: In der Tat wäre es vorwerfbar unvernünftig, seine Fähigkeit der ergebnisoffenen Wahl dazu zu ge- oder missbrauchen, stets gute Gründe in den Wind zu schlagen. Das bedeutet aber nicht, dass schon der Besitz dieser Zwei-Wege-Fähigkeit der „true liberty“ Hohn spräche und dass wir im Gegenteil nur dann frei wären, wenn wir statt eines Zwei-Wege-Vermögens der ergebnisoffenen Wahl nur das Ein-Weg-Vermögen besäßen, stets das Vernünftigste oder Beste zu wählen.

(ii) Locke fügt seiner Sottise gegen die Freiheit der „madmen and fools“ die Einschätzung hinzu: „Anyone who chose to be mad for the sake of such ‘liberty’ would have to be mad already“.²⁰ Es sei von vornherein ein irregeleitetes Verlangen, „to break loose from the conduct of reason, and to want restraint from examination and judgment, which keeps us from choosing or doing the worse“.²¹ Nun ist eine Anthropologie der Willensfreiheit kein Wunschkonzert. Welche freiheitskonstitutiven Vermögen Menschen tatsächlich besitzen, bemisst sich nicht daran, welche zu besitzen man wertvoll oder wünschenswert findet. Aber lassen wir uns einen Moment auf die Frage ein, an welcher Art von Freiheit uns denn gelegen sein sollte, und stellen die Rückfrage, ob eine Freiheit, deren Ausübung natur- und/oder vernunftgesetzlich zu vernünftigen und moralischen Entscheidungen führt, wünschenswerter wäre. Diese Rückfrage betrifft Leibnizens intellektualistische These, dass die wahre Freiheit darin bestehe, „zum Besten durch die Vernunft bestimmt zu sein“.²² Gott fand das offenbar nicht. Hätte er sicher gehen wollen, dass seine Geschöpfe ihre Freiheit niemals missbrauchen, so hätte er sie ihnen nicht gewähren dürfen. Nach der „free will defense“ hinsichtlich der Theodizee ist mit der ergebnisoffenen ausübenden Zwei-Wege-Freiheit ein höheres Gut verbunden, das den Kollateralschaden des moralischen Übels wert ist und das auf keine bessere Weise erreicht werden kann (Richard Swinburne, Alvin Plantinga). Das moralische Übel ist der ‚free will defense‘ zufolge ein unvermeidlicher Preis nicht nur der Willensfreiheit, sondern auch des moralisch Guten, da die Fähigkeit, das Gute

20 LOCKE, *Essay on Human Understanding*, Bk. II, Ch. 21, § 50.

21 Ebd.

22 S.o., Fn. 4.

zu wählen, diejenige, das Böse zu wählen, impliziere: Menschen haben das Vermögen, *zwischen* Gut und Böse zu wählen. Eine Freiheit, deren Ge- oder Missbrauch zum Bösen durch irgendwelche Vorrichtungen ausgeschlossen wäre, würde dieser Auffassung zufolge moralisches Handeln unmöglich machen und verdiente ihren Namen nicht.

(iii) Was die als paradigmatisch irrational geltenden Handlungen wider bessere Einsicht betrifft, so sind sie Handlungen ohne *guten* Grund, was aber nicht bedeutet, dass sie völlig *grundlos* vollzogen werden oder nicht zurechenbar sind. Schlechte Gründe wissentlich und willentlich besseren vorzuziehen ist unvernünftig, aber es ist ebenfalls die Ausübung eines humanspezifischen Vermögens, das vernunftlosen Tieren fehlt. Auch die Entscheidung, einer Versuchung nachzugeben, lässt sich, solange kein pathologischer Fähigkeitsverlust vorliegt, als Ergebnis einer für Gründe empfänglichen Güterabwägung rekonstruieren. Dies gilt selbst für Suchtverhalten: Abwägungen von Gründen sind bei vielen Alkohol- und Drogensüchtigen durchaus zu beobachten, wie die klinische Suchtforschung belegt.²³

4. Freiheit zur Unmoral

Die Annahme, dass die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten neben der Freiheit zur Unvernunft auch die zur Unmoral einschließen, bietet einige zusätzliche Herausforderungen, die ich am Beispiel von Kant diskutiere. In der Kantforschung wird seit langem die exegetische Frage diskutiert, ob bei Kant nur ein guter Wille frei sei. Die Debatte nimmt ihren Ausgang von der Formulierung aus der *Grundlegung*, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“²⁴ seien. Kant scheint zu behaupten, dass ein freier Wille nur dort vorliegt, wo ein vernünftiges Wesen dem Sittengesetz entsprechend handelt, mit anderen Worten, dass nur gute Handlungen frei sind. Gesucht ist eine mit dem Textbefund vereinbare Erklärung, inwiefern auch böse und moralindifferente Handlungen frei sein können. Kant scheint durchaus an einem moralindifferenten Freiheitsbegriff interessiert zu sein, denn als Beispiel einer frei gewählten Handlung führt er in der Freiheitsantinomie an, dass „ich jetzt [...] völlig frei [...] von meinem Stuhl aufstehe“.²⁵ Man wird diese Handlung

23 Vgl. KEIL, Willensfreiheit, 180-182.

24 IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], Akademie-Ausgabe Bd. IV, Berlin 1911, 447 (BA 98).

25 IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], Akademie-Ausgabe Bd. III, Berlin 1904, 312 (B 478/A 450).

kaum als eine solche ansehen, die aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz vollzogen wurde. Der begriffliche Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittengesetz muss also weniger direkt sein, als das „einerlei“-Zitat aus der *Grundlegung* nahelegt.

Nun ist die Formulierung „ein Wille unter sittlichen Gesetzen“ interpretationsfähig. Die exegetisch angemessene Lösung dürfte mit der Unterscheidung zwischen einem Wesen „unter moralischen Gesetzen“ und dem Handeln „nach moralischen Gesetzen“ zusammenhängen, die Kant andernorts vornimmt.²⁶ Frei zu handeln sollte vernünftigerweise bedeuten, *angesichts* oder *im Bewusstsein* des Sittengesetzes zu handeln, ob man es nun im Einzelfall befolgt oder nicht. Freigewähltes Handeln wäre dementsprechend nicht als moralisches, sondern als moralisch beurteilbares Verhalten zu bestimmen.²⁷ Eine solche Lesart lässt den Umstand hervortreten, dass moralisch gute, moralisch böse und moralindifferente Handlungen einem gemeinsamen Beurteilungsmaßstab unterliegen. Selbst eine moralindifferente Handlung wie das Aufstehen von einem Stuhl lässt sich ja daraufhin überprüfen, ob sie mit dem Sittengesetz vereinbar ist. Man wäre in diesem Fall eben mit der Prüfung schnell fertig: *Nihil obstat*.

Unmoralische Handlungen, die in Kenntnis und bewusster Missachtung des Sittengesetzes vollzogen wurden, nennt Kant „radikal böse“. In der Religionsschrift lässt er keinen Zweifel daran, dass die menschliche Freiheit eine Freiheit zum radikal Bösen einschließen muss. Das moralisch Böse „muß aus der Freiheit entspringen“²⁸, denn die sinnlichen Neigungen als solche sind moralisch neutral und können, bevor die Person sie nicht in ihre Maxime aufnimmt, auch nicht handlungswirksam werden.²⁹ Allgemein ist nur das als böse zurechenbar, „was unsere eigene *Tat* ist“.³⁰ Das Vorkommen von Neigungen ist nicht unsere eigene Tat, Neigungen „erschweren nur die *Ausführung* der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*“.³¹

26 Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der Urteilskraft [1790], Akademie-Ausgabe Bd. v, Berlin 1913, 448f. (B 422/A 417 [Anm.]).

27 Vgl. dazu MARCUS WILLASCHEK, Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992, 232 ff.

28 IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], Akademie-Ausgabe Bd. vi, Berlin 1907, 31 (B 24/A 22).

29 Allison nennt diese Auffassung, nach der die Triebfedern, die ein Mensch in sich vorfindet, nur wirksam werden, wenn er sie in seine Maxime aufnimmt und sich so selbst zum Handeln bestimmt, Kants „Inkorporationsthese“. Vgl. HENRY E. ALLISON, Kant's Theory of Freedom, Cambridge-New York 1990, 40 et passim.

30 KANT, Religion, 31 (B 24/A 22).

31 Ebd.

Der Mensch, „wie man ihn durch Erfahrung kennt“, ist nun im folgenden Sinn „von Natur böse“: „er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“.³² Das Böse entsteht also aus einer falschen Unterordnung des moralischen Gesetzes unter die sinnlichen Neigungen: Der Mensch ist „dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern“ in der Maximienbildung „umkehrt“.³³ Diesen Subsumtionsfehler sucht der Mensch durch seinen Hang zum „Vernünfteln“³⁴ vor sich selbst zu verbergen oder zu rechtfertigen: Er legt sich, wiewohl das Sittengesetz „keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung gestattet“³⁵, Gründe zurecht, die ihm eine Maxime, die das Sittengesetz in besonderen Fällen der „Selbstliebe“ und dem „Selbstdünkel“ unterordnet, als gerechtfertigt erscheinen lassen.

Der Fehler der „verkehrten Maxime“³⁶ ist nach Kant selbst moralisch vorwerfbar, und deshalb ist der Ursprung des Bösen über das Gesagte hinaus nicht weiter aufklärbar. Der Ursprung des Bösen ist nach Kant „unerforschlich“, weil jeder Grund, den der Handelnde für die falsche Unterordnung haben könnte, „wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde“.³⁷ Man würde also in einen Regress geraten, wenn man immer weiter nach dem Grund dafür fragte, dass jemand sich zum Bösen entschieden hat. Es bleibt nur der Verweis auf den „Gebrauch seiner Willkür“:

Eine jede böse Handlung muß [...] als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag, denn durch keine Ursache der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein.³⁸

Die Freiheit besteht hier allein in dem Vermögen, eine Handlung aus „Willkür“ zu beginnen. Den moralindifferenten Begriff der Willkür (*arbitrium*) stellt Kant in der *Metaphysik der Sitten* dem Begriff des Willens, der auf die Vernunft und das Sittengesetz bezogen bleibt, zur Seite. Die Willkür bestimmt er als

32 KANT, Religion, 58 (B 69/A 63).

33 Ebd., 36 (B 34/A 31).

34 „[...] ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen“. KANT, Metaphysik der Sitten, 405 (BA 23).

35 Ebd., 421 Anm. (BA 53).

36 KANT, Religion, 57 Fn (B 69/A 63).

37 Ebd., 43 (B 46/A 43).

38 Ebd., 41 (B 42/A 38f.).

„Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*“.³⁹ Das Vermögen, dem Sittengesetz sehenden Auges zuwiderzuhandeln, nennt er nun ein *Unvermögen*, das psychologisch unerklärlich bleibe:

Nur das können wir wohl einsehen: [...] daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). [...] Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen.⁴⁰

Diese Auffassung entspricht insofern meinem in Auseinandersetzung mit Locke und Leibniz entwickelten Vorschlag, als die Freiheit nach Kant nicht darin *besteht*, also „darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“, wohl aber diese Möglichkeit *einschließt*. Allerdings führt Kant das willentliche Abweichen vom vernünftig Gebotenen auf ein „Unvermögen“ zurück, was das Ausmaß seiner Verzweigung widerspiegelt. Als Vertreter einer Vernunftmoral, der den Willen an die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstgesetzgebung bindet, macht ihn die willentliche Entscheidung zur Unmoral ratlos. Es muss böse Handlungen geben, die auf zurechenbare Entscheidungen zurückgehen, aber es haftet ihnen ein Rest Unerklärlichkeit an. Das Phänomen, bewusst etwas zu wollen, was man vernünftigerweise nicht wollen kann, beschreibt Kant als einen Fall von Willensschwäche.⁴¹

Für einen Voluntaristen, der dem Willen eine größere Unabhängigkeit von der Vernunft zugesteht, liegt der Fall einfacher: Der Akteur will nicht tun, was er als vernünftig eingesehen hat, und eben das ist ihm vorwerfbar. Sowohl der

39 KANT, *Metaphysik der Sitten*, 213 (BA 5). Kant hat zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der *Metaphysik der Sitten* substanzielle Änderungen an seiner Freiheitslehre angebracht, die nicht allein, aber auch von dem Bestreben motiviert waren, die Zurechenbarkeit böser Handlungen zu gewährleisten. Über die einzelnen Revisionen muss ich hier hinweggehen, für eine Nachzeichnung siehe BERND LUDWIG, *Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen. Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797*, in: HEIKO PULS (Hg.), *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III: Deduktion oder Faktum?*, Berlin 2014, 227-268.

40 KANT, *Metaphysik der Sitten*, 226f. (BA 27f.).

41 „Das Vermögen nach Bewegungsgründen der Vernunft ist die Freyheit. Die Möglichkeit, das, was durch Vernunft gemisbilligt wird, mit Bewustseyn zu wollen, ist der schwache Wille.“ (IMMANUEL KANT, *Handschriftlicher Nachlaß, Akademie-Ausgabe Bd. XVII*, Berlin-Leipzig 1926, Reflexion 3867, 317).

Voluntarist als auch Kant nehmen einen dezisionistischen Rest an, allerdings verorten sie ihn unterschiedlich. Für Kant geht die Entscheidung zum Bösen, wie zitiert, mit dem „Unvermögen“ einher, sich durch „die innere Gesetzgebung der Vernunft“ motivieren zu lassen. Voluntaristen – und nicht nur sie – finden das unplausibel. Warum sollte die willkürliche Abweichung vom Sittengesetz auf einem Unvermögen beruhen? Das nach Kant stets erforderliche Inkorporieren einer Triebfeder in eine *Maxime* ist ein zurechenbarer, willentlicher Akt, welches Ergebnis auch immer die *Maximenwahl* zeitigt. Das Vermögen, sich durch das Sittengesetz motivieren zu lassen, geht nicht dadurch verloren, dass man es im Einzelfall auf defiziente Weise ausübt. Eines dezisionistischen Elementes bedarf es am Ende in jedem Fall, denn irgendeiner der erwogenen Gründe muss handlungswirksam gemacht werden und da Gründe das nicht selbst tun, muss es der Akteur tun.

In der jüngeren Metaethik wird zwischen *normativen* und *motivierenden* Gründen unterschieden. Kant bestreitet nicht die empirische Möglichkeit, dass jemand sich durch normative Gründe nicht motivieren lässt, aber er bestreitet, dass sich dadurch für die moralische Beurteilung etwas Neues ergibt. Es gelte schlicht: „Den das nicht antreibt, was offenbar eine Pflicht ist, ist ein Bösewicht.“⁴² Mit nur wenig Übertreibung kann man sagen, dass schon die Frage ‚Warum sollte ich moralisch sein?‘ für Kant den Keim des Bösen in sich trägt. Kant bestreitet, dass die moralische Motivation sich von der Einsicht in die moralische Pflicht, „als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*“, abkoppeln lässt. Es sei eine „offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*“.⁴³ Dies schließe schon der Rechtsgrundsatz *Ultra posse nemo obligatur* aus: Was zu tun unmöglich wäre, könne auch nicht geboten sein. Hinsichtlich dieses Grundsatzes kehrt Kant allerdings auf charakteristische Weise die Begründungsrichtung um. Die übliche Lesart von ‚Über das Können hinaus ist niemand verpflichtet‘ lautet, dass eine Handlung nur dann geboten ist, wenn es dem Adressaten der Norm auch möglich ist, ihr zu folgen, wenn er also die entsprechende Fähigkeit und Gelegenheit hat.

42 IMMANUEL KANT, *Handschriftlicher Nachlaß, Akademie-Ausgabe Bd. XX*, Berlin 1942, 55 (Orthographie normalisiert).

43 IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe Bd. VIII*, Berlin 1923, 370 (B 71/A 66).

5. Du kannst, weil du sollst?

Kants Umkehrung der üblichen Lesart von *Ultra posse nemo obligatur* ist freiheitstheoretisch brisant, weil er den Schluss vom Anderssollen auf das Anderskönnen an etlichen Stellen geradezu als Freiheitsbeweis einzusetzen scheint. So erklärt er in der Auflösung der Freiheitsantinomie, der Verbreiter einer „boshafte[n] Lüge“ habe „jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin [!] war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei“.⁴⁴ Das primäre Datum scheint also die moralische Schuld des Täters zu sein, aus dem man seine Freiheit *folgern* kann. Dieser Schluss erscheint kontraintuitiv. Sollte nicht umgekehrt die Freiheit des Akteurs Voraussetzung für seine Schuldfähigkeit sein?

Kant verbindet mit dem Prinzip ‚Du kannst, weil du sollst‘ einen präzisieren Sinn. Das Prinzip steht vor dem Hintergrund seiner Auffassung, dass der Mensch sich als freies Wesen epistemisch nicht transparent ist, dass er also aus der Selbstkenntnis nicht sicher wissen kann, wie weit seine Fähigkeiten reichen. Er ist „sich des Vermögens bewußt [...], jede noch so große Triebfeder zur Übertretung durch festen Vorsatz überwältigen zu können“, mag aber daran zweifeln, ob es ihm im Einzelfall gelingen wird. „Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er *solle* ihm [dem Vorsatz] treu bleiben; und hieraus *schließt* er mit Recht: er müsse es auch *können*, und seine Willkür sei also frei“.⁴⁵ Das Spannungsverhältnis der beiden Begründungsrichtungen löst Kant auf, indem er dem freiheitsbeweisenden Charakter des moralischen Sollens eine epistemische Lesart gibt. Dies geschieht in der ersten Fußnote der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit als Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung ist, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden* können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.⁴⁶

Das moralische Gesetz ist der Erkenntnisgrund unserer Freiheit, aber damit es da etwas zu erkennen gibt, muss Freiheit wirklich sein; sie bleibt der Realgrund des moralischen Gesetzes: „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische

44 DERS., *Kritik der reinen Vernunft*, 376 (B 583/A 555).

45 KANT, *Religion*, 49 (B 59 Anm.).

46 IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe Bd. v, Berlin 1913, 4 (A 5 Fn.).

Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen sein*“.⁴⁷ „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück“.⁴⁸ Wir können nicht unabhängig wissen, ob wir frei sind, aber wir merken es daran, dass wir das moralische Gesetz mitsamt seinem psychologischen Pendant des *Gewissens* in uns tragen. Das moralische Gesetz ist, der Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft zufolge, kein heteronomes Gebot, sondern ein Sollensanspruch, der sich aus der Natur der Vernunft ergibt, die „ohne andere Triebfedern [...] für sich selbst praktisch“ ist.⁴⁹ Das Sittengesetz muss als ein „Faktum der Vernunft“ anerkannt werden, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann“.⁵⁰

Wie die als Selbstgesetzgebung der Vernunft aufgefasste Freiheit die Zurechenbarkeit irrationaler und unmoralischer Entscheidungen gewährleisten kann, hat Kant nicht befriedigend erklärt. Sein letztes Wort in dieser Sache lautete, wie oben zitiert, dass „die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“, dass dies aber empirisch vorkommt, „wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können“.⁵¹

6. Freiheit als Zwei-Wege-Vermögen

Es bleibt also die schwierige Frage offen, wie sich die Freiheit zum Bösen als Ausdruck derselben freiheitskonstitutiven Fähigkeit verstehen lassen soll, die auch den sittlich guten Entscheidungen zugrunde liegt. Ist nicht angesichts der Natur des vernünftigen Überlegens, das auf gute Gründe zielt, nach Kant sogar auf streng verallgemeinerbare, die Entscheidung zum Bösen letztlich doch eine unverständliche, kapriziöse Wahl, die unverbunden neben dem Vermögen der vernünftigen Bildung und Umsetzung seines Willens steht.

Hier halte ich mich von jeder Kant-Exegese fern und komme auf meine oben angedeutete Antwort zurück: Das für die Zurechnung erforderliche Gemeinsame von vernünftigen und unvernünftigen sowie von moralisch guten und bösen Entscheidungen muss in den Fähigkeiten ihrer Urheber gesucht werden. Man sucht an der falschen Stelle, wenn man das Gemeinsame in

47 Ebd.

48 Ebd., 29 (A 52).

49 DERS., *Grundlegung*, 461 (BA 124).

50 DERS., *Kritik der praktischen Vernunft*, 31 (A 56).

51 DERS., *Metaphysik der Sitten*, 226f. (BA 27f.).

einem manifesten Merkmal einzelner Entscheidungen finden möchte. Für die Zurechnung genügt, dass ein Willensbildungsprozess *für Gründe empfänglich* bzw. *überlegungszugänglich* ist, auch wenn die Überlegung faktisch unterbleibt, zu früh abgebrochen wird oder zu einem inakzeptablen Ergebnis gelangt. Eine fähigkeitsbasierte Freiheitsauffassung muss damit argumentieren, dass man Zwei-Wege-Fähigkeiten ergebnisoffen ausüben kann. Die Fähigkeit, sein Handeln an Gründen auszurichten, die in den zur Debatte stehenden Fällen nicht verloren ist, schließt eben die Möglichkeit ein, dass der Akteur schlechte Gründe gelegentlich guten vorzieht. Einer *separaten* Fähigkeit, „eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl“ zu treffen, bedarf es dafür nicht. Der Zwei-Wege-Charakter einer Fähigkeit besteht gerade darin, dass ein und dieselbe Fähigkeit mit unterschiedlichem Ergebnis ausgeübt werden kann.⁵² Auch wer am Ende eines Deliberationsprozesses gute Gründe in den Wind schlägt, macht dabei von seiner Fähigkeit Gebrauch, sein Handeln an Gründen auszurichten, wiewohl in defizienter und kritikwürdiger Weise.

Schriebe man die Entscheidung, gute Gründe in den Wind zu schlagen, wie Kant einem Unvermögen zu, so trüge man dem aktiven, willentlichen Charakter solcher Entscheidungen zu wenig Rechnung. Solange kein *pathologischer* Fähigkeitsverlust vorliegt, muss eine unvernünftige oder unmoralische Wahl als „unsere eigene Tat“ gelten und ist deshalb auch nach Kant zurechenbar.⁵³ Dass sie den normativen Ansprüchen der Vernunft und der Moral weiterhin unterliegen, merken der unvernünftig und der unmoralisch Handelnde daran, dass ihnen Vorwürfe gemacht werden.

Die unaufgelöste Spannung bei Kant besteht darin, dass er die Entscheidung zur bösen Tat in der Religionsschrift auf die Annahme einer „verkehrten“ Maxime zurückführt und eben diese Maximenwahl zurechnet, dann aber in der *Metaphysik der Sitten* das Abweichen vom Sittengesetz „ein Unvermögen“ nennt.⁵⁴ Letzteres ist moralphilosophisch irritierend, da Fähigkeitsverluste in unserer gewöhnlichen moralischen Urteilspraxis wie auch im Strafrecht die Schuld des Täters mindern oder ihn ganz exkulpiert. War die Fähigkeit, nach der Einsicht in das Unrecht der Tat zu handeln, zum Tatzeitpunkt verloren, so war der Täter nach § 20 StGB schuldunfähig. Eben eine Unfähigkeit, nach der Einsicht in das Sittengesetz zu handeln, scheint Kant aber demjenigen, der eine wider seine Vernunft streitende Wahl trifft, an der zitierten Stelle zu attestieren. Zugleich hält er den normativen Anspruch aufrecht, dass der

52 Nach ARISTOTELES sind vernünftige Vermögen „des Entgegengesetzten fähig“; vgl. *Metaphysik IX*, 1046b4-6, 1048a8-10 und 1050b10-11.

53 KANT, *Religion*, 31 (B 24/A 22).

54 KANT, *Metaphysik der Sitten*, 226f. (BA 27f.).

unmoralisch Handelnde es besser hätte machen können und sollen: „Eine jede böse Handlung muß [...] als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben [...], denn durch keine Ursache der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein.“⁵⁵ Ich kann keinen guten Grund dagegen erkennen, diesen „ursprünglichen Gebrauch der Willkür“ ein Vermögen zu nennen. Und weil es sich um ein Vermögen handelt, bleibt sein Gebrauch zu moralisch oder prudentiell unakzeptablen Handlungen zurechenbar.

Es bleibt noch ein Fazit zu Lockes und Leibnizens Kritik der Indifferenzfreiheit zu ziehen. Es muss lauten, dass beide Philosophen sich ein leicht zu treffendes, aber wenig interessantes Kritikziel zurechtgelegt haben. Beide fassen die Indifferenzfreiheit krude voluntaristisch auf und identifizieren sie mit der vernunftwidrigen Wahl. Dies ist eine Karikatur, die Vertreter libertarischer Freiheitsauffassungen sich nicht zu eigen machen sollten. Ich habe dafür argumentiert, dass eine wohlverstandene libertarische Freiheit nicht darin *besteht*, gute Gründe in den Wind zu schlagen, diese Möglichkeit aber *einschließt*. Eine Freiheitsauffassung, die ausschließlich eine vernünftige Wahl zulässt und jede andere auf ein Unvermögen zurückführt, ist so unplausibel wie eine, die die Freiheit mit dem Vermögen der vernunftwidrigen Wahl zusammenfallen lässt.⁵⁶

55 KANT, *Religion*, 41 (B 42/A 38f.).

56 Die Abschnitte 3-6 dieses Beitrags sind eine überarbeitete Fassung des Kapitels „Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen?“ meines Buches *Willensfreiheit*, 188-196. Der Abschnitt 2 beruht auf den Seiten 135-136 desselben Buches. Ich danke dem De Gruyter-Verlag für die Erlaubnis, das Material erneut verwenden zu dürfen.