

Welche Freiheit braucht die Tugend?

Andrea Esser

Die gegenwärtige Ethikdiskussion drängt auf wirklichkeitsnahe und praktikable Orientierungen unseres moralischen Urteilens. In Absetzung von sogenannten rationalistischen Konzeptionen der Ethik, die unter dem Verdacht stehen, bloß abstrakte, formale Überlegungen bereitzustellen, versucht man den Ausgang von den Tugenden zu nehmen. Diese sollen konkrete und situationsbezogene Weisungen bereitstellen und zu einer integrativen, dennoch aber verbindlichen „Tugendethik“ führen. Solche Tugendethiken orientieren ihr Programm durchaus an traditionellen Theorien, wie etwa an den Ethiken von Aristoteles und Kant; sie beabsichtigen aber, ihren Tugendbegriff metaphysikfrei zu entwickeln. An die Stelle einer, der Welt enthobenen Vernunft sollen besondere Lebensformen, Motivationslagen und Erfordernisse der konkreten Situation treten und in ihrem Einfluß auf unser Handeln berücksichtigt werden. Kurz: dem *Kontext* wird mehr Gewicht verliehen. Trotz dieser „integrativen“ Betrachtung unseres Handelns versucht aber auch die Tugendethik unserem Selbstverständnis Rechnung zu tragen und den Begriff der Freiheit zur Geltung zu bringen. An die Stelle eines *metaphysischen Freiheitsbegriffs*, der nur ein Kunstprodukt traditioneller Methoden sei¹ und auf dessen Besitz ohnehin niemand Wert lege, soll dabei eine Konzeption empirischer Freiheit treten. In diesem Bestreben bestimmen sowohl aristotelisierende wie kantianisierende Ansätze der Tugendethik die praktische Freiheit als Freiheit, sich für bestimmte Handlungsziele zu entscheiden, bzw. zwischen vorliegenden Handlungsoptionen zu wählen. Dieses Verständnis von Freiheit als *Wahlfreiheit* soll es ermöglichen, ohne die als metaphysisch kritisierte Unterscheidung zweier Welten oder die Annahme einer Teleologie, wie auch ohne die als widersprüchlich empfundene Kantische Ineinsetzung von Freiheit und Sittlichkeit auszukommen.²

Entsprechend begreifen etwa aristotelisch inspirierte Ansätze *Tugend* als eine *Wahl*, die sich an dem allgemein menschlichen *telos* der „Einheit des guten bzw. gedeihlichen Lebens“ orientiert. Die Freiheit des Handelnden soll darin liegen, sich mit Bezug auf die Verwirklichung dieses *telos richtig* zu entscheiden und die entsprechenden *richtigen* Mittel zu diesem Zweck festzulegen. Der Handelnde soll dabei in dem Maße verantwortlich genannt werden, als er Ursache seiner Handlungen ist, wobei „sich verantworten“ bedeute, eine verständliche Erklärung der Handlung durch Intentionen, Motive, Leidenschaften und Zwecke geben zu können.³ Wir handeln dieser Auffassung zufolge also frei, weil wir auf der Basis solcher Gründe unser Handeln bestimmen und erklären können. Diese Gründe müssen aber nicht notwendigerweise auch moralische Gründe sein.

Andere Tugendethiken versuchen den Kantischen Freiheitsbegriff in eine *moralneutrale* Freiheit zu transformieren. In Folge dieser Transformation ist

der Handelnde allein dadurch frei und fähig sich für oder gegen mögliche Handlungsziele zu entscheiden, daß er vernünftig ist. Die Moralität wird dabei als *ein* Handlungsziel unter möglichen anderen bestimmt, für das wir uns aus Freiheit entscheiden oder das wir negieren können. Dadurch können auch interessengeleitete, kontextbestimmte Handlung als freie Handlung gewertet, sowie eine Entscheidung gegen die Moral zugerechnet werden.

Trotz der inhaltlichen Verschiedenheit liegt beiden Herangehensweisen eine Vorstellung von Freiheit zugrunde, die einer ähnlichen Struktur folgt: In beiden Versionen trifft der Handelnde eine *Entscheidung*, in der er einerseits frei *von* bestimmenden Einschränkungen und so in gewisser Weise indeterminiert ist, in der er aber andererseits sich auch von *Gründen* leiten lässt. Dadurch sind seine Entscheidungen immer auch in einen von der Theorie zu explizierenden Kontext eingebettet. Dieser Kontext – sei er eine „narrative“, von Traditionen geprägte Struktur, sei er eine ontologisch-metaphysische Ordnung – bestimmt dabei, was jeweils als ein *Grund* gelten und worauf der Handelnde Bezug nehmen kann, um seine Entscheidungen verständlich zu machen und damit zu rechtfertigen.⁴ Konkrete Tugenden spielen dabei die Rolle von Mitteln, die im Allgemeinen dafür nützlich sind, die von der Theorie als Ziele des menschlichen Daseins dargelegten Güter handelnd zu erreichen.

Eine solche Auffassung unseres Handelns verlangt nun von der jeweiligen Theorie, beide Momente der Wahl – Entscheidung und Kontext – in einer Weise in Bezug zu setzen, so daß nicht die Annahme eines Momentes das andere zurückzunehmen zwingt. Wird nämlich die negative Freiheit – also die Unabhängigkeit der Entscheidung für oder gegen ein *telos*, für oder gegen eine bestimmte Fortsetzung des narrativen Zusammenhangs, für oder gegen das moralische Gesetz – zu sehr ins Zentrum gerückt, so entsteht das Problem, welche Überlegungen dann noch als *Gründe* den Ausschlag für eine Entscheidung geben können oder sollen? Dennett hat die Schwierigkeit dieser Variante einmal sehr treffend an einem Beispiel vorgeführt: „Angenommen ich bin im Supermarkt und versuche zu entscheiden, welche Suppe ich kaufe. Ich habe beunruhigende Gerüchte über die Tricks von Werbeleuten gehört, die meine Kaufgewohnheiten „kontrollieren“, und diese Vorstellung kann ich gewiß nicht leiden. Aber hoffe ich dann, daß *nichts* meine Kaufentscheidung kontrolliert? Möchte ich die Art von „radikaler Freiheit“, die mich gegen wichtige und relevante Merkmale der Kandidaten abschirmt?“⁵ Ganz offensichtlich ist nicht viel gewonnen, wenn man zur Erklärung dessen, wie „Entscheidung“ zustande kommt, allein auf die Kausalität eines Akteurs bzw. auf einen indeterminierten Punkt verweist. In beiden Fällen scheint sich in das Konzept der Wahlfreiheit wieder jene *metaphysische Freiheit* einzuschleichen, die auf Grund ihrer Abgetrenntheit von der Welt zu völliger Wirkungslosigkeit verdammt ist und auf deren Grundlage die Bestimmtheit einer Entscheidung gerade nicht zu erklären ist. Solche Schwierigkeiten absoluter Freiheit haben die Einwände aristotelisch ori-

entierter Tugendethiken wachgerufen. Sie werfen dem „modernen Selbst“ eine auf Grund seiner „kriterienlosen Entscheidungen zerstörerische Willkür“⁶ vor und streben deshalb eine integrative, kontextualisierte Beschreibung ethischen Handelns an. Werden nun aber im Gegenzug die Kriterien und Gründe der Wahl von der Theorie mit der Angabe eines „narrativen Rahmens“, eines allgemein menschlichen *telos* oder einer „ontologischen Superiorität der Vernunft“⁷ festgelegt, wird also ein die Entscheidung prägender *Kontext* formuliert, der ihr Ergebnis prädeterminiert, so ist die Wahl des Handelnden *nicht mehr frei*. Die, alle Handlungen orientierenden und organisierenden Zwecke sind der Verfügungsmacht des Handelnden dann entzogen. Sie können nicht von ihm negiert, sondern nur verfehlt werden.

Dies bedeutet: Ein in seiner Wahl „freier“ Akteur müßte auch entscheiden können, *was* auf ihn und seine Entscheidung Einfluß nehmen soll – was für ihn überhaupt als ein *Grund* gelten soll, damit das Ergebnis seiner Wahl auch das Resultat *seiner* Entscheidung ist. Allgemeine oder metaphysische Bestimmungen des Menschen leisten dies nicht, da sie allenfalls „externe Gründe“⁸ darstellen, die einer weiteren Vermittlung bedürften, um die jeweilige Entscheidung hinreichend zu erklären. Das Konzept der Wahlfreiheit verweist damit von sich aus auf Kriterien, die selbst nicht wiederum zum Gegenstand der Wahl gemacht werden können.

Mit dieser Frage sahen sich bereits die Theorien von Aristoteles und Kant konfrontiert. Beide gelangten jedoch dazu, die Voraussetzung der Wahlfreiheit als für ihre Tugendlehren unzureichend abzulehnen. Bei Aristoteles ist dies nicht auf den ersten Blick offensichtlich. Sein Ansatz scheint insgesamt sehr nahe an unsere Alltagsüberzeugungen heranzureichen und dabei auch einen Freiheitsbegriff zu unterhalten, der dem unreflektierten „tun und lassen, was man will“ entspricht. Auch die Art und Weise, wie Aristoteles zu Prinzipien gelangt – das „aufsteigende“ Verfahren der *epagoge*, das von vielen Interpreten mit dem modernen Begriff der „Induktion“ gleichgesetzt wird, sowie die Rede von der freien Wahl, der *prohairesis*, legen die Vermutung nahe, Aristoteles habe eine empirisch begründete Ethik vorgelegt, die für heutige Zwecke lediglich von ihren teleologischen Elementen befreit werden muß.

Nun versteht man zwar allgemein unter „Induktion“ einen „Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen [...] der sich nicht spontan und intuitiv vollzieht, so daß die Allgemeingültigkeit eines Zusammenhangs im einzelnen Beispiel sichtbar würde, sondern der auf Grund der Beobachtung von vielen oder unzähligen Fällen stattfindet“.⁹ Doch diese Bedeutung, so hat Kurt von Fritz m.E. überzeugend gezeigt, kommt dem Begriff der *epagoge* bei Aristoteles gerade nicht zu.¹⁰ Nimmt man die methodischen Reflexionen in Aristoteles’ *Analytica posteriora* ernst, so bezeichnet *epagoge* einen Hinweg vom Einzelnen zum Allgemeinen, der gerade *nicht* vermittelt vieler Einzelfälle, sondern *unmittelbar* im Hinblick auf *ein* Phänomen, gleichsam durch den Augenschein vollzogen wird.¹¹ Die *epagoge* erhält somit den

Status eines *intuitiven* Erkennens. Diese Fähigkeit der Erkenntnis schreibt Aristoteles dem Geist, dem *nous* zu. Dieser gründet auch den Ursprung, die *arche* des Handelns, denn allein der „*nous*“ erkennt unmittelbar die „Prinzipien des Zwecks“ (*archai gar tou hou heneka hautai*), wie es im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* heißt¹², und leitet die Wahl bzw. Entscheidung (*prohairesis*) zur wahrhaften Tugend, zur *arete*. Die Prinzipien des Zwecks selbst aber, die *Gründe* des Handelns also, werden von Aristoteles nicht im Rahmen der Ethik verhandelt. Sie sind Thema seiner Metaphysik und der darin entfalteten Teleologie. Unabhängig von deren spezieller Argumentation ist jedoch festzuhalten, daß wir als Handelnde unser *telos* weder wählen, noch negieren können. Eine Entscheidung für oder gegen das in der Metaphysik als „wesentlich“ ausgezeichnete Streben selbst würde nach Aristoteles' Ansicht in die bloße Iteration der Fragestellung leiten, würde auf ein leeres, kein Ziel erstrebendes Handeln führen, und der Definition des Handelns überhaupt widersprechen.¹³ Im Rahmen der Aristotelischen Handlungstheorie entscheiden wir uns nur für oder gegen Gegenstände, die in unserer Verfügung stehen. Dies bedeutet: Wir erwägen allein bestimmte Handlungen, nicht aber die, diese Handlungen orientierenden Ziele. Von daher sind wir in Bezug auf diese auch nicht frei, sondern von einem Kontext bestimmt, den wir bestenfalls einzusehen, nicht aber willentlich anzunehmen oder abzulehnen vermögen.

Kants Überlegungen wenden sich – in der *Metaphysik der Sitten* auch explizit – gegen die Möglichkeit der Wahlfreiheit. Dort liest man: „Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definiert werden [...], obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt.“¹⁴ Die einzige Freiheit, die Kant für begründbar hält, ist „die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft“. Von ihr sagt er, sie sei „eigentlich *allein* ein Vermögen; die Möglichkeit von ihr abzuweichen dagegen ein Unvermögen“.¹⁵ Der Begriff der „freien Wahl“ verdankt sich dagegen nach Kants Ansicht einer schwerwiegenden Konfusion, in der ein Erfahrungssatz zugleich zur *Erklärung* einer Erfahrung dienen soll, wobei dessen Inhalt vorgibt, etwas beobachten zu können, das aber weder beobachtbar ist, noch als ein Faktum vorliegt: Gemeint ist die Fähigkeit zur Freiheit, die selbst keine beobachtbare Eigenschaft darstellt, sondern die sich aus unserer „Intelligibilität“, d.i. aus unserer Fähigkeit zum Selbstbezug ergibt. Wenn auch die Wirkungen dieser Fähigkeit beobachtbare Phänomene sein mögen, so bleibt sie doch selbst als konstitutive Voraussetzung dieser Wirkungen eine bloße Idee. Als eine solche ist sie – wenn auch notwendig anzunehmender – Teil einer theoretischen Erklärung, nicht aber Gegenstand möglicher empirischer Beobachtung oder Beschreibung. Der Kantische Gedankengang betont weiter, daß der Begriff der Wahl eine Situation beschreibt, deren Zustandekommen ebenso gut aus empirisch nachweisbaren Determinationsfaktoren erklärt werden könnte. Denn, so Kant, die Kon-

zeption der Wahl enthält das zu erklärende Merkmal – also die *Freiheit* der Wahl – nicht notwendig (d.i. analytisch) in sich, weshalb sie, sollen mit ihrer Hilfe freie Handlungen erklärt werden, ihre eigene Freiheit nur voraussetzen, nicht aber begründen kann. Wenn aber ein Satz den zu erklärenden Begriff bereits in Anspruch nehmen muß, kann er nicht als Erklärung dieses Begriffs gelten.¹⁶ Sowohl der Kantische als auch der Aristotelische Ansatz scheinen damit im Kern so untrennbar mit „metaphysischen“ Annahmen (wie der Teleologie oder der sogenannten „zwei Welten Theorie“) verbunden zu sein, daß sich auf ihrer Grundlage offensichtlich keine metaphysikfreie Tugendethik aufbauen läßt.

Das mag insofern verwundern, als zumindest Kant der Intention nach die Probleme einer metaphysischen Begründung zu überwinden suchte. Allein diese Absicht mag einen gewissen Zweifel darüber hervorrufen, daß Begriffen wie „Intelligibilität“ und „praktische Vernunft“ der Status ontologisch-metaphysischer Voraussetzungen zukommt und sie unbeobachtbare, unaufweisbare Wirkursachen einer abgetrennten Seinssphäre bezeichnen sollen. Nur wenn man vorweg eine solche metaphysische Trennung unterstellt, läßt sich die Kantische Ethik aus der traditionellen Metaphysik ableiten und in ihr ein sogenanntes „deduktives Paradigma“ entdecken, das unser Handeln zu einem psychischen Mechanismus herabsetzt und einem starren tyrannischen Gesetz unterwirft.¹⁷ Nimmt man dagegen das von Kant entworfene Programm einer *kritischen* Begründung der Ethik ernst, so verliert dieser Schluß seine Selbstverständlichkeit. Mit der Betonung der kritischen Dimension tritt auch in der praktischen Philosophie Kants der Gedanke der *Konstruktion* ins Zentrum. Als Konstruktionen verstanden, bezeichnen aber apriorische Bedingungen und die Sphäre des Intelligiblen nicht eine, von der Erfahrung abgetrennte Welt, sondern allgemeine Denkstrukturen und -bedingungen, die wir zur Rekonstruktion im Rahmen einer Theorie oder eines Rechtfertigungsdiskurses über einen behaupteten Anspruch notwendig voraussetzen müssen. Ihre Validität erhalten diese Voraussetzungen nicht durch die Erfahrung, sondern durch die Strukturen und Verhältnisse, die sich auf ihrer Grundlage in der Realität konstruieren lassen. Konstruktionsbedingungen sind nicht von ihren Gegenständen „getrennt“, sondern notwendig auf die durch sie ermöglichten Gegenstände und Verhältnisse bezogen. Isoliert „existieren“ sie ausschließlich im Rahmen einer theoretischen Begriffsanalyse. Unter diesem „konstruktivistisch“ zu bezeichnenden Paradigma ist auch Kants Freiheitsverständnis rekonstruierbar und läßt sich als Beantwortung folgender Konstruktionsaufgaben reformulieren: Wie können wir uns, obgleich wir immer in einem Kontext stehen und von diesem auch in unseren Gründen bestimmt werden, dennoch als Handelnde begreifen? Unter welchen Bedingungen legen wir *selbst fest, was* auf uns und unsere Entscheidungen Einfluß nehmen, was *für uns* ein *Grund* sein soll?

Ausgehend von unserem Selbstverständnis als Handelnde benennt die Kantische Konstruktion schrittweise all jene Voraussetzungen, denen wir

zustimmen müssen, wenn wir dieses Selbstverständnis nicht nur sprachlich behaupten, sondern auch argumentativ verteidigen wollen. Dabei gelangt die Strukturanalyse zu einem negativen, wenn gleich produktiven Kriterium, dem kategorischen Imperativ. Der Gedankengang ist dabei folgender: Wir können nur „unter der Idee der Freiheit“ handeln. Das aber bedeutet: Wir können uns nur als handelnd begreifen, wenn wir uns die Fähigkeit zuschreiben, sowohl die *Wirkungen unseres Handelns* als auch *uns selbst nach eigenen Maßgaben zu kontrollieren*. Dieser Fähigkeit verleiht Kant mit dem Begriff der „Autonomie“ Ausdruck und zieht daraus den Schluß, daß das Moment, das uns die Autorenschaft sichert und uns zu Handelnden macht, ausschließlich aus der Affirmation dieser Struktur selbst gewonnen werden kann, weshalb sich diese an den Einzelnen als ein Anspruch richtet. Die Voraussetzung, unter der wir uns allein als Handelnde begreifen können, wird also gleichsam zum Programm erhoben und kann nunmehr als oberste einschränkende Bedingung zur Beurteilung möglicher Gründe herangezogen werden. Genau das scheint die Formulierung, dass die Vernunft „für sich selber praktisch wird“, zu meinen.¹⁸ Diese oberste einschränkende Bedingung formuliert zumindest ein negatives Kriterium, durch das all jene Handlungsabsichten, bzw. –ziele auszuschließen sind, die der noch nicht personal differenzierten, von daher allgemeinen Möglichkeit der Selbstkontrolle entgegenstehen. Positiv gewendet ist ein Verfahren benannt, das in der Negation von Festlegungen einen Punkt der Unverfügbarkeit herstellt, dessen gesamte Realität in der Ausübung seiner kritischen Funktion liegt. Zugleich wird deutlich, daß zum einen ohne diese Struktur der Selbstkontrolle kein bestimmtes Wollen gedacht werden kann und zum anderen, daß diese Struktur selbst sich aus eben diesem Grund einer inhaltlichen Bestimmung entziehen muß. Sie präformiert ausschließlich mögliche Inhalte entsprechend dem Kriterium der Kompatibilität mit dem Gedanken der Selbstkontrolle und enthält von daher auch keine partikular personale, sondern nur eine allgemein personale Ausprägung. Wenn wir „unter der Idee der Freiheit handeln“, beschreiben wir uns – ob implizit oder explizit – mit einer Struktur, die wir nur um den Preis zu negieren vermögen, daß wir uns in der Folge nicht mehr als Handelnde begreifen können. Diese Struktur ist uns als Handelnden daher weder äußerlich bzw. „extern“, noch ist sie unabhängig von uns vorhanden, noch legt sie unser Handeln auf bestimmte moralisch-sittliche Inhalte fest. Dies wird deutlich, wenn man sich klarmacht, daß Begriffe wie „freies Handeln“, „Selbstbestimmung“ und „Verantwortung“ nur unter der Voraussetzung dieser Struktur etwas bedeuten können. Da wir nun immer, wenn wir handeln, diese Struktur in Anspruch nehmen, kann man sagen: „Unter der Idee der Freiheit zu handeln“ benennt eine sich selbst realisierende Struktur und die Freiheit, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, bezeichnet eine notwendige Konstruktionsvoraussetzung. Von ihr zu fragen, ob sie real oder ob sie eine Fiktion ist, kann deshalb keine sinnvolle Frage darstellen. Es *gibt* keine Freiheit, wenn wir nicht unter der Idee

der Freiheit handeln. Es *gibt* keine Verantwortung, wenn wir sie nicht übernehmen. Und es *gibt* keinen Willen, keine Moralität, kein Selbst und kein Objekt ohne die Strukturen, durch deren Inanspruchnahme wir die Bedeutungen dieser Begriffe herstellen. „Wir machen alles selbst!“ heißt es in Kants Opus Postumum – und darin scheint sich in aller Kürze die oben angemahnte, konstruktivistische Grundorientierung seines kritischen Ansatzes insgesamt auszudrücken.¹⁹

Führt nun aber der Konstruktionsgedanke nicht wieder in jene Abstraktionen, von denen sich die gegenwärtige Tugendethik gerade verabschieden wollte, um endlich die Kontexte der Wirklichkeit in den Blick zu bekommen? Das „Machen“ von dem hier die Rede ist, schließt jedoch weder ein willkürliches Entwerfen, noch ein freies Erfinden ein. Es bedeutet vielmehr, daß alles, was uns „gegeben“ erscheint, als Effekt voraussetzender Konstruktionsbedingungen abgeleitet, in seiner Entstehungsmöglichkeit strukturell eingesehen werden kann und einer Prüfung unterworfen werden muß, wenn es beansprucht, mehr zu sein als bloß private Erscheinung oder subjektive Behauptung. Auch im Kontext der Ethik führt dieser Gedanke zu einer Umwertung des unterstellten metaphysischen Verhältnisses, das zwischen dem modernen Subjekt und einem absoluten, von daher abstrakten Gesetz bestehen soll. Die Konstruktion der Selbstkontrolle können wir ausschließlich unter Einsicht in jeweils reale Strukturen produktiv realisieren. Denn das scheinbar „Gegebene“ ist nur dann zu „kontrollieren“, wenn wir uns als Handelnde dazu in Bezug setzen. Dies schließt auch die kritische Reflexion auf unsere eigenen Festlegungen ein. Nun hat „kontrollieren können“ im Bereich des Handelns zwei Dimensionen: In einer Hinsicht bezeichnet es die durch den Selbstbezug eröffnete Möglichkeit, nicht nur zwischen Intentionen auszuwählen, sondern diese auch nach eigenen Maßgaben organisieren bzw. negieren zu können. Diese Form der Selbstkontrolle hat Kant als „autonome Willensbestimmung“ bezeichnet und in ihr den originären Ort der Praxis gesehen. Der Handelnde kann diesen Selbstbezug jederzeit herstellen und seine Inhalte kontrollieren. Fixierungen sei es von Handlungsinhalten, sei es von Handlungswirkungen, auch hinsichtlich der Integrität des Handelnden selbst, lassen sich daraus nicht ableiten. Was uns als Handelnde ausweist, kann allein unter Berücksichtigung der Komplexität des jeweiligen Falles entschieden werden, so daß Rückschlüsse von Handlungen auf einen „Charakter“ lediglich unter pragmatischen Gesichtspunkten sinnvoll sind. Ihrer Vorläufigkeit muß man sich dabei bewußt sein. Hinsichtlich der Möglichkeit zur Willensbestimmung gilt damit tatsächlich der oft so mißverständlich gebrauchte Satz *ought implies can* – allerdings nur, wenn *can* hier als die Möglichkeit der Willensbestimmung, nicht als Realmöglichkeit verstanden wird.

Die zweite Bedeutung des Kontrollierens beinhaltet dagegen den Bezug auf konkrete Erfahrungen und Einsichten in tatsächliche positive Gesetzmäßigkeiten. Sich und andere unter der Idee der Freiheit zu begreifen, führt

auch auf dieser Ebene dazu, „Gegebenheiten“ in „Gewordenheiten“ zu übersetzen, gegebene Verhältnisse in Abhängigkeit von der Realmacht und Willensbestimmung Handelnder zu begreifen, sowie ihre Strukturen als entstanden und damit veränderbar zu betrachten. Dabei ist die Unterscheidung „gegeben/gemacht“ nicht im absoluten Sinne verwendbar. Sie sortiert nicht die Welt in „Rohes“ und „Gekochtes“, in Fakten und Handlungsergebnisse, denn diese Grenze besteht immer nur relativ zu einem anzugebenen Kontext. So ist diese Unterscheidung auf der Individualebene an der Realmacht des Handelnden und seinen faktischen Kompetenzen ausgerichtet. Zwar sind Verfügungsmacht und Einflussfähigkeit des Handelnden einerseits von seinen Erfahrungen abhängig, andererseits können diese Kompetenzen erworben werden, wenn die Person ihre Selbstbeschreibung als Handelnde ernst nimmt und auf sich selbst anwendet. Dadurch ist die Grenze zwischen „gegeben“ (im Sinne von: außerhalb meiner Kontrolle) und „gemacht“ (im Sinne von: in meiner Kontrolle) verschiebbar: Der Bereich des Kontrollierbaren erweitert sich entsprechend der Steigerung der realen Kompetenzen und erhöht zugleich auch die Verantwortlichkeiten und Ansprüche an den Handelnden. Das aber bedeutet zugleich, daß unsere Verantwortlichkeit hinsichtlich der eigenen Willensbestimmung einen weitaus größeren Bereich umfaßt als hinsichtlich der Verwirklichung der jeweiligen Bestimmung. Letztere setzt faktische Kompetenz voraus und bleibt an die richtige Einsicht in Kausalverhältnisse und reale Mächtigkeiten gebunden. Daß die faktische Kontrollmöglichkeit teils weitaus größer sind, als der jeweils Handelnde vermeint, ist nicht nur eine Frage der Erfahrungen, sondern ein Umstand, der unsere moralische Kommunikation anregt. Diese thematisiert überwiegend die Frage nach dem jeweiligen Beitrag des Handelnden zu dem, was scheinbar „gegeben“ ist oder ihm vermeintlich als „Faktum“ plötzlich entstanden ist. Wird dieser Diskurs „unter der Idee der Freiheit“ geführt, so zielt er darauf, das vermeintliche „Ereignis“ als „Produkt“ sichtbar werden zu lassen und scheinbar neutrale, apersonale Beschreibungen in Effekte praktischer Strukturen zu übersetzen, um zu zeigen, wie Kontexte „gemacht“ werden und wie „praktische Tatsachen“ entstehen.

Diese Überlegungen haben nicht zur Folge, daß eine unmoralische Handlung nicht mehr zugerechnet werden kann, indem sie einem apersonalen Kontext zugeschlagen wird. Ganz im Gegenteil: Wenn wir nur „unter der Idee der Freiheit“ handeln können, muß diese entweder aktiv von uns selbst negiert oder die Realisierung ihrer Implikationen von den Realumständen verhindert werden, damit wir von ihren Ansprüchen entlastet sind. Somit bleibt die Willensbestimmung zur Unfreiheit zurechenbar, während die Behauptung, ein Geschehen nicht kontrollieren zu können, nach objektiven Standards diskutiert und gerechtfertigt werden muß. Damit können wir unsere Selbstbeschreibungen nicht beliebig wählen und uns von Fall zu Fall etwa als aktiv Handelnde oder als passive Opfer der Umstände darstellen. Solange wir uns noch als Handelnde begreifen und als solche angesehen

werden möchten, unterstehen wir den Ansprüchen der Selbstkontrolle und den entsprechenden Forderungen. Unter ihnen ist jede Handlung – auch wenn sie nicht ins Gebiet der Moral zu fallen scheint – eine, die wir uns zu-rechnen müssen und die unter einer obersten einschränkenden Bedingung steht: Als Handlung setzt jede Tat voraus, daß der Handelnde Gründe abge-wogen hat und, falls erforderlich, für diese einstehen kann. Daß es unzählige Fälle gibt, in denen die Gründe der Entscheidung niemanden, nicht einmal uns selbst interessieren, meint nicht, daß sie nicht moralisch bewertet werden könnten. Dazu ist es von zentraler Bedeutung, daß solche Handlungen als unsere gelten und sich Gründe – wenn auch im Nachhinein – rekonstruieren lassen. Die „Sittlichkeit“, wie Kant sie verstand, hat also nicht vorweg schon mit moralischen Inhalten zu tun, sondern betrifft viel mehr die Rahmenbedingungen, unter denen wir sicherstellen können, daß wir Handelnde sind und als solche anerkannt werden. Diese Bedingungen liegen nicht auf der gleichen Ebene mit bestimmten inhaltlichen Normen oder Weisungen. Auch besitzen die Begriffe der „Achtung“ und „Anerkennung“ in diesem Zusammenhang eine geringere emphatische Dimension, als das heute oft vermutet wird: Sie fordern „lediglich“, jemanden in einer bestimmten Hin-sicht – nämlich als jemand, der sich selbst kontrollieren kann, der zugleich aber auch in ihn bestimmenden, ihn teils sogar einschränkenden Kontexten steht, – als *Gleichen* zu betrachten und zu behandeln. Unter dieser formalen, aber flexiblen Forderung können auch scheinbar offenkundige „gute“ Handlungen und allgemein anerkannte Tugenden eine Qualifizierung erhalten: Nicht die Mitte zweier Laster, nicht allgemein nützliche Schlüsselkom-petenzen, nicht Voraussetzungen für ein gelingendes Leben stellen dann das „rechte Maß“ der Tugend dar, sondern allein die Überlegung, wie sich Handlungszweck und -wirkung mit dem Gedanken der Selbstkontrolle ver-einbaren lassen. In dieser Frage gilt es zu bedenken, ob sich etwa eine all-gemein als „moralisch“ anerkannte, vermeintlich „gute Tat“ mit der Auto-nomie des Empfängers verträgt. Oder ob sie zu einer ausbeutbaren Asym-metrisierung zugunsten des Wohltäters, sozusagen zur Schaffung von „sym-bolischem Kapital“²⁰ führt. Ob ein gesellschaftlich als *Grund* gebilligter „Anschlusszwang“ nicht zu Gunsten der Autonomie trotz hoher „Kosten“ abgewiesen werden muß. Ob nicht die Aufgabe des Freiheitsanspruchs auch in nur einem einzigen Fall bereits einen ethischen „Dambruch“ oder den Ausdruck ethischer Barbarei bedeuten würde.

Die Tugenden können im Rahmen einer solchen, in einem weiteren Sin-ne, Kantischen Konzeption für die moralische Überlegung des Einzelnen Hilfen darstellen, um die Komplexität von Entscheidungen zu reduzieren. Ihre Inhalte entstehen aus dem Bezug der allgemeinen Freiheitsstruktur auf die menschliche Natur und führen zu fixierbaren Grundorientierungen, wie sie etwa in den Forderungen nach „Wahrhaftigkeit“, nach „Kultivierung des moralischen Gefühls“, nach „Achtung“ etc. zum Ausdruck gelangen. Tu-genden bezeichnen damit Grundhaltungen der Willensbestimmung, nicht

konkrete Handlungsgewohnheiten einer Person. Dennoch können tugendhafte Handlungen nur durch die Affirmation der allgemeinen Freiheitsstruktur als solche gelten. Für die Reflexion der Theorie können Tugenden aber wegen ihrer strukturellen Abhängigkeit nicht den Anfangspunkt darstellen, sondern allenfalls die äußerste Möglichkeit einer präformierenden inhaltlichen Ausgestaltung der allgemeinen Struktur kennzeichnen. Alle weiteren Schritte sind von der moralischen Kommunikation und der durch sie geschärften ethischen Urteilskraft zu leisten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: „Freiheit“ in dem hier vorgeführten Sinne erfordert den Ausgriff auf eine Form der Überlegung, deren Inhalte Kontexten entstammen, die nur so lange als „gegeben“ erscheinen als wir sie nicht kontrollieren können – als uns die Einsicht in ihre Genese fehlt. Die viel geschmähte transzendente Freiheit *will* in der Tat niemand und *kann* auch niemand besitzen. Sie wird im Rahmen des theoretischen Möglichkeitsnachweises der hier explizierten Struktur als Konstruktionsbedingung in Anspruch genommen und ist nur insofern „absolut“, als sie darin kontextlos betrachtet werden kann. Die praktische Freiheit, die den Gedanken der Selbstkontrolle an einer obersten einschränkenden Bedingung expliziert, ist dagegen nie absolute Freiheit, sondern realisiert sich immer ausschließlich in bestimmten Kontexten. Das bedeutet: Frei sind wir nur in dieser Welt, unter diesen genauen Umständen, als diese Person, hier und jetzt.

Anmerkungen

- ¹ Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, 17. Vgl. ebenso: „Was die Menschen im Namen der Freiheit hoch geachtet haben und wofür sie gekämpft haben, ist verschiedenartig und komplex – aber sicher war es nie eine metaphysische Freiheit.“, Dewey, *Human Nature and Conduct*, 303.
- ² Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, 208.
- ³ „Das Subjekt einer Erzählung zu sein, die von der Geburt bis zum Tod reicht, bedeutet [...] verantwortlich für die Handlungen und Erfahrungen zu sein, aus denen ein erzählbares Leben besteht.“ MacIntyre, *Tugend*, 290. Ebenso 280, 291.
- ⁴ „Es gibt kein „Verhalten“, das vor und unabhängig von Intentionen, Überzeugungen und Rahmen bestimmt werden muß.“ MacIntyre, *Tugend*, 278.
- ⁵ Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, 89.
- ⁶ MacIntyre, *Tugend*, 269.
- ⁷ Schönecker, *Kant*, 379.
- ⁸ Vgl. Williams, *Moralischer Zufall*, 112 f.
- ⁹ von Fritz, *Epagoge bei Aristoteles*, 662.
- ¹⁰ Kapp, *Logik*, 91.
- ¹¹ Zur *epagoge* in der *Analytica posteriora* II vgl. 71 a 6, 71 a 10, 72 b 29, 78 a 34, 81 a 40, 81 b1-3, 90 b 14, 100 b 4.
- ¹² Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1143 b 4.
- ¹³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 a 1 bzw. a 1 19 ff.

- ¹⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 226.
¹⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 227.
¹⁶ Vgl. dazu Aristoteles, *Metaphysik*, 1038 a 18.
¹⁷ Vgl. McDowell, *Virtue and Reason*, 141.
¹⁸ Kant, *Grundlegung*, 448.
¹⁹ Kant, *Opus Postumum*, 82.
²⁰ Vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 205 ff.

Literatur

- Aristoteles: *Analytica Posteriora II*, hrsg. W. Detel, Berlin: Akademie Verlag 1993.
Aristoteles: *Metaphysik. Bücher VII (Z) – XIV (N)*, hrsg. H. Seidl, Hamburg: Meiner 1991.
Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. O. Gigon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998.
Bourdieu, P.: *Sozialer Sinn*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
Dennett, D.C.: *Ellenbogenfreiheit*, Weinheim: Beltz-Athenäum 1994.
Dewey, J.: *Human Nature and Conduct*, New York: 1922, 303.
Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner 1994.
Kant, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hamburg: Meiner 1986.
Kant, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Hamburg: Meiner 1990.
Kant, I.: *Opus Postumum*, Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 22, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter 1938.
Kapp, E.: *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen: 1965.
MacIntyre, A.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.
McDowell, J.: *Virtue and Reason*, in: R. Crisp / M. Slote (Hrsg.): *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1997, 141-163.
Schönecker, D.: *Kant: Grundlegung III*, Freiburg / München: Alber 1999.
von Fritz, K.: *Die epagoge bei Aristoteles*, München 1964.
Williams, B.: *Interne und externe Gründe*, in: ders.: *Moralischer Zufall*, Königstein: Anton Hain 1984, 112-125.