

## **Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit**

Thomas Buchheim, München

(erscheint in: Das Können und die Möglichkeiten, hg. Th. Buchheim, C. H. Kneepkens, K. Lorenz, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001)

Auch wenn Kant der modernen Vernunft in vielerlei Hinsicht erst ihr Licht aufgesteckt hat, so lenkt doch die Art der Beleuchtung unsere Aufmerksamkeit manchmal in zu enge Perspektiven, wo uns vielversprechende Möglichkeiten zu denken und philosophische Probleme in Angriff zu nehmen, leicht aus dem Blick geraten können.

*Eine* solche Engführung ist die Antinomie der Freiheit, mit der Kant ein unbedingtes Vermögen des Menschen, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“ (KrV B 582) dem unerbittlichsten kausalen Determinismus der Natur entgegensetzt, und gerade durch die unüberwindlich scheinende Härte jener Entgegensetzung zu einer Lösung des Problems gelangt, die heute nur wenige mit voller Überzeugung anzunehmen vermögen:

„sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist die Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind“ (KrV B 564 f.). - Was wir somit als Natur erkennen, das darf nicht eigenständige Wirklichkeit sein, soll menschliche Freiheit existieren.

Es ist bemerkenswert, daß die gegeneinandergestellten Seiten dieser Antinomie bis in die heutige Debatte des Freiheitsproblems hinein sich relativ ähnlich geblieben sind. Dies gilt zudem für Vertreter aus beiden Hauptlagern der Auseinandersetzung um die Freiheit: sowohl die sog. Kompatibilisten, d.h. Vereinbarkeitstheoretiker von Natur und Freiheit, wie Daniel Dennett oder Ted

Honderich,<sup>1</sup> als auch für die meisten Inkompatibilisten, wie z.B. William James, Roderick Chisholm und andere.<sup>2</sup> Denn beide Lager weisen entweder zurück oder heißen willkommen, was sie den starken, „libertarischen“ Begriff von Freiheit nennen, und was, mit Ausdrücken wie „Origination“ oder „Akteurskausalität“ bedacht, eine ähnliche, dem übrigen Weltzusammenhang enthobene Ursprünglichkeit des Wollens und Handelns ist, wie das Kantische Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. Nur daß die Inkompatibilisten eine sogeartete Fähigkeit des Menschen allein dadurch glauben *retten* zu können, daß sie den durchgängigen Kausalzusammenhang der Natur mit indeterministischen Lücken versetzen, während die Kompatibilisten, von eben demselben umfassenden Determinismus alles Geschehens als unnachlässlichem Fixum ausgehend, stattdessen meinen, die *Freiheit* verkürzen zu müssen zu einer Art natürlicher Selbständigkeit, „Ellenbogenfreiheit“ genannt (Dennett) oder auch Selbstkontrolle komplexer Neurosysteme, wie der Mensch eines sei. D.h. sie retten die Freiheit einfach dadurch, daß sie ein komplexes Naturgeschehen aus ihr machen.

Bei der Debatte zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten gerät bisweilen aus dem Blick, daß beide im Grunde denselben, allerdings zu Verkürzungen führenden Vorbegriff von Freiheit zugrundelegen, den man als *konnektiven* Freiheitsbegriff bezeichnen könnte. Ein solcher Begriff versteht Freiheit mit Bezug auf die *Verkettungsart* der Geschehnisse innerhalb der Welt. So betrachtet bedeutet Freiheit entweder - nämlich für die Inkompatibilisten - eine zulässige Unangebundenheit von Freiheitsakten an das übrige Weltgeschehen, oder muß - für die Kompatibilisten - weil dies unnachvollziehbar sei, in derselben Art von kausaler Verkettung ihr Auskommen haben wie alle

---

<sup>1</sup> Daniel Dennett: *Ellenbogenfreiheit. Die erstrebenswerten Formen freien Willens*, Frankfurt a.M. 1986; Ted Honderich: *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Stuttgart 1995.

<sup>2</sup> William James: *The Dilemma of Determinism*, in: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York u.a. 1897, S. 145-183; Roderick M. Chisholm: *Human Thought and the Self*, in: G. Watson, *Free Will*, Oxford 1982, 24-35; Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford 1996.

übrigen physikalisch beschreibbaren Ereignisse. Das hat die Folge, daß von allen Forderungen an die Freiheit genau und nur dasjenige Moment der Unangebundenheit in Abrede gestellt wird, das die Inkompatibilisten in ihr entdecken möchten.

In beiden Fällen ist daher trotz aller analytischen Präzision ein gewisser Dogmatismus am Werk. Denn es gelingt nicht, neben den uns subjektiv und phänomenal vertrauten Qualitäten als »frei« geltender Handlungen wie Aktivität und Anderskönnen, Wahlbewußtsein und Selbstzurechnung auch ihre Art der Verkettung oder Unangebundenheit im Verhältnis zu sonstigen Geschehnissen darin zu entdecken. Vielmehr wird der Verkettungsmodus, ob er nun deterministisch oder indeterministisch gedacht wird, in den qualitativen Zügen freier Handlungen einfach als gegeben vorausgesetzt.<sup>3</sup>

Deshalb wirkt der Streit unentscheidbar und unfruchtbar. Erfolgversprechender erscheint es, einen qualitativen Freiheitsbegriff auszuarbeiten und die Qualifikationen der als frei akzeptierten Handlungen so zu beschreiben, daß sie sowohl unter deterministischen als auch indeterministischen Vorzeichen für die von der Physik betrachteten Naturvorgänge aufrechterhalten werden können.<sup>4</sup> Dazu soll hier ein Beitrag geleistet werden.

---

<sup>3</sup> Ein gutes Beispiel für die Voraussetzung des Indeterminismus in den qualitativen Elementen der Freiheit ist Kane a.a.O. S. 74: "if Ultimate Responsibility is satisfiable for finite agents at all, some voluntary actions (including refrainings) of the agents' life histories for which the agents are responsible [...] must be undetermined. Let us call these undetermined actions »self-forming-actions«". Ähnlich S. 128: "Let us suppose that the effort of will (to resist temptation) in the moral and prudential choice situations [...] is (an) *indeterminate* (event or process), thereby making the choice that terminates it *undetermined*". Für die Voraussetzung des Determinismus stehe Honderich a.a.O. S. 51: "Die Vorstellung, zu der wir gelangen, ist also die, daß jede Entscheidung samt ihrem neuralen Korrelat die Wirkung einer Kausalreihe ist, deren Ausgangskomplex neurale und sonstige physische Ereignisse aus der Zeit vor dem ersten Augenblick einer Bewußtseinsregung der betreffenden Person enthält sowie letzte Umwelt-ereignisse, die sich damals oder später abgespielt haben. Es liegt auf der Hand, daß der Betreffende in keinem Sinne für eines dieser physischen oder neuralen Ereignisse bzw. eine größere Anzahl dieser Umwelt-ereignisse verantwortlich ist".

<sup>4</sup> Vgl. John Bishop: *Natural Agency. An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge 1989, z.B. S. 50: "I claimed that there is a single fundamental problem of natural agency - namely, to understand how there can be room for real »doings« in a sequence of »happenings« - and this problem remains essentially the same, whether happenings belong to a deterministic system or not". Bishop zeigt, daß eine kausale Erklärung von Handlungen in der Tat nicht per se Freiheit

Dabei möchte ich so vorgehen, daß ich drei harte Entgegensetzungen diskutiere, die für die Kantische Antinomie und auch die heutige Diskussion des Freiheitsproblems kennzeichnend sind, nämlich die Entgegensetzungen (1) von Determinismus versus Freiheit, (2) von Origination versus bloßem Fortlauf eines Geschehens und (3) von totaler Bedingtheit versus Unbedingtheit.

Zwischen diesen drei harten Entgegensetzungen soll jeweils eine vermittelnde Idee oder Instanz präsentiert werden, die so beschaffen ist, daß sie sowohl bei Zugrundelegung eines deterministischen als auch indeterministischen Konzepts physikalisch beschreibbarer Wirklichkeit denkbar bleibt. Alle drei Vermittlungsinstanzen haben in der herkömmlichen philosophischen und mehr auf die qualitativen Züge der Freiheit abhebenden Diskussion immer prominente Rollen gespielt, während sie in der von Kant inaugurierten antinomischen Perspektive nahezu verschwunden sind. Es handelt sich erstens um den Begriff einer *Einsicht in das Richtige* für den Gegensatz von Determinismus und Freiheit; zweitens um *lebendige Tätigkeit* für den Gegensatz zwischen Origination und Fortlauf eines Geschehens; sowie drittens um das Konzept des *Ratsamen* für den Gegensatz von Bedingtheit und Unbedingtheit.

### *1. Determinismus, Indeterminismus und die Wahl zwischen Möglichkeiten*

Oft ist darauf hingewiesen worden, daß die Behauptung, die der Determinismus aufstellt, ungefähr ebenso vieldeutig und schwer aufzuklären ist, wie auch der Begriff der Freiheit selbst.<sup>5</sup>

Zwei grundlegend verschiedene Formen des Determinismus sind vor allem auseinanderzuhalten. Die erste knüpft an bei einem bestimmten Verständnis des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs nach ausschließlich *physikalischen* Naturge-

---

unmöglich machen muß, weil es vielmehr darauf ankommt, durch welche Art von Ursachen sie hervorgebracht werden: "what constitutes behavior as action is its having the right kind of mental causes" (S. 51).

setzen, d.h. sie verallgemeinert den Typ von Geschehnissen, den wir in der allein physikalisch beschriebenen Natur vorfinden, zum einzig möglichen Geschehenstyp für alles Wirkliche innerhalb der Welt überhaupt. Aufgrund der impliziten, vorgehenden Generalisierung des Geschehenstyps kann man das einschlägige Determinismus-Konzept gut als *allgemeinen physiko-kausalen Determinismus* des Wirklichen bezeichnen. In jüngerer Zeit hat etwa Ted Honderich, einer der profiliertesten Vertreter einer deterministischen Freiheitstheorie, ein solches Konzept neu vorgestellt und in mehreren Arbeiten weiter entfaltet.<sup>6</sup> Honderich schlägt, weil er aufgrund der physiko-kausalen Verkettung allen Geschehens echte Freiheit für unmöglich hält, eine Reduktion unseres Freiheitsbegriffs auf natürliche Selbständigkeit (“voluntariness”) vor, die wegen der de facto bestehenden Unvermeidlichkeit allen menschlichen Handelns ohne den Gedanken der Verantwortlichkeit der Menschen für ihr Tun auszukommen habe, mag diese Idee auch noch so sehr in unseren Köpfen festsitzen.<sup>7</sup>

Die andere Auffassung des Determinismus, die um einiges weniger behauptet als die erstgenannte, könnte man als *logischen Determinismus* kennzeichnen. Sie besteht darin, eine alternativlose *Festgelegtheit* des Weltverlaufs anzunehmen. Sie wurde von Leibniz<sup>8</sup> vertreten, später von James<sup>9</sup> und in jüngster Zeit wieder z.B. von Gottfried Seebaß in seiner Studie über ‘Freiheit und Determinismus’.<sup>10</sup> Bei dem Verständnis von Determinismus als Festgelegtheit des Weltenlaufs wird nur statuiert, daß es *irgendeinen* Modus der Festlegung eines als folgend anzusehenden Teils der Welt durch einen vorausgehenden geben müsse; aber es

---

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Ulrich Pothast: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, Frankfurt a.M. 1980; John Earman: A Primer on Determinism, Dordrecht 1986.

<sup>6</sup> Honderich: A Theory of Determinism, vol. 1: Mind and Brain, vol. 2: The Consequences of Determinism, Oxford 1990; s.a. ders.: Wie frei sind wir? a.a.O., S. 20 f.

<sup>7</sup> Vgl. Honderich a.a.O., S. 125-127.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Metaphysische Abhandlung §§ 7-8; Theodizee §§ 36-46.

<sup>9</sup> James a.a.O., S. 150 f.

<sup>10</sup> ZphF 47 (1993), S. 1-22 und 223-245; vgl. hier S. 1-3.

wird nicht im voraus entschieden, durch welche Art Ursachen die Festlegung zustandekommt.<sup>11</sup>

Ein kurzer Vergleich von William James und Leibniz kann zeigen, daß die scheinbar so extrem gegensätzlichen Konzepte des Determinismus und Indeterminismus doch bloße Leerformeln für noch explizit zu machende Positionen sind, die trotz der gegenteiligen Titel partiell sogar ineinander übergehen können. Denn beide verteidigen ausdrücklich den "Zufall" als eine Bedingung menschlicher Freiheit. Nur glaubt James, eben deswegen einen Indeterminismus vertreten zu müssen,<sup>12</sup> während sich Leibniz klar zum Determinismus bekannte, obwohl auch er die Zufälligkeit des relevanten Geschehens als unentbehrlich für die Freiheit anerkannte.<sup>13</sup> Der Grund für die Verwandtschaft beider trotz der höchst unterschiedlichen Folgerung, die sie daraus ziehen, liegt, wie gerade James hervorgekehrt hat, darin, daß auch ein sich von außen als Zufall ausnehmendes Ereignis doch immer noch einen inneren "*modus operandi*" besitzen muß, damit es von einer Position der Wirklichkeit zu einer anderen überhaupt vorwärts kommen kann, d.h. damit etwas geschieht. Das Wort »Zufall« ("chance") bescheidet sich nach James mit einer bloßen Außenansicht in Bezug auf das, was auf eine für jemanden uneinsehbare, aber womöglich doch durchaus bestimmte Weise vor sich geht - wie z.B. die Wahl eines Menschen.<sup>14</sup> Deshalb bleibt James über jenen *modus operandi* des Zufalls vornehm agnostisch und funktionalisiert ihn nicht für eine Theorie der Freiheit,

---

<sup>11</sup> Das Problematische am Determinismus im geläufigen Sinn des Wortes besteht in der (oft allzu kausalmechanisch gedachten) Beschaffenheit des unterstellten Regelsystems der Wirklichkeit insgesamt, nicht darin, daß durch die Ursachen ihrer Bestandteile überall vollkommen bestimmt ist, was der Fall ist und was nicht. Lehrreich hierzu ist G. E. M. Anscombe: *Causality and Determination*, Cambridge 1971, bes. S. 15-23; 29. Anscombe plädiert dafür, den Begriff der Verursachung von der nur durch ein vorausgesetztes *System* zu gewährleistenden Notwendigkeit eintretender Wirkungen zu trennen.

<sup>12</sup> James a.a.O., S. 150 f.; 153; 158 f.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. *Metaphysische Abhandlung* § 13; *Theodizee* § 288.

<sup>14</sup> James a.a.O., S. 153-159, vgl. bes. S. 154: "This negativeness, however, and this opacity of the chance-thing when thus considered *ab extra*, or from the point of view of previous things or distant things, do not preclude its having any amount of positiveness and luminosity from within, and at its own place and moment". "It's a word which tells us absolutely nothing about what chances, or about the *modus operandi* of the chancing" (S. 157).

sondern empfiehlt ihn nur als Bestandteil einer, jedenfalls von uns aus betrachtet indeterministischen Einstellung zur Sache.

Anders Leibniz. Zwar ist auch für ihn der Zufall kein Sprung im Kontext der Geschehnisse, sondern geht in seinen Gründen auf die Wahl zwischen nicht-notwendigen Alternativen zurück. Doch glaubt Leibniz, in seine Binnenstruktur eindringen zu dürfen und macht ihn - jedenfalls für manche Fälle - fest in der menschlichen Intelligenz,<sup>15</sup> kraft deren jemand das, was ihm am besten scheint, auswählt und danach handelt. Was den modus operandi des Zufalls anbelangt, hat Leibniz jedoch immer wieder betont, daß die Gründe, die ein Mensch für seine Wahl aufbietet, ebenso unfehlbar ihre Folgen zeitigen könnten wie kausale Zusammenhänge nach Naturgesetzen. Deshalb kann er sich auch in Bezug auf Freiheitsakte zu einer Form des Determinismus bekennen.

Zwar sah Leibniz nicht, wie körperliche und geistige Zustände miteinander zusammenhängen könnten und konzipierte deshalb eine Art doppelten Determinismus in der Form des psychophysischen Parallelismus - die berühmte prästabilisierte Harmonie zwischen Körper und Seele. Doch ist es, wenn überhaupt ein determinierter Zusammenhang zwischen den einzelnen Zuständen oder Stationen (etwa einer überlegten Wahl) zugrundegelegt wird, ebenso denkbar, daß die Entscheidungsgründe für bestimmte Handlungen nichts anderes sind als gewisse Gehirnzustände, die kausal in Handlungen einmünden.<sup>16</sup> Jedenfalls aber begründet nach Leibniz - und hierin muß man ihm, denke ich, folgen - das bloße Feststehen eines Zusammenhangs noch nicht per se die Freiheit oder Unfreiheit der auseinander folgenden Zustände. Das vielmehr sei eine Frage der Beschaffenheit dieser Zustände selbst.

---

<sup>15</sup> Jeder Zufall geht nach Leibniz in seiner Begründung auf Wahlhandlungen zurück, allerdings nicht immer auf die des Menschen.

<sup>16</sup> So die These des schon angeführten Buchs von Bishop. In der Tat ist schwer vorzustellen, was anderes die einer Handlung intrinsischen körperlichen Zustände sollte modifizieren können als wiederum körperliche Vorgänge. Jedoch ist darauf Wert zu legen, daß solche Zustände *dank* ihrer komplexen Eigenschaft, *Gründe zu sein*, so und so beschaffene kausale Rollen im Verhalten eines Organismus spielen - wie immer es auch zu erklären sein mag, daß sie diese Eigenschaft

Die Pointe der zweiten Form von Determinismus in Beziehung auf die Freiheit läßt sich in einer einfachen Formulierung zusammenfassen: Wenn Determinismus nur so viel heißt, daß der Weltlauf nirgends eine Alternative übrigläßt, so behauptet er noch nichts darüber, *wodurch* solche Alternativen in ihm selbst jeweils ausgeschlossen werden. Das Ausschließende nämlich könnte, wie z.B. Leibniz betonte, durchaus unser freier Wille im vollen Sinne des Worts sein, wenn die Gründe, die zum Ausschluß führen, nur ebenso unfehlbar sind, wie die ein der Freiheit unverdächtiges Geschehen determinierenden Ursachen in der Natur.<sup>17</sup>

Gegen eine solche Vereinigung von Determinismus und Freiheit ist oft ein zentraler Einwand vorgebracht worden,<sup>18</sup> der entkräftet werden muß, soll das Gesagte Bestand haben. Der Einwand ist, daß ein Handelnder in der Situation, in der er eine Entscheidung trifft, die Möglichkeit haben muß, auch anders zu handeln, als er es de facto tut, wenn er mit Recht soll 'frei' genannt werden können. Wenn aber die Gründe, die zu einer bestimmten Entscheidung führen, feststehende waren, dann hatte er de facto keine Wahl, und keine andere Möglichkeit stand ihm offen. Jedoch bedarf meiner Ansicht nach der Begriff des 'Habens einer Möglichkeit', den das Argument benutzen muß, zweier wichtiger Präzisierungen, die seine Unverträglichkeit mit dem Determinismus zumindest in Frage stellen:

Denn erstens können gehabte Möglichkeiten, solange sie jemandem offenstehen, nicht vollständig bestimmte Möglichkeiten sein, wie sie als sogenannte »logische« Möglichkeiten Teile von nur einer möglichen Welt sind.

---

bekommen haben; vgl. hierzu Fred Dretske: *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge (Mass.) 1988, z.B. S. 79 ff.; 83 f.; 94; 99.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Theodizee § 45; 288; 310. Gottfried Seebaß (a.a.O., S. 245) diagnostiziert eine schwierige philosophische Aufgabe darin, "unser vortheoretisches Selbstverständnis, das vom Gedanken der ontologischen Indeterminiertheit der durch uns zu bestimmenden Teile der Welt ausgeht", theoretisch zufriedenstellend zu rechtfertigen. Jedoch erscheint es mit Leibniz fast als Trivialität zu sagen, daß all das in der Welt, was durch uns zu bestimmen ist, bis zu dem Punkt ontologisch indeterminiert ist, an dem wir es so bestimmen. Der Determinismus, der von einer Festgelegtheit überhaupt aller Tatsachen der Welt ausgeht, kann selbstverständlich nur zutreffen, wenn er alles berücksichtigt, was bei der Festlegung eine Rolle zu spielen hat.

So ist vielmehr eine Möglichkeit genau dann, wenn sie bereits die eintretende ist und alle anderen durch z.B. die Überlegung und das Wollen eines Menschen ausgeschlossen wurden. Gehabte Möglichkeiten sind deshalb etwas nicht zuende Bestimmtes, das als ein modales Prädikat den betreffenden Menschen charakterisiert, aber nicht an sich besteht.

Beispielsweise sagen Kinder, sie »könnten« etwas schon selbst, wenn sie es schon öfter mit gewissem Erfolg probiert haben. Die allermeisten Möglichkeiten, von denen wir meinen, sie zu haben, sind so, daß sie die *Wiederholbarkeit* eines *Typs* von Handlungen oder Verhaltensweisen für jemanden statuieren. Je nach dem Typus des Gekonnten bestimmen sich der Allgemeinheitsgrad und damit die Variationsbreite des faktisch auszuführenden Prozesses, jedoch bezieht sich das Haben der betreffenden Möglichkeit nicht auf die einzelne Ausführung, sondern auf die Geläufigkeit oder Erprobtheit des Handlungstyps für den betreffenden Menschen.

Aus diesem Grund ist es m.E. kein schlagkräftiger Einwand gegen die Behauptbarkeit des »Anderskönnens« in einer determinierten Welt, wenn man zeigt, daß es zum de facto vollzogenen Handlungsvorgang eine Alternative nur in einer anderen möglichen Welt gab.<sup>19</sup> Denn jede wirklich eintretende Möglichkeit ist im Moment ihres Eintretens eben gar keine Möglichkeit mehr, sondern eine Tatsache, zu der ihr Nichteintreten im Widerspruch steht. Beides kann nicht zugleich in derselben Welt der Fall sein. Wo aber eine Möglichkeit gehabt wird, da ist keine der beiden Alternativen der Fall, sondern besteht eine in bestimmten Eigenschaften (Dispositionen) des Betreffenden sich niederschlagende Beziehung auf *beide*, und zwar nicht ihrer exakten Beschreibung, sondern nur ihrer Typik nach. Wer frei und zurechenbar gelogen hat, der hat erwogen, nicht zu lügen und schon oft in vergleichbaren Situationen nicht gelogen. Das heißt, er hatte die Möglichkeit, nicht zu lügen. Der aktuelle Besitz solcher (intrinsisch

---

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Kane a.a.O., S. 44-59, bes. 59; Seebaß a.a.O., S. 233-241.

<sup>19</sup> Damit glaubt Seebaß die These des Kompatibilismus als kontraintuitiv erweisen zu können (a.a.O., S. 241).

modal zu interpretierenden) Eigenschaften ist aber auch durch ein deterministisches Konzept der Wirklichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen.

Es gibt mindestens zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen von Möglichkeit.<sup>20</sup> Zum einen die bestehende Möglichkeit, die ein vollbestimmter Sachverhalt im Modus der Möglichkeit ist und, wenn es sie überhaupt gibt, entweder mit einer Tatsache unserer Welt identisch ist oder in einer anderen (»möglichen«) Welt existiert. Zum anderen die von einem wirklich Existierenden ausgesagte Möglichkeit, d.h. ein Vermögen oder Können, das in einer komplexen, nur intentional auflösbaren Beziehung zu typischen Zuständen einer Sache besteht, auf die aber für eine adäquate Beschreibung mancher wirklich vorkommender Dinge (insbesondere Lebewesen) nicht gänzlich verzichtet werden kann. Nur die zweite Art von Möglichkeit kann in Frage kommen, die Signifikanz des Anderskönnens für den Freiheitsbegriff zu aufzuklären. Insofern sie in gewissen, nicht zu vernachlässigenden Eigenschaften wirklicher Dinge besteht, ist gerade sie eine "ontologische"<sup>21</sup> Möglichkeit und als solche, wie mir scheint, sowohl mit einer indeterministischen als auch deterministischen Auffassung der Welt vereinbar.

In eine ähnliche Richtung zielt auch das zweite Argument. Denn auf seiten der handelnden Person muß das 'Haben einer Möglichkeit' so zu verstehen sein, daß derjenige, der sie hat, in jedem Fall (wie er sich auch entscheidet) derselbe ist wie der, der aufgrund seiner Überlegung und seines Wollens in bestimmter Weise gehandelt haben wird. Wegen dieser Bedingung darf man die Identität eines Inhabers-von-Möglichkeit ganz generell *nicht* in der zuende ausbuch-

---

<sup>20</sup> Wie insbesondere Klaus Jacobi deutlich gemacht hat: s. ders.: Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität, in: *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*, hg. von Chr. Hubig, Berlin 1996, S. 451-465. Vgl. dazu auch die Auffassungen Schellings, dargelegt in Verf.: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, S. 27-41. Daß z.B. James keine solchen zwei Sinne von Möglichkeit unterscheidet, sondern nur von "possibilities" spricht, die s.E. nicht zugleich mit ihrer Alternative in einer determinierten Welt gegeben sein können, mußte ihn konsequenterweise zur Annahme eines Indeterminismus führen: "Possibilities that fail to get realized are, for determinism, pure illusions: they never were possibilities at all" (a.a.O., S. 151).

<sup>21</sup> Vgl. Seebaß a.a.O., S. 242.

stabilen Zustandsbeschreibung des Subjekts vor seiner überlegten Entscheidung suchen. Denn trivialerweise kann diese nicht dieselbe sein wie nach der Überlegung. Mit Whitehead wäre eine solche Identitätsbeschreibung vielmehr eine "fallacy of misplaced concreteness" zu nennen, die sich diejenigen zu Schulden kommen lassen, die glauben, in einem deterministischen Konzept der Wirklichkeit könne niemand auch nur die Möglichkeit gehabt haben, anders zu handeln, als er durch eigene Entscheidung de facto gehandelt hat.

Die Freiheit hat demnach ihren Sitz, wenn irgendwo, nicht in der Mehrzahl der zuende bestimmten Möglichkeitsgehalte, die zum selben Zeitpunkt offenstehen, sondern in dem besagten - sei es mit James agnostisch tabuisierten oder mit Leibniz explizit gefaßten - modus operandi selbst, der zum Ausschluß aller *gehabten* Möglichkeiten bis auf eine realisierte führt. Dieser modus operandi ist nach Leibniz (aber nicht zuerst oder zuletzt nach ihm) unsere vernünftige Einsicht in das Beste, sofern sie Maßstäbe besitzt, über die nicht durch den Vorgang der Überlegung erst entschieden wird, d.h. sofern sie eine Einsicht zwischen Richtigkeit und Verfehlung dieses Besten genannt werden kann. Die Gegebenheit von unabhängigen *Maßstäben* der Vernünftigkeit in Verbindung mit dem uns möglichen subjektiven *Gebrauch*, den wir von der Vernunft machen, sorgt nach Leibniz dafür,<sup>22</sup> daß unsere Entscheidung über das Gute sowohl durch uns zustandekommt, als auch in Bezug auf richtig oder falsch bestimmt ist. Darin ist nach den gegebenen Erklärungen eine legitime Verbindung von Freiheit und Determination zu erblicken, die in der antinomischen Perspektive Kants unsichtbar bleibt.

## 2. Zwischen Origination und Fortlauf des Geschehens: lebendige Tätigkeit

---

<sup>22</sup> Vgl. z.B. *Confessio philosophi* (hg. O. Saame, Frankfurt a. M. 1967), S. 82: "sufficit ad tuendum liberi arbitrii privilegium ita nos in bivio vitae collocatos esse, ut non nisi quae volumus facere, non nisi quae bona credimus velle; quae autem bona habenda sint amplissimo dato rationis usu indagare possimus"; daher sei der "usus rationis" in seiner internen Doppelung von objektiver Maßstäblichkeit und subjektivem Vermögen der Vernunft die "vera radix libertatis" (S. 86).

Die Schwierigkeit einer solchen Deutung der Freiheit besteht allerdings darin, den besagten *modus operandi* unserer rationalen Überlegung innerhalb des Naturgeschehens zu etablieren, das durchgehend einem anderen *modus operandi* der Determination zu folgen scheint oder ihm zumindest entstammt, nämlich dem der Kausalität nach physikalischen Gesetzen. Nach unserer heutigen, naturwissenschaftlich fundierten Überzeugung ist es zudem so, daß auch der *modus operandi* des Überlegens und Wählens an kausal prozedierende neurale Vorgänge in unserem Gehirn gekoppelt ist, also sicherlich keine freischwebende Intelligenz darstellt.

Indessen muß man bedenken, daß ein fortlaufendes, allein physikalisch beschriebenes Geschehen in Bezug auf seine Abgrenzung immer diffus ist. Ursachen für es können wir stets nur angeben, wenn wir bestimmte Wirkungen als diejenigen ins Auge fassen, die uns die Identität des Geschehens angeben, nach dessen Ursache wir suchen wollen. Dies Herausgreifen bestimmter Wirkungen liegt aber mindestens so sehr an unseren herangetragenen Relevanzgesichtspunkten, wie an der Artikuliertheit des Geschehens selbst.

Im Unterschied dazu hat eine Handlung primär eine Artikuliertheit in ihr selbst.<sup>23</sup> Sie besteht schon als bloße Handlung in der Unterschiedenheit von beabsichtigter Charakteristik und vernachlässigten Nebenfolgen des Ausgeführten. Zum Beispiel wird die Überreichung eines Blumenstraußes zum Ausdruck des Dankes zugleich allergene Pollen in die Augen des Empfängers streuen, ohne daß dieser Effekt in irgendeiner Weise zur Handlung des Dankens gehören würde.

Aus diesem Grund fällt es schwer, eine Handlung in das Kontinuum physikalisch zu beschreibender Prozesse einfach eingebettet zu denken. Doch fällt es mindestens ebenso schwer, ihr einen prinzipiell nicht in das Kontinuum gehörenden Akteur als voraussetzungslosen, mit sich identisch bleibenden Ursprung voranzustellen, wie die es tun, die an einer indeterminierten

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu, mit einem ähnlichen Beispiel wie dem folgenden, F. Dretske a.a.O., S. 79 f.

Origination von Begebenheiten, die neu in den Weltlauf eintreten, im Interesse der Freiheit festhalten möchten.

Zwar ist dasjenige an einer Handlung, was organisches Naturgeschehen ist, zweifellos am besten aufgehoben, wenn man es kausal in den Zusammenhang organischer Geschehnisse eingebettet sein läßt.<sup>24</sup> Jedoch ist die Artikulation und Festlegung von Bedeutung in Bezug auf dieses Geschehen noch eine weitere Frage. Unsere Handlungen sind meist nicht monolithische Akte, sondern komplexe Bezüge zwischen und wechselseitige Einschränkungen von mehreren, sich überlagernden Aktivitäten. Man betrachte zum Beispiel die Handlung des Grüßens: Oft macht man, um nicht ohne Gegengruß begrüßt zu haben, nur irgendeine Bewegung, die sich als Gruß interpretieren läßt, *wenn* der andere zurückgrüßt, aber gar kein Gruß gewesen sein will, wenn er es nicht tut. Also ist hier das später erfolgende Handeln eines anderen eine Bedingung für die Bedeutung und damit den Charakter meines eigenen Handelns - ein sehr unangenehmer Tatbestand sowohl für die Anhänger einer physiko-kausalen als auch originationstheoretischen Erklärung des Handelns. Wenn sich die Freiheit nun generell auf In-die-Welt-Setzung bestimmter Handlungen bezieht, so heißt das nach dem Gesagten etwas anderes, als sowohl mit kausal unangebundener Origination einer Handlungsinitiative wie auch mit der uns passiv lassenden, physiko-kausalen Fortsetzung bereits vor sich gehender Prozeßketten gemeint sein kann. Es meint vielmehr die rational geleitete Komposition einer

---

<sup>24</sup> Organisches Naturgeschehen ist bereits durch und durch *relativ* auf bestimmte, real vorkommende und sich durch das betreffende Geschehen erhaltende und modifizierende *Einheit*. Es ist durchaus strittig, inwieweit man unter Zugrundelegung »normaler« Physik und deren Geschehenstypik und ihrer kausalen Verkettungsart biologische Prozeßformen adäquat erfassen kann; vgl. dazu z.B. Norbert Bischof: Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens, in: H. Meier (hg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, München, Zürich 1988, S. 79-128, bes. S. 121 ff.; Ilya Prigogine: Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens, ebenfalls in: H. Meier (hg.), op. cit. S. 19-52, bes. S. 20 ff. Zu diesem Thema grundsätzlich: Stuart Kauffman: At Home in the Universe. The Search for Laws of Complexity, London 1996, z.B. S. 24 f.; 73 f.; 89 ff.; 110 f.; ferner Humberto R. Maturana: Die Organisation des Lebendigen: eine Theorie der lebendigen Organisation, in: ders. Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgew. Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig/Wiesbaden, 1985, S. 138-169.

bestimmten Figur oder Geste im sozialen Raum aus dem Bewegungsmaterial, das wir als so und so gebaute organische Wesen zur Verfügung haben.<sup>25</sup>

Die *'auctoritas'* zu handeln - wie ich es lieber formulieren möchte, statt von Akteurskausalität zu sprechen - ist demnach viel eher eine *erlernte* und uns *gegenseitig zugebilligte Kompetenz der Bedeutungsfestlegung* in Bezug auf organische Verhaltensweisen, die wir beeinflussen und modifizieren können, nicht aber die absolute Hervorbringung von irgendetwas. Wenn wir Körperbewegungen ausführen, so sind dies wiederum nur Variationen von ohnehin vorhandenen Spannungszuständen unserer Muskeln etc. In solchen Spannungszuständen und derartigen Bewegungsverläufen existieren wir und ihre *bedeutsamen* Variationen erlernen, üben und kontrollieren wir. So propfen wir das, was wir Handeln nennen, unserem natürlichen Verhalten sozusagen auf.<sup>26</sup> Daher hat es wenig Sinn zu sagen, wir brächten manchmal, *statt* in kausaldeterminierte Geschehnisse unserer Physiologie nur involviert zu sein, als weltunabhängige Akteure lediglich aus uns selbst freie Handlungen hervor, sondern das eine ist irgendwie das andere, ohne daß man sagen könnte, welches Element physiologischer Prozesse, welcher Komponente einer sinnvollen

---

<sup>25</sup> Wie schon gesagt, bedeutet dies nicht, daß Handlungen gar nicht kausal verursacht sein könnten, allein der Typ der Ursachen und Wirkungen ist ein anderer als der, den man mit gewöhnlicher Physik zugrundelegen pflegt. Es gibt noch keine Physik der Kognition, auch wenn es sie vielleicht geben könnte oder einmal geben wird. Überzeugend zu den allgemeinen Problemen einer kausalen Handlungstheorie in diesem liberalisierten Sinn ist J. Bishop, op. cit.; vgl. zur rationalen Kausalität komponierter intentionaler Akte ebd., bes. S. 101 f.; 128-137; 150; 170 f.; einen konkret ausgearbeiteten, mindestens prima facie nicht unplausiblen Vorschlag bietet F. Dretske op. cit.

<sup>26</sup> In diesem Punkt überzeugend ist John McDowells (Geist und Welt, Paderborn u.a. 1998) Lösungsversuch für die Frage, wie unsere freien Akte in die Natur gehören können (S. 95): nämlich durch eine an Aristoteles Maß nehmende Wiederentdeckung und Berücksichtigung einer "zweiten Natur" des Menschen (s. z.B. S. 109), die ihm durch das von klein auf erlernte Einüben entsprechender Kompositionsregeln für Handlungen zugewachsen ist: "Ausübungen der Spontaneität gehören zu unserer Lebensweise. Und unsere Art zu leben, ist die Weise, uns als Tiere zu verwirklichen. [...] Um Ausübungen der Spontaneität als natürlich anzusehen, brauchen wir die zur Spontaneität gehörenden Begriffe nicht in die Struktur des Bereichs der Naturgesetze einzufügen; wir müssen demgegenüber ihre Rolle betonen, die sie beim Erfassen von Mustern einer Lebensweise spielen" (S. 103 f.).

Handlung entspreche, somit auch nicht, welches Element als die Ursache der Handlung insgesamt anzusehen sei.<sup>27</sup>

Das gegebene Beispiel des Grüßens deutet darauf hin, daß Handlungen eigentlich immer *Interaktionen* sind, die gar nicht an nur einem Menschen allein das Fundament ihrer Wirklichkeit besitzen, sondern in mehreren. Zudem scheint es so zu sein, daß sich erst herauskristallisiert, wer oder was ein bestimmter Mensch qua Handelnder ist, indem ihm soetwas wie ‘Urheberrechte’ an den gemeinsamen Interaktionen zugewiesen werden.

Aus beiden Gründen wirkt ein Modell kausaldeterminierter Handlungshervorbringung, wie es von Honderich vorgelegt wurde, doch etwas naiv, da Honderich permanent die Grenzen zwischen den verschiedenen Handlungsbeteiligten schon voraussetzen muß, d.h. bei Honderich: die Grenze zwischen dem handelnden Organismus und seiner Umwelt insgesamt<sup>28</sup> - so als würde nicht eben darüber erst durch sein Handeln und sich-Verhalten entschieden. Wenn beispielsweise jemand, wie wir sagen, durch eigene Dummheit betrogen wurde, hat dann jemand anderes einen ‘Betrug’ initiiert, und ist er oder der Betrogene ein Betrüger? Oder wenn jemand mir nach dem Munde redet, redet dann er oder ich?

Aristoteles hat schon vor Zeiten in diesem Punkt sehr viel deutlicher gesehen, wenn er Tätigkeiten und Handlungen des Lebendigen von bloßen Bewegungen oder Geschehnissen generell unterschied, weil durch erstere immer zugleich die *Einheit* des Tätigen oder Handelnden (nach Aristoteles: seine Seele) gestaltet wird, nicht aber durch letztere.<sup>29</sup> Es ist also nicht so, wie manche uns glauben

---

<sup>27</sup> Vgl. P. F. Strawson: *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (The Woodbridge Lectures 1983) London 1985, sect. 3, “The Mental and the Physical“, bes. S. 53-57; 62-68.

<sup>28</sup> Vgl. Honderich a.a.O., S. 51 ff.; 69-82.

<sup>29</sup> Denn die Handlung modifiziert den Habitus, dieser aber charakterisiert die Seele: vgl. bspw. NE II 1-2, bes. 1103b 21-23 und 1104b 18-24. Ich führe Aristoteles hier nicht, wie es oft getan wird, als Anwalt der Akteurskausalität ins Feld, sondern als klassische Position für einen Realismus des Lebendigen, die auf die charakteristische Einheitsbindung und Einheitsgestalt von *Tätigkeiten* im Unterschied zu Bewegungen (in einer für das zugrundeliegende Naturverständnis freilich unproblematischen Weise) ihr besonderes Augenmerk richtet. Vgl. hierzu Verf.: *Aristoteles*, Freiburg 1999, S. 128-134.

machen wollen, daß für den Handelnden als Autor seiner Handlungen irgendein ominöses substantielles Selbst im Menschen *vorausgesetzt* wird, aus dem die Handlungen gleichsam herausgeschossen kommen. Vielmehr gilt: indem ein Organismus schon in Tätigkeiten und Verhaltensweisen begriffen ist, bildet sich allenfalls das, was man überhaupt ein Selbst oder eine substantielle Einheit nennen könnte, der man dann gewisse Anteile an dem, was sich in diesem Kontext tut, als seine bestimmte Handlung zurechnen kann.

Ich weiß nicht, mit welchen guten Gründen man das empirische Phänomen lebendiger Tätigkeit, durch die Organismen sich erst abgrenzen und als solche erhalten, nicht zunächst einmal hinnehmen sollte, um zuzusehen, was daraus für das Problem der Freiheit zu gewinnen ist; statt daß man aus gewissen, eigentlich nur metaphysisch zu rechtfertigenden Vorannahmen darüber, was für Geschehnisse in der Wirklichkeit allein zulässig sind, am Ende zu Folgerungen genötigt ist, die in der Tat ein Phänomen bestreiten müssen. Ob lebendige Tätigkeit ihrerseits auf einen physiko-kausal determinierten Geschehenskontext reduzierbar ist oder aber bereits als solche einen Indeterminismus voraussetzt,<sup>30</sup> vermag ich nicht zu beurteilen. Jedoch würde sie in beiden Fällen als ein meiner Überzeugung nach unhintergebar Sachverhalt die notwendige Basis für *frei* zu nennende Handlungen des Menschen bereitstellen. Lebendige Tätigkeit ist das im vollen Sinne naturimmanente Phänomen, auf das auch menschliches Handeln und die durch Überlegung geprägte Lebenstätigkeit theoretisch aufgebaut werden kann. Keine deterministische Ansicht von der Welt sollte so weit gehen, mit der Realität der Freiheit auch dieses ihr Fundament in seiner gegenüber rein physikalischen Prozessen andersartig scheinenden Wirklichkeit aufheben zu müssen.

Will man also die Freiheit weder mit Kant durch Depotenzierung der Natur zur bloßen Erscheinung, noch mit den Inkompatibilisten durch Behauptung eines für die Rationalität der Freiheit bedenklichen Indeterminismus, noch auch mit

den Kompatibilisten durch ihre Herabwürdigung zu einem physiko-kausalen Geschehen retten, dann bleibt m.E. nur übrig, den Begriff des Lebendigen als objektive Realität zur ontologischen Basis der Freiheit innerhalb der Natur zu erklären. Denn in der Kantischen antinomischen Perspektive auf die Freiheit, von der wir ausgingen, ist gerade dies unmöglich, da das Leben nach Kant kein objektiver, sondern nur ein Reflexionsbegriff unserer Urteilskraft ist. Der muß ihm deshalb bei *seinem* Rettungsversuch der Freiheit fehlen.

Selbst wenn aber das Lebendige - als Tätiges - eine natürliche Objektivität ausmacht, so bleibt selbstverständlich unbestritten, daß es aus nichts anderem besteht als materiellen Geschehenskomplexen, die als solche auch physikalisch beschrieben werden können. Bloß bleibt in der rein physikalischen Beschreibung die Abgrenzung der untersuchten Wirkungen wiederum eine, die wir kraft anderer Intuitionen in den Sachverhalt vornehmen und deren Rechtfertigung nicht in den so beschriebenen und evtl. in ihrer Kausalität aufgeklärten Wirkungen selbst liegen kann. Diese erstrecken sich vielmehr - sei es kausal determiniert oder indeterminiert - immer weiter und weiter, wie z.B. die Verdauung der Kühe einen beträchtlichen Faktor der Erderwärmung ausmacht, ohne daß die Kühe als Kühe dafür verantwortlich wären. Das Lebendige ist also nichts *nicht* physikalisch Faßbares, aber doch notwendigerweise so etwas wie eine erste Emanzipation selbständiger Einheit aus ihren Entstehungsbedingungen. Die Freiheit des Menschen, oder besser der Mensch, sofern er frei genannt werden kann, ist dann weiterhin zu fassen als eine zweite Emanzipationsgestalt innerhalb des Wirklichen, die nicht so sehr auf Selbständigkeit des Entstandenen, sondern auf eine neue, nämlich die soziale Kontextualität des Existierenden gerichtet ist.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Ilya Prigogine zieht den Determinismus bereits für den allem Leben zugrundeliegenden *Ereignis*begriff der Thermodynamik in Zweifel (a.a.O., S. 21).

<sup>31</sup> Den zweiten Schritt könnte man gut mit den von McDowell op. cit. vorgeschlagenen Theorieelementen tun.

### 3. Zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit: was Überlegung anrät

Während das nur-Lebendige sich nicht von seinen Tätigkeiten qua Lebendiges suspendieren kann, kann der auch Freie, wenn auch wiederum nur *durch Tätigkeit*, seine eigene Tätigkeit bzw. Handlung einschränken oder suspendieren. Um nicht zu atmen, müssen wir die Luft anhalten; um nicht zu sehen, müssen wir die Augen schließen; um nicht zu arbeiten, müssen wir Ferien machen oder schlafen; um nicht sitzenzubleiben, müssen wir aufstehen. Es ist eine Illusion zu glauben, wir könnten uns aus dem Feld der Tätigkeit einfach aus- und wieder in es einklinken und so das eine tun und das andere lassen, wie die Rede von "Origination" oder "Akteurskausalität" es nahelegen scheint. Das gelegentliche Ausklinken aus dem Kontinuum der Tätigkeiten wäre vielmehr der Tod, zu dem allein wir dadurch gelangen, daß nicht wir etwas tun, sondern daß uns etwas passiert, was all unser Tun zum Erliegen bringt.

Um aber nun *frei* tätig zu sein, müssen wir, wie gesagt, *überlegen*. Das Überlegen ist selbst eine Tätigkeit, durch die wir unser weiteres Tätigsein, d.i. unsere eigene Einheit als organisches Leben, gestalten können. Sie verschafft unserem Handeln diejenige Qualifikation, die wir am meisten mit Freiheit meinen, wenn wir einen qualitativen, nicht konnektiven Vorbegriff von ihr zugrundelegen. Das Überlegen ist natürlich auch wie andere Tätigkeiten - etwa das Laufen - an bestimmte Geschehnisse in unseren Gliedern (nämlich Geschehnisse in unserem Gehirn) gebunden. Ich habe im ersten Teil bereits zugegeben, daß all unser Verhalten trotz möglicher Freiheit sehr wohl als kausal determiniert angesehen werden kann (wenn auch nicht muß). Doch manchmal ist es eben determiniert oder gestaltet durch einen besonderen modus operandi, nämlich die *primär freie Tätigkeit* des Überlegens oder, wenn man lieber möchte, ein so und so ablaufendes Neuronenfeuer in unseren Gehirnlappen. Aber diese

Lappen gibt es nur in einem solchen Organismus, und jenes Feuer brennt nur in einem Menschen mit den und den Erinnerungen.

Was heißt nun hier »freie« Tätigkeit, etwa wenn wir überlegen, wie wir auf eine Beleidigung reagieren sollen oder ob es gut ist, sich bei jemandem zu entschuldigen? Es heißt immer, daß wir die Tätigkeit anderer (oder untätige sonstige Umstände) als *Bedingungen* desjenigen Verhaltens oder Tätigseins oder eben Handelns begreifen, das wir durch unsere Überlegung komponieren wollen. Hier greife ich erneut auf einen massiven Aristotelismus zurück, an dem die Tradition des Freiheitsdenkens jedoch lange und z.T. bis heute festgehalten hat.<sup>32</sup> Es ist der Gedanke des vorgeschalteten »Zurategehens« mit sich oder anderen, bei dem wir immer eine so oder so ausfallende Berücksichtigung anderer in die Determination unseres Handelns einfließen lassen, durch die es das Prädikat »frei« verdienen kann, aber durchaus nicht immer trägt. Denn es gibt obsessive Formen des Überlegens, die wir nicht als frei zu bezeichnen pflegen. Doch können wir den lockeren Zusammenhang einer »Berücksichtigung anderer im eigenen Tätigsein« durch weitere Kriterien ausgestalten zu zurechnungsfähigen Formen *bedingter* Freiheit des Wollens und Handelns. Entscheidend ist der Gedanke, daß die Freiheit, so verfaßt, dem einzelnen Individuum nicht für sich allein, sondern nur im Verkehr mit anderen überhaupt zukommen kann. Deshalb kann sie keine natürliche Eigenschaft der Menschen sein, sie ist vielmehr, wie Hegel einmal schrieb, ihr Ringen, "sich ineinander wiederzufinden",<sup>33</sup> was nicht auf Antrieb, sondern eben nur durch wohlüberlegte Organisation ihrer Verkehrsformen gelingen kann.

Dabei ist klar, daß jene in der Überlegung realisierten Bedingungen meines eigenen Handelns nicht *unmittelbar* eine mir voraufgehende Totalbedingtheit meines Handelns ausmachen, sondern immer nur via der Integration in meine

---

<sup>32</sup> Siehe z.B. Ernst Tugendhat, Der Begriff der Willensfreiheit, in: K. Cramer et al., Theorie der Subjektivität, Frankfurt a. M. 1987, S. 373-393. Daß dies auch unter den Vorzeichen eine kausalen Handlungstheorie möglich ist, zeigt. Bishop a.a.O., S. 134-137.

<sup>33</sup> Enzyklopädie III § 431 (ThW Bd. 10, S. 230).

Überlegung des dafür gehaltenen Besten. Das eigentlich »frei« zu Nennende ist demnach etwas *zwischen* einem radikalbedingten Naturgeschehen und unbedingter Spontaneität des jeweiligen Subjekts und erwächst vielmehr aus einer empirischen gegenseitigen Abhängigkeit unseres Daseins, die keinen von uns gänzlich verschlingen, aber auch keinen völlig sich selbst überlassen kann.