

Dieter Sturma, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999.

Freiheit – 1. *Zum Begriff.* Der Begriff der Freiheit (F.) bezeichnet die Fähigkeit, sich ohne äußerliche Hindernisse oder Einflüsse bewegen, verhalten oder bestimmen zu können. Sein wesentliches semantisches Merkmal ist die Differenz zwischen negativer und positiver F. Die negative Bestimmung wird in Bezug auf innere oder äußere Hindernisse und Zwänge gewonnen. Sie deckt sich zu einem großen Teil mit dem Begriff der Handlungsfreiheit. Der positive Begriff der F. unterstellt dem Handelnden ↑Willensfreiheit oder Wahlfreiheit. Der Handelnde ist danach die letzte Entscheidungs- und Bestimmungsinstanz seiner Handlung und kann sich nach Maßgabe von persönlichen, gesellschaftlichen oder kulturellen Zielen selbst bestimmen. Dem semantischen Feld des F.begriffs gehören die Ausdrücke ‹Spontaneität›, ‹Entscheidungsfreiheit›, ‹Willkürfreiheit›, ‹Wahlfreiheit›, ‹Willensfreiheit›, ‹Handlungsfreiheit› und ‹Autonomie› an. Den erweiterten Bereichen des semantischen Feldes sind ↑‹Wille›, ↑‹Verantwortung› und ‹Zurechenbarkeit› sowie ‹Zufall›, ‹Schicksal›, ‹Kontingenz› und ↑‹Notwendigkeit› zuzurechnen.

Die theoretische Philosophie befaßt sich mit der F.problematik vor allem unter der Fragestellung, wie unter der Voraussetzung einer physikalistischen Ontologie Handlungen möglich sein können, die nicht extern determiniert sind. Die praktische Philosophie untersucht die Gründe und Motive, durch die ↑Personen sich selbst und ihre ↑Handlungen bestimmen, sowie die rechtlichen, politischen und kulturellen Implikationen und Konsequenzen personaler Verhaltensweisen.

2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Die Problemfelder des antiken F.begriffs werden im wesentlichen durch das Spannungsverhältnis zwischen F. und Schicksal bestimmt. Vorherrschend ist ein prämoderner Begriff der Wahl, der in der Möglichkeit begründet ist, zwischen besseren und schlechteren Handlungsoptionen entscheiden zu können. Dieses Entscheidungsvermögen konstituiert die Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit des Einzelnen. Für das antike F.verständnis ist der enge Zusammenhang von Charakter, Tugend und Handlungsdispositionen kennzeichnend. Dieser ethischen Kontextualisierung zufolge können sich Menschen nicht damit entschuldigen, Untaten zwanghaft begangen zu haben; sie blieben zumindest für die Herausbildung der charakterlichen Eigenschaften verantwortlich, die das Fehlverhalten verursacht haben.

Das Verhältnis von Wahlfreiheit und Schicksal wird bei Platon im Mythos von *Er* thematisiert.¹ Vor dem Eintritt in das irdische Dasein ziehen die Seelen Lose, die die Reihenfolge festlegen, in

der sie ihr Leben aus der Mannigfaltigkeit von Lebensformen auswählen können. In diese Entscheidungssituation gehen schicksalhafte Gegebenheiten genauso ein wie die Wahlfreiheit der einzelnen ↑Seele. Wenn der Mensch sein irdisches Leben zu führen hat, weiß er allerdings nichts mehr von seiner ursprünglichen Entscheidung, so daß sich in der lebenspraktischen Konsequenz ein Vorrang des Schicksalsgedanken einzustellen scheint. Der Mythos ist aber so zu verstehen, daß bei aller Unwägbarkeit der Wahl der Einzelne immer noch die Möglichkeit hat, seinem Lebensweg durch Gerechtigkeit und Einsicht die richtige Tendenz zu geben. Deshalb brauche der, der zuletzt wählt, auch nicht verzweifelt zu sein, denn er werde immer noch ein Lebensbild vorfinden, das bei angemessenem Umgang lebenswert sei. Im Mythos von *Er* wird Verantwortlichkeit allein den Menschen zugeschrieben – die Götter werden dagegen entlastet.

Die präexistente Schicksalswahl der richtigen Lebensweise wird bei Aristoteles in die konkreten Umstände der persönlichen Lebensführung zurückgeführt. Aus diesem Grund werden vor allem epistemische Einstellungen hoch veranschlagt. Was die jeweils beste Handlungsmöglichkeit ist, erschließt sich erst in dem richtigen Verständnis der Situation des Handelnden sowie durch die Einübung tugendhafter Einstellungen und Verhaltensweisen. Angemessene Ausübung der Wahlfreiheit und Ausbildung der Tugenden gehen bei Aristoteles Hand in Hand.²

2.2 In der hellenistischen Philosophie treten die subjektivitätstheoretischen Komponenten der F.problematik, die in der Philosophie der antiken Klassik weitgehend nur in impliziter Form enthalten sind, deutlicher zutage. Vor allem in der Stoa vollzieht sich durch die Vereinigung der gegenläufigen Voraussetzung kosmologischer Notwendigkeiten und individueller F. eine grundlegende Veränderung des F.verständnisses. Das kosmologische Denken der Stoa ist dadurch geprägt, daß alles in der Natur von den ewigen Gesetzen des *Logos* beherrscht wird. Das stoische F.verständnis setzt sich gleichwohl nicht in einen Gegensatz zur Ordnung von Schicksal und Vorsehung. Der Mensch habe seinen Ort im ↑Kosmos zu verstehen und sich seinem Wesen gemäß zu entwickeln. Ein Mensch könne sich nicht dadurch entlasten, daß er vorgibt, seine Untat sei vorherbestimmt gewesen. Für die ihn ereilende Strafe gelte nämlich dasselbe. Die Verantwortlichkeit soll sich aus der Weise ergeben, in der der Mensch in Ursachenketten präsent ist.³ In der älteren Stoa ist für die Vereinbarkeit von F. und Determinismus das Bild des an einen Wagen gebundenen Hundes geprägt worden. Der Hund hat die Möglichkeit, freiwillig hinter dem Wagen herzulaufen oder von ihm gewaltsam hin-

terhergezogen zu werden. Diesem Sinnbild zufolge äußert sich die F. des Einzelnen in dem richtigen Verständnis seiner Situation sowie in der Einsicht und Zustimmung zu den beherrschenden Gesetzmäßigkeiten des *Logos*.

2.3 Die antike Umgangsweise mit dem Verhältnis von Wahlfreiheit und Schicksal erfährt mit dem Aufkommen der christlichen Weltanschauung eine Verschiebung zur semantischen Gegenläufigkeit zwischen göttlicher Allmacht, Allgüte und Gnade einerseits und der Willensfreiheit des Menschen andererseits. In seinen freiheitstheoretischen Überlegungen wendet sich Augustinus ausdrücklich gegen die Stoa und definiert Willensfreiheit als das Vermögen, ↑Gutes oder Böses zu tun. Zwar könne Gott alle unsere künftigen Verhaltensweisen aufgrund der in der Schöpfung herrschenden Ordnung voraussehen; dieser Umstand hebe aber keineswegs die Willensfreiheit der Menschen auf, die sich in jeder konkreten Handlung zeige.⁴

Augustinus' freiheitstheoretische Wirkungen liegen vor allem in der Etablierung eines metaphysischen Zusammenhangs von Willensfreiheit und Wirklichkeit des Bösen sowie in der starken Akzentuierung voluntaristischer Elemente. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit diesen Wirkungen entwickelt die Scholastik das Szenario einer Metaphysik der F., das wesentlich von dem Spannungsverhältnis zwischen einem Intellektualismus der Wahlfreiheit und einem Voluntarismus der Willensfreiheit bestimmt wird.

2.4 Vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Weltmodelle erfährt die F.problematik in der Philosophie der Neuzeit eine systematische Umgestaltung, die sich gleichermaßen auf die subjektiven und objektiven Aspekte menschlicher Existenz auswirkt. Die neuzeitlichen Fragestellungen zielen vor allem auf die Voraussetzung der Willensfreiheit als unbedingtem Bestimmungsgrund der einzelnen Person, auf die negative F. in Handlungssituationen sowie auf die positive F. in Bezug auf die Lebensführung. Dabei werden sowohl Modelle eines physikalistischen Determinismus als auch bewußtseinsphilosophisch vermittelte Konzeptionen von Individualität, Moralität und Autonomie entwickelt.

In Descartes' Behandlung der F.problematik konvergieren traditionelle Bestimmungselemente und die spezifisch neuzeitliche Verfahrensweise der Erkenntnistheorie. Der Mensch sei zwar auf uneingeschränkte Weise frei, verfüge aber nicht über die intellektuellen Mittel, davon angemessenen Gebrauch zu machen, weil sein Verstand nicht so weit wie sein Wille reiche. Der falsche Gebrauch, den die Menschen von ihrer F. (*liberum arbitrium*) machen, sei gleichermaßen Grund von Irrtümern und schlechten Handlungen.⁵ Descartes vertritt eine indeterministische

Position, nach der der Wille des Menschen in letzter Konsequenz nicht determiniert und insofern frei ist. Sein Indeterminismus nimmt jedoch nicht die Gestalt eines Indifferentismus an. F. bedeute nicht, daß der Mensch gegenüber A und *Nicht-A* grundsätzlich unbestimmt oder unentschieden sei. Unentschiedenheit müsse vielmehr als der niedrigste Grad der F. angesehen werden. Der richtige Gebrauch von F. werde erst in dem Maße gemacht, in dem der Mensch lernt, sich an den sicheren Kennzeichen des Wahren und Guten zu orientieren.⁶

In der Nachfolge von Descartes sind zwei Theoriperspektiven entstanden, die auf unterschiedliche Weise einen unauflösbaren Zusammenhang zwischen F. und Notwendigkeit unterstellen. Während dieser Zusammenhang bei Leibniz und Spinoza metaphysisch begründet wird, greifen Hobbes, Hume und der Großteil der frz. Aufklärungsphilosophen auf ein empirisches Bestimmungsverhältnis von F. und Notwendigkeit zurück.

Im Zentrum von Leibniz' metaphysischer Auslegung des Verhältnisses von F. und Determinismus steht der Begriff der inneren Notwendigkeit, der den Sachverhalt bezeichnen soll, daß eine Person sich ihrer Natur gemäß verhalten und ihr Wille den eigenen Dispositionen und Neigungen einer Person folgen könne. Weil auf diese Weise sowohl äußere Zwangsverhältnisse als auch Zufall und Unbestimmtheit umgangen werde, sei es möglich, unter Beibehaltung eines starken Begriffs von Determination an menschlicher Verantwortlichkeit festzuhalten, ohne auf einen freiheitstheoretischen Indifferentismus zurückgreifen zu müssen.⁷ Obwohl Spinoza – anders als Leibniz – einem strikten ↑Monismus verpflichtet ist, zeigen sich in seinem F.begriff vergleichbare Strukturmerkmale. Auch er verwendet den Begriff der inneren Notwendigkeit zur Bestimmung von F. Das Vermögen, aus der Notwendigkeit seines Wesens heraus zu existieren und sich selbst zu bestimmen, bleibe aber ausschließlich Gott vorbehalten.⁸ Der Mensch könne nur in dem Maße frei sein, wie er dem Gebot der Vernunft folge.⁹

Thomas Hobbes entwickelt einen F.begriff, den er von erkenntnistheoretischen und metaphysischen Implikationen weitestgehend freihält und lediglich negativ als Fehlen von äußeren Hindernissen definiert. Sein Ansatz ist ein typisches Beispiel für den engen methodischen Zusammenhang zwischen Metaphysikkritik und dem Begriff der negativen F. Aus dem Begriff und den üblichen Verwendungsweisen von «Willensfreiheit» (*free-will*) könne nicht auf die F. des Willens, sondern lediglich darauf geschlossen werden, daß der Handelnde bei dem, was er beabsichtigt, nicht behindert wird. Es sei deshalb zu beachten, daß «F.» nur in Bezug auf Körper gerechtfertigt angewandt werden könne.¹⁰ Hobbes geht von der festen Einbettung aller Motive, Nei-

gungen und Absichten in die kontinuierliche Kette aller Ursachen aus, deren erstes Glied die Hand Gottes sei, und ist vor allem um die Ausdehnung der F.problematik in den Bereich der politischen Philosophie bemüht. Um friedlich koexistieren zu können, müsse sich der Mensch künstliche Ketten in der Form staatlicher Gesetze anlegen. Politische F. erfordere insofern einen Akt der Unterwerfung der gleichermaßen Verpflichtung und F. sei.¹¹

Nach David Hume beruht der Anschein der Gegensätzlichkeit von F. und Determinismus auf fehlerhaften Annahmen, die im wesentlichen mit unverständlichen und widersinnigen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‹F.› zusammenhängen. Es werde nicht sicher unterschieden zwischen der Bedeutung von *libertas indifferentiae*, der die Abwesenheit von Notwendigkeit und Ursächlichkeit unterstellt, und einem F.begriff, der als Gegensatz zu Gewalt verwandt wird. Wie Hobbes geht auch Hume davon aus, daß es in den Belangen der praktischen Philosophie und ihrer Anwendung in der Rechtsprechung allein auf das Fehlen von Zwang und Gewalt ankomme. Eine Analyse der menschlichen F. in Handlungssituationen zeige deutlich, daß niemals eine Abwesenheit von determinierenden Umständen vorliege. Selbst im freiheitstheoretisch günstigsten Fall bliebe der Mensch immer noch von seinem Charakter, seinen Neigungen und Lebensumständen direkt beeinflusst. Weil zwischen der einzelnen Handlung und den Dispositionen und Motiven des Handelnden eine beständige Verbindung herrsche, sei es möglich, Vorhersagen menschlicher Verhaltensweisen mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad zu treffen.¹² Diese Verbindung sei letztlich auch die Voraussetzung dafür, daß ein Mensch für seine Taten belohnt oder bestraft werden könne.¹³

Im frz. ↑Materialismus findet die sich schon bei Hobbes und Hume andeutende Herausforderung des naturwissenschaftlichen Determinismus ihre radikale Ausformung. La Mettrie hat diese Position pointiert zusammengefaßt. Der Mensch sei aus keinem besonderen Lehm geknetet worden, vielmehr habe die Natur immer nur denselben Teig verwandt und lediglich die Zusammensetzung der Hefe verändert. In seiner exemplarischen Darlegung des harten Determinismus hat d'Holbach die moralischen Konsequenzen von vornherein aufgezeigt. Der Mensch müsse vollständig als das Werk der Natur betrachtet werden, von der er sich unter keinen Umständen freimachen könne. Auch der vorgeblich moralische Mensch sei letztlich nichts anderes als ein rein physisches Wesen.

Auf diese Herausforderung haben Rousseau und Kant auf einflußreiche Weise reagiert. Gegen den frz. Materialismus macht Jean-Jacques Rousseau die F. der aus sich selbst heraus handelnden ↑Person geltend. Die unmittelbare Er-

fahrung willentlicher Handlungen sei nicht durch materialistische Abstraktionen und Reduktionen in Zweifel zu ziehen. Während eine Maschine, und sei es auch eine Körpermaschine, nicht denken könne, zeige sich die F. des Menschen gerade in seiner intelligenten Aktivität, seinem Urteilsvermögen (↑Urteil).¹⁴ Der unmittelbare Umgang mit der Erfahrung der F. des Denkens und Handelns wiegt für Rousseau schwerer als das sich im 18. Jh. herausbildende Modell des physikalistischen ↑Determinismus.

In der Ethik und politischen Philosophie geht Rousseau von einem unauflöselichen Zusammenhang zwischen ↑Menschenrechten und F. aus. Die Verweigerung ethischer und politischer F. habe zur Folge, daß die Betroffenen wesentlicher Eigenschaften beraubt werden. Zwar sei der Mensch aufgrund seiner naturalistischen Ausstattung frei geboren, der falsche zivilisatorische Weg der Menschheit habe jedoch dazu geführt, daß er überall in Ketten liege. Die Ursachen für diesen Sachverhalt müßten in der frühen Einrichtung ethischer und sozialer Ungleichheiten gesehen werden, die Herrschaftshierarchien sowie moralische und politische Entmündigungen der Einzelnen mit sich gebracht hätte.

Im Zentrum von Rousseaus politischer Philosophie steht das Konzept der Erweiterung der persönlichen Selbstbestimmung in politische Selbstbestimmung. In einem neuen ↑Gesellschaftsvertrag solle der Einzelne nichts von seiner F. einbüßen. Durch einen wahrhaft egalitären, auf gegenseitige Verpflichtung beruhenden Zusammenschluß könne die Selbstbestimmung der einzelnen Person sogar noch erweitert werden, weil die Handlungsmöglichkeiten nicht nur die eigene private Umgebung betreffen, sondern den politischen Raum mit umfassen.¹⁵

Rousseaus Theorie der F. als Selbstbehauptung bzw. Selbstbestimmung hat philosophiegeschichtlich eine starke Wirkung ausgeübt. Sie reicht über die klassische deutsche Philosophie, die Ideologiekritik des 19. Jh. bis in die gegenwärtige Kontroverse zwischen ↑Liberalismus und Kommunitarismus. Auf Kant und den frühen Deutschen Idealismus hat insbes. seine Überzeugung von der Evidenz des Bewußtseins der F. sowie die Idee der Selbstgesetzgebung nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

Wie Hume und Rousseau nimmt auch Kant die Herausforderung des naturwissenschaftlichen Determinismus in seinem F.konzept auf. Im Rahmen seiner kritischen Zurückweisung der überzogenen Erkenntnisansprüche des metaphysischen Dogmatismus der Schulphilosophie des 18. Jh. und den Reduktionsversuchen des Empirismus entwickelt er eine dualistische Vereinbarkeitstheorie von Naturkausalität und menschlicher F. Die Auflösung der Gegensätzlichkeit zwischen der Annahme eines geschlossenen Raums der Naturkausalität und einer

«Kausalität aus F.» gelingt ihm in der theoretischen Philosophie nur durch die Unterscheidung zwischen einem intelligiblen Charakter, der als Ursache der Handlungen als Erscheinungen auftritt, und einem empirischen Charakter, durch den Handlungen als Erscheinung mit anderen Erscheinungen «nach beständigen Naturgesetzen» verknüpft sind.¹⁶

In der freiheitstheoretischen Begründung der Ethik führt Kant neben der Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter auch die ↑Evidenz des Bewußtseins der F. an. Personen sind danach unmittelbar mit ihrer Fähigkeit vertraut, Neigungen und Begierden mit guten Gründen zu widerstehen. F. zeigt sich Kant zufolge im moralischen Gesetz. Diesen Sachverhalt hat er dahingehend zusammengefaßt, daß F. die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes und das moralische Gesetz die *ratio cognoscendi* der F. sei.¹⁷ Das Zentrum der kantischen Ethik ist die «unzertrennliche» Verbindung von F. und Selbstgesetzgebung des Willens. Der semantische Kern dieser «Wechselbegriffe» ist der Autonomiegedanke. Personen sind danach frei, weil sie sich in ihren Verhaltensweisen von Ursachen unabhängig machen können und über das Vermögen verfügen, nach Prinzipien und Gründen zu handeln. Gegen die Determination der Naturkausalität wird insofern keine freiheitstheoretische UnbestimmtheitsThese gesetzt, sondern eine andere Form der Determination, nämlich die des moralischen Gesetzes, das seinen exponierten Ausdruck im kategorischen Imperativ findet, demzufolge eine Person in der subjektiven Perspektive seine Handlungsmaximen mit Gründen bestimmt, die für alle vernünftigen Wesen gelten.¹⁸

Der frühe deutsche Idealismus stellt den Begriff der F. in das Zentrum seiner Systementwürfe.¹⁹ Im Rahmen einer grundsätzlichen Revision der Alternative von spinozistischem Monismus und kantischen Dualismus wird eine konzeptionelle Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie angestrebt, die historische und politische Perspektiven eröffnet. In den reifen Systemen von Fichte, Hegel und Schelling ist der freiheitstheoretische Impetus deutlich schwächer ausgebildet.

Schon in seinen frühen philosophischen Entwürfen geht Hegel von der systematischen Einheit von F. und Notwendigkeit aus. F. müsse als konkrete Bestimmung gedacht werden, die in dieser Hinsicht immer schon Notwendigkeit enthielte, ohne Notwendigkeit wäre sie lediglich eine leere Abstraktion. Das Notwendige dürfe aber nicht als das Fremde der F. auftreten. Es habe sich vielmehr als ihre wesentliche Bestimmung zu erweisen. Dieses Modell des internen Zusammenhangs von F. und Notwendigkeit ist bei Hegel sowohl in den logischen und erkenntnistheoretischen als auch in den ethischen und politischen

Argumentationskontexten wirksam.²⁰

Im Unterschied zur Hauptströmung der Philosophie der Neuzeit sucht Schelling keinen wie auch immer gearteten Ausgleich zwischen F. und Notwendigkeit, sondern hält nachdrücklich an ihrem Gegensatz fest.²¹ Schelling beklagt an der idealistischen und insbes. an der kantischen F. lehre, daß sie nur über formelle und buchstäblich grundlose Autonomiebestimmungen verfüge. Sachlich angemessen sei aber allein ein «realer und lebendiger» Begriff der F., der in nichts anderem bestehen könne als in dem «Vermögen des Guten und des Bösen». In diesem Vermögen erweise sich die Unabhängigkeit des Menschen von Gott. Schellings freiheitstheoretischer Ansatz geht über die herkömmlichen Einteilungen von theoretischer und praktischer Philosophie hinaus und zielt von vornherein auf eine Ontologie der Person, die den metaphysischen Ort und die lebensphilosophische Bedeutung endlicher Intelligenz bestimmt. Freie Handlungen gehen danach nicht aus momentanen Reflexionsakten hervor, sondern folgen aus der inneren Notwendigkeit des vernünftigen Wesens. Der Begriff der inneren Notwendigkeit steht bei Schelling für die Zurechenbarkeit der einzelnen Person ein. Der Zusammenhang von F. und innerer Notwendigkeit wird dann auf eine «eigene Tat» der Selbstbestimmung verlegt, die nicht mehr in der Zeit liegt. Schellings F. lehre markiert den Endpunkt der neuzeitlichen Systementwürfe und verweist in seinen starken voluntaristischen und existentiellen Elementen auf die lebensphilosophischen Entwicklungen des 19. und 20. Jh. Der freiheitstheoretische Beitrag der Hauptströmungen der Philosophie des 19. Jh. liegt in der unterschiedlich ausgeprägten Zurückweisungen des Begriffs der Willensfreiheit. Das gilt für den nachhegelianischen Materialismus von Feuerbach und Marx genauso wie für Schopenhauer, der menschliche Handlungen als durch Charakter und Motive notwendig determiniert begreift, sowie Nietzsche, der die Annahme einer Willensfreiheit zu den Grundirrtümern der Menschen zählt.

2.5 Die freiheitstheoretischen Konturen der Philosophie des 20. Jh. werden von Ansätzen der Existenzphilosophie und analytischen Philosophie sowie von einigen Kontroversen in der Sozialphilosophie und politischen Philosophie bestimmt. Eine extreme Ausformulierung des F. begriffs findet sich bei Sartre, der seine Position formelhaft dahingehend zusammenfaßt, daß der Mensch «zur F. verurteilt» sei. Ausgehend von der These des Vorrangs der Existenz vor der Essenz läßt er keine entlastenden Determinationsszenarien für menschliche Handlungen gelten. Diese radikale Form der F. ist für Sartre weder anthropologisch noch ethisch ableitbar.²²

Die freiheitstheoretischen Modelle der Philosophie des 20. Jh. mit dem größten methodischen

Einfluß sind im Umfeld der verschiedenen Vereinbarkeitstheorien der analytischen Philosophie entstanden. Sie knüpfen an Ansätze von Hobbes und Hume an und versuchen, durch die Voraussetzung eines schwachen F.begriffs, der lediglich von der Abwesenheit äußeren Zwangs ausgeht und der physikalistischen Ontologie nicht widerspricht, den Anschein der Gegensätzlichkeit von F. und Determinismus auszuräumen. Dieser Ansatz ist durch die Erwartung motiviert, daß es auch mit einem schwachen F.begriff noch möglich sei, an den üblichen Praktiken der Zuschreibung von Verantwortlichkeiten der Handlungssubjekte festzuhalten. Diese Position wird in George Edward Moores sprachanalytischer Klärung des Ausdrucks *‘he could have done otherwise’*²³ und in Moritz Schlicks Kritik des *‘Scheinproblems’* der Willensfreiheit²⁴ vertreten. In der Philosophie der Gegenwart sind darüber hinaus Vereinbarkeitstheorien entwickelt worden, die die Problematik der Voraussetzung einer Kausalität aus F. nicht umgehen, sondern spezifisch menschliche Determinationsszenarien entwickeln. Zu nennen sind insbes. Stuart Hampshire²⁵, der epistemische Zustände einer Person zu den objektiven Faktoren ihrer Handlungssituationen zählt, Peter F. Strawson²⁶, der F. und Verantwortlichkeit als irreduzible Größen eines Systems menschlicher Haltungen und Absichten ausweist, Harry G. Frankfurt²⁷, der die freiheitstheoretischen Eigentümlichkeiten menschlicher Verhaltensweisen in Wünschen zweiter Stufe sieht, sowie Donald M. MacKay²⁸, der unter ausdrücklicher Einbeziehung physikalischer Determinationsperspektiven nachweist, daß es keine von dem jeweils Handelnden unabhängige Handlungsbeschreibung geben könne, die die Basis sicherer Voraussagen abgibt. In diesen sachlichen Kontext gehören auch die Diskussionen zum sog. logischen Verknüpfungargument, das einen internen Zusammenhang zwischen Absichten und Handlungen unterstellt, den externe Kausalitätsverhältnisse nicht erfassen können. Georg Hendrik von Wright hat deshalb wieder den Begriff der \uparrow Intentionalität in den Mittelpunkt von Handlungserklärungen gerückt.²⁹

Die zentrale freiheitstheoretische Problemstellung in der Sozialphilosophie und politischen Philosophie manifestiert sich in dem Für und Wider des negativen F.begriffs. Schon von Mill³⁰ ist ein wichtiger Beitrag zur Verteidigung der negativen F. geleistet worden. Er stellt insbes. die politische Unhintergebarkeit individueller F.rechte heraus, die gleichermaßen gegen das Diktat der öffentlichen Meinung wie gegen die Autorität der politischen Macht verteidigt werden müsse. Die Programmatik der negativen Sicherung der Freiräume einzelner Personen, die nur von der F. der anderen begrenzt werden dürfe, kennzeichnet

auch den philosophischen Liberalismus der Gegenwart. Der Begriff der negativen F. und das mit ihm einhergehende Ideal des gesellschaftlichen \uparrow Pluralismus ist von Isaiah Berlin³¹ als das humanere Konzept bezeichnet worden, das im Unterschied zu den Spielarten positiver F.begriffe ideologische Übergriffe zulasten der Einzelnen am ehesten verhindern könne.

Charles Taylor³² stellt den Begriff der negativen F. in einen sachlichen Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Individualismus. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Atomisierung der einzelnen Personen in der Moderne erweise sich die Vorstellung, F. könne durch die Abwesenheit äußerer Hindernisse gewährleistet werden, als eine Unterbestimmung, die den Umstand nicht erfasse, daß Bedrohungen persönlicher F. in undurchschaute Bewußtseinstellungen der Personen selbst angelegt sein können. Ohne ein angemessenes Selbstverständnis von Personen, mit dem sich ihre Freiräume positiv ausgestalten lassen, bliebe F. unbestimmt.

3. Die Freiheitsproblematik in der zeitgenössischen Philosophie

In der gegenwärtigen Philosophie bietet die F.problematik inhaltlich und methodisch ein uneinheitliches Bild. Der thematische Bereich der Beiträge reicht von den Fragestellungen der theoretischen Philosophie bis zu politischen Auseinandersetzungen mit ethischen F.konzepten. Herausragende systematische Problemstellungen sind die Spannungsverhältnisse zwischen F. und Determinismus sowie zwischen negativer und positiver F.

Die Problematik von F. und Determinismus wird im wesentlichen von der Fragestellung bestimmt, ob und wie vor dem Hintergrund der deterministischen Paradigmen in den Natur- und Sozialwissenschaften Freiräume für spezifisch menschliche Handlungsgründe zu identifizieren sind. In der gegenwärtigen Diskussionslandschaft wird darauf mit einem breitem Spektrum epistemologischer und ontologischer Theorieperspektiven reagiert.

Der *‘harte’* physikalistische Determinismus unterstellt, daß alles, was in der Welt geschieht, für alle Zeiten und Räume kausal festgelegt ist. Demnach wären Handlungen der Sache nach nur Ereignisse in einem kausal geschlossenen Raum. Von F. könnte insofern nicht mehr die Rede sein. Diese Position wird auch in der Gestalt eines Inkompatibilismus vertreten, der zunächst die Unvereinbarkeit von F. und Determinismus sowie die ontologische Alternativlosigkeit des Physikalismus feststellt, um dann den Begriff der F. als buchstäblich grundlos auszuweisen. In dieser extremen Ausprägung sieht sich der physikalistische Determinismus allerdings mit einer Reihe von Einwänden ausgesetzt, die sich gegen seine

epistemologische Unbestimmtheit, seine Elimination von Reflexionsverhältnissen, seinen empirisch nicht einlösbaeren Generalismus sowie seine einseitige Orientierung an nomologisch-deduktiven Begründungsverfahren richten.

Auf die Schwierigkeiten des harten inkompatibilistischen \uparrow Determinismus ist mit Theorievorschlägen reagiert worden, die an der physikalistischen Ontologie festhalten, aber im Hinblick auf menschliche F. einen kompatibilistischen Standpunkt vertreten. Danach ereignen sich zwar alle Handlungen in einem kausal geschlossenen Raum, diese kausale Einbindung widerspreche der Handlungsfreiheit von Personen aber nicht, solange sie nicht von außen gezwungen werden und sich ihren Einstellungen und Absichten gemäß verhalten können. Diese Position wird von dem Großteil der neueren angloamerikanischen Philosophie vertreten. Der Kompatibilismus des schwachen physikalistischen Determinismus versucht, starke freiheitstheoretische Bestimmungen, wie etwa die Voraussetzung einer Kausalität aus F., zu umgehen. Er untersucht denn auch nicht, in welcher Hinsicht sich Handlungen und Ereignisse unterscheiden und Personen Verhaltensweisen initiieren können, die nicht extern verursacht sind, sondern beläßt es bei allgemeinen Vereinbarkeitsmodellen von physikalistischer Kausalität und Handlungsfreiheit.

Ein analytisch weiter gehender Kompatibilismus wird in Positionen des nicht-reduktionistischen Naturalismus vertreten. Ihm zufolge sind Handlungsfreiheit und kausale Geschlossenheit der Welt miteinander vereinbar, weil die spezifischen epistemischen und praktischen Fähigkeiten von Personen integraler Bestandteil der Kausalitätsverhältnisse sind, denen auch Ereignisse angehören. Diese Form des Kompatibilismus steht einem epistemologischen Indeterminismus nahe, der die nomologische Vorhersagbarkeit menschlicher Verhaltensweisen bestreitet. Im Falle von Handlungen sei nämlich nicht nur von einem objektiven Standpunkt auszugehen, der Handlungen als Ereignisse in der Welt identifiziert, vielmehr müsse auch die epistemische Situation des subjektiven Standpunkts des Handelnden miteinbezogen werden, die die Handlungsoptionen und Handlungsvollzüge auf vielfältige Weise präformiere. In einer epistemologisch extremeren Fassung wird sogar eine Erklärungslücke zwischen erkennbarem Sachverhalten und menschlichen Einstellungen angenommen, die in bewußtseinsthematisierenden Untersuchungsverfahren prinzipiell nicht überbrückbar sei.

Der epistemologische Indeterminismus hat die Annahme eines dualistischen Inkompatibilismus nahegelegt, dem zufolge die Unvereinbarkeit von F. und Determinismus nicht nach der Seite der physikalistischen Ontologie, sondern nach der eines jenseits physikalistischer Ableitungsmodelle angesiedelten F.begriffs aufgelöst werden müsse. F. und Determinismus sind danach un-

vereinbar, weil die Menschen prinzipiell die Möglichkeit haben, auf zukünftige Ereignisse verändernd Einfluß zu nehmen. Der Begriff des Determinismus verfüge infolgedessen nur über einen eingeschränkten Geltungsbereich. Dieser Ansatz läuft auf eine Reetablierung des Begriffs der Willensfreiheit hinaus, der in den meisten neueren Theorien aufgrund der mit ihm einhergehenden semantischen und epistemologischen Schwierigkeiten ausgeklammert geblieben ist. Die gegenwärtige Philosophie begegnet dem Inkompatibilismus mit großen Vorbehalten. Es wird insbes. kritisiert, daß die Voraussetzung eines nicht in der Welt der Ereignisse verankerten Begriffs der Willensfreiheit entweder redundant sei oder auf einen metaphysischen Parallelismus hinauslaufe.

Die Interpretation und Ausgestaltung von F. im gesellschaftlichen Raum hat sich mit der Gegenläufigkeit von negativer und positiver F. auseinandersetzen. Diese Gegenläufigkeit muß zwar nicht zwangsläufig die Gestalt eines Gegensatzes annehmen, sie ist aber als Problemstellung bis heute in der praktischen Philosophie virulent geblieben. Sie steht vor allem auch im Mittelpunkt der sog. Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, die in weiten Teilen ein Streit um das richtige Verständnis von Selbstbestimmung ist. Während der Liberalismus persönliche und politische Selbstbestimmung als grundsätzlich verschieden und den Schutz von persönlichen Grundfreiheiten als vordringliche politische Zielsetzung begreift, geht der Kommunitarismus davon aus, daß sich die F. von Personen nur in einer Selbstbestimmung ausdrücken könne, die den Gegebenheiten und Formen eines gemeinschaftlichen Lebens folge. Was für den Liberalisten eine entscheidende Schutzfunktion für Persönlichkeitsrechte bildet, nämlich die von inhaltlichen Vorgaben entlastete negative F., die sich auf keine gemeinschaftlichen Werte und Ziele richtet, ist für den Kommunitaristen buchstäblich eine F. zu nichts.

Aristoteles, 1975, *Ethica Nicomachea*, übers. v. W.D. Ross, ND Oxford. – Arnim, J. v. (Hg.), 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Bd. II, Stuttgart. – Augustinus, 1993, *De Civitate Dei*, Bde. I/II, Stuttgart. – Berlin, I., 1969, *Four essays on Liberty*, Oxford. – Descartes, R., 1887-1913, *Œuvres de Descartes, Meditationes*, hg. C. Adam/P. Tannery, Paris. – Flathmann, R.E., 1987, *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago/ London. – Frankfurt, H., 1988, *The Importance of what we care about*, Cambridge. – Hampshire S., 1982, *Thought and Action*, London. – Hegel, G. W. F., 1811, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – Hobbes T., 1968, *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Harmondsworth. – Höffe, O./Pieper, A. (Hg), 1995, F.W.J. Schelling. *Über das Wesen der*

menschlichen Freiheit, Berlin. – Holbach, P.-H. T., Baron d', 1781, *Système De La Nature, ou, Des Lois du Monde Physique & du Monde Moral*, hg. M. Mirabaud, London. – Hume, D., 1975, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, hg. L. A. Selby-Bigge, Oxford. – Hume, D., 1978, *A Treatise of Human Nature*, hg. L. A. Selby-Bigge, Oxford. – Kant, I., 1902, GS Bde. I-XXII, hg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin. – Jamme, Ch./Schneider, H. (Hg.), 1984, *Mythos der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, Fft./M. – La Mettrie, J.O. de, 1990, *L'homme machine. Die Maschine Mensch*, Hamburg. – Leibniz, G.W., 1978, *Die Philosophischen Schriften*, hg. v. C.J. Gerhardt, ND Hildesheim. – MacKay, D.M., 1965, *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge. – Mill, J.S., 1968, *On Liberty*. In: *GW in 12 Bde.*, Bd. 1, Aalen. – Miller, D. (Hg.), 1991, *Liberty*, Oxford. – Moore, G. E., 1947, *Ethics*, London. – Platon, 1900-1907, *Politeia X, Platonis opera*, hg. J. Burnet, Oxford. – Pothast, U. (Hg.), 1978, *Freies Handeln und Determinismus*, Fft./M. – Pothast, U., 1980, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Fft./M. – Rousseau, J.-J., 1964, *Du Contrat social. Ecrits politiques*, *Œuvres complètes*, Bd. III, Paris. – Rousseau, J.-J., 1969, *Émile. Éducation – Morale – Botanique*, *Œuvres complètes*. Bd. IV, Paris. – Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris. – Schelling, F. W. J., 1856ff., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: *SW Bd. IV*, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart. – Schlick, M., 1930, *Fragen der Ethik*, Wien. – Spinoza, B. de, 1677, *Ethica*, Amsterdam. – Steinvorth, U., 1987, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt. – Strawson, P.F., 1974, *'Freedom and Resentment' and other essays*, London. – Strawson, P.F., 1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*, London. – Taylor, C., 1985, *Philosophy and The Human Sciences. Philos. Papers 2*, Cambridge. – von Wright, H., 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca. (Dt.: *Erklären und Verstehen*, Fft./M. 1974). – Wolf, J.-C. 1995, *Freiheit – Analyse und Bewertung*, Wien

1969, 4. Buch. – 15 Vgl. Rousseau 1964. – 16 Vgl. Kant, KrV, *Transz. Dialektik*, 2. Hauptstück. – 17 Vgl. Kant, KpV, *Vorr.* – 18 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Zweiter Abschn.* – 19 Vgl. Jamme/Schneider 1984. – 20 Vgl. Hegel 1811. – 21 Vgl. Schelling 1856ff. – 22 Vgl. Sartre 1943. – 23 Vgl. Moore 1947. – 24 Vgl. Schlick 1930. – 25 Vgl. Hampshire 1982. – 26 Vgl. Strawson 1974. – 27 Vgl. Frankfurt 1988. – 28 Vgl. MacKay 1965. – 29 Vgl. von Wright 1971. – 30 Vgl. Mill 1968. – 31 Vgl. Berlin 1969. – 32 Vgl. Taylor 1985, 2. Tl.

1 Vgl. Platon, *Politeia*, 10. Buch. – 2 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 3. Buch. – 3 Vgl. v. Arnim 1964. – 4 Vgl. Augustinus 1993. – 5 Vgl. Descartes, *Meditationen*. – 6 Vgl. ebd. – 7 Vgl. Leibniz 1978. – 8 Vgl. Spinoza 1677, *Ethica I*, def. 7. – 9 Vgl. ebd., IV, 73. *Lehrsatz*. – 10 Vgl. Hobbes 1968. – 11 Vgl. ebd. – 12 Vgl. Hume 1978. – 13 Vgl. Hume 1975. – 14 Vgl. Rousseau