

DE GRUYTER

Geert Keil

WILLENS- FREIHEIT

3. AUFLAGE

GRUNDTHEMEN PHILOSOPHIE

DE
G

Geert Keil

Willensfreiheit

Grundthemen Philosophie



Herausgegeben von
Dieter Birnbacher
Pirmin Stekeler-Weithofer
Holm Tetens

Geert Keil

Willensfreiheit

3. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage

DE GRUYTER

Die Open Access-Stellung dieser Publikation wurde unterstützt durch das Landesdigitalisierungsprogramm für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen (vgl. <https://sachsen.digital/das-programm/>).

ISBN 978-3-11-053345-3

ISBN (PDF) 978-3-11-053451-1

ISBN (EPUB) 978-3-11-053348-4



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Geert Keil, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: fidus Publikations-Service GmbH, Nördlingen

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

© Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort zur dritten Auflage

Für die dritte Auflage habe ich den Text erneut vollständig durchgesehen, überarbeitet und erweitert. Die Argumentation ist in Auseinandersetzung mit Einwänden und mit neu erschienener Forschungsliteratur an vielen Stellen verfeinert worden.

Martin Klaus Günther danke ich für seine sorgfältige Korrektur des Manuskripts und der Druckfahne.

Berlin, im Juli 2017

Vorwort zur zweiten Auflage

Die vergriffene erste Auflage dieses Buches hat erfreulich viele Leser zur inhaltlichen Auseinandersetzung angeregt. Für ihre Einwände und Kommentare danke ich insbesondere den Rezensenten und den Teilnehmern der beiden Buchsymposien in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), 119–148 und in *Erwägen – Wissen – Ethik* 20 (2009), 3–94. Die Reaktionen haben mir Anlass gegeben, meine Argumente zu überdenken, zu ergänzen und zu schärfen. Die Diskussion der Einwände ist zum größeren Teil in den Haupttext und in die Anmerkungen eingearbeitet. Auf einige besonders schwierige Punkte gehe ich im neuen Schlusskapitel ein.

Leider kann ich den Lesern der ersten Auflage nicht übersichtlich zusammenstellen, was sich verändert hat und wo. Der Text ist vollständig durchgesehen und überarbeitet. Ich habe einige Abschnitte umgestellt, zwei neue Unterkapitel geschaffen, aktuelle Literatur eingearbeitet, die Anmerkungen ergänzt, Argumente präzisiert und erweitert, zahllose einzelne Formulierungen geändert, einige polemische Zuspitzungen entfernt und andere hinzugefügt. Das Buch ist immer noch eine problemorientierte Einführung; zugleich habe ich versucht, die Eigenheiten des „fähigkeitsbasierten Libertarismus“, für den ich plädiere, noch genauer herauszuarbeiten. Was die vielen steilen Thesen betrifft, die die Überarbeitung überlebt haben, so kann ich mich nun nicht mehr auf Fahrlässigkeit berufen.

Berlin, im September 2012

Inhalt

Vorwort zur dritten Auflage — V

Vorwort zur zweiten Auflage — V

1. Einleitung — 1

- 1.1 Freiheitsbegriffe — 1
- 1.2 Freiheitsprobleme — 7

2. Determinismus — 17

- 2.1 Was ist Determinismus? — 17
- 2.2 Logischer Determinismus und Fatalismus — 21
- 2.3 Woher bezieht der Determinismus seine modale Kraft? — 29
- 2.4 Ist der Determinismus wahr? — 35
- 2.5 Determinismus und Kausalprinzip — 44
- 2.6 Bereichsdeterminismen — 49

3. Kompatibilismus — 59

- 3.1 Klassischer Kompatibilismus — 59
- 3.2 Moore über Können und Anderskönnen — 68
- 3.3 Strawson über moralische Reaktionen — 76
- 3.4 Frankfurt über alternative Möglichkeiten — 80
- 3.5 Kompatibilistische Freiheiten — 88

4. Inkompatibilismus — 99

- 4.1 Libertarismus und harter Determinismus — 99
- 4.2 Das Konsequenzargument — 102
- 4.3 Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen — 109
- 4.4 Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff — 115
- 4.5 Exkurs: Akteurskausalität und Ereigniskausalität — 125
- 4.6 Das Zufallsproblem — 131

5. Skizze eines fähigkeitsbasierten Libertarismus — 155

- 5.1 Eine Zwischenbilanz — 155
- 5.2 Anderskönnen, Naturgesetze und humesche Supervenienz — 157
- 5.3 Freiheit als Fähigkeit — 168
- 5.4 Können und Sollen — 176
- 5.5 Strafrechtliche Zurechnung und Schuld — 182

VIII — Inhalt

- 5.6 Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen? — **188**
- 5.7 Ersturheberschaft — **196**

- 6. Willensfreiheit und Hirnforschung — 205**
- 6.1 Welche empirischen Befunde sind für die Willensfreiheit relevant? — **205**
- 6.2 Pathologische und nichtpathologische Fähigkeitseinschränkungen — **210**
- 6.3 Kommt der Wille zu spät? — **219**
- 6.4 Fehlschlüsse, Missverständnisse, Begriffsverwirrungen — **231**
- 6.5 Philosophie und Neurowissenschaft — **239**

- 7. Epilog: Freiheit, die ich meine — 245**
- 7.1 Was ist denn nun Willensfreiheit? — **245**
- 7.2 Zwei-Wege-Fähigkeiten in einer deterministischen Welt? — **248**
- 7.3 Alltagsintuitionen, begriffliche Zusammenhänge und Beweislast — **250**
- 7.4 Wovon hängt ab, ob man weiterüberlegt? — **253**
- 7.5 Wer muss die Erklärungslücke schließen? — **256**
- 7.6 Wo bleibt im ereigniskausalen Libetarismus der Akteur? — **260**

- Anmerkungen — 267**

- Literatur — 299**

- Namenregister — 313**

- Sachregister — 319**

1. Einleitung

1.1 Freiheitsbegriffe

„Willensfreiheit“ gehört zu jenen Wörtern, deren bloßes Vorkommen anzeigt, dass von Philosophischem die Rede ist. Während die Freiheit in aller Munde ist, ist „Willensfreiheit“ ein philosophischer Fachausdruck geblieben, der keine prägnante alltagssprachliche Verwendung hat. Wo ohne weiteren Zusatz von Freiheit die Rede ist, sind fast immer politische Freiheiten gemeint. Das gilt für den Schlachtruf der Französischen Revolution, „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, für Rousseaus „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten“ und für politische Slogans wie „Keine Freiheit den Feinden der Freiheit“, „Die Freiheit stirbt zentimeterweise“ oder „Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden“.

Eine Grundbedeutung von „frei“ ist „ungehindert“. Der Begriff des Ungehindertseins ist so allgemein, dass er die politische Freiheit, das freie Spiel der Marktkräfte, den freien Fall eines Steines sowie die Handlungs- und die Willensfreiheit umfasst. Danach trennen sich die Wege der verschiedenen Freiheitsarten. Um die verschiedenen Arten und Begriffe der Freiheit zu sortieren, empfiehlt es sich zu fragen, *wer oder was* jeweils frei genannt wird, *wovon* jemand frei sein soll und *wozu*.¹

Wer oder was ist frei? Im Falle der Willensfreiheit wird der Wille einer Person „frei“ genannt, im Falle der Handlungsfreiheit ihr Handeln. Alternativ und vielleicht angemessener lässt sich die Person selbst *als* wollende oder *in* ihrem Handeln als das Subjekt der Freiheit auffassen. Wovon ist die Person frei und wozu? Diese Doppelfrage verweist auf die Unterscheidung zwischen *negativer* und *positiver* Freiheit. Als negative Freiheit wird die Freiheit *von* etwas bezeichnet. Straffreiheit, Steuerfreiheit, Sorgenfreiheit oder Schmerzfreiheit sind negative Freiheiten. Positive Freiheiten sind Freiheiten *zu* etwas. Politische Freiheiten wie Reisefreiheit, Niederlassungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Redefreiheit sind Beispiele dafür. Auf den zweiten Blick ist der Unterschied weniger klar als die „von“- und „zu“-Redeweisen nahelegen. Ist die Pressefreiheit die Freiheit, *zu* drucken, was man will, oder die Freiheit *von* Zensur? Offenbar drückt der Unterschied der Präpositionen eher eine Perspektivendifferenz aus als zwei wohlunterschiedene Arten von Freiheit. An einer Handlung lassen sich sowohl ihr positives Ziel als auch die abwesende Hinderung hervorheben.²

In der Philosophie werden *Willensfreiheit* und *Handlungsfreiheit* unterschieden. Letztere wird gewöhnlich als die Freiheit bestimmt, das zu tun oder zu lassen, was man will. Handlungsfreiheit besitzt man, wenn man nicht durch äußeren Zwang daran gehindert wird, seine Absichten in die Tat umzusetzen.

Die politischen oder bürgerlichen Freiheiten wie Pressefreiheit, Redefreiheit oder Reisefreiheit sind Unterarten der Handlungsfreiheit. Auch der Ausdruck „Autonomie“ wird häufig im Sinn der Freiheit von Zwang oder politischer Bevormundung verstanden.³ Willensfreiheit ist etwas anderes. Die Fähigkeit, frei seinen Willen zu bilden, frei zu wählen oder frei zu entscheiden, schließt begrifflich nicht die Möglichkeit ein, das Gewählte auch in die Tat umzusetzen. Während unsere Handlungsfreiheit durch die jeweiligen tatsächlichen Optionen begrenzt ist, scheint dies für die Willensfreiheit nicht zu gelten. Wer eingesperrt ist, kann viele Dinge nicht tun, die er gern tun würde, aber seine Gedanken sind frei, wie das bekannte Lied sagt, und sein Wahl- oder Entscheidungsvermögen ist ebenfalls nicht tangiert. Durch Mauern und Fesseln allein verliert man dieses Vermögen nicht. Ebenso wenig verliert es, wer sich über das Ausmaß seiner Handlungsoptionen täuscht. Jemand könnte, so ein Beispiel von John Locke, in seinem Zimmer sitzen und sich dazu entschließen, den Raum durch die Tür zu verlassen.⁴ Dass die Tür ohne sein Wissen verschlossen wurde, beeinträchtigt seine Bewegungsfreiheit, tut aber seinem Wahl- oder Entscheidungsvermögen keinen Abbruch.

Aber was genau ist Willensfreiheit? Der Sinn der Frage, ob der Wille selbst frei sei, versteht sich nicht von selbst. Wenn Handlungsfreiheit die Freiheit ist, zu tun, was man will, könnte Willensfreiheit analog die Freiheit sein, zu wollen, was man will. Willensfreiheit zu besitzen müsste dann die Fähigkeit einschließen, etwas anderes zu wollen, als man tatsächlich will. Nach Ernst Tugendhat ist es jedoch „nicht ohne weiteres klar, was mit dieser Frage, ob man auch anders hätte wollen können, eigentlich gemeint ist“.⁵ Ist gemeint, dass man sich aussuchen kann, was man will? Ein solcher Begriff der Willensfreiheit ist von vielen Philosophen kritisiert worden. Leibniz führt an, der Wille könne sich nur auf das Handeln richten, nicht auf das Wollen:

Was das *Wollen* selbst anbetrifft, so ist es unrichtig, wenn man sagt, daß es ein Gegenstand des freien Willens ist. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, aber wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man auch sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins Endlose fortgehen.⁶

Nach Schopenhauer kann der Mensch tun, was er will, nicht aber wollen, was er will.⁷ Hobbes, Locke und Russell argumentierten ebenso. Der Regresseinwand allein ist allerdings nicht stichhaltig, denn das Phänomen des höherstufigen Wollens existiert durchaus und zieht nicht zwangsläufig einen Regress nach sich. Ein Drogensüchtiger kann wollen, das Verlangen nach Drogen, das er tatsächlich hat, nicht zu haben. Daraus folgt nicht schon, dass er auch einen Willen dritter, vierter und fünfter Stufe haben können muss.

Die Rede von der Fähigkeit, seinen eigenen Willen zu wählen, hat durchaus einen vernünftigen Sinn. Allerdings kann es sich dabei nicht um die Fähigkeit handeln, seine gegenwärtigen tatsächlichen Wünsche, Neigungen oder Vorlieben anders sein zu lassen, als sie nun einmal sind. Das kann schon deshalb niemand, weil sich Fähigkeiten stets auf die Zukunft richten, nicht auf Gegenwärtiges oder gar Vergangenes. Niemand kann Tatsächliches anders sein lassen, als es aktuell ist. Dies gilt auch für unsere tatsächlichen Wünsche und Neigungen. Manche Neigungen finden wir in uns vor, ohne sie frei gewählt zu haben; es wäre töricht, dies zu leugnen. Bei der Willensfreiheit muss es um die Frage gehen, was mit diesen bestehenden Wünschen und Neigungen weiter geschieht, insbesondere darum, ob und in welcher Weise sie zu handlungswirksamen Entscheidungen werden.

Weniger merkwürdig als die Frage, ob man wollen kann, was man will, klingt die Frage, ob wir frei *wählen* oder *entscheiden* können. „Willensfreiheit“ wird in der Philosophie weitgehend gleichbedeutend mit „Entscheidungsfreiheit“ und „Wahlfreiheit“ gebraucht. Dies ist ein Indiz dafür, dass es bei der Freiheit des Willens nicht um die erste Regung oder den ersten Impuls geht, sondern um eine Fähigkeit, die spätere Phasen der Handlungsvorbereitung betrifft. Entscheidungen stehen am Ende eines Willensbildungsprozesses, nicht am Anfang. Wie wird aus den Wünschen und Neigungen, die wir in uns vorfinden, eine handlungswirksame Entscheidung? Setzen sich Wünsche und Neigungen gleichsam automatisch in Handlungen um oder haben wir die Möglichkeit, innezuhalten, sie zu prüfen und uns gegebenenfalls von ihnen zu distanzieren? Entscheiden *wir* uns, bilden *wir* aus dunklen Ursprüngen eine handlungswirksame Absicht, oder stoßen uns Absichten und Entscheidungen einfach zu, so wie die ersten Neigungen und Wünsche uns zustoßen? Descartes und Locke haben in der Fähigkeit, innezuhalten und die eigenen Wünsche noch einmal zu prüfen, den wesentlichen Zug der menschlichen Willensfreiheit gesehen. Die Frage nach der Natur dieser Suspensionsfähigkeit steht im Zentrum der Willensfreiheitsdebatte, auch wenn man dies dem Wort „Willensfreiheit“ nicht ansieht.

Schon das Substantiv „Wille“ hat einige Philosophen irritiert. Nach Ryle ist die Substantivierung des Verbums „wollen“ nicht hilfreich. Wer etwas will, übt dabei ein Vermögen aus. Dieses Vermögen oder dessen Ausübung zu einem Ding namens „Wille“ zu hypostasieren, dem dann bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, verschiebt die Aufmerksamkeit von der wollenden Person zu einer Instanz in ihr. Wenn dann ferner angenommen wird, dass in Wirklichkeit nicht wir es sind, die etwas wollen oder tun, sondern etwas in uns, eben der Wille, sind philosophische Rätsel vorprogrammiert. Locke bezeichnet die hergebrachte Frage, ob der Wille frei sei, als „absurd“. Man könne nur vom Menschen fragen, ob er frei sei, nicht hingegen vom Willen, denn der Wille sei ein Vermögen, und ein Vermögen könne kein weiteres Vermögen besitzen.⁸ Trotz dieser

sinnkritischen Einwände erscheint es aussichtslos, die Substantivierung „Wille“ einfach verbieten zu wollen. Vernünftigerweise fasst man den substantivierten Willen nicht als Agens auf, sondern als Vermögen oder als Prozess der Willensbildung. Manchmal ist mit „Wille“ auch das Ergebnis dieses Prozesses gemeint. Ich übernehme in diesem Buch die traditionelle Bezeichnung „Willensfreiheit“, behalte mir aber vor, das Attribut „frei“ auf anderes als den Willen oder den Willensbildungsprozess anzuwenden, beispielsweise auf die wollende Person, insofern sie bestimmte Fähigkeiten hat.

Wenn es bei der Willensfreiheit nicht um das Vermögen geht, seine ersten Neigungen oder Regungen zu wählen, sondern um den Umgang mit diesen Neigungen, erscheint der Vorschlag plausibel, die *Bildung* des Willens als dasjenige anzusehen, was „frei“ genannt wird. Neigungen setzen sich nicht von allein in die Tat um, zwischen ihnen und Handlungen liegen die Willensbildung, die Entscheidungsfindung, die Formierung einer Absicht. Dieser Prozess kann entweder frei oder unfrei, also gehindert oder ungehindert, ablaufen. Willensfreiheit ist entsprechend als „hinderungsfreie Willensbildung“ beschrieben worden.⁹ Aber wovon muss die Willensbildung frei sein, wodurch wird sie nicht behindert? Vielfache äußere Beschränkungen können jemanden hindern, zu tun, was er will, schränken also seine Handlungsfreiheit ein. Als Faktoren, die die Willensbildung beeinträchtigen, werden Unwissen, innere Zwänge, starke Affekte, Erpressung, Folter, Süchte und Phobien genannt. Hinsichtlich einiger dieser Faktoren wird argumentiert, dass sie *allein* die Willensfreiheit beschränken. Ein Erpresster und ein Drogensüchtiger täten durchaus, was sie wollen, seien aber in ihrer Willensbildung nicht frei. Oft werden diese Fälle mithilfe höherstufiger Wünsche beschrieben. Der Süchtige hat faktisch den Wunsch nach Drogen, mag aber zugleich wünschen, diesen Wunsch nicht zu haben. Ob man sagen kann, dass er tut, was er will, hängt dann davon ab, ob sein Wollen erster oder zweiter Stufe gemeint ist.

Auf der Hand liegt, dass Willensfreiheit mit einem großen Maß an politischer Unfreiheit und äußeren Zwängen verträglich ist. Wer in Ketten liegt, büßt die Freiheit des Willens nicht ein. Selbst wer bei einem Raubüberfall mit der Frage „Geld oder Leben?“ konfrontiert ist, besitzt doch die Freiheit, eines von beiden zu wählen. Dass eine der beiden Entscheidungen grob unvernünftig wäre, hebt die Fähigkeit, sie willentlich selbst zu treffen, nicht auf. Cicero lehrt in diesem Sinne, dass für freie Menschen Drohungen wirkungslos seien.

Eine extreme Position in dieser Frage nehmen Kant und Sartre ein. Sie behaupten, dass der menschliche Wille selbst unter der Folter frei bleibe.

Alle Arten von Marter können nicht seine freie Willkür zwingen; er kann sie alle ausstehen und doch auf seinem Willen beruhen. [...] Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich

durch nichts in der Welt zu irgend etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus anderen Gründen; aber es ist doch möglich, er hat doch die Kraft dazu.¹⁰

Dass der Mensch „doch die Kraft“ habe, selbst unter Folter auf seinem Willen zu beharren, ist eine anthropologische Behauptung. Man spricht sehr wohl davon, dass der Folterer den Willen oder die Persönlichkeit zu brechen versucht. Ob es ihm im Einzelfall gelingt, ist eine andere Frage.

Unabhängig von einer Stellungnahme zu Kants anthropologischer These muss das philosophische Problem der Abgrenzung zwischen Willens- und Handlungsfreiheit gelöst werden. Dass eine Willensbildung frei ist, kann nicht heißen, dass sie keinerlei Restriktionen oder Bedingungen unterliegt. Aristoteles diskutiert das Beispiel eines Kapitäns, der im Sturm die Ladung über Bord wirft, um sein Schiff und die Mannschaft zu retten: „Schlechthin freiwillig tut das niemand, dagegen um sich und die anderen zu retten tut es jeder, der Vernunft besitzt.“¹¹ Dieses Beispiel funktioniert wie die „Geld oder Leben“-Situation. Entscheidend ist hier der Hinweis auf die *Vernünftigkeit* der Entscheidung. Wollte man sagen, dass die freie Willensbildung durch vernünftiges Überlegen *behindert* wird, so wäre dies absurd. Auch durch Zwangslagen allein wird die Willensbildung nicht behindert. Praktisches Überlegen findet stets unter Bedingungen statt und viele davon haben wir nicht selbst gewählt. Zwangslagen sind deshalb kein wohldefinierter Situationstyp. Zu überlegen ist stets, was *unter den gegebenen Bedingungen* zu tun ist. Wer hingegen, freudianisch ausgedrückt, mit dem Realitätsprinzip auf Kriegsfuß steht und nur nach dem Lustprinzip handelt, ist nicht besonders frei, sondern unreif oder irrational oder beides.

Die entscheidende Frage scheint zu sein, ob jeweils die *Fähigkeit zur Willensbildung* eingeschränkt ist oder nicht. Faktoren, die es dem Menschen unmöglich machen, begründet seinen Willen zu bilden, tangieren die Willensfreiheit. Zwangslagen und Erpressungen schränken diese Fähigkeit typischerweise nicht ein, sie betreffen vielmehr die Handlungsfreiheit. In welchem Ausmaß Süchte, Phobien, Psychosen und körperlicher Schmerz die Fähigkeit der Willensbildung einschränken, ist umstritten. Im deutschen Strafrecht ist ein Täter nur dann vermindert schuldfähig, wenn zum Zeitpunkt der Begehung der Tat seine Fähigkeiten, „das Unrecht der Tat einzusehen“ oder „nach dieser Einsicht zu handeln“, stark beeinträchtigt waren (§ 21 StGB). Dies muss aber im Einzelfall festgestellt und kann nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Überlegungen entschieden werden.

Die Abgrenzung zwischen Willens- und Handlungsfreiheit wird durch den Umstand erschwert, dass die übliche Erläuterung der Handlungsfreiheit – tun zu können, was man will – bei näherer Betrachtung ein uneinheitliches Phänomen charakterisiert. Auch bei der Handlungsfreiheit lässt sich nämlich der Aspekt des

Ungehindertseins von einem Fähigkeitsaspekt unterscheiden. Wenn mit „Handlungsfreiheit“ die *Fähigkeit* gemeint ist, gemäß seinem Willen zu handeln, dann bedrohen „Geld oder Leben“-Situationen die Handlungsfreiheit nicht, denn wenn der Bedrohte am Leben bleiben will, kann er durch sein Verhalten dazu beitragen. Dass er „eigentlich“ etwas anderes will, nämlich sein Geld behalten *und* am Leben bleiben, tut nichts zur Sache, denn seine als Fähigkeit aufgefasste Handlungsfreiheit bleibt uneingeschränkt erhalten. Bedrohungen tangieren nicht Fähigkeiten, sondern die Gelegenheit zu deren Ausübung. Wird „Handlungsfreiheit“ hingegen als Sammelbegriff für politische und bürgerliche Freiheiten verwendet, so ist keine Fähigkeit gemeint, sondern das Freiheitsmerkmal des Ungehindertseins. Das durch Zensur und Versammlungsverbote Eingeschränkte ist kein Vermögen, sondern ein Handlungsspielraum. Es wäre für die Freiheitsdebatte viel gewonnen, wenn man sich bei der Rede von „Freiheit“ häufiger Rechenschaft darüber ablegte, ob gerade vom positiven Fähigkeitsaspekt oder vom negativen Aspekt der ungehinderten Ausübung die Rede ist.

Ironischerweise zeigt das Wort „freiwillig“ meist *nicht* an, dass von Willensfreiheit die Rede ist. Als Adverb zu „etwas tun“ gehört „freiwillig“ vielmehr in den Kontext der Handlungsfreiheit. Wer freiwillig oder „aus freien Stücken“ etwas tut, wird nicht durch jemand anderen oder durch eine Zwangslage dazu genötigt. Die außerphilosophische Rede von freiwilligen Handlungen ist in der Regel gegenüber der Frage der Freiheit des Willens indifferent.

Eine Freiheit, die so wenig Verbindung mit Freiheiten hat, an denen uns in nichtphilosophischen Kontexten liegt, erregt Misstrauen. So fühlen sich viele Menschen durch die Behauptung, dass der Wille selbst unter der Todesdrohung frei bleibe, provoziert. Auch das sarkastische Bonmot, Reichen wie Armen stünde es frei, unter Brücken zu schlafen, ist hier einschlägig. Dieser Sarkasmus beruht aber auf einem Themenwechsel. Das überragende nichtphilosophische Interesse, nicht von Obdachlosigkeit, Folter oder mit dem Tod bedroht zu werden, macht das Problem der Willensfreiheit nicht gegenstandslos.

Die Irritation über den philosophischen Begriff der Willensfreiheit könnte etwas anderes anzeigen, als die Kritiker vermuten. Vielleicht ist die Freiheit des Willens nicht deshalb ein Spezialthema für die Philosophen, weil sie exotisch, irrelevant oder praxisfern wäre, sondern weil sie so grundlegend ist. Die Philosophie beschäftigt sich mit tiefliegenden Voraussetzungen unseres Denkens, Erkennens und Handelns: mit Prinzipien und Begriffen, die so allgemein sind, dass sie im Alltag und in den anderen Wissenschaften nicht thematisiert, sondern als geklärt vorausgesetzt werden. Nach Wittgenstein sind die von der Philosophie behandelten Phänomene „durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen“. In der Philosophie wollten wir „etwas *verstehen*, was schon offen vor unseren Augen liegt“.¹² Die Willensfreiheit könnte zu diesen Phänomenen gehören, die

zugleich grundlegend und durch ihre Alltäglichkeit verborgen sind. Sie könnte eine Fähigkeit sein, die wir im Alltag stets unterstellen und in Anspruch nehmen, wiewohl wir selten darüber nachdenken.

Für viele Philosophen liegt die außerakademische Relevanz des Problems der Willensfreiheit in dem Umstand, dass die moralische Verantwortlichkeit auf der Freiheitsannahme beruht. So lautet die entscheidende Frage nach Tugendhat: „Wie sieht die Willensfreiheit aus, wenn es möglich sein soll, eine Person zur Verantwortung zu ziehen?“¹³ Dass dafür Willensfreiheit erforderlich sei und nicht bloß Handlungsfreiheit, sehe man daran, dass wir Tiere nicht zur Verantwortung ziehen, „offenbar weil es keinen Sinn ergäbe, obwohl auch sie ihre Glieder heben können, wenn sie wollen“.¹⁴

1.2 Freiheitsprobleme

Im Unterschied zur Handlungsfreiheit wird die Willensfreiheit nicht durch äußeren Zwang eingeschränkt und nach Kant nicht einmal durch physische Gewalt. Wenn das Vermögen, seinen Willen so oder anders zu bilden, begrenzt oder sogar illusionär sein soll, müssen die Hindernisse von grundsätzlich anderer Art sein.

Die Hindernisse zerfallen in zwei Klassen. Innere Zwänge, schwere psychische Krankheiten, Süchte und verborgene Manipulationen sind geeignet, die freiheitsrelevanten Vermögen einzuschränken oder aufzuheben. Die zweite Gefährdung ist der Determinismus. Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert sein sollte, hätten wir nie einen anderen Willen bilden können als denjenigen, den wir tatsächlich gebildet haben. Wir glauben dann vielleicht, ergebnisoffene Überlegungen anstellen und unsere Entscheidungen selbst treffen zu können, tatsächlich aber „stehen sie nicht bei uns“, um die aristotelische Formulierung zu gebrauchen. Also sind die entsprechenden Fähigkeiten illusionär. So jedenfalls sehen es die *Inkompatibilisten*, also die Vertreter der Lehre der Unvereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus. Dagegen sehen die *Kompatibilisten* unsere Fähigkeit der vernünftigen Willensbildung und Entscheidung durch den Determinismus nicht gefährdet.

Es ist in der Philosophie der Gegenwart üblich geworden, das Problem der Willensfreiheit in zwei Teilprobleme aufzuspalten. Das *traditionelle Problem* lässt sich durch die Entweder-oder-Frage „Freiheit oder Determinismus?“ ausdrücken. Dagegen betrifft das *Vereinbarkeitsproblem* die Frage, ob Freiheit und Determiniertheit einander ausschließen oder nicht.¹⁵ Dass sie es tun, ist eine stillschweigende Voraussetzung des traditionellen Freiheitsproblems. Wenn diese Voraussetzung irrig sein sollte, löst sich das traditionelle Problem auf, denn dann kann

der menschliche Wille ja zugleich frei und determiniert sein. Es entfällt dann auch die Nötigung, mit einer Stellungnahme zur Vereinbarkeitsfrage zugleich zur materialen Wahrheit der Determinismusthese Position zu beziehen.

Die wichtigsten in der Debatte vertretenen Positionen lassen sich in das folgende Schema eintragen:

Der Wille ist	frei	unfrei
determiniert	deterministischer Kompatibilismus (weicher Determinismus)	harter Determinismus (Inkompatibilismus I)
nicht determiniert	Libertarismus (Inkompatibilismus II)	
???	agnostischer, neutraler oder Zweifach-Kompatibilismus	Freiheitsskepsis (harter oder Zweifach-Inkompatibilismus)

Die Positionen der dritten Zeile werden in vielen Darstellungen der Geographie der Freiheitsdebatte übersehen. Die dritte Zeile ist unerlässlich, weil die ersten beiden Zeilen eine interne Differenzierung im Lager des Kompatibilismus nicht erfassen, die für die jüngere Debatte von großer Bedeutung ist. In der ersten Zeile ist der Kompatibilist als jemand sortiert, der den Determinismus für wahr und mit der Freiheit vereinbar hält. Diese Auffassung entspricht derjenigen Position, die man „klassischen Kompatibilismus“ genannt und Hobbes, Locke und Hume zugeschrieben hat. Einige klassische Kompatibilisten meinen sogar, dass Freiheit die Wahrheit des Determinismus *erfordert*; diese Position kann man „deterministischen Kompatibilismus“ nennen. Eine prägnante Formulierung dieser Auffassung gibt Hobarts Aufsatztitel „Free will as involving determination and inconceivable without it“.¹⁶ Deterministische Kompatibilisten lehren, dass Willensfreiheit „is not only compatible with determinism, but entails determinism“.¹⁷ Demgegenüber bleiben viele neuere Kompatibilisten bezüglich der Wahrheit des Determinismus indifferent, da sie diese Frage als für Freiheit und Verantwortlichkeit irrelevant ansehen. Diese Position, prominent vertreten durch Peter Strawson, kann man „agnostischen Kompatibilismus“ nennen.¹⁸ In den ersten beiden Zeilen lässt sich diese Differenzierung nicht berücksichtigen, da die Vierfelderwirtschaft nur Positionen zulässt, die auch zur Wahrheit der Determinismusthese Stellung nehmen.

Das Fragezeichen in der dritten Zeile steht für die Auffassung, dass unbekannt und/oder irrelevant ist, ob der Determinismus wahr ist. Diese Auffassung lässt sich sowohl mit der Freiheitsannahme als auch mit der Freiheitsleugnung kombinieren. Die *Freiheitsskeptiker* stimmen mit den agnostischen Kompatibilisten darin überein, dass die Existenz der Willensfreiheit unabhängig davon ist, ob

wir in einer deterministischen oder in einer nichtdeterministischen Welt leben. Für die agnostischen Kompatibilisten sind wir in jedem Fall frei, für die Freiheits-skeptiker in keinem Fall. Der agnostische Kompatibilismus wird auch „neutraler“ oder „Zweifach-Kompatibilismus“ genannt.¹⁹ Die Bezeichnungen werden weitgehend austauschbar verwendet. Ich werde in diesem Buch vom „agnostischen“ Kompatibilismus sprechen, wo ich die Behauptung hervorheben möchte, dass die Wahrheit oder Falschheit des Determinismus für die Freiheit irrelevant sei (wie bei Strawson), und von „Zweifach-Kompatibilismus“, wo ich die Behauptung hervorheben möchte, dass die Freiheit auch mit dem Indeterminismus vereinbar ist. Für die freiheitsskeptische Position hat Pereboom die Bezeichnung „harter Inkompatibilismus“ vorgeschlagen, eine andere wäre „Zweifach-Inkompatibilismus“. Der Agnostizismus der dritten Zeile bezieht sich wohlgerne auf den Determinismus, nicht auf die Freiheitsannahme. Auch bezüglich dieser könnte, wer ausschließlich zur Frage der Vereinbarkeit Stellung nehmen möchte, agnostisch bleiben. Mithin ist auch das dreizeilige Schema noch unterkomplex.

Weiterhin lässt sich die Vereinbarkeitsthese auch mit der Überzeugung von der Falschheit des Determinismus kombinieren. Es ergäbe sich ein „indeterministischer Kompatibilismus“, dem zufolge in unserer Welt der Determinismus falsch ist, Freiheit aber auch dann existierte, wenn er wahr wäre.²⁰

Ferner erfasst das Schema die Positionen des *epistemischen Indeterminismus* und des *Semi-Kompatibilismus* nicht. Der epistemische Indeterminist argumentiert, dass Freiheit die Nichtvoraussehbarkeit der jeweils eigenen Entscheidungen erfordert, nicht hingegen deren tatsächliche Indeterminiertheit. Der Semi-Kompatibilismus ist eine Position, die durch das überragende Interesse an der Begründung der moralischen Zurechnung und Verantwortung motiviert ist. Er behauptet nur die Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortlichkeit, nicht hingegen die von Determinismus und Freiheit im Sinne eines So-oder-Anderskönnens.²¹

Das Schema weist neben seiner Unvollständigkeit noch eine andere Schwäche auf. Es erweckt den Eindruck, die Kompatibilisten hielten eben diejenigen Phänomene für vereinbar, die die Inkompatibilisten für unvereinbar hielten. Dieser Eindruck ist trügerisch, denn beide Lager legen typischerweise nicht denselben Freiheitsbegriff zugrunde. Inkompatibilisten operieren mit einem stärkeren Freiheitsbegriff als Kompatibilisten.

Aber stellen wir dieses Problem zunächst zurück, um das Verhältnis des traditionellen Freiheitsproblems zum Vereinbarkeitsproblem zu erörtern. Es ist nicht zu übersehen, dass die traditionelle Frage „Freiheit oder Determinismus?“ in der Philosophie der Gegenwart unpopulär geworden ist. Die Freiheitsdebatte kreist schon seit einigen Jahrzehnten um das Vereinbarkeitsproblem, welches das traditionelle Problem aus der fachphilosophischen Diskussion weitgehend

verdrängt hat. Sich auf die Frage zu beschränken, ob der Determinismus mit der Freiheit vereinbar ist oder nicht, und es dahingestellt sein zu lassen, ob er wahr ist, erscheint vielen Philosophen attraktiv. Agnostische Kompatibilisten argumentieren, dass wir mit einem Freiheitsbegriff, der mit dem Determinismus vereinbar ist, auf der sicheren Seite seien.²² Selbst wenn der Determinismus sich als wahr herausstellen sollte – und darüber habe nicht die Philosophie zu entscheiden, sondern die Physik –, müssten wir unsere Auffassungen über die Freiheit nicht ändern.

Diese Argumentation erscheint jedoch in mehrerlei Hinsicht als verfehlt. Zum einen ist die Frage nach der Wahrheit des Determinismus keine innerphysikalische Frage. Sie ist eine *metaphysische* Frage, was man daran sieht, dass empirische Tatsachen die Antwort unterbestimmt lassen. Das heißt nicht, dass man bei der Behandlung der Frage empirisches Wissen ignorieren könnte, und es heißt auch nicht, dass sie keiner vernünftigen Behandlung zugänglich wäre. Auch wenn metaphysische Fragen sich nicht empirisch entscheiden lassen, könnten einige von ihnen sich *unter Zuhilfenahme* empirischen Wissens *vernünftig* entscheiden lassen – das ist ein subtiler Unterschied, der leicht übersehen wird.

Eine zweite Fehlannahme der besagten kompatibilistischen Argumentation ist, dass wir mit unserer Freiheit auf der sicheren Seite sind, wenn wir sie nicht zu anspruchsvoll verstehen. Welche Art von Freiheit wir tatsächlich besitzen, hängt aber davon ab, wie wir und die Welt beschaffen sind, nicht davon, mit welcher *Doktrin* die Freiheit vereinbar ist. Prima facie mag es wie ein Vorteil aussehen, mit möglichst vielen Doktrinen vereinbar zu sein, aber sollten philosophische Freiheitstheorien wirklich vor allem danach streben, sich für Eventualitäten in anderen möglichen Welten zu wappnen? Sollte die Philosophie nicht eher im Verbund mit den anderen Wissenschaften herauszubekommen versuchen, wie sich die Sache mit der Willensfreiheit wirklich verhält?

Drittens ist auch eine kompatibilistisch konzipierte Freiheit nicht voraussetzungslos, sondern an nichttriviale empirische Bedingungen gebunden. Darauf hat in der jüngeren Debatte vor allem Sven Walter hingewiesen. Ob diese Bedingungen im Normalfall erfüllt sind, ist eine empirische Frage, die durch das kompatibilistische Argument der Determinismusverträglichkeit nicht beantwortet wird, denn „dass die Voraussetzungen mit dem Determinismus vereinbar sind, impliziert ja nicht, dass alle Entscheidungen und Handlungen gewöhnlicher gesunder Erwachsener sie uneingeschränkt erfüllen.“²³

Für den am häufigsten vertretenen Kompatibilismus, den agnostischen, ist die dialektische Situation zudem ungünstiger, als es zunächst aussieht: Ausgerechnet in Bezug auf den gewichtigsten Einwand gegen libertarische Freiheitsauffassungen, den Zufallseinwand, befindet sich der agnostische Kompatibilist

gerade nicht auf der sicheren Seite, sondern mit dem Libertarier im selben Boot (s. u., Kap. 4.6 und 7.5).

Aber betrachten wir zunächst die Standardpositionen der ersten beiden Zeilen. Der *Inkompatibilismus* tritt in zwei Varianten auf. Die „harten Deterministen“ halten den Determinismus für wahr und bestreiten die Freiheit. Die umgekehrte Auffassung nennt man im englischen Sprachraum „libertarianism“. Dieses Kunstwort muss so lang sein, weil die anderen Bildungen zu „liber“ (*Liberalismus*, *Libertinismus*) schon vergeben sind. Selbst „libertarianism“ hat noch eine zweite Bedeutung in der politischen Philosophie.²⁴ Da ohnehin ein Kunstwort vonnöten ist, werde ich zwei Silben einsparen und in diesem Buch von „Libertarismus“ und „libertarischer Freiheit“ sprechen.

Dass die libertarische Freiheit keinen griffigeren Namen hat, könnte man sich auch so erklären, dass sie keinen braucht, weil es sich nicht eigentlich um einen philosophischen Ismus handelt, sondern um eine gewöhnliche Auffassung des gesunden Menschenverstandes, die wir alle teilen, soweit wir nicht durch kompatibilistische Philosophie verbildet sind. Für diese Darstellung spricht einiges. Die meisten Nichtphilosophen, die zum ersten Mal von der Auffassung hören, dass der Wille zugleich frei und streng determiniert sei, halten dies für absurd: „most ordinary persons start out as natural incompatibilists“.²⁵ Kompatibilismus ist eine typische Philosophentheorie, und dasselbe gilt für den Determinismus. Niemand, der nicht davon in Büchern gelesen hätte, würde den laplaceschen Determinismus für wahr halten. Niemand käme auf den Gedanken, dass seit Menschengedenken und darüber hinaus feststeht, welchen Wortlaut die Titelseite der Süddeutschen Zeitung vom 7. März 2023 haben wird. Dass niemand im wirklichen Leben an den Determinismus glaubt, ist natürlich kein besonders starkes Argument. Unbefangene Alltagsmeinungen sind häufig wahr, manchmal aber auch falsch. Der Determinismus könnte trotz seiner Unplausibilität wahr sein.

Die Intuition gegen den Kompatibilismus ist ebenso einfach und naheliegend wie die gegen den Determinismus. Wenn der universale Determinismus wahr wäre, wäre der Weltlauf ein für alle Mal festgelegt. Es gäbe an jedem Punkt nur eine einzige Möglichkeit des Weiterverlaufs. Wie sollte es in einer solchen Welt etwas für uns zu entscheiden geben? Das Vermögen der freien Entscheidung wäre eine Selbsttäuschung oder eine *Façon de parler*. Die Zukunft wäre kein offener Raum von Möglichkeiten, sondern durch vergangene Zustände und Naturgesetze alternativlos festgelegt. Dass *alternative Möglichkeiten* bestehen müssen, wenn Menschen frei entscheiden können sollen, hält der Inkompatibilist für eine Selbstverständlichkeit.

Die vorphilosophischen Intuitionen zugunsten des Indeterminismus und des Inkompatibilismus treten noch deutlicher hervor, wenn man berücksichtigt, wie wir gewöhnlich über Handlungen sprechen. Wenn wir zu anderen oder zu uns

selbst sagen: „Das hättest du nicht tun sollen“, dann unterstellen wir, dass die Unterlassung auch möglich gewesen wäre. Aus dem Sollen *folgt* vielleicht nicht das Können, aber ohne das Können sind solche Vorhaltungen unsinnig. Wenn die Person in der gegebenen Situation nicht hätte anders handeln können, scheint jeder Vorwurf gegenstandslos zu sein. Eben diesen Zusammenhang drückt auch der römische Rechtsgrundsatz *Ultra posse nemo obligatur* aus: Über das hinaus, was er kann, ist niemand verpflichtet.

Verschiedene Philosophen waren der Auffassung, dass das Merkmal des So-oder-Anderskönnens schon in den gewöhnlichen Handlungsbegriff eingebaut ist. Man kann das technisch so ausdrücken, dass Anderskönnen und die Möglichkeit, etwas zu unterlassen, als *analytische Komponenten* des Handlungsbegriffs aufgefasst werden. Aristoteles sagt in diesem Sinne: „Wo das Tun in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen“.²⁶ Genauer: „bei allen Handlungen, deren Ursprung und Herr der Mensch ist, besteht offenkundig die Möglichkeit, daß sie geschehen oder daß sie nicht geschehen und hängt deren Geschehen oder Nichtgeschehen von ihm ab“.²⁷ Nach Thomas Reid ist das Unterlassenkönnen in das Vermögen eingeschlossen, überhaupt etwas willentlich herbeizuführen: „Power to produce any effect, implies power not to produce it. We can conceive no way in which power may be determined to one of these rather than the other, in a being that has no will“.²⁸ Entsprechendes wird in der analytischen Handlungstheorie des 20. Jahrhunderts behauptet. Dass dort nicht mehr unablässig von Willensfreiheit und Determinismus die Rede ist, erklärt sich Georg Henrik von Wright so, dass unsere gewöhnliche Rede über Handlungen das Freiheitsmerkmal des Anderskönnens schon einschließe:

[T]he concept of an action, the ascriptions of actions to an agent, belong to discourse in which ‘free will’ is taken for granted. [...] The ‘freedom’ or ‘free will’ of a man consists in the *fact* that he acts, one could say.²⁹

Wenn Aristoteles, Reid und von Wright recht haben, implizieren bereits unsere gewöhnlichen Handlungsbeschreibungen eine starke Freiheitsannahme. Es gehört dann zum *Begriff* des Handlungsvermögens, dass Akteure sich in einer gegebenen Situation für oder gegen eine Handlung entscheiden können. Begriffliche Implikationen wären freilich kein regelrechter Freiheitsbeweis, aber sie verschöben immerhin die Beweislast zuungunsten des Freiheitsskeptikers. Er müsste dann erklären, wie es zu einer derart tiefsitzenden, in unsere gewöhnliche Zuschreibungspraxis eingebauten Annahme kommen konnte, die gleichwohl eine systematische Täuschung ist.

Ob unsere gewöhnliche Rede über Handlungen und Entscheidungen das So-oder-Anderskönnen impliziert, ist aber gerade umstritten. Viele Kompatibilisten

argumentieren, dass das Anderskönnen unter identischen Umständen das wundersame Vermögen erfordern würde, entweder Naturgesetze oder die Vergangenheit zu ändern. Diese Behauptung wird zu prüfen sein; vorerst habe ich nur die begriffliche These referiert, dass Anderskönnen keinen unüblich starken Freiheitsbegriff ausdrücke, sondern nichts anderes bedeute, als überhaupt handeln zu können. Die Alternative dazu ist die Behauptung, dass wir in jedem Augenblick immer nur etwas naturgesetzlich Prädeterminiertes tun können.

Dass wir im Alltag zum Nichtdeterminismus und zum Inkompatibilismus neigen, steht in scharfem Kontrast zu der Tatsache, dass die libertarische Freiheitsauffassung in der Philosophie der Gegenwart eine Minderheitsposition ist. Es gibt international nur eine Handvoll prominenter Libertarier, und auch im deutschen Sprachraum stellen die Kompatibilisten die erdrückende Mehrheit (u. a. Beckermann, Bieri, Habermas, Lohmar, Pauen, Rosenthal, Schälike, Tugendhat, Walde, H. Walter, S. Walter, Willaschek).³⁰ Einigen neurowissenschaftlichen Freiheitsskeptikern gilt der Libertarismus gar als exotische Auffassung unbelehrbarer Dualisten, die jedenfalls mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild unverträglich ist. Diese Konstellation ist erklärungsbedürftig. In der Tat stehen den oben genannten libertarischen Intuitionen andere gegenüber, die ebenfalls plausibel klingen und deren gemeinsamer Nenner die Überzeugung ist, dass die libertarische Freiheitsauffassung im Widerspruch zu Befunden und/oder Voraussetzungen der Naturwissenschaften stehe. Diese Gegenposition lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- Alles in der Welt geht mit rechten Dingen zu. Niemand kann Naturgesetze abändern, es gibt keine Wunder, keine übernatürlichen Eingriffe, keine immaterielle Seelensubstanz, die in die Körperwelt hineinwirkt.
- Die Körperwelt ist kausal geschlossen, jedes Ereignis hat physische Ursachen, auch wenn wir diese nicht immer kennen.
- Neben der natürlichen Kausalität zwischen Ereignissen gibt es keine zweite Art von Kausalität.
- Selbst wenn die Wissenschaften den Determinismus nicht beweisen können sollten, ist doch die ausnahmslose Geltung des Kausalprinzips eine unerlässliche Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung.
- Dass jemand in exakt denselben Umständen auch das Gegenteil dessen hätte tun können, was er aus Gründen getan hat, widerspricht nicht nur dem Determinismus, sondern würde Handlungen und Entscheidungen schlechthin unerklärlich und irrational machen.

Diese Liste enthält gewichtige Einwände gegen den Libertarismus. Diese Einwände machen allerdings die zuvor angeführten Intuitionen nicht gegenstands-

los, sondern stellen ihnen andere gegenüber. Damit liegt eine Konstellation vor, die für viele philosophische Probleme typisch ist: Es gibt eine Reihe von plausiblen vor- oder halbphilosophischen Auffassungen über eine Sache, die einander widersprechen, also nicht zugleich wahr sein können. Eine philosophische Problemanalyse hat dann die Aufgabe, diese Vormeinungen zu sortieren, zu präzisieren, von irreführenden oder missverständlichen Anteilen zu befreien und in ihren Implikationen zu untersuchen – in der Hoffnung, dass die Widersprüche sich als scheinbare erweisen und eine konsistente Gesamtdarstellung des Sachverhalts möglich ist.

Die Auffassung, dass eine wünschenswerte Art von Willensfreiheit die Fähigkeit der vernünftigen Willensbildung und -umsetzung einschließt, wird sowohl von Kompatibilisten als auch von Libertariern vertreten. Uneins sind beide Lager über die Frage, ob diese Fähigkeit das Bestehen alternativer Möglichkeiten erfordert, ob sie also durch den Determinismus angetastet würde oder nicht. Ein zentraler Streitpunkt ist hier das Verständnis von *Können* und *Anderskönnen*. Von Moore ist ein anspruchsloser Begriff des Anderskönnens vorgeschlagen worden, dem zufolge „Er hätte anders handeln können“ nichts anderes bedeutet als „Er hätte anders gehandelt, wenn er sich anders entschieden hätte“. Diese sogenannte *konditionale Analyse des Könnens* ist mit dem Determinismus vereinbar. Allerdings ist sie schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt (s. Kapitel 3.2).

Wie oben bereits bemerkt, hat die übliche Sortierung nach kompatibilistischen und inkompatibilistischen Positionen einen blinden Fleck. Sie unterstellt, dass die Vereinbarkeits- und die Unvereinbarkeitsbehauptung für dieselben Phänomene gelten. Dies ist aber nur bei oberflächlicher Betrachtung der Fall. Beide Lager sprechen von „Freiheit“ und „Determinismus“, aber sie meinen fast immer Verschiedenes damit. Im Zentrum der inkompatibilistisch verstandenen Willensfreiheit steht das Vermögen, sich unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu entscheiden. Demgegenüber sprechen Kompatibilisten schon von Freiheit, wenn eine Willensbildung oder Entscheidung ohne äußeren Zwang und in Übereinstimmung mit den Einstellungen der Person zustande kommt. Dem Streit um Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit liegt also ein tieferer Dissens darüber zugrunde, welcher *Begriff* von Freiheit auf seine Vereinbarkeit mit dem Determinismus zu prüfen ist. Die ‚starke‘, libertarische Freiheit passt auch nach Auffassung der meisten Kompatibilisten nicht in eine deterministische Welt. Dies sei aber kein Verlust, da diese Art von Freiheit illusionär und nicht einmal erstrebenswert sei. Kompatibilisten sind typischerweise der Auffassung, „daß sinnvolle Freiheitsbegriffe von vornherein so *konzipiert* werden müssen, daß sie auf ein deterministisches Universum passen“.³¹ Aus libertarischer Sicht läuft dies auf eine Umdefinition des gewöhnlichen Freiheitsbegriffs hinaus, der Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen einschließt. Der Libertarier kritisiert also

die Bereitschaft des Kompatibilisten, den Freiheitsbegriff „auch um den Preis des Verzichts auf Merkmale, die wir normalerweise mit ihm verbinden, so *abzuwandeln*, daß er auf ein deterministisches Universum paßt“.³² Kompatibilisten bestreiten, dass es sich um eine Abwandlung handelt. Dabei legen die meisten Kompatibilisten und Libertarier durchaus einen gemeinsamen Richtigkeitsstandard zugrunde, nämlich die nichtmetaphysische Frage, auf welchen Freiheitsbegriff unsere gewöhnliche Rede- und Zuschreibungspraxis uns festlegt. Kompatibilisten wie Libertarier möchten im Unterschied zu den harten Deterministen und Freiheits skeptikern an dieser Praxis festhalten und beanspruchen beide, den gewöhnlichen Sinn unserer Rede über freie Entscheidungen und Handlungen zu rekonstruieren. Entsprechend argumentieren Vertreter beider Lager häufig, dass die jeweils andere Freiheitsauffassung die revisionäre sei.

Dem oberflächlichen Vereinbarkeitsproblem liegt also ein Dissens über den richtigen Freiheitsbegriff zugrunde. Noch seltener wird bemerkt, dass es auch im Verständnis der Determinismusannahme gravierende Unterschiede gibt. So vertreten die klassischen Kompatibilisten Hobbes, Hume und Mill einen *psychologischen* Determinismus, der schwächer ist als der moderne physikalische Determinismus, welcher eine alternativlose Fixierung des Weltlaufs durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen behauptet. Es liegt auf der Hand, dass die Vereinbarkeitsthese umso plausibler ist, je schwächer die zugrunde gelegten Begriffe der Freiheit und des Determiniertseins sind.

Der Umstand, dass Kompatibilisten und Inkompatibilisten häufig mit unterschiedlichen Begriffen operieren, bedeutet nicht, dass es sich beim Vereinbarkeitsproblem bloß um einen Streit um Worte handelte, den man auf sich beruhen lassen könnte. Ein solcher abwiegelnder Kommentar zum Vereinbarkeitsproblem³³ ist schon deshalb irrig, weil es sich um *wichtige* Worte handelt, an die sich eine Reihe von substantiellen Fragen knüpfen, die zwischen den Verfechtern kompatibilistischer und inkompatibilistischer Freiheitsbegriffe zusätzlich umstritten sind. Zu diesen nichtterminologischen Fragen gehört insbesondere die, welcher Sinn von „Freiheit“ der für moralische Verantwortlichkeit relevante ist. Spätestens wenn es um moralische und rechtliche Konsequenzen der Zurechnung von Handlungen geht, versagen Strategien der bloßen sprachlichen Disambiguierung, weil man jemanden nicht in einem Sinn ins Gefängnis stecken kann, in einem anderen aber nicht.³⁴

Die übliche Gliederung der Debatte in kompatibilistische und inkompatibilistische Theorien ist also sachlich problematisch. Gleichwohl halte ich in diesem Buch aus Gründen der Tradition und der Darstellungsökonomie an ihr fest.

Da dieses Buch in einer Reihe namens „Grundthemen Philosophie“ erscheint, ist noch eine Bemerkung zur Textsorte am Platze. Das Buch soll in erster Linie in die philosophische Willensfreiheitsdebatte einführen, hat also gewisse Dar-

stellungspflichten zu erfüllen. Zugleich gibt sich der Verfasser auf weiten Strecken nicht die Mühe, zu verbergen, welche Auffassung er für die richtige hält. Es handelt sich um einen Text, den man im Englischen eine „opinionated introduction“ nennen würde. Meine eigenen Auffassungen sind im fünften, sechsten und siebten Kapitel konzentriert, aber ich fürchte, sie sind nicht zu knapp auch in die anderen Kapitel eingesickert.

Den Grundgedanken des Libertarismus plausibel zu finden ist eines, ihn überzeugend auszuarbeiten und gegen Einwände zu verteidigen ein anderes. Wiggins hat vor vielen Jahren festgestellt:

One of the many reasons I believe why philosophy falls short of a satisfying solution to the problem of freedom is that we still cannot refer to an unflawed statement of libertarianism.³⁵

Diese Diagnose trifft heute noch zu. Aber es wird daran gearbeitet.

2. Determinismus

2.1 Was ist Determinismus?

In der neueren philosophischen Freiheitsdebatte gibt es bemerkenswert wenig Diskussion über den genauen Sinn der Determinismusthese und noch weniger über die Frage ihrer Wahrheit. Viele Autoren begnügen sich mit einem vagen Vorverständnis von „naturgesetzlicher Determination“ oder „kausaler Bedingtheit“ und halten eine nähere Erörterung für nicht erforderlich. Hier ist ein Beispiel:

Die Idee von Bedingungen und Bedingtheit, die ich hier und durch das ganze Buch in Anspruch nehme, scheint mir eine hinreichend klare Idee zu sein. [...] Die Auskunft, daß diese Idee der Bedingtheit mit der Idee des (Natur)gesetzes verknüpft ist, ist etwas, das von den meisten Autoren akzeptiert wird. Freilich stellt sich das ganze Thema, wenn man es näher beleuchtet, als äußerst vertrackt heraus [...] [Doch] glaube ich nicht, daß Details am zentralen Gedankengang etwas ändern würden.¹

Diese Nonchalance ist verständlich, sofern sie aus dem Lager des agnostischen Kompatibilismus stammt. Eine Präzisierung der Determinismusthese scheint entbehrlich, wenn man die Frage nach der Wahrheit des Determinismus als für die Willensfreiheit irrelevant ansieht. Der deterministische Kompatibilist hingegen sollte sich durchaus für den genauen Sinn der Determinismusthese interessieren, ebenso der Libertarier und der harte Determinist. Insofern ist die verbreitete Nonchalance etwas erstaunlich, wo doch drei der Standardpositionen auf eine Klärung der Determinismusthese angewiesen sind.

Wenn man Freiheit und Determinismus für unvereinbar hält, muss geklärt werden, womit genau die Freiheitsannahme nicht vereinbar ist. Hier gibt es eine Reihe von Möglichkeiten: damit, dass alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht? Damit, dass die Körperwelt kausal geschlossen ist? Dass Personen und ihre Handlungen Teil der natürlichen Welt sind? Dass das Kausalprinzip ausnahmslos gilt? Dass es neuronale Determinanten des Verhaltens gibt? Dass der Weltlauf Naturgesetzen unterliegt, die wir nicht abändern können? Dies sind viele Möglichkeiten, die mehrheitlich nur eine lose Verbindung zum Determinismus haben. Und die Antwort auf die Vereinbarkeitsfrage muss nicht in jedem Fall gleich ausfallen.

Auch der neurowissenschaftlich inspirierte Teil der Freiheitsdebatte krankt daran, dass der genaue Sinn von Behauptungen wie „Verhalten ist neuronal determiniert“ oder „Das Gehirn ist ein deterministisches System“ kaum jemals geklärt wird. Auch dort begnügt man sich mit einem vagen Vorverständnis von Determiniertheit oder neuronaler Bedingtheit und hält es für ausgemacht, dass das zentrale Merkmal des libertarischen Freiheitsbegriffs – das Anderskönnen unter

gegebenen Bedingungen – sich damit erledige. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist aber alles andere als klar. Gerhard Roth sieht die „durchgängige Determiniertheit der Welt [...] durch den Umstand bekräftigt, dass es [...] zwischen den Vorgängen in der belebten und der unbelebten Natur keinerlei fundamentale Unterschiede gibt“ und dass man auch bei neuronalen Prozessen „nirgendwo hat [...] etwas entdecken können, was den Naturgesetzen widerspricht“.² Offenkundig hält Roth den Determinismus für die These, dass nichts den Naturgesetzen widersprechen kann. Dieser Umstand ist aber mitnichten das, was nach inkompatibilistischer Auffassung mit der Freiheitsannahme im Konflikt liegt. Der genaue Sinn der Determinismusthese spielt also für die Vereinbarkeitsfrage sehr wohl eine Rolle.

Die These des universalen Determinismus besagt in erster Annäherung, dass der gesamte Weltlauf ein für alle Mal fixiert ist, so dass es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt. Dasselbe gilt für die Vergangenheit und die Gegenwart: Niemals konnte oder kann etwas anderes geschehen als das, was tatsächlich geschehen ist oder geschieht. Determinismus ist somit eine naturphilosophische oder metaphysische Behauptung über den Weltlauf als ganzen, keine wissenschaftliche Theorie über einen bestimmten Gegenstandsbereich. Eine berühmte Formulierung des universalen Determinismus hat im frühen 19. Jahrhundert der französische Mathematiker Pierre Simon de Laplace gegeben. Laplace fingiert eine Instanz, die das gesamte Weltgeschehen berechnen kann, den später so genannten *laplaceschen Dämon*:

Wir müssen also den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines früheren und als die Ursache des folgenden Zustands betrachten. Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Elemente kennt, und überdies umfassend genug wäre, um diese gegebenen Größen der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms umschließen; nichts würde ihr ungewiß sein und Zukunft wie Vergangenheit würden ihr offen vor Augen liegen.³

Laplace führt den Determinismus zunächst als kosmologische These ein, verallgemeinert sie aber sogleich für alle Phänomene: „Die Regelmäßigkeit, welche uns die Astronomie in der Bewegung der Kometen zeigt, ist ohne jeden Zweifel bei allen Erscheinungen vorhanden.“⁴ Ausdrücklich gelte der Determinismus auch für menschliche Handlungen.⁵

Bei näherer Betrachtung illustriert der laplacesche Dämon, den man heute als einen Supercomputer auffassen würde, Voraussagbarkeit, also einen epistemischen Sachverhalt. Determinismus ist hingegen eine These über das Weltgeschehen selbst. Für Laplace ist der Zusammenhang zwischen beidem der folgende: *Wenn* der Determinismus wahr ist, dann könnte der Dämon aufgrund der Kenntnis eines Anfangszustandes und der Bewegungsgesetze beliebige weitere

Zustände errechnen. Gleichwohl bleibt es problematisch, dass bei Laplace zwei Ideen miteinander verknüpft werden: eine darüber, was der Fall ist, und eine darüber, was man wissen kann. Voraussagbarkeit, auch Voraussagbarkeit im Prinzip, ist ein epistemischer Begriff, und der universale Determinismus könnte durchaus wahr sein, ohne dass perfekte Voraussagen möglich sind. Vielerlei *kontingente* Schwierigkeiten für perfekte Voraussagen liegen auf der Hand: Menschliche Physiker sind nicht allwissend und werden es nie sein. Insbesondere das Phänomen des *deterministischen Chaos* spricht dagegen, aus der Determiniertheit die Voraussagbarkeit zu folgern. Das Verhalten vieler physikalischer Systeme zeigt eine sensible Abhängigkeit von minimalen Schwankungen der Anfangsbedingungen. Selbst wenn das System deterministischen Gesetzen folgt, ist eine Vorausberechnung seines Verhaltens schon über kurze Zeiträume hinweg unmöglich. Ein geläufiges Beispiel für ein solches System ist das Doppelpendel (ein Pendel, an dessen Armende ein weiteres Pendel aufgehängt ist).

Zusätzlich gibt es *prinzipielle* Schwierigkeiten für perfekte Voraussagen. Sie werden deutlich, wenn man fragt, ob der Dämon Teil der Welt sein soll, die er beobachtet, und auf welche Weise er seine Information gewinnen soll. In unserer Welt verbraucht jede Informationsübertragung Energie, ändert also die physikalischen Daten, die ein Supercomputer oder Superwissenschaftler gewinnt. Wer Informationen sammelt, zieht Energie aus dem beobachteten System ab. Die Beträge sind sehr gering, weshalb sie in der klassischen Physik vernachlässigt werden. Wenn aber *beliebig präzise* und *beliebig detaillierte* Voraussagen des Weltlaufs gefragt sind, verbietet sich jedes Vernachlässigen. Weiterhin verbraucht nicht nur das Gewinnen von Information, sondern auch das Ausführen von Berechnungen Zeit und Energie. Da nun die Voraussage des laplaceschen Beobachters für den *gesamten* Weltlauf gelten soll, dessen Teil er ist, müsste der Beobachter die kausalen Interaktionen zwischen dem Beobachtungs- und Berechnungsprozess und dem Rest des Weltgeschehens in die Voraussage einberechnen. Dafür aber „müsste er eine Kopie seiner selbst als Teil enthalten und darüber hinaus noch Kapazitäten frei haben“.⁶ Das ist nach den Gesetzen der Thermodynamik unmöglich. Anders ausgedrückt: Als innerweltlicher Beobachter scheitert der Dämon am *Beobachterparadox*. Ein Beobachter, der kausal mit der Welt interagiert und Information aus ihr abzieht, ‚verschmiert‘ unvermeidlich die festzustellenden Zustände und kann deshalb keine perfekten Voraussagen liefern.⁷

Wenn der Dämon hingegen nicht Teil der Welt sein soll, also nicht in innerweltliche Kausalbeziehungen eintritt, stellt sich die Frage, wie er von einem Weltzustand Kenntnis erhalten soll. Er wäre dann ein körperloser „idealer Beobachter“, wie Philosophen ihn einführen, wenn sie eine allwissende Instanz fingieren möchten, ohne von Gott zu reden. Der Dämon selbst fiel in diesem Falle aus

dem universalen deterministischen Zusammenhang heraus, den er berechnen soll. Er müsste auch nicht herausfinden, wie sich die Dinge verhalten, er wüsste es einfach. Die Frage, wie er es weiß, wäre unbeantwortbar oder blasphemisch. Ein solcher idealer Beobachter wäre mithin nur eine rhetorische Zutat, die der Annahme, dass das Weltgeschehen eben determiniert ist, nichts Wesentliches hinzufügen würde. Ohne eine naturwissenschaftliche Plausibilisierung seines *modus operandi* illustriert der laplacesche Dämon den Determinismus lediglich, ohne zu dessen Begründung beizutragen. Nun bestand aber der Charme der laplaceschen Erläuterung des Determinismus gerade darin, dass sie, so Popper, „aus der Doktrin eine wissenschaftliche statt eine religiöse Wahrheit“⁸ zu machen beansprucht, denn das Wissen der überlegenen Intelligenz soll ja nicht auf Eingebung, Offenbarung oder göttlichem Allwissen beruhen, sondern auf Datenerhebung und Berechnung als epistemischen Operationen, die menschliche Fähigkeiten nur dem Grad nach übersteigen.

Popper versteht unter „wissenschaftlichem Determinismus“ die Auffassung, dass ein sehr guter Physiker alle Ereignisse aus Anfangsbedingungen und Gesetzen mit beliebiger Genauigkeit vorhersagen könnte. Da nun beliebige Genauigkeit aus verschiedenen Gründen nicht erreichbar ist, sieht Popper den „wissenschaftlichen Determinismus“ als widerlegt an. Dieser zeichne sich eben dadurch aus, dass er die deterministische These durch Wissenschaft gestützt sieht, wohingegen der „metaphysische“ Determinismus einfach behauptet, dass der gesamte Weltlauf fixiert sei, ohne sich um empirische Belege zu kümmern.⁹

Offenbar ist der laplacesche Determinismus keine durch Beobachtung und Experiment überprüfbare wissenschaftliche Theorie, sondern eine metaphysische Doktrin. Das macht sie nicht unverständlich oder gehaltlos. Anders als Popper meinte, kompromittiert das Attribut „metaphysisch“ eine Theorie nicht. Es adelt sie auch nicht, sondern weist ihr lediglich einen bestimmten nichtempirischen Status zu. Schon gar nicht macht die empirische Unüberprüfbarkeit einer Theorie die philosophische Arbeit am Begriff überflüssig. Die Auffassung, dass eine Aussage nur sinnvoll sei, wenn man sie auch empirisch überprüfen kann, nennt man *Verifikationismus*. Im Logischen Empirismus war der Verifikationismus verbreitet, heute gilt er mit gutem Grund als Irrweg.

In jedem Falle sollte man etwas dazu sagen können, welche Daten, über die wir nicht verfügen, für oder gegen den Determinismus sprechen *würden*, und welche Überlegungen seine Annahme trotz seiner Nichtüberprüfbarkeit vernünftig machen könnten. Klar geworden ist bisher nur, dass die Bindung der Determinismusthese an die Vorhersagbarkeit zusätzliche Probleme erzeugt. Diese Probleme kann man leicht vermeiden, indem man den Determinismus ohne den Begriff der Vorhersagbarkeit formuliert. Eben dies geschieht in modernen Formu-

lierungen. Seit der Jargon der möglichen Welten in Mode gekommen ist, erläutert man die These des laplaceschen Determinismus auch wie folgt:

Unsere Welt W ist genau dann deterministisch, wenn eine andere mögliche Welt W' , die zu irgendeinem Zeitpunkt mit unserer Welt übereinstimmt und in der dieselben Gesetze gelten, zu *jedem* Zeitpunkt mit W übereinstimmt (Earman).¹⁰

Diese Formulierung lässt die Frage offen, wer oder was diese Übereinstimmung gewährleistet. Earman und Lewis legen sich in dieser Frage fest: Es sind die Naturgesetze. So sah es ja auch Laplace: Ein beliebiger Momentanzustand des Universums und die Gesamtheit der Bewegungsgesetze legen den Weltlauf für alle Zeiten fest. In einigen modernen Formulierungen qualifiziert das Wort „deterministisch“ nicht mehr den Weltlauf selbst, sondern ist ein Attribut zu „Naturgesetz“. Die kosmologische These des Determinismus besagt dann, dass der Weltlauf einem System deterministischer Gesetze folgt oder unterliegt.¹¹

Entscheidend ist, dass der laplacesche oder universale Determinismus (ich verwende beide Bezeichnungen fortan gleichbedeutend) den Weltlauf nicht nur für alle Zeitpunkte, sondern auch vollständig und in allen Einzelheiten festlegt. Das unterscheidet ihn von nichtphysikalischen und nichtmetaphysischen Determinismen, etwa vom psychologischen, vom genetischen oder vom historischen. Empiriegestützte grobkörnige Voraussagen erfordern nicht die Wahrheit des laplaceschen Determinismus. Es gibt sehr gute Gründe für die Prognose, dass der Papst am nächsten Ostersonntag den Segen *urbi et orbi* spenden wird. Diese Voraussage lässt aber offen, welche Luftmoleküle er dabei in Bewegung setzen, was er in der Zwischenzeit tun und welche Person das Amt zu diesem Zeitpunkt bekleiden wird.

2.2 Logischer Determinismus und Fatalismus

Der laplacesche Determinismus macht eine *modale* Aussage über die Zukunft. Er sagt nicht bloß, dass die Zukunft so sein wird, wie sie sein wird, sondern dass sie *notwendig* so sein wird, also nicht anders sein *kann*. Wenn der laplacesche Determinismus wahr sein soll, muss es etwas geben, was diese Notwendigkeitsbehauptung wahr macht. Dieses Etwas kann nicht allein der Umstand sein, dass zutreffende Aussagen über die Zukunft möglich sind. Dem sogenannten *logischen Determinismus* zufolge steht die Zukunft deshalb fest, weil bestimmte Aussagen über Zukünftiges jetzt schon wahr seien. Das Verhältnis zwischen beiden Doktrinen ist vertrackt, aber es ist für die Vereinbarkeitsdebatte wichtig, das „Feststehen“, von dem der logische Determinismus spricht, nämlich die Wahrheitsdefi-

nitheit von Aussagen über Zukünftiges, von der Annahme des naturgesetzlichen Determiniertseins der Zukunft zu unterscheiden.

Betrachten wir zunächst eine bestimmte Klasse von Wahrheiten über die Zukunft. „Que sera, sera“, hat Doris Day gesungen und war mit dieser Weisheit auf der sicheren Seite, denn dass genau das geschehen wird, was geschehen wird, ist eine Tautologie. Zweifellos wird auch jeder von uns sich genau dazu entscheiden, wozu er sich entscheiden wird – wozu auch sonst? Etwa dazu, wozu er sich nicht entscheiden wird? Nun können aus einer Tautologie keine gehaltvollen Thesen folgen, also muss jeder Schluss von „Que sera, sera“ auf etwas Interessantes ein Fehlschluss sein. Und in der Tat: Die modal verstärkte These über die Zukunft, der zufolge die Zukunft *notwendig* auf eine bestimmte Weise beschaffen sein wird, also *unausweichlich* ist, folgt aus „Que sera, sera“ nicht, auch wenn die Sentenz häufig so ausgelegt wird.¹² Der *pragmatische Sinn* der Sentenz mag sein, dass die Zukunft unausweichlich ist und sich nicht beeinflussen lässt. Aber der Wortlaut „Was sein wird, wird sein“ gibt diese Folgerung nicht her. Eine idiomatischere Übersetzung ist übrigens „Es kommt, wie es kommt“.

Der *locus classicus* zur Diskussion des logischen Determinismus ist Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem Problem der Wahrheiten über die Zukunft. Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen logisch notwendigen und kontingenten Wahrheiten über Zukünftiges. Notwendig wahr im logischen Sinn sind Aussagen wie „Es kommt, wie es kommt“ oder „Morgen wird es regnen oder es wird nicht regnen“. Solche Wahrheiten werfen keine besonderen Probleme für die Freiheit auf. Wer sich in seinem Handeln oder Wollen durch logische Gesetze eingeschränkt sähe, dem mangelte es nicht an Freiheit, sondern an intellektueller Reife. Selbst Gott in seiner Allmacht ist nicht von den Gesetzen der Logik dispensiert – so antwortete man in der Scholastik auf die Fangfrage, ob Gott einen Stein erschaffen könne, der so schwer ist, dass er ihn nicht heben kann.

Wenn Wahrheiten über die Zukunft eine Herausforderung für die Freiheit darstellen sollen, müssen es die *kontingenten* Wahrheiten sein. Aristoteles diskutiert den Beispielsatz „Morgen findet eine Seeschlacht statt“. Er argumentiert unter anderem, dass es zum Sinn des praktischen Überlegens gehöre, dass die Zukunft beeinflussbar ist. Wenn der Satz jetzt schon einen Wahrheitswert besäße, stünde jetzt schon fest, dass die Seeschlacht stattfindet, „so daß wir weder Überlegungen anzustellen noch in der Erwägung tätig zu sein bräuchten, es werde, wenn wir das und das tun, das und das der Fall sein, wenn wir es aber nicht tun, nicht“.¹³ Die Zukunft enthielte dann keine offenen Handlungsmöglichkeiten mehr für uns, was Aristoteles offenbar für absurd hält: „wir sehen doch, daß es für das, was in Zukunft sein wird, sowohl in unseren Überlegungen als auch in unserem Handeln einen Ursprung gibt“.¹⁴ Man kann dies das *Argument aus der Beeinflussbarkeit der Zukunft* nennen.

Der Standardinterpretation zufolge argumentiert Aristoteles dafür, dass Aussagen über zukünftige kontingente Ereignisse weder wahr noch falsch seien. Umstritten ist, ob durch die Behauptung, solche Aussagen hätten keinen Wahrheitswert, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzt wird. Der aristotelische Text ist schwierig zu interpretieren und hat Anlass zu einer umfangreichen Kommentarliteratur gegeben. Aristoteles scheint zu vertreten, dass das *tertium non datur* nur fordert, dass jeder Satz, wenn er einen Wahrheitswert hat, entweder wahr oder falsch ist. Ob er einen hat, ist aber gerade umstritten.¹⁵

Ob die aristotelische Argumentation schlüssig ist, dürfte sich nicht in der Debatte über Freiheit und Determinismus entscheiden, sondern in der Wahrheitstheorie und in einer Analyse der verwendeten Modalbegriffe. Im Alltag sagt man von Voraussagen eher, dass sie sich bewahrheiten, als dass sie wahr sind.¹⁶ Möglicherweise ist schon die Rede von „jetzt schon“ bestehenden Wahrheiten verwirrt. Die meisten Philosophen nehmen an, dass nicht Behauptungen oder Sätze Wahrheitswertträger sind, sondern das mit einem Satz bei einer bestimmten Äußerungsgelegenheit jeweils Ausgesagte, die *Proposition*. Wenn nun Wahrsein, wie der *Eternalismus* behauptet, eine nicht in der Zeit erwerb- und verlierbare Eigenschaft von Propositionen ist, sondern eine ihnen zeitlos zukommende, dann ist die Rede von „jetzt schon“ bestehenden Wahrheiten ein Kategorienfehler oder jedenfalls irreführend. Was jetzt schon vorliegt, ist die Äußerung, in diesem Fall eine Voraussage. Das mit ihr Ausgesagte *wird* nach eternalistischer Auffassung nicht durch die Seeschlacht wahr, sondern *ist* in einer Welt, die eine passend datierte Seeschlacht enthält, zeitlos wahr. Dass einige Sprecher sich auf diese wahre Proposition nur in Form von Voraussagen beziehen können, andere durch Schilderungen im Präsens und wieder andere durch historische Berichte, liegt an der zeitlichen Position der jeweiligen Sprecher.¹⁷

Ferner ist der von Aristoteles verwendete Begriff der Notwendigkeit klärungsbedürftig. Nach Aristoteles ist es „für das, was ist, notwendig, daß es ist, wenn es ist“, woraus allerdings nicht folge, „daß es schlechthin mit Notwendigkeit ist“.¹⁸ Diejenige Notwendigkeit, von der im Prinzip „Alles Existierende ist notwendig“ die Rede ist, ist eine andere als die Notwendigkeit, die im laplaceschen Determinismus mit den Naturgesetzen verbunden wird. Auch die Art der „Determination“ ist im logischen und im metaphysischen Determinismus durchaus verschieden. Es ist nicht leicht zu sehen, wie Wahrheiten, also Propositionen, überhaupt etwas „determinieren“ können, wo sie doch umgekehrt ihr Wahrsein einem tatsächlichen Geschehen verdanken.

Der letztere Punkt ist schon in der Spätantike als problematisch erkannt worden. Augustinus und Boëthius setzten sich mit der Frage auseinander, ob Gottes Vorauswissen die menschliche Freiheit ausschließt. Wie soll Gott die Zukunft kennen können, wenn der Mensch in seinen Entscheidungen frei ist?

Boëthius schlug eine subtile Vereinbarkeitslösung vor, die die Diskussion auf Jahrhunderte bestimmte.¹⁹ Die wichtigsten weiteren Beiträge zu dieser Debatte stammen von Anselm von Canterbury, Bonaventura, Duns Scotus, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Lorenzo Valla und Luis de Molina. Valla erkannte im 15. Jahrhundert deutlicher als seine Vorgänger, dass ein Wissen um die Zukunft diese nicht *determiniert*.²⁰

Wenn jemand ein Geschehen zutreffend voraussagt, hat er etwas Wahres gesagt. Die wahre Aussage verursacht das Geschehen aber nicht und macht es auch nicht im relevanten Sinn notwendig. Aussagenwahrheit legt die Zukunft nicht fest, vielmehr verhält es sich umgekehrt: Vom zukünftigen Geschehen hängt ab, welche Aussagen über dieses Geschehen wahr sind. Wenn das Vorausgesagte eintrifft, ist die Aussage wahr, aber das Vorausgesagte trifft nicht ein, *weil* es vorausgesagt wurde. Selbst wenn es wahr sein sollte, dass morgen eine Seeschlacht stattfindet, folgt daraus nicht, dass jetzt schon feststünde oder determiniert wäre, dass sie stattfindet. Darum sind wahre Voraussagen als solche auch nicht freiheitsgefährdend. Wozu auch immer ein Mensch sich frei entscheidet, die Entscheidung wird der wahren Voraussage entsprechen.

Die theologische Diskussion des Vereinbarkeitsproblems wird durch den Umstand kompliziert, dass neben dem Allwissen auch die *Allmacht* zu den traditionellen Gottesattributen zählt. Wenn Gott das zukünftige Geschehen nicht nur kennt, sondern auch in der Hand hat oder lenkt, kommt seine modale Kraft dem laplaceschen Determinismus gleich. Die *Prädestinationslehre* ist eine echte deterministische Position. Wird nun das Unvereinbarkeitsargument mit einem Gottesattribut formuliert, das zwischen dem kognitiven und dem kausalen Aspekt schillert, etwa mit *providentia* (so bei Molina), so ist es in seiner Beweiskraft schwierig einzuschätzen. Und selbst wenn es mit „Allwissen“ formuliert wird, stellt sich für endliche Wesen wie uns die Frage, wie man etwas über eine Zukunft wissen *kann*, die man nicht entweder selbst in der Hand hat oder die nicht durch aktuell schon bestehende Faktoren determiniert ist. Im Unterschied zum bloßen Raten erfordert Wissen eine Rechtfertigung und es ist uns deshalb natürlich, die Annahme von Gottes Vorauswissen mit impliziten Hypothesen darüber zu befrachten, worauf Gottes Wissen gründet. Ein naheliegender Kandidat dafür ist, dass Gott das zukünftige Geschehen aufgrund seiner Allmacht in der Hand hat. Meine bei anderer Gelegenheit zu erhärtende Vermutung wäre, dass Argumente für die Unvereinbarkeit von Allwissen und menschlicher Freiheit unschlüssig sind, aber oft dadurch als schlüssig erscheinen, dass enthymematische Zusatzannahmen über das, was das Wissen rechtfertigt, ausgebeutet werden.

Wenn wir uns auf den logischen Determinismus beschränken, so bleibt es dabei, dass Wahres über die Zukunft zu sagen diese nicht determiniert und daher auch aus inkompatibilistischer Sicht nicht die Freiheit gefährdet.

Die über den logischen Determinismus hinausgehende Auffassung, dass die Zukunft sich nicht beeinflussen lässt, weshalb jede Anstrengung zwecklos sei, nennt man *Fatalismus*.²¹ Wenn vom Determinismus auf den Fatalismus geschlossen wird, handelt es sich ebenfalls um einen Fehlschluss – denselben Fehlschluss, der am Werke ist, wenn ein Missetäter fordert, er dürfe nicht bestraft werden, weil sein Verhalten schließlich determiniert gewesen sei. Über Zenon, den Gründer der stoischen Schule, wird berichtet, er habe einen beim Diebstahl ertappten Sklaven bestraft, „und als dieser rief: ‚Es war vom Schicksal so bestimmt, ich *musste* stehlen‘, entgegnete Zenon: ‚Auch gepeitscht werden‘.“²² Zenons bündige Antwort macht klar, warum der Verweis auf den universalen Determinismus niemals dazu dienen kann, irgendeine Forderung zu begründen. Wenn das gesamte Weltgeschehen determiniert ist, gilt dies auch für die Reaktion anderer auf jemandes Handlungen, für Lob und Tadel, Strafe und Lohn. Demgegenüber beruht die Forderung des Sklaven, nicht geschlagen zu werden, auf einem *halbierten* Determinismus. Wenn Menschen einander auffordern, etwas zu tun oder zu lassen, so unterstellen sie, dass dem Angesprochenen dies auch frei steht. Sollen setzt Können voraus. Diese Überlegung widerlegt den Determinismus natürlich nicht, aber sie macht klar, warum jedenfalls aus dem *universalen* Determinismus nichts Praktisches für das Strafrecht folgt. Der laplaceschen Determination wären Beklagte wie Strafrichter gleichermaßen unterworfen. Für bereichsspezifische Determinismen mag dies anders aussehen. Inkompatibilisten sagen häufig, dass Strafe in einer determinierten Welt *ungerecht* sei. Auch durch dieses Argument ergibt sich nichts Neues. Wir wären dann eben zu einer ungerechten Praxis determiniert. Und weiter: Der Inkompatibilist wäre dazu determiniert, diese Praxis für ungerecht zu halten; wer es anders sieht, wäre zu dieser anderen Auffassung determiniert.

Man kann Zenons Antwort auf den Sklaven so auslegen, dass beim Spiel des Aufforderns, Rechtfertigens oder Begründens schon unterstellt wird, dass der Determinismus nicht wahr ist. Dass Sollen Können impliziert, wird in der Regel zugestanden. Nicht allgemein zugestanden wird hingegen, dass Können Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen impliziert. Es hängt hier alles vom Sinn des Ausdrucks „Können“ ab. Kompatibilisten, die das libertarische So-oder-Anderskönnen für illusionär halten, beanspruchen, den Sinn unserer normativen Rede und Praxis gleichwohl erklären zu können.

Zurück zum Fatalismus. In der Stoa bezeichnete man das Argument des Fatalisten, jede Anstrengung, ein doch schon feststehendes Schicksal abzuwenden, sei zwecklos, als *das Faule Argument* (*argos logos*). Cicero referiert ein klassisches Beispiel:

Wenn es für dich vom Fatum bestimmt ist, von dieser Krankheit zu genesen, dann wirst du genesen, ob du einen Arzt beiziehst oder nicht; und umgekehrt: Wenn es dein Fatum ist, daß du aus dieser Krankheit nicht genesen sollst, wirst du nicht genesen, ob du nun einen Arzt beiziehst oder nicht; und eines von beiden ist dein Fatum: folglich ist es sinnlos, einen Arzt zu bemühen.²³

Worin besteht der Fehler dieser Überlegung? Nach Chrysipp besteht er in einer Fehleinschätzung der Reichweite des Fatums. Es wird der Umstand übersehen, dass mein Hinzuziehen des Arztes, wenn es denn stattfindet, „koschicksalhaft“ wäre, also in mein Schicksal eingeschlossen ist, auch wenn ich dies nicht weiß. Der Kranke wird entweder gesunden oder eben nicht, aber die mögliche Welt, in der er gesundet, mag durchaus die Welt sein, in der er einen Arzt konsultiert hat. Es könnte vom Schicksal bestimmt sein, dass er *aufgrund ärztlicher Behandlung* gesundet. Fehlerhaft ist also der Schluss von „Ich werde gesunden oder nicht“ auf „Einen Arzt zu konsultieren ist zwecklos“. Schon das „Que sera, sera“ wird ja gewöhnlich im Sinne von „Was geschieht, geschieht *ohnehin*“ verstanden. Daran, so kann man nun mit Chrysipp einwenden, ist der Zusatz „ohnehin“ falsch, die Kurzfassung von „ob ich mich nun anstrengende oder nicht“. Wenn man an die Prädetermination durch das Fatum glaubt, kann man nicht die eigenen Überlegungen, Entscheidungen und Handlungen aus dieser Determination ausnehmen. Man kann sich auch nicht auf das Fatum *berufen*, um eine Entscheidung, etwa den Verzicht auf den Arzt, zu rechtfertigen. Chrysipps Kritik am Faulen Argument soll zeigen, dass uns diese Entscheidung niemand abnimmt. Sartre wird später sagen, wir seien „zur Freiheit verurteilt“.²⁴

Das Verhältnis der Stoa zum Determinismus und zum Fatalismus war ambivalent.²⁵ Viele Stoiker haben fatalistische Positionen vertreten, hatten aber durchaus Bewusstsein für deren Probleme. Der allgemeine Rat der Stoiker zur Lebensführung lautete: Folge der Natur! Zenon und Chrysipp veranschaulichten das *naturam sequi* durch das Gleichnis von Hund und Wagen: Der an den Wagen angebundene Hund sei gut beraten, brav neben dem Wagen herzulaufen, dann spüre er die Leine nicht. Widersetze er sich, werde er eben mitgeschleift. Ebenso sei es mit uns Menschen.²⁶ Doch das Gleichnis hat etwas Paradoxes. Wenn es illustrieren soll, dass mit dem Hund in jedem Fall das Unvermeidliche geschieht, ist es nicht konsistent. Der Hund kann zwar die Fahrt des Wagens nicht beeinflussen, aber er hat offenbar die Wahl, mitzulaufen oder an der Leine zu zerren. Falls er dann mitgezerrt wird und die Leine ihn würgt, geschieht dies nicht ohnehin, sondern ist Folge seiner Wahl. Vom Wagen mitgeschleift zu werden ist ein anderer Lauf der Dinge als nebenherzulaufen. Bei einem konsequenten Determinismus müssten nicht nur die Folgen der Handlung, sondern schon der *Versuch* des Hundes illusionär sein, denn Versuche sind ebenfalls etwas, was „bei uns steht“

(eph' hêmin; so charakterisierten die Stoiker Handlungen, Aristoteles folgend). Im gegebenen Fall besteht der Versuch darin, dass der Hund an der Leine zerrt. Hätte er diese Wahl nicht, so wäre der Rat, das Zerren zu unterlassen, hinfällig, wie auch der stoizistische Rat „Folge der Natur!“ hinfällig wäre, wenn dies zu tun nicht bei uns stünde.²⁷ Freilich könnte man die Analogiebasis beschränken und annehmen, dass allein die Fahrt des Wagens für den unbeeinflussbaren Weltlauf steht, nicht hingegen das widerspenstige Verhalten des Hundes. Dann aber wäre zugleich der Illustrationswert des Gleichnisses vermindert; auch der stoizistische Rat, der Natur zu folgen, hätte dann in der Analogie keinen Platz.²⁸

Die innere Spannung des Gleichnisses von Hund und Wagen zeigt erneut, was schon Zenons lakonische Antwort an den diebischen Sklaven zeigte: dass man mit der Annahme der eigenen Determiniertheit nichts anfangen kann. Ob der universale Determinismus nun wahr ist oder nicht, er lässt sich nicht in Verhaltensmaximen umsetzen, weder in gute Vorsätze noch in eine Forderung nach Belohnung oder Strafe noch in einen gutgemeinten Rat zur Lebensführung. Alle diese Aufforderungen enthalten als Aufforderungen die Unterstellung einer Wahlmöglichkeit, und deshalb führt kein Weg vom theoretischen Determinismus zum Fatalismus als einer praktischen Haltung. Freilich kann ein konsequenter Determinist die Selbstanwendung zulassen und zugestehen, dass das Geben des Rates wie dessen Befolgung oder Nichtbefolgung ebenfalls determiniert seien – wie auch jedes Argument, das jemand für oder gegen diese Lehre anführen könnte. Dieses Zugeständnis zeigt aber nur, dass ein auf sich selbst angewandter Determinismus die verpflichtende oder rational motivierende Kraft von Ratschlägen und Argumenten, also ihre *illokutionäre Rolle*, wie man in der Sprechakttheorie sagen würde, nicht rekonstruieren kann. Der Determinismus ist blind dafür, was die einsichtsvolle Befolgung eines Rates von kausalem Determiniertwerden unterscheidet.

Wie wenig man mit der Einsicht in die Wahrheit des Determinismus anfangen könnte, zeigt eindrücklich die von Richard Taylor erfundene „Story of Osmo“: Ein junger Mann namens Osmo findet in einer Bibliothek ein Buch, in dem sein ganzes Leben beschrieben ist. Er beginnt mit der Lektüre, findet seine Kindheit und Jugend in allen Details korrekt dargestellt, liest mit glühenden Ohren weiter und findet auch die Gegenwart korrekt beschrieben: Er sitzt bei einem Kaffee und liest mit glühenden Ohren das Buch „The Story of Osmo“. Er muss weiter erfahren, dass seine Zukunft nicht erfreulich ist und dass er früh bei einem Flugzeugabsturz sterben wird.²⁹

Was soll man Osmo raten? Vielleicht, dass er kein Flugzeug mehr besteigen sollte? Aber wenn alles, was im Buch steht, wahr ist, kann er seinen Unfalltod durch nichts auf der Welt verhindern. Taylor wählt für seine Rahmenerzählung einen Ausweg auf Ödipus-Art: Osmo führt seinen Unfalltod unabsichtlich selbst

herbei, indem er ihn zu verhindern sucht. Diese erzählerische Lösung ist aber nur möglich, wenn Osmo für den Versuch, seinem Schicksal zu entgehen, *Leerstellen* der Geschichte nutzen kann. Das bedeutet jedoch, dass das Buch das Geschehen *nicht in allen Einzelheiten* beschreibt. So verhält es sich ja auch bei Ödipus: Das Orakel von Delphi sagt ihm voraus, dass er seine Mutter heiraten und seinen Vater töten wird, schweigt sich über die Details allerdings aus. Hätte das Orakel die Zukunft genauer beschrieben, so hätte Sophokles für Ödipus andere narrative Leerstellen finden müssen. Wäre die Voraussage maximal detailliert gewesen, so hätte dies den Ödipus-Plot unmöglich gemacht. Taylor, der selbst den Fatalismus vertritt und ihn auch Osmo empfiehlt, geht also der eigentlichen Schwierigkeit aus dem Weg, die die genaue Kenntnis der eigenen Zukunft mit sich bringen würde. Es ist kein Zufall, dass Orakel sich gern in Andeutungen ergehen. Wenn ich recht sehe, ist es bisher keinem Philosophen und keinem Schriftsteller gelungen, den psychischen Zustand einer Person, die ihre eigene Zukunft in allen Einzelheiten kennt, psychologisch konsistent zu beschreiben. Es sind eine Reihe von Umgehungsstrategien ausprobiert worden, von denen die Ödipus-Strategie die häufigste ist.

Logische Deterministen und Fatalisten sagen oft, dass wir die tatsächliche Zukunft nicht *ändern* können. Diese Unmöglichkeit ist unbestreitbar, aber sie ist ein sprachliches Artefakt. In der Rede von der „tatsächlichen Zukunft“ oder der „Zukunft, wie sie sein wird“ sind unsere zukünftigen Handlungen schon eingeschlossen. In der Tat kann niemand die Zukunft in *dem* Sinne ändern, dass er sie anders sein lassen kann, als sie sein wird. Die Zukunft als Inbegriff dessen, was geschehen wird, ist gar keine Arena unseres Handlungsvermögens. Die Unmöglichkeit, Tatsächliches anders sein zu lassen, als es ist, war oder sein wird, gilt völlig unabhängig vom Determinismus. Diese Unmöglichkeit schließt indes nicht aus, dass, wozu ich mich entscheide, einen Einfluss darauf hat, welche der möglichen Zukünfte die tatsächliche sein wird.³⁰ Der laplacesche Determinismus bestreitet demgegenüber, dass überhaupt verschiedene Zukünfte möglich sind.

Zusammenfassend: Weder logische Wahrheiten wie die Tautologie „Que sera, sera“ noch kontingente Wahrheiten über die Zukunft gefährden unsere Freiheit. Freiheitsgefährdend wäre aus inkompatibilistischer Sicht die modale Verstärkung, dass Bestimmtes *notwendigerweise*, also *unausweichlich* geschehen wird, weil es naturgesetzlich oder anderweitig determiniert ist. Dass den von Fatalisten und logischen Deterministen angeführten Wahrheiten diese Art von Notwendigkeit fehlt, übersieht man leicht, weil logische Wahrheiten ja selbst notwendig genannt werden. Aber dabei handelt es sich eben um logische Notwendigkeit, nicht um metaphysische oder naturgesetzliche. Kritik am logischen Determinismus wird deshalb häufig so ausgedrückt, dass dieser einer Verwechs-

lung von logischer und metaphysischer (kausaler, naturgesetzlicher) Notwendigkeit erliege.³¹

2.3 Woher bezieht der Determinismus seine modale Kraft?

Der Laplace-Determinismus behauptet, dass der Weltlauf ein für alle Mal fixiert ist, so dass die Zukunft notwendigerweise so sein wird, wie sie sein wird. Diese These lässt sich als eine *modale Verstärkung* der unkontroversen Behauptung „Que sera, sera“ auffassen. Für Notwendigkeitsbehauptungen braucht es einen Grund in der Sache: etwas, was sie wahr macht. Die modale Kraft des Determinismus muss irgendwoher stammen. Nennen wir dies die Frage nach der *Modalitätsquelle* des Determinismus. Logische Wahrheiten beziehen ihre Notwendigkeit beispielsweise aus den logischen Gesetzen oder aus den Bedeutungen der logischen Konstanten. Wird eine logische Wahrheit verneint, ergibt sich ein logischer Widerspruch. Metaphysische oder physikalische Behauptungen müssen ihre modale Kraft aus anderen Quellen beziehen.

In der Philosophiegeschichte sind, wenn man Subtilitäten beiseitelässt, drei Modalitätsquellen für den universalen Determinismus erwogen worden: Gott, das Schicksal und die Naturgesetze. Die Lehre von der Determination des Weltlaufs durch Gottes Willen nennt man *theologischen Determinismus* oder *Prädestinationslehre*. Wie wir oben gesehen haben, geht die Prädestinationslehre über die Annahme der Allwissenheit Gottes hinaus. Zur Lenkung des Weltlaufs reicht es nicht aus, dass Gott die Zukunft voraussieht, also kennt. Er muss sie auch in der Hand haben, wie auch immer das zu verstehen ist. Wie Gott es anstellt, seinen Willen in der Welt wirksam werden zu lassen, wird in den Prädestinationslehren selten genauer geklärt. Die Rede von der „Vorherbestimmung“ lässt ja den fraglichen Mechanismus offen. Allein durch Gottes *Willen*, seinen *Ratschluss* oder seinen *Befehl*, so sollte man meinen, wird hienieden nicht das Geschehen beeinflusst, kein Körper von seiner Bahn abgelenkt. Dafür scheint es ausführender Organe zu bedürfen. Wie stellt Gott es an, welcher Werkzeuge bedient er sich? Vielleicht bedient er sich sogar unser, ohne dass wir es merken? Wie verhält sich seine Steuerungsleistung zu der der Naturgesetze? Kommen göttliche Eingriffe Wundern gleich, die Naturgesetze verletzen? Grundsätzlich lassen sich zwei Positionen unterscheiden: Nach *deistischer* Auffassung hat Gott das Universum geschaffen und sich danach zurückgezogen, nach *interventionistischer* Auffassung greift er weiterhin in das Weltgeschehen ein. Zum Deismus gehört der von Leibniz angestellte Vergleich Gottes mit einem Uhrmacher, der ein perfektes Uhrwerk geschaffen hat, das keiner Nachbesserung bedarf.

Anders als das göttliche Allwissen ist die Prädestination des Weltlaufs *prima facie* freiheitsgefährdend, wie auch immer man sich den *modus operandi* dieser Determination vorstellen mag. Weitere Fragen im Umkreis des theologischen Determinismus betreffen das Verhältnis von Allwissen, Allgüte und Allmacht: Warum verhindert Gott nicht die bösen Taten der Menschen, die er voraussieht, und warum hat er dem Menschen überhaupt die Fähigkeit zum Bösen gegeben? Diese Fragen bezeichnen das *Theodizeeproblem*, also die Frage der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt. In dieser Debatte lehrte Augustinus, dass das Böse dem freien Willen des Menschen entspringt, welcher sich von Gott abwendet und vernunftwidrig das Niedere dem Höheren vorzieht. Luther leugnete die menschliche Willensfreiheit, Erasmus von Rotterdam lehrte, dass der Mensch sein Handlungsvermögen von Gott erhalten habe, in dessen Ausübung aber frei sei, so dass er sich das Böse selbst zurechnen muss.

Die zweite in der Philosophiegeschichte erwogene Modalitätsquelle ist das *Fatum*, also das Schicksal. Die Rede vom *Fatum* war in der Philosophie der Stoa verbreitet. Wie beim theologischen Determinismus wird die Idee der *Vorherbestimmung* ins Feld geführt, und erneut ist zu fragen, wodurch hier etwas bestimmt wird und wie die Bestimmung wirksam wird. Vielfach heißt es in den Texten der Stoiker auch, alles geschehe „aus Notwendigkeit“ oder „aufgrund von Notwendigkeit“. Diese Rede bekräftigt aber nur, dass das Geschehen determiniert ist, sie sagt nicht, wodurch und wie. Die Notwendigkeitsbehauptung ist eine Reformulierung der deterministischen These, lässt aber die Modalitätsquelle im Dunkeln.

Die Stoa hatte einen schillernden Begriff vom *Fatum* und von der Notwendigkeit. Die Konstellation der Gestirne und das delphische Orakel sind in der stoischen Naturphilosophie keine eigenen Quellen von Notwendigkeit mehr. Cicero und Seneca fassen das *Fatum* als unzerbrechliche Kette natürlicher Ursachen auf. Auch wo die Notwendigkeit auf naturalistische Weise verstanden wird, wäre es ein Anachronismus, sie als äquivalent mit der laplaceschen Determination anzusehen. Oft war gemeint, dass nichts sich anders verhalten kann als gemäß seiner Natur: „Denn wenn der Stein aus einer gewissen Höhe losgelassen wird und kein Hindernis im Weg ist, kann er sich unmöglich nicht nach unten bewegen“.³² Ein durchgängiger Determinismus ist mit dieser Unmöglichkeitbehauptung nicht verbunden, denn dafür müsste auch determiniert sein, *ob* der Stein losgelassen wird und *ob* sein Herunterfallen verhindert wird. Aber in der Natur welcher Dinge sollten diese Determinationen liegen? Die Stoiker scheinen an vielen Stellen nur eine *konditionale* Notwendigkeit anzunehmen: Das *Fatum* ‚determiniert‘ das Geschehen nur, sofern weitere Bedingungen erfüllt sind, die selbst nicht der strengen Determination unterliegen. Analog lässt sich übrigens Aristoteles’ Lieblingsbeispiel für Gleichförmigkeit in der Natur, „Ein Mensch zeugt einen Menschen“, deuten: *Wenn* ein Mensch etwas zeugt, dann notwendig einen Menschen

und keine Fledermaus. *Ob* er es zu tun beliebt, ist eine andere Frage. Auch diese konditionale Notwendigkeit erfordert also kein deterministisches Weltbild. Die Natur einer Sache, also ihre Form- oder Materialbeschaffenheit, löst ein Geschehen nicht aus, ihre Rolle ist eine andere. Sie anzuführen erklärt, warum das ausgelöste Geschehen oder der erzeugte Gegenstand von bestimmter Art sind und nicht von anderer.³³ Damit überhaupt etwas geschieht, bedarf es in jedem Fall vorausgehender kausaler Determinanten; nach moderner Kausalitätsauffassung können diese Rolle nur verursachende Ereignisse spielen.

Ob Verursachtsein mit Determiniertsein äquivalent und damit freiheitsgefährdend ist, hängt davon ab, was Verursachtsein genau bedeutet. Chrysipp vertrat hier eine interessante Vermittlungsposition. Er sah in der Vorherbestimmung durch das *Fatum* lediglich eine „mithelfende Ursache“, die die zusätzliche willentliche Steuerung des Geschehens nicht ausschließt. Chrysipp verwendete folgende Analogie: Wenn ein walzenförmiger Stein eine abschüssige Ebene hinabgestoßen wird, ist der Anstoßende zwar Ursache der Bewegung des Steins,

bald jedoch rollt jener eiligst weiter, nun aber nicht, weil du es bewirkt hast, sondern wegen seiner Beschaffenheit und seiner zum Rollen geeigneten Form. Genauso sind Ordnung, Natur und Notwendigkeit des Schicksals zwar die Ursachen für die ersten Bewegungen, aber die Ausführung unserer Gedanken, Pläne und Handlungen werden doch durch den eigenen Willen eines jeden und durch seine seelischen Kräfte gelenkt.³⁴

Laut Ciceros Referat lehrte Chrysipp, dass es zum Stattfinden einer Handlung stets noch der Zustimmung der Person zu ihrem Handlungsimpuls bedürfe, und diese Zustimmung stehe in ihrer Macht. Sie werde der Person zwar von außen, etwa durch eine Sinneswahrnehmung, nahegelegt, nicht aber erzwungen.³⁵ (Die Ähnlichkeit mit der Willens- und Urteilstheorie von Descartes ist unverkennbar.)

In der Literatur wird häufig übersehen, wie wenig diejenige Notwendigkeit, die mit der Natur der Sache verbunden ist, mit dem modernen Determinismus zu tun hat. Dass den Stoikern oft ein Determinismus im modernen Sinne zugeschrieben wird³⁶, lässt sich auf eine mangelnde Würdigung der Tatsache zurückführen, dass es sich bei „Notwendigkeit“, „Determinismus“, „Ursache“ und „Naturgesetz“ um *theoretische* Begriffe handelt, deren Sinn sich erst im Rahmen einer bestimmten Theorie konkretisiert. Zum universalen Determinismus gehört wesentlich, dass Ursachen Ereignisse oder Momentanzustände sind (und nicht Substanzen oder ihre Beschaffenheit), dass die relevanten Naturgesetze stetige Verlaufsgesetze sind (und nicht eine göttliche Ordnung des Kosmos) und dass die Notwendigkeit ihre modale Kraft aus eben diesen Gesetzen bezieht (und nicht aus dem Weltfeuer, der Weltvernunft oder dem *Fatum*).³⁷

Vom *Fatum* und von der göttlichen Prädestination wird im Weiteren nicht die Rede sein. Im Rest des Buches beschränke ich mich auf die Auffassung, dass der

Determinismus seine modale Kraft aus den Naturgesetzen bezieht. In den Formulierungen von Laplace, Earman und Lewis war diese Auffassung schon vorweggenommen. Sie ist in der Philosophie der Gegenwart so selbstverständlich, dass in einigen Determinismusdefinitionen das Attribut „deterministisch“ von vornherein Gesetze qualifiziert; die Determinismusthese wird dann, wie oben erwähnt, als die Lehre eingeführt, dass der Weltlauf von deterministischen Gesetzen regiert wird oder ihnen folgt.

Diese Lehre muss wissenschaftstheoretisch noch präzisiert werden, da die Rede von „regierenden“ Gesetzen, denen „gefolgt“ wird, metaphorisch ist. Naturgesetze sind im Unterschied zu sozialen, juristischen oder göttlichen Gesetzen keine Vorschriften. Sie schreiben niemandem vor, was zu geschehen hat, sondern sie *beschreiben* in systematisierter Form, was geschieht oder der Fall ist. Die nichtpräskriptive Auffassung von Naturgesetzen ist wissenschaftsgeschichtlich nicht selbstverständlich; noch Descartes und Newton verstanden Naturgesetze als von Gott erlassene Regeln. Die *Façon de parler*, dass der Weltlauf durch deterministische Gesetze „regiert“ wird, ist ein Relikt dieser Auffassung. Gemeint ist vernünftigerweise, dass der Weltlauf *unter diese Gesetze fällt*, also zutreffend durch sie beschrieben wird. Die wissenschaftstheoretische Standardauffassung dazu war lange Zeit das deduktiv-nomologische Modell der wissenschaftlichen Erklärung: Dass ein zu erklärendes Ereignis unter deterministische Gesetze fällt, heiße, dass seine Beschreibung sich aus diesen Gesetzen sowie einem Satz vollständiger Anfangsbedingungen deduzieren lässt. Die deduktiv-nomologische Auffassung schließt auch die Lücke zwischen der auf den Weltlauf bezogenen und der auf Naturgesetze bezogenen Definition des Determinismus. Der Weltlauf ist dann deterministisch, wenn aus deterministischen Gesetzen und der Beschreibung eines vollständigen Weltzustands Beschreibungen aller weiteren Weltzustände folgen.

Tatsächlich ist die Beschreibungsleistung der Naturgesetze weniger direkt als im deduktiv-nomologischen Modell angenommen, denn die meisten Gesetze subsumieren keine empirischen Phänomene. Die einflussreichste Ausarbeitung eines nichtpräskriptivistischen Gesetzesbegriffs ist heute der Mill-Ramsey-Lewis-Ansatz: Naturgesetze seien die Generalisierungen oder Theoreme der besten deduktiven Systeme, die die Phänomene korrekt beschreiben.³⁸

Wenn Naturgesetze nur beschreiben, ist allerdings nicht mehr ohne weiteres einsichtig, inwiefern sie modale Kraft besitzen sollten. Müssten sie nicht, wiewohl sie nichts vorschreiben, etwas darüber aussagen, was *notwendig* geschehen *muss*? Es ist umstritten, worauf genau der angenommene Notwendigkeitscharakter von Naturgesetzen beruht. Eine zentrale Rolle spielt jedenfalls der Umstand, dass Gesetze Allsätze sind. Sie haben die logische Form allquantifizierter Konditionalsätze, welche nicht einfach beschreiben, was geschieht,

sondern sagen, was unter bestimmten Bedingungen *immer*, also *ausnahmslos* geschieht. Dabei ist ihre Allgemeinheit nicht auf eine Menge bisher beobachteter Fälle beschränkt – das unterscheidet sie von Humes Regularitäten –, sondern sie ist echte Universalität. „Immer“ bedeutet nicht „immer, wenn wir hingesehen haben“. Die Ausnahmslosigkeit eines Naturgesetzes schließt die Vergangenheit, die Zukunft und zudem *bloß mögliche* Fälle ein. Ein echtes Naturgesetz sagt nicht bloß, was stets geschieht, wenn bestimmte Bedingungen faktisch erfüllt sind, sondern auch, was unter bestimmten, aktuell nicht gegebenen Bedingungen geschehen *würde*. Nur auf diese Weise lassen sich die sogenannten akzidentellen (also zufälligen) Regularitäten vom Typus „Auf Hahnenschrei folgt Sonnenaufgang“ aus dem Gesetzesbegriff ausschließen. Selbst wenn diese Regularität bisher ausnahmslos bestanden hat, ist doch der hypothetische Satz „Wenn morgen der Hahn nicht krächte, ginge die Sonne nicht auf“ nicht wahr. Die besagte Eigenart von echten Naturgesetzen wird technisch so ausgedrückt, dass Naturgesetze *kontrafaktische Konditionale stützen*. Sie sind nicht bloß empirische *Immer wenn, dann*-Generalisierungen über das faktische Geschehen, sondern sie behaupten zusätzlich etwas über bloß mögliche und kontrafaktische Fälle. Dieser Umstand, den zuerst Nelson Goodman deutlich herausgestellt hat, liefert eine erste Antwort auf die Frage, inwiefern Naturgesetze, obwohl sie nicht vorschreiben, gleichwohl modale Kraft besitzen.³⁹

Kontrafaktische Fälle gehören ebensowenig zur erfahrbaren Welt wie die mit der Determinismusthese verbundene Notwendigkeitsbehauptung. Dieser Umstand gibt uns einen weiteren Hinweis darauf, warum der Laplace-Determinismus keine empirisch überprüfbare These ist. Zwar steht er durch seinen Bezug auf Naturgesetze in engem Zusammenhang mit den Naturwissenschaften, doch lässt er sich aufgrund seines modalen Charakters nicht unmittelbar an der Erfahrung überprüfen. Kant hat den erfahrungstranszendenten Charakter modal verstärkter Behauptungen legendär so ausgedrückt, dass die Erfahrung uns zwar lehrt, dass etwas so oder so beschaffen ist, nicht hingegen, dass es so sein *muss*, also nicht anders sein *kann*.⁴⁰

Dafür, dem Laplace-Determinismus modale Kraft zu verschaffen, kommen nicht beliebige Naturgesetze in Frage. In der Wissenschaftstheorie werden verschiedene Arten von Gesetzen unterschieden. Von besonderer Bedeutung ist hier die Unterscheidung zwischen *Koexistenzgesetzen* und *Sukzessionsgesetzen* bzw. *Zustands- und Verlaufsgesetzen*. Der Determinismus macht eine Behauptung über den Weltlauf, also über die Abfolge von Ereignissen. Er kann seine modale Kraft daher nur aus einer bestimmten Art von Gesetzen beziehen, nämlich aus solchen, die Ereignisverläufe subsumieren. Die strikten (also ausnahmslosen) Gesetze, denen der Weltlauf ihm zufolge unterliegt, sind, etwas vereinfacht ausgedrückt, Allsätze der Form „Immer wenn etwas der Art A geschieht, dann geschieht

danach etwas der Art B“. Die fundamentalen physikalischen Gesetze haben aber nicht diese Form. Newtons Gravitationsgesetz sagt nicht, dass jedes Mal, wenn ein Körper aus einer bestimmten Höhe auf den Boden fällt, er mit einer bestimmten Geschwindigkeit unten ankommt. Die meisten Körper fallen aufgrund von Kräfteüberlagerungen schneller oder langsamer, und manche werden aufgehalten, bevor sie unten ankommen. Das Gravitationsgesetz wird durch diese Fälle nicht falsifiziert, denn es sagt überhaupt nichts darüber, was tatsächlich geschieht. Es sagt etwas über das synchrone Verhältnis physikalischer Größen, nämlich darüber, wie die Gravitationskraft, die zwischen zwei Körpern besteht, sich zu ihren Massen und ihrem Abstand verhält. Boyles Gasgesetz sagt etwas über das synchrone Verhältnis von Volumen, Temperatur und Druck in einem idealen Gas. Solche Koexistenz- oder Zustandsgesetze haben keine direkte deterministische oder auch nur kausale Interpretation.

In jüngerer Zeit werden allerdings alternative Explikationen von „Determinismus“ vertreten, die ausdrücklich offen lassen, wie sich die Determinismusthese zu den verschiedenen in der Wissenschaftsphilosophie vertretenen Auffassungen von Naturgesetzen verhält:

Determinism is a thesis about the laws, but it should not be confused with a philosophical analysis or account of lawhood. In particular, determinism should not be confused with the view of laws that has been called “the governing conception of laws” (Beebe 2000), “the pushy explainer view”, and, most commonly, “the necessitarian view”. It’s easy to get confused because determinism is often formulated in a loose and misleading way, e.g. as the thesis that facts about the past metaphysically determine or necessitate or “fix” all future facts.⁴¹

An dieser Kritik ist m. E. zweierlei richtig: Dass Tatsachen über die Vergangenheit die Zukunft determinieren, ist eine oberflächliche und irreführende Redeweise, denn solche Tatsachen besitzen für sich genommen keine Modalkraft. Außerdem ist der Determinismus nicht selbst eine These darüber, wie Naturgesetze aufzufassen sind. Allerdings hat die von Vihvelin vorgenommene Entkopplung Grenzen: Die Determinismusthese schließt bestimmte Naturgesetzauffassungen aus. Das liegt schlicht daran, dass der Determinismus behauptet, dass die Zukunft naturgesetzlich notwendig so sein wird, wie sie sein wird. Der Determinismus ist deshalb nur mit Naturgesetzauffassungen kombinierbar, in deren Rahmen die erforderliche Modalitätsquelle rekonstruierbar ist.

2.4 Ist der Determinismus wahr?

Der unvermittelten Frage, ob der laplacesche Determinismus wahr ist, schaltet man vernünftigerweise die Frage vor, was denn über seine Wahrheit entscheiden würde. Das bisher Gesagte legt folgende Antwort nahe: Wenn die modale Kraft des Determinismus aus Naturgesetzen oder aus naturgesetzlichen Zusammenhängen stammt, dann hängt die Wahrheit des Determinismus davon ab, ob es die fraglichen Naturgesetze gibt. Alternativ kann man fragen, ob die fraglichen Naturgesetze empirisch wahr sind, also den Weltlauf zutreffend beschreiben. Ob man eher nach der Existenz oder nach der Wahrheit der Gesetze fragt, hängt von der Definition von „Naturgesetz“ ab. Allgemein lässt sich zwischen einem *nominalistischen* und einem *universalienrealistischen* Gesetzesbegriff unterscheiden. Dem nominalistischen Ansatz zufolge sind Gesetze *wahre Gesetzesaussagen*. So habe ich den Ausdruck „Naturgesetz“ bisher verwendet. Dem universalienrealistischen Ansatz zufolge sind Gesetze die *Wahrmacher* für Gesetzesaussagen, also etwas ‚draußen in der Welt‘, was Gesetzesaussagen wahr macht. Vertreter eines nominalistischen Gesetzesbegriffs müssen nicht bestreiten, dass es etwas gibt, was Gesetze wahr macht, nur können sie diese Wahrmacher nicht wiederum „Gesetze“ nennen, denn diese Bezeichnung haben sie ja schon vergeben. Im Deutschen gibt es dafür ein treffendes anderes Wort, nämlich *Gesetzmäßigkeiten*.

Ich folge dem nominalistischen Sprachgebrauch, dass Gesetze wahre Gesetzesaussagen sind. Diesem Sprachgebrauch zufolge ist das Merkmal des Wahreins schon in den Gesetzesbegriff eingebaut. Die Rede von „falschen“ oder „lügenden“ Gesetzen (Nancy Cartwright) wäre demnach eine *contradictio in adiecto*. Cartwright müsste ihre These entweder so ausdrücken, dass die fraglichen *Gesetzesaussagen* nicht wahr sind, oder ersatzweise so, dass es die entsprechenden Gesetze *nicht gibt*. Falsche Gesetzesaussagen gibt es freilich, nur drücken sie keine Gesetze aus.

Der Laplace-Determinismus kann nur wahr sein, wenn es ausnahmslose Verlaufsgesetze gibt, die den Weltlauf zutreffend beschreiben. Damit ist nicht schon gesagt, dass jemand diese Gesetze kennen muss. Der Determinismus ist eine These darüber, was der Fall ist, keine darüber, was Menschen wissen oder wissen können. Die Rede von „existierenden“ Gesetzen, also wahren Gesetzesaussagen, die vielleicht niemand kennt, mag für manche Ohren merkwürdig klingen. Mit „Aussagen“ sind hier indes nicht Äußerungen oder Sätze gemeint, sondern *Aussageinhalte*, also das mit einem geäußerten Satz jeweils Ausgesagte. Philosophen nennen diese Aussageinhalte *Propositionen*: Gebilde, die wahr oder falsch sind, auch wenn kein menschlicher Sprecher den entsprechenden Satz je äußert. Dass es überhaupt Propositionen gibt, ist natürlich eine platonistische Annahme – die

man aber vermutlich braucht, um unserer gewöhnlichen Verwendung des Wahrheitsprädikats Rechnung zu tragen.

Will man die Doktrin des Determinismus nicht einfach dogmatisch behaupten, sondern begründen oder plausibel machen, so wird man das eine oder andere der erforderlichen Naturgesetze präsentieren müssen. Wenn dies nicht möglich ist, sollte man sagen können, warum, und man sollte zumindest Gründe für die Annahme nennen können, dass es solche Gesetze gleichwohl gibt. An dieser Stelle kommt nun die in der neueren Wissenschaftsphilosophie diskutierte *Gesetzesskepsis* ins Spiel. Die durch Cartwrights provozierend betiteltes Buch *How the Laws of Physics Lie* populär gewordene gesetzesskeptische These besagt, dass kein uneingeschränkt wahrer *Immer wenn, dann*-Satz über empirische Phänomene je präsentiert worden ist, und dass auch wenig dafür spricht, dass es solche Gesetze überhaupt gibt. Alle Kandidaten für solche Gesetze würden nämlich durch Gegenbeispiele falsifiziert: „[T]here are no exceptionless quantitative laws in physics [...]. In fact our best candidates are known to fail“.⁴² Ein Grund dafür ist schnell genannt: Es kann jederzeit passieren, dass just in dem Moment, wo das A-Ereignis eingetreten ist und das B-Ereignis folgen müsste, etwas dazwischenkommt. Da nun das Gesetz, als empirischer Allsatz, behauptet, dass jedes Mal, wenn die Bedingungen des Vordersatzes erfüllt sind, das im Nachsatz Beschriebene geschieht, muss ein solcher Fall als Falsifikation des Gesetzes angesehen werden. Ähnlich hatte schon Michael Scriven einige Jahrzehnte zuvor behauptet: „The most interesting fact about laws of nature is that they are virtually all known to be in error“.⁴³

Vielleicht sollte man hier besser von „Regularitätsskepsis“ sprechen, denn unter der Bezeichnung „Gesetzesskepsis“ wird noch eine zweite Auffassung vertreten, die sich exklusiv gegen den Notwendigkeitscharakter von Naturgesetzen richtet. Sie wird unter anderem von Bas van Fraassen vertreten. Wie wenig dessen Auffassung, „that there are no laws of nature“⁴⁴ mit Cartwrights Regularitätsskepsis zu tun hat, zeigt seine rhetorische Frage: „If we say that the regularities are all there is, shall we be so badly off?“⁴⁵ Am Bestehen ausnahmsloser Regularitäten zweifelt van Fraassen also gerade nicht.

Das Zugeständnis, dass physikalische Gesetze keine wahren Allaussagen über empirische Regularitäten machen, ist Naturwissenschaftlern schneller abgerungen, als viele Philosophen denken. Die gesetzesskeptische These ist leicht aufgestellt; die interessante Aufgabe besteht darin, die unweigerlich folgenden „Ja, aber“-Reaktionen zu parieren. In der Wissenschaftstheorie liegt eine ganze Palette von schadensbegrenzenden Gegenreden gegen die Gesetzesskepsis vor. Hier sind einige davon: Naturgesetze seien immerhin *approximativ* wahr. Oder: Sie seien keine Aussagen über empirische Gegenstände, sondern über *ideale* Gegenstände einer Modellwelt. Oder: Sie müssten durch *ceteris paribus*-Klauseln

abgestützt werden. Oder: Sie müssten als *statistische* Verallgemeinerungen aufgefasst werden. Oder: Gesetze seien *dispositionale* Aussagen über das Verhalten, das Systeme in ungestörten Situationen zeigen *würden*. Oder: Gesetze seien *instrumentalistisch* oder *normativ* zu interpretieren.

Diese Gegenreden lassen sich gut systematisieren, indem man fragt, welches Merkmal der Gesetzesartigkeit jeweils betroffen ist. Die meisten Reaktionen auf die Gesetzeskepsis laufen darauf hinaus, dass von den drei Gesetzesmerkmalen *wahr*, *strikt* und *empirisch gehaltvoll* jeweils eines zugunsten der anderen beiden aufgegeben wird. Ein Instrumentalist der Naturgesetze behauptet beispielsweise: Gesetze sind strikt, also ausnahmslos, und empirisch gehaltvoll, aber nicht wahr. Ein Modellplatonist sagt: Gesetze sind strikt und wahr, aber handeln nicht von der empirischen Welt. Wer *ceteris paribus*-Gesetze propagiert, sagt: Gesetze sind wahr und empirisch gehaltvoll, aber nicht strikt. Man kann jeweils zwei der Bedingungen auf Kosten der dritten erfüllen, aber eine fehlt immer.⁴⁶

Die Gegenreden gegen die Gesetzeskepsis müssen wir hier nicht weiterverfolgen, da unser Einführungskontext ein eng begrenzter war. Es ging um den Laplace-Determinismus, und dieser kann nur durch eine bestimmte Art von Gesetzen gestützt werden, nämlich durch empirische Verlaufsgesetze über tatsächlich Geschehendes. Die fundamentalen Naturgesetze, auf deren Entdeckung die Physiker mit Recht stolz sind, sind aber überhaupt keine Sukzessionsgesetze über Ereignisse, sondern Koexistenzgesetze über Universalien, Erhaltungssätze, Aussagen über Kräftegleichgewichte und Symmetriengesetze. Solche Gesetze sind nicht kausal interpretierbar. Deshalb fixieren sie auch nicht alternativlos den Weltlauf, stützen nicht den Laplace-Determinismus und sind nicht freiheitsgefährdend.

Ich verkenne nicht den Umstand, dass deterministische Prozesse in der Physik durch Differentialgleichungen beschrieben werden und nicht durch alltagssprachliche Sätze der Form „Immer wenn etwas der Art A geschieht, dann geschieht danach etwas der Art B“. In unserem Kontext geht es aber nicht darum, welche Form fundamentale physikalische Gesetze tatsächlich haben, sondern darum, welche sie haben müssten bzw. Sätze welcher Art sie implizieren müssten, um den Laplace-Determinismus zu stützen.

Oft wird behauptet, dass durch Differentialgleichungen ausgedrückte Bewegungsgesetze eine *indirekte* kausale Interpretation hätten, insofern man empirische Sukzessionsgesetze aus ihnen ableiten könne.⁴⁷ Koexistenz- und Sukzessionsgesetze ließen sich schließlich durch Differenzieren und Integrieren ineinander überführen.⁴⁸ Diese Behauptung hat ihren blinden Fleck darin, dass mathematische Operationen nicht den ontologischen Unterschied zwischen Universalien und Instanzen überbrücken. Koexistenzgesetze handeln ja vom Verhältnis zwischen Eigenschaften, also von Universalien, und aus Aussagen über

Universalien lassen sich grundsätzlich keine Aussagen darüber ableiten, was tatsächlich in der Welt geschieht.⁴⁹ Betrachten wir zur Illustration das Pendelgesetz. Als Koexistenzgesetz macht es eine Aussage über das Verhältnis zwischen Pendellänge und Schwingungsperiode eines idealen Fadenpendels. Um ein kausal interpretierbares Sukzessionsgesetz zu erhalten, müsste man einen Allsatz über eine Abfolge formulieren. Ein naheliegender Kandidat ist: „Immer wenn sich die Länge des Pendels um den Betrag x ändert, ändert sich die Periode um den Betrag y .“ Bei näherer Betrachtung subsumiert dieser Allsatz allerdings keine kausalen Episoden, denn das *Ereignis* der Pendelschwingung lässt sich nicht durch die Änderung der Pendellänge herbeiführen, sondern nur dadurch, dass man das Pendel in Bewegung versetzt. Von dieser Ursache ist in unserem Pseudo-Sukzessionsgesetz überhaupt nicht die Rede. Darüber, ob ein Pendel jemals schwingen wird, macht es keine Aussage. Und das ist auch gut so, denn wenn es eine machte, wäre sie falsch. Das Schwingen eines Pendels kann auf mannigfache Weise verhindert und gestört werden. Dass wir durch solche Störungen das Pendelgesetz nicht falsifiziert sehen, zeigt gerade, dass das Gesetz keine Allaussage über empirische Regularitäten macht und auch keine impliziert. Die ausnahmslose Regularitätsbehauptung ist falsch, als Koexistenzgesetz über Universalien ist das Pendelgesetz wahr. Falsches kann nicht aus Wahrem folgen, also ist die Ableitbarkeitsthese unhaltbar.

A fortiori besteht kein *notwendiger* Zusammenhang zwischen den beiden Eigenschaften, die das Pendelgesetz korreliert. Nach der Gesetzesauffassung von Armstrong, Dretske und Tooley bestehen Naturgesetze in der Relation des „Nezessitierens“ zwischen physischen Eigenschaften. Diese Auffassung von Naturgesetzen als Beziehungen zwischen Universalien krankt daran, dass ihre Vertreter nicht erklären können, woher die behauptete Notwendigkeit stammen soll und was es überhaupt heißen kann, dass Eigenschaften als solche einander notwendig machen, ohne dass ausnahmslose Regularitäten zwischen ihren Instanzen bestünden.⁵⁰

Interessanter ist eine weitere Gegenrede. Möglicherweise verdankt sich der gesetzesskeptische Einwand, dass sämtliche Allaussagen über empirische Verläufe Ausnahmen unterworfen sind, also durch Gegenbeispiele falsifiziert werden, einer zu einfachen Vorstellung davon, worin der empirische Gehalt physikalischer Sukzessionsgesetze besteht. Es könnte von vornherein eine unvernünftige Erwartung sein, dass *einzelne* Verlaufsgesetze zutreffend beschreiben, was ausnahmslos geschieht. In der wirklichen Welt liegt stets eine *Überlagerung* physikalischer Kräfte vor, und es ist kein Wunder, dass Gesetze, die einzelne dieser Kräfte oder Bewegungstendenzen beschreiben, nicht zugleich deren Zusammenwirken beschreiben können.

Laplace hat dieses Problem vorausgesehen, denn in seiner Darstellung fungieren nicht gewöhnliche Ereignisse, sondern komplette Weltzustände als Ursachen und Wirkungen: „Wir müssen also den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines früheren und als die Ursache des folgenden Zustands betrachten“.⁵¹ Dieser Überlegung folgend lässt sich die Falsifikationsanfälligkeit gewöhnlicher Verlaufsgesetze auf den Umstand zurückführen, dass ihre Vorder- und Nachsätze eben keine vollständigen Weltzustände beschreiben. Russell hat in diesem Sinne bündig festgestellt: „Alle Kausalgesetze sind Ausnahmen unterworfen, wenn die Ursache nicht den Zustand des ganzen Weltalls umfaßt“.⁵² Die laplacesche Reaktion auf das Überlagerungsproblem hat indes einen hohen Preis. Wenn allein komplette Weltzustände als Ursachen zählen, kennen Menschen nicht nur kein Kausalgesetz, sondern zudem kein einziges wahres singuläres Kausalurteil. Alle gewöhnlichen Kausalurteile wären dann falsch: Kein Bruch eines Fensters wurde jemals durch einen Steinwurf verursacht, kein Waldbrand durch Wegwerfen einer Zigarette, keine Heilung durch Einnahme eines Medikaments.

Oft wird angenommen, dass die Wahrheit des Laplace-Determinismus davon abhängt, ob die fundamentalen physikalischen Gesetze und die physikalischen Theorien, denen sie angehören, deterministischen Charakters sind oder nicht. Viele Wissenschaftsphilosophen verwenden das Epitheton „deterministisch“ nicht als Attribut des Weltlaufs oder einzelner physikalischer Prozesse, sondern als Attribut einer bestimmten Art von Naturgesetzen: Die Physik beschreibe die zeitliche Entwicklung geschlossener Systeme mithilfe von Differentialgleichungen, die in dem Sinne deterministisch sind, dass die Gleichungen für gegebene Anfangswerte jeweils genau eine Lösung haben. Zwischen dem deterministischen Charakter einzelner physikalischer Gesetze und Theorien und der Behauptung, dass der *Weltlauf* deterministisch ist, besteht aber eine große Lücke. Deterministische Theorien und deterministische Gesetze sind ja billig zu haben, man muss sie bloß aufstellen. Damit sie den Schluss auf die Wahrheit des Laplace-Determinismus erlauben, müssten solche Theorien und Gesetze den Weltlauf in allen Einzelheiten korrekt beschreiben. Sie müssten die *ganze* Wahrheit über das Weltgeschehen sagen, also auf einer „theory of everything“ beruhen. Solange eine solche Gesamtheorie nicht zur Verfügung steht, wird jede vorausgesagte Aufeinanderfolge von Phänomenen für Störungen und Kräfteüberlagerungen anfällig sein, über die die einzelne Theorie nichts sagt. Diese Lücke ist in der neueren Literatur verschiedentlich bemerkt worden: Ohne eine allumfassende Theorie besteht „a large gap between the determinism of a given physical theory, and the bolder, vague idea that motivated the traditional formulations: the idea that the world in itself is deterministic“.⁵³

Es ist wichtig zu sehen, dass diese Lücke nicht nur die Bestätigbarkeit, sondern auch die Widerlegbarkeit der Determinismusthese betrifft. Um den Determinismus experimentell auf den Prüfstand zu stellen, müsste man das Universum zweimal in exakt denselben Zustand versetzen können. Solange man dies nicht kann, lässt sich das unterschiedliche Verhalten eines Systems bei der Wiederholung eines Experimentes stets den minimal unterschiedlichen Anfangs- oder Randbedingungen zuschreiben:

As long as it is not the case that the entire universe was in perfectly identical states t and t' , [an object] O 's different behaviour at those two points in time can always be attributed to different causes acting on it. [...] Thus we could suggest that the doctrine of determinism implies that if the total state of the universe was ever identical with a state that had obtained at any time in its past, the universe would from then onward go through eternally recurring cycles.⁵⁴

Der Determinist kann deshalb stets argumentieren, dass falsifizierende Gegenbeispiele gegen vorhandene Gesetze und Theorien seine Doktrin nicht widerlegen. Die Welt ist eben nur einmal da. Und schlimmer noch: Je genauer wir den Vordersatz eines Verlaufsgesetzes spezifizieren, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich der derart spezifizierte Zustand jemals wiederholt. Russell hat diesen inversen Zusammenhang zwischen Wiederholbarkeit und Genauigkeit beschrieben: „As soon as the antecedents have been given sufficiently fully to enable the consequent to be calculated with some exactitude, the antecedents have become so complicated that it is very unlikely they will ever recur.“⁵⁵

Gleichwohl ist die Diagnose richtig, dass der Determinismus eng mit der Idee von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* verbunden ist. Da der Weltlauf aber keine Neustart-Taste hat, lässt sich das Prinzip, dass Zustände sich in bestimmten Zeitabständen wiederholen, nur in einer hypothetischen oder kontrafaktischen Version aufrechterhalten. Mill hat das Prinzip deshalb im Konjunktiv formuliert: „If the whole prior state of the universe could again recur, it would again be followed by the present state“.⁵⁶ Diese hypothetische Behauptung lässt sich experimentell weder bestätigen noch falsifizieren. Vielleicht ist sie wahr, aber schon die Frage, was als Bestätigung zählen würde, führt in Abgründe.⁵⁷

Mit der Frage, ob der Laplace-Determinismus wahr ist, sind wir nur wenig weitergekommen. In dem Umstand, dass man aus dem deterministischen Charakter physikalischer Gesetze und Theorien nicht auf den deterministischen Charakter des Weltlaufs schließen kann, dokumentiert sich der *metaphysische* Charakter der Determinismusthese. Metaphysische Doktrinen lassen sich nicht empirisch testen. Wir können deshalb auch die üblichen Hinweise auf den *nicht-deterministischen* Charakter moderner physikalischer Theorien auf sich beruhen lassen. Die Fragen, in welchen Theorien deterministische Gesetze durch probabi-

listische ersetzt worden sind, ob es in der Quantenwelt indeterministisch zugeht, obwohl die Schrödingergleichung deterministisch ist⁵⁸, welche Alternativen zur Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik es gibt, was für und was gegen die Annahme verborgener Parameter spricht, inwiefern selbst die klassische Mechanik genau genommen keine deterministische Theorie ist, ob die Existenz kosmischer Singularitäten den Determinismus durchlöchert – alle diese in der Wissenschaftstheorie der Physik diskutierten Fragen⁵⁹ lassen die Wahrheit des Laplace-Determinismus unterbestimmt, weil sie nur Eigenschaften physikalischer Gesetze und Theorien betreffen, nicht den Weltlauf selbst.

Die Lücke zwischen Gesetzen und Weltlauf wäre geschlossen, wenn man im Antezedens eines kausalen Sukzessionsgesetzes einen vollständigen Weltzustand aufführen könnte. Genau dann, sagt der Determinist voraus, gäbe es keine Gegenbeispiele mehr. Leider ist dies ein Überprüfungsverfahren für den laplaceschen Dämon, nicht für menschliche Physiker. Laplace spricht freilich von einem solchen Supergesetz, welches alle Naturkräfte synthetisiert, so dass es „in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms“ subsumieren würde. Die Pointe des Laplace-Determinismus besteht ja darin, dass jeder beliebige faktische Weltzustand gemeinsam mit diesem Supergesetz jeden anderen festlegt. Leider kennt niemand dieses Gesetz, seine Existenz wird von Laplace nur postuliert. Nach Popper soll aber der physikalische Determinismus, anders als die theologische Prädestinationslehre, „wie ein Ergebnis des Erfolgs der empirischen Naturwissenschaft aussehen, oder wenigstens so, als werde er durch sie gestützt“.⁶⁰ Wir hatten die deterministische These als modal verstärkte Regularitätsbehauptung aufgefasst, die ihre modale Kraft aus den Naturgesetzen bezieht. Nun sehen wir, dass bei Laplace das Verhältnis von metaphysischer These und empirischem Beleg nachgerade umgekehrt ist. Die fraglichen Naturgesetze kennt niemand, das Supergesetz erst recht nicht, doch wenn man von der Wahrheit des Determinismus schon überzeugt ist, könnte man die Karikatur eines deterministischen Gesetzes mechanisch erzeugen, indem man die Beschreibungen zweier beliebiger Weltzustände F und G als Vorder- und Nachsatz in das Gesetzesschema $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ einsetzt und damit *ex hypothesi* stets etwas Wahres sagt. Eine Rechtfertigung für den Determinismus bietet die bloße Versicherung, dass das fragliche Supergesetz existiert und der laplacesche Dämon es kennt, natürlich nicht. Indem man die Existenz des Gesetzes einfach postuliert, genießt man, wie Russell einmal in anderem Zusammenhang sagte, alle Vorteile des Diebstahls gegenüber ehrlicher Arbeit.⁶¹

Ich fasse den bisherigen Argumentationsgang noch einmal zusammen:

- (1) Der Determinismus sagt, dass die Zukunft notwendig so sein wird, wie sie sein wird. Er geht über die Tautologie „Que sera, sera“ hinaus.

- (2) Dies wirft die Frage auf, woher die modale Kraft des Determinismus stammen soll.
- (3) Im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes scheidet Gottes Wille und das Fatum als Modalitätsquellen aus, es bleiben die Naturgesetze.
- (4) Nicht Naturgesetze jedweder Art sind zur Stützung des Determinismus geeignet, sondern nur solche, die Aussagen über empirische Ereignisfolgen machen oder implizieren. In Ermangelung einer anderen mundanen Modalitätsquelle steht und fällt der Determinismus mit der Annahme, dass der Weltlauf ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen unterliegt.
- (5) Die Physik scheint keine ausnahmslos geltenden Gesetze über empirische Verläufe zu kennen. Die fundamentalen Naturgesetze sind von anderer Art.

In dieser Lage ist als Remedium vorgeschlagen worden, den Determinismus von vornherein nur für isolierte Systeme zu formulieren und deterministische Theorien aufzufassen als „describing single completely isolated systems, each alone in the universe“.⁶² Dieser Bezug auf isolierte Systeme würde den Determinismus indes wieder zu einer kontrafaktischen These machen, wie schon Mills Prinzip der hypothetischen Wiederkehr des Gleichen. In unserer Welt gibt es keine vollständig kausal voneinander isolierten Systeme. Der Wissenschaft bleibt nichts anderes übrig, als kausal interagierende Systeme zu untersuchen, denn schon die Prozesse des Messens und Beobachtens beruhen auf kausalen Interaktionen zwischen System und Beobachter. Die physische Welt mag als ganze kausal geschlossen sein, doch innerhalb dieser Welt gibt es keine geschlossenen Teilsysteme. Durch die Formulierung des Determinismus für isolierte Systeme würde auch die globale Regularitätsbehauptung wieder zu einer kontrafaktischen. Das heißt aber, dass sie aufgegeben würde, denn, so Cartwright, „a counterfactual uniformity is no uniformity at all“.⁶³

Näher betrachtet würde der Determinismus auf diese Weise nicht bloß zu einer kontrafaktischen, sondern zu einer kontralegalen These, die *nomologisch unmögliche* Welten fingiert. Der Grund ist der folgende: Man würde durch das Fingieren isolierter physikalischer Systeme, die durch je eigene Gesetze geregelt werden, mehrere miteinander unvereinbare (un)mögliche Welten erhalten, in denen jeweils andere Gesetze und Kräfte durch eine *ceteris absentibus*-Klausel weggedacht wären. Eine *ceteris absentibus*-Klausel hat den Inhalt „und wenn es keine anderen Kräfte gäbe“. Jede Zurückübersetzung der entsprechenden Theorien in eine indikativische Formulierung müsste scheitern, denn es gibt hienieden keine Situation, in der nur eine der vier physikalischen Grundkräfte anwesend wäre. In jeder der fingierten Welten, in der nur eine der Grundkräfte herrschte, wären die Existenzpräsuppositionen der übrigen Gesetze negiert, denn man kann zeigen, dass es ohne die Anwesenheit der durch die *ceteris absentibus*-

Klausel ausgeschlossenen Kräfte die Gegenstände nicht einmal gäbe, von denen das solchermaßen abgeschirmte Gesetz spricht.⁶⁴

Diese zugegebenermaßen komplizierte Überlegung verbaut dem Deterministen einen naheliegenden Ausweg: Ausnahmen und Störungen, so hat schon Mill argumentiert, seien bloßer Schein, denn der jeweils störende Einfluss unterliege ja selbst wieder einem deterministischen Gesetz, nur eben einem anderen. Dieses Argument verfängt nur, wenn schon gesichert ist, dass der Weltlauf ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen unterliegt. Steht eben dies zur Debatte, handelt es sich um eine *petitio principii*. Der Determinist kann sich zur Erklärung von Anomalien nicht auf andere putative Gesetze berufen, denn diese sind in derselben Lage. Die Anomalie würde wie ein Schwarzer Peter endlos zwischen den verschiedenen Theorien herumgereicht. Solange das Überlagerungsproblem nicht gelöst ist, ist die Behauptung, dass das jeweils Dazwischentretende seinerseits ein deterministischer Verlauf sei, schlicht zirkulär. Was wir allerdings wissen, ist, dass eine auftretende Störung keinem Naturgesetz *widerspricht*. Dies wissen wir sogar *a priori*, da man nur wahre Allaussagen Gesetze nennt.

Eine einstweilen unüberwindliche Schwierigkeit für die Überprüfung des Determinismus ist mithin das Überlagerungsproblem. Solange die physikalischen Grundkräfte nicht in einer „theory of everything“ vereinigt sind, werden auch substantielle Fortschritte bei der Klärung der Frage, welches metaphysische Gewicht der indeterministischen Standardinterpretation der Quantenmechanik beizumessen ist, nicht über die Wahrheit des laplaceschen Determinismus entscheiden. Und selbst bei einer theoretischen Vereinigung der Grundkräfte bliebe das Problem bestehen, dass der Weltlauf keine Neustart-Taste hat, was den Determinismus einer experimentellen Überprüfung unzugänglich macht. Laplace fingiert einfach die Existenz eines Supergesetzes, in dessen Vorder- und Nachsatz man beliebige Weltzustände einsetzen kann und damit immer etwas Wahres sagt. Diese Überlegung stützt den Determinismus nicht, sondern illustriert ihn nur. Laplace ist von der Wahrheit des Determinismus eben schon überzeugt, trägt aber nichts zu dessen wissenschaftlicher Begründung bei.

Wir sehen nun, dass und warum der laplacesche Determinismus durch physikalische Belege weder definitiv falsifiziert noch verifiziert werden kann. Eben dies macht ihn zu einer metaphysischen These. Auch die sich auf den Determinismus berufende Bestreitung der Willensfreiheit ist deshalb eine metaphysische These, keine wissenschaftliche. Die Unmöglichkeit eines definitiven empirischen Nachweises schließt freilich schwächere Formen der empirischen Stützung oder Kritik nicht aus. Physikalisches Wissen könnte den Determinismus mehr oder weniger *plausibel* machen. Doch selbst wenn der laplacesche Determinismus nach allem, was wir wissen, sehr unplausibel ist, kann sein Vertreter stets argumentieren, dass die Doktrin gleichwohl wahr sein könnte. Sie lasse sich von

menschlichen Physikern nicht hinreichend belegen, weil die Welt nur einmal da ist und eine gleiche Verteilung von Elementarteilchen bislang kein zweites Mal vorgekommen ist.

Wir müssen uns an dieser Stelle mit dem Zwischenfazit begnügen, dass jedenfalls *eine* in der Freiheitsdebatte anzutreffende Stilisierung unhaltbar ist: die des Deterministen als eines Freundes der Wissenschaften, der die Empirie auf seiner Seite hat und mit der Fackel der Aufklärung dem unbelehrbaren Libertarier gegenübertritt, der sich an den metaphysischen Indeterminismus klammert, um die Willensfreiheit zu retten. Angesichts der Schwierigkeit, auch nur ein einziges empirisch adäquates deterministisches Verlaufsgesetz aufzutreiben, drängt sich die Frage auf, was hier eigentlich der empirische Befund ist und was die metaphysische Behauptung. Der Wissenschaftstheoretiker Suppes geht so weit, die übliche Zuordnung umzukehren: „Free will, as exemplified in voluntary motion, is the hard empirical fact. Determinism [...] is the transcendental metaphysical assumption“.⁶⁵

Wissenschafts- und philosophiegeschichtlich kann man mit nur leichter Vergrößerung sagen, dass der Determinismus eine Erfindung der Neuzeit ist. Die Stoa hat von der Notwendigkeit und vom Fatum gesprochen, die christliche Philosophie hat die Prädestinationslehre hinzugefügt, rationalistische Philosophen den Satz vom zureichenden Grund, doch je genauer man hinsieht, desto geringer wird jeweils die Ähnlichkeit mit dem Laplace-Determinismus. Im Rückblick erscheint der neuzeitliche Determinismus als ein philosophiegeschichtlicher Sonderweg, der an heute wieder fragwürdig gewordene Voraussetzungen gebunden war. Im 17. und 18. Jahrhundert verallgemeinerte man den großen Erklärungserfolg der Newtonschen Mechanik zu einem „mechanistischen Weltbild“. Die Metapher von der Weltmaschine, also die Vorstellung der Welt als eines kraftschlüssigen Räderwerks, in dem alle Zahnräder ohne Spiel ineinandergreifen, war aber weder Ergebnis noch Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung, sie war spekulative Metaphysik.

2.5 Determinismus und Kausalprinzip

Der Laplace-Determinismus wird nicht selten *kausaler* Determinismus genannt. Während diese Bezeichnung geeignet ist, den laplaceschen vom logischen und vom theologischen Determinismus abzusetzen, ist sie unglücklich, insofern sie eine hochumstrittene Konzeption der Kausalität voraussetzt.

Viele Autoren verwenden „Kausalprinzip“ und „Determinismusprinzip“ gleichbedeutend, etwa Galen Strawson: „Determinism‘ will be taken to be the thesis that every event has a cause“.⁶⁶ Nach Honderich ist „determinism [...] the

view that ordinary causation is true of us and our lives, that in our choosing and deciding we are subject to causal laws.“⁶⁷ Nach Hobbes und Kant folgt der Determinismus aus einer Begriffsanalyse von „Ursache“. Das allgemeine Kausalprinzip „Jedes Ereignis hat eine Ursache“ fasst Kant als gleichbedeutend mit dem Prinzip „Jedes Ereignis unterliegt ausnahmslosen Gesetzen“ auf. Die Gleichsetzung von Kausalprinzip und Determinismus, die übrigens auch in der Strafrechtslehre verbreitet ist, ergibt sich immer dann, wenn eine nomologische Auffassung der Kausalität vertreten wird, genauer: wenn zusätzlich zum allgemeinen Kausalprinzip die kausalitätstheoretische These vertreten wird, dass eine Kausalbeziehung zwischen zwei Ereignissen genau dann besteht, wenn es ein ausnahmsloses Kausalgesetz gibt, das den fraglichen Fall subsumiert. Davidson hat diese kausalitätstheoretische These das *Prinzip vom nomologischen Charakter der Kausalität* genannt.⁶⁸ Die nomologische Kausalitätsauffassung ist eine modale Verschärfung der humeschen Regularitätstheorie. Bloße empirische Regularitäten, so der Standardeinwand gegen Hume, könnten auch zufällig sein, für Kausalität sei eine stärkere Beziehung der notwendigen Verknüpfung erforderlich, die Gesetzesauffassung liefere eben diese Verstärkung.

Kant hielt die Gesetzesauffassung der Kausalität für alternativlos. Worin sollte eine kausale Beziehung sonst bestehen, wenn nicht in einer streng allgemeinen und notwendigen Verknüpfung? Ein unabhängiges Argument für die Gesetzesauffassung sucht man bei Kant vergebens. Er hielt sie schlicht für einen analytischen Bestandteil des Kausalbegriffs.⁶⁹ In der neueren Wissenschaftsphilosophie sind indes verschiedene Theorien der Kausalität entwickelt worden, die ohne ausnahmslose Kausalgesetze auskommen.

Auch Laplace bedient sich des kausalen Idioms, wenn er „den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines früheren und als die Ursache des folgenden Zustands“ betrachtet. Diese Darstellung erfordert, wie oben bereits erwähnt, eine eigenwillige Auffassung kausaler Relata: Ursachen und Wirkungen wären nicht gewöhnliche Ereignisse, sondern Momentanzustände des Universums. Im Umkehrschluss würde dies bedeuten, dass alle gewöhnlichen Kausalurteile der Art „Der Steinwurf hat den Bruch des Fensters verursacht“ falsch wären.

Laplace selbst hatte keinen elaborierten Kausalbegriff. Die Annahme, dass allein Momentanzustände des Universums kausale Relata sind, entspricht der Kausalitätsauffassung Mills, der zufolge Ursachen *kausal hinreichende Bedingungskomplexe* sind, die *ihre Wirkung unausweichlich machen*.⁷⁰ Dass diese Definition gewöhnliche Ereignisse als Ursachen ausschließt, liegt daran, dass es innerhalb des Universums keine kausal abgeschlossenen Systeme gibt. Die Konsequenz, dass sämtliche im Alltag, im Recht, in der Medizin und anderswo verwendeten singulären Kausalurteile trivialerweise falsch sind, sollten wir als *reductio ad absurdum* von Laplaces impliziter und Mills expliziter Kausalitätsauf-

fassung ansehen. Eine philosophische Theorie der Kausalität sollte in der Lage sein, Wahrheitsbedingungen für paradigmatische Fälle singulärer Kausalurteile anzugeben. In unserer deskriptiven Metaphysik ist Kausalität keine Beziehung zwischen Momentanzuständen des Universums, sondern eine lokale Angelegenheit, nach vorherrschender Auffassung eine Beziehung zwischen Ereignissen. Die Beziehungen der laplaceschen Determination und der Verursachung bestehen also nicht zwischen denselben Relata und die Doktrin des laplaceschen Determinismus lässt offen, welche Beziehungen in einem deterministischen Universum Ursache-Wirkungs-Beziehungen sind.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen beiden Beziehungen besteht darin, dass die Kausalbeziehung hinsichtlich der Zeitrichtung asymmetrisch ist – Früheres verursacht Späteres, nicht umgekehrt –, während die Beziehung der laplaceschen Determination in beiden Zeitrichtungen gilt: Jeder beliebige Weltzustand legt gemeinsam mit den Naturgesetzen jeden beliebigen anderen späteren oder früheren fest. Wir werden später sehen, dass die zeitliche Asymmetrie im sogenannten *Konsequenzargument* für den Inkompatibilismus (Kap. 4.2) eine wichtige Rolle spielt, obwohl sie für die Unvereinbarkeit von Freiheit und laplaceischem Determinismus strenggenommen irrelevant ist.

Leider werden die Spannungen zwischen der Metaphysik der gewöhnlichen Ereigniskausalität und dem laplaceschen Determinismus in der Literatur zum Vereinbarkeitsproblem meistens ignoriert. Die verbreitete Rede vom „kausalen Determinismus“ ist Indiz dieser mangelnden Problematisierung. Tatsächlich enthält die Doktrin des laplaceschen Determinismus überhaupt keine begrifflichen und theoretischen Ressourcen, um kausale Beziehungen auszuzeichnen. Dieser Umstand könnte anzeigen, dass das natürliche Habitat kausaler Beziehungen ein nichtdeterministisches Universum ist.

Mill verbindet seine Auffassung von Ursachen als kausal hinreichenden Bedingungskomplexen mit dem Kommentar, dass es sich dabei um den *philosophischen* Ursachenbegriff handle. Von solchen „Gesamtursachen“ unterscheidet er „Teilursachen“, was die Auffassung nahelegt, dass in gewöhnlichen singulären Kausalurteilen lediglich Teilursachen genannt werden.⁷¹ Mackie hat die Bedingungsanalyse der Kausalität zur Auffassung von Ursachen als INUS-Bedingungen verfeinert: Eine Ursache sei ein notwendiger, aber nicht hinreichender Teil eines Ensembles von Bedingungen, das seinerseits für das Eintreten der Wirkung nicht notwendig, aber kausal hinreichend ist.⁷² Es ist hier nicht der Ort, Mills und Mackies Bedingungsanalysen der Kausalität einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Ich stimme Davidson darin zu, dass der Kommentar der Millianer, das Anreißen eines Streichholzes sei nicht kausal hinreichend und deshalb nur eine Teilursache für das Entstehen des Feuers gewesen, auf der Verwechslung der Nichterwähnung eines Faktors mit seinem Fehlen beruht. Das Streichholz,

dessen Anreißen den Brand verursacht hat, *war* trocken und *befand* sich in einer sauerstoffreichen Umgebung, auch wenn diese Randbedingungen im singulären Kausalurteil nicht genannt wurden. Die Verwechslung von Nichterwähnung und Fehlen ist Indiz für eine weitere, nämlich die der logischen Formen singulärer und generischer Kausalurteile. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Begrifflichkeit der notwendigen und/oder hinreichenden Bedingungen auf Einzelursachen überhaupt keine Anwendung hat.⁷³

Warum ist es für die Freiheitsdebatte wichtig, das Verhältnis zwischen Determinismusprinzip und Kausalprinzip zu klären? Es ist wichtig, weil manche Autoren schon das allgemeine Kausalprinzip („Jedes Ereignis hat eine Ursache“) als freiheitsgefährdend ansehen⁷⁴, während andere die Freiheit für mit dem Determinismus unvereinbar halten, nicht hingegen mit dem Kausalprinzip. Die libertarische Freiheitsauffassung tritt in drei Varianten auf: ereigniskausal, akteurskausal und akausal (s. u., S. 120). Ereigniskausale Libertarier stellen nicht in Abrede, dass Handlungen und Entscheidungen Ursachen haben, nur hätten sie keine *deterministischen* Ursachen. Diese Variante des Libertarismus ist mithin auf eine nichtdeterministische Konzeption der Ereigniskausalität angewiesen. Und da die anderen beiden Spielarten des Libertarismus von schwerwiegenden Einwänden betroffen sind (s. u., Kap. 4.4), ist die Unterscheidung von Kausalprinzip und Determinismusprinzip für die Verteidigung einer inkompatibilistischen Freiheitsauffassung von großer Bedeutung.

Das allgemeine Kausalprinzip stammt nach Kant nicht aus der Erfahrung, sondern liegt aller Erfahrung zugrunde, handelt aber gleichwohl von der Welt, ist also nicht analytisch. Es ist ein synthetischer Satz a priori. Das Kausalprinzip ist eines der wenigen Beispiele, die Kant überhaupt für synthetische Sätze a priori gibt. Zugleich gesteht er zu, dass einzelne Kausalgesetze durch das allgemeine Kausalprinzip unterbestimmt bleiben und sich nicht a priori deduzieren lassen. Hier „muß Erfahrung dazu kommen“.⁷⁵ Wenn das Kausalprinzip ein synthetischer Satz a priori ist, lässt es sich nicht durch Erfahrung widerlegen. Nach Stegmüller ergibt sich seine Nichtwiderlegbarkeit schon aus logischen Gründen. Bei dem Prinzip „Zu jedem Ereignis gibt es eine Ursache“ handle es sich

um eine kombinierte All- und Existenzbehauptung. Und da bekanntlich Allsätze nicht verifizierbar und Existenzsätze nicht falsifizierbar sind, so kann das allgemeine Kausalprinzip weder das eine noch das andere sein. Die Nichtverifizierbarkeit teilt das Kausalprinzip mit den übrigen Naturgesetzen. Während aber diese [...] auf Grund von Beobachtungen widerlegt werden können, kann nichts, was sich auch in der Welt ereignen mag, dem Kausalprinzip widersprechen.⁷⁶

Dass ein Ereignis keine Ursache hat, lässt sich empirisch nie erweisen, denn ein scheinbar unverursachtes Ereignis könnte stets eine Ursache haben, die wir

noch nicht gefunden haben. Der Physiker Werner Heisenberg sieht durch unsere Unkenntnis auch das Determinismusprinzip betroffen:

An der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: ‚Wenn wir die Gegenwart genau kennen, können wir die Zukunft berechnen‘, ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir können die Gegenwart in allen ihren Bestimmungsstufen prinzipiell nicht kennen lernen.⁷⁷

Hier werden mehrere Fehler auf einmal begangen: Das Kausalprinzip wird mit dem Determinismus gleichgesetzt, Determiniertheit mit Vorhersagbarkeit, aus der Nichtüberprüfbarkeit des Vordersatzes wird fälschlich geschlossen, dass mit dem Kausalprinzip selbst etwas nicht stimmt.

Nun sind Kants Analogien der Erfahrung, zu denen das allgemeine Kausalprinzip gehört, *regulative* Prinzipien, keine konstitutiven. Dies hat man im Falle des Kausalprinzips so interpretiert, dass dieses den Naturforscher zur fortgesetzten Suche nach den Ursachen eines Ereignisses verpflichte, nicht hingegen garantiere, dass diese Suche in jedem Einzelfall erfolgreich ist. Mit dem Verweis auf seinen regulativen Charakter wird nicht nur das allgemeine Kausalprinzip, sondern häufig auch der Determinismus verteidigt. Es ließe sich, so das Argument, die Wahrheit des Determinismus zwar nicht beweisen, doch sei dessen Annahme eine unerlässliche Voraussetzung der wissenschaftlichen Forschung. Andernfalls würden wir vor dem Unerklärlichen kapitulieren und diese Haltung sei mit dem Geist wissenschaftlicher Forschung unvereinbar.

Diese Argumentationslinie hängt aber weniger eng mit dem Determinismus zusammen, als es den Anschein hat. Sich nicht mit im Prinzip Unerklärlichem abzufinden ist eine vernünftige Haltung, doch dass allein deterministische Kausalserklärungen als Erklärungen zählen, ist eine Zusatzbehauptung, die nicht leicht zu begründen ist. Zum Geist wissenschaftlicher Forschung dürfte die Annahme gehören, dass alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht und dass es keine Wunder gibt. Aber diese Formulierungen sind viel schwächer als die These des Laplace-Determinismus. Auch der Indeterminist beruft sich nicht auf Wunder, sondern hält es für eine erforschbare physikalische Tatsache, dass beispielsweise das Gesetz über den radioaktiven Zerfall nur ein stochastisches Gesetz ist, das keine Aussage über den Zeitpunkt des Zerfalls eines einzelnen Atomkerns abzuleiten erlaubt. Der Indeterminist verbietet dem Deterministen auch nicht das Weiterforschen, also die Suche nach verborgenen Parametern, aber er hält es für unklug, sein gesamtes wissenschaftliches Weltbild an die Annahme zu binden, dass es solche verborgenen Parameter geben muss, durch die sich *prima facie* indeterministische Phänomene auf tieferliegende deterministische Zusammenhänge zurückführen lassen.

Während der laplacesche Determinismus die wissenschaftlichen Revolutionen des 20. Jahrhunderts mehr schlecht als recht und nur im *asylum ignorantiae* überlebt hat, ist die Kausalität quicklebendig. Auch dieser Umstand spricht dafür, den Determinismus vom Kausalprinzip zu entkoppeln. Dass die Entkopplung möglich ist, zeigen die zahlreichen nichtdeterministischen Kausalitätsauffassungen, die in der jüngeren Wissenschaftstheorie entwickelt worden sind. Mir selbst erscheint eine singularistische Variante der kontrafaktischen Theorie am aussichtsreichsten. Sie hat unter anderem den Vorteil, Raum für die mentale Verursachung von Körperbewegungen zu lassen, ohne dass eine besondere Art von intelligibler Kausalität zusätzlich zur natürlichen Kausalität zwischen Ereignissen postuliert werden müsste (s. u., Kap. 4.5).

Hinsichtlich des Freiheitsproblems dürfte der vernünftige Kern des Misstrauens gegen nichtdeterministisch verursachte Ereignisse der *Zufallseinwand* sein: Entscheidungen, die nicht streng determiniert sind, sind diesem Einwand zufolge von Zufallsereignissen ununterscheidbar, Zufälligkeit schließe aber die Zurechenbarkeit und vernünftige Steuerbarkeit von Handlungen aus. Kant argumentiert ebenso: Wo vom deterministisch verstandenen Kausalprinzip abgegangen werde, überantworte man den Menschen „dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört“.⁷⁸ Der Zufallseinwand wird uns unten noch eingehend beschäftigen, denn er ist die wohl größte Herausforderung für libertarische Freiheitsauffassungen.

2.6 Bereichsdeterminismen

Der Laplace-Determinismus ist keine wissenschaftliche Theorie über einen bestimmten Gegenstandsbereich, sondern eine empirisch nicht überprüfbare These über den Weltlauf als ganzen. Nimmt man in der aktuellen Freiheitsdebatte auf den Laplace-Determinismus Bezug, so zieht man sich leicht den Vorwurf zu, man führe Debatten des 19. Jahrhunderts. In den aktuellen Kontroversen, die stark durch die Lebenswissenschaften geprägt sind, ist mit der Berufung auf „deterministische“ Zusammenhänge gerade nicht der universale Laplace-Determinismus gemeint. Hier werden vielmehr *bereichsspezifische* Determinismen wie der genetische, der neurophysiologische und der psychologische ins Feld geführt. Die Älteren erinnern sich noch an weitere Bereichsdeterminismen, den ökonomischen und den historischen.

Ein für einen bestimmten Gegenstandsbereich formulierter Determinismus ist nicht mit einem zu verwechseln, dessen determinierende Kraft eingeschränkt ist. Eine Doktrin, der zufolge bestimmte Determinanten ein Geschehen oder Verhalten nicht alternativlos festlegen, sondern nur dazu *disponieren*

oder es *wahrscheinlich machen*, verdient den Namen „Determinismus“ nicht. Die Determinismusthese lässt ihrem Sinn nach diese Abschwächung nicht zu. Ein Bereichsdeterminismus erlaubt auch keine lokalen Einschränkungen, also nichtdeterminierten Ereignisse innerhalb seiner Domäne. Ein auf diese Weise eingeschränkter Determinismus wäre aus logischen Gründen vom Nichtdeterminismus ununterscheidbar, wie Popper richtig anmerkt: „Wenn nur ein einziges (zukünftiges) Ereignis nicht vorherbestimmt ist, muß der Determinismus aufgegeben werden, und der *Indeterminismus* ist wahr.“⁷⁹

Bereichsspezifische Determinismen fasst man am besten als solche auf, die die durchgängige Determination des jeweiligen Bereichs behaupten, dabei aber offen lassen, wie dieser Bereich sich zum Rest der Welt verhält. Betrachten wir zur Illustration den psychologischen Determinismus. Die Psychologie behandelt einen Ausschnitt der Welt, nämlich diejenigen Wesen, Prozesse und Zustände, die sich psychologisch beschreiben lassen, da sie psychische Eigenschaften und Vermögen haben. Klassische Kompatibilisten wie Locke, Hume und Mill formulierten ihren Determinismus psychologisch. Nach Locke streben Menschen stets Lust oder die Vermeidung von Unlust an, und ihre Handlungen werden vom jeweils drängendsten Unbehagen (*uneasiness*) bestimmt. Hume lehrt, „daß eine große Gleichförmigkeit unter den Handlungen der Menschen bei allen Völkern und zu allen Zeiten besteht“.⁸⁰ Handlungen werden aus Motiven und Charakterzügen erklärt, gleiche Motive führen zu gleichen Handlungen. Mill zufolge strebt der Mensch stets nach Lust und der jeweils stärkste Antrieb setzt sich durch. Ein psychologischer Determinist war auch Schopenhauer: Es sei „jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines *Charakters* und des eingetretenen *Motivs*“.⁸¹ Diese Autoren sprechen von Notwendigkeit, Gleichförmigkeit von Motiven und Eigenheiten der menschlichen Natur, doch von physikalischen Gesetzen, die den Weltlauf alternativlos festlegen, ist nicht die Rede. Auch das Verhältnis der angeblichen „Determinations“ von Handlungen durch psychische Motive zum universalen naturgesetzlichen Determinismus wird nicht geklärt.

Auch Kant vertritt den psychologischen Determinismus:

Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart [...] so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte [...].⁸²

Indem Kant den psychologischen Determinismus als die These der präzisen Vorhersagbarkeit zukünftiger Handlungen formuliert, kann er allerdings seine Haltung zum universalen physikalischen Determinismus nicht offen lassen, und tatsächlich vertritt Kant beide Determinismen.

Bereichsdeterminismen werfen verschiedene Fragen auf, von denen ich zwei herausgreifen möchte: (a) Lassen sich auf einen Bereichsdeterminismus Prognosen stützen? (b) Könnte einer der Bereichsdeterminismen wahr sein, ohne dass der Laplace-Determinismus wahr ist?

(a) Die erste Frage diskutiere ich anhand des psychologischen Determinismus. Kants Behauptung, dass sich das zukünftige Verhalten eines Menschen wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen lasse, steht unter dem Vorbehalt der genauen Kenntnis nicht nur seiner „Denkungsart“, sondern auch aller „äußeren Veranlassungen“, die Kant auch „Gelegenheitsursachen“ nennt.⁸³ Durch diesen Vorbehalt lässt sich jede Fehlprognose auf den Umstand schieben, dass die genaue Kenntnis dieser Faktoren eben nicht vorgelegen habe. Die menschliche Psyche interagiert vielfältig mit dem Rest der Welt, infolgedessen ist der psychologische Determinismus grundsätzlich nicht leichter überprüfbar als der laplacesche. Es ist argumentiert worden, dass die in bereichsdeterministischen Theorien untersuchten Determinanten keine kausal hinreichenden Bedingungen seien, denn „einige der Faktoren, die ein Ereignis determinieren, befinden sich sozusagen nicht im Blickfeld“.⁸⁴ Indem man von vorhandenen Faktoren abstrahiert, werden sie freilich nicht kausal irrelevant. Eine psychologische Deterministin, die von Determinanten außerhalb ihres Blickfelds abstrahiert, gelangt nicht weiter als zu hypothetischen Aussagen der Art: Falls kein nichtpsychischer Faktor dazwischenkommt, führen Motiv und Charakter zum Verhalten X.

Andererseits können psychologische Deterministen durchaus auf erfolgreiche Prognosen aus psychischen Motiven und Charakterzügen verweisen. Russell gibt ein Beispiel: Wir könnten

die Handlungen anderer Leute oftmals voraussehen, besonders wenn sie schon älter sind. So sehr wir den alten, unsere Einsamkeit auf dem Lande teilenden Herrn auch schätzen: Sobald die Rede einmal auf Waldhühner kommt, wissen wir, daß er die Geschichte von den Waldhühnern in der Kadettenmesse erzählen wird.⁸⁵

Russell fügt mit feiner Ironie hinzu, dass diese Vorhersehbarkeit natürlich nur für die anderen gilt, nicht für uns selbst: „Wir selbst sind natürlich nicht so mechanisch veranlagt; wir erzählen niemals eine Anekdote zweimal derselben Person [...]; obgleich wir einmal Bismarck begegnet sind, so sind wir doch imstande, ihn erwähnt zu hören, ohne gleich von unserer Begegnung mit ihm zu reden.“⁸⁶

Es liegt nahe, zutreffende Voraussagen von Handlungen als Indiz für die Wahrheit des psychologischen Determinismus zu werten. Für sich genommen beweist aber eine begrenzte Vorhersehbarkeit menschlicher Handlungen wenig. Dies zeigt folgendes Beispiel von Gerhard Roth: Jemand hat einen Text mit vielen schwierigen Argumenten verloren und schreibt ihn neu. Später findet er den ver-

loren geglaubten Text wieder und stellt fest, dass die beiden Texte einander sehr ähneln. Nach Roth belegt das Beispiel die These des psychologischen Determinismus, dass „in uns ähnliche Anstöße zu ähnlichen Gedankengängen führen, ohne dass wir uns dessen bewusst sind“.⁸⁷ Ebenso gut könnte man aber argumentieren, dass die Geschichte Folgendes zeigt: Was gestern gute Argumente waren, sind noch heute welche, und glücklicherweise sind disziplinierte Denker in der Lage, der inneren Logik eines Gedankengangs mehr als einmal zu folgen.

Psychologische Deterministen halten Libertariern häufig entgegen, sie müssten menschliche Akteure für kapriziöse Wesen halten, deren Entscheidungen nicht mit ihren Motiven zusammenhängen, so dass keinerlei erfahrungsgestützte Verhaltensprognosen möglich wären. Wir werden später sehen, dass dieser Einwand auf Verwechslungen beruht. Determiniertheit wird mit schwächeren Zusammenhängen verwechselt, präzise Voraussagen mit groben, Nicht-determiniertheit mit Zufall. Die dialektische Situation wird dadurch verunklart, dass ein großzügiger Umgang mit der Bezeichnung „psychologischer Determinismus“ verbreitet ist. Es werden viele Autoren als psychologische Deterministen bezeichnet, die bei näherem Hinsehen nur schwache Determinationsbeziehungen annehmen. Dies gilt auch für Hume. Zwar lehrt Hume, dass gleiche Motive zu gleichen Handlungen führen, und dass dieser Zusammenhang „so regelmäßig und gleichförmig ist wie jener zwischen Ursache und Wirkung in irgendeinem Bereich der Natur“.⁸⁸ Er fügt jedoch hinzu: „Gleichförmigkeit in jeder Einzelheit gibt es nirgends in der Natur.“⁸⁹ Hume behauptet also nur eine begrenzte Gleichförmigkeit der Handlungsverursachung durch Motive, wobei es ihm vor allem darauf ankommt, dass psychologische Regularitäten nicht weniger streng seien als andere. Da Hume Abweichungen von der perfekten Gleichförmigkeit nicht unserer Unkenntnis, sondern der Natur der Sache zurechnet, kann man mit gutem Grund bezweifeln, dass er überhaupt ein Determinist im modernen Sinne war.

In der Sache ist Humes Parallelisierung psychologischer und andersartiger Regularitäten angreifbar. Danto gibt folgende Asymmetrie zu bedenken: Ein angeblich 1815 geschriebenes Buch, das ein späteres menschengemachtes Ereignis, beispielsweise die Schlacht von Iwo Jima, in allen Einzelheiten beschreibt, würde man unweigerlich als eine Fälschung ansehen. Fände sich dagegen unter den Papieren Newtons eine korrekte Himmelskarte für das Jahr 1960, so würde man nicht zwingend eine Fälschung vermuten.⁹⁰ Diese Asymmetrie widerspricht der Behauptung, dass die Gleichförmigkeit der Natur in allen Bereichen gleich groß sei. Die Gravitationsbewegungen der Himmelskörper lassen sich besser voraussagen als menschliche Entscheidungen und Handlungen, weil sie erstens weniger komplex und zweitens aufgrund der Massen- und Entfernungsverhält-

nisse für äußere Einflüsse weniger anfällig sind als die menschliche Psyche. Die Unterschiede sind graduell, aber unleugbar.

Die These des Determinismus, ob universal oder bereichsspezifisch, besagt nicht, dass Anfangsbedingungen und Naturgesetze das Geschehen wahrscheinlich oder begrenzt vorhersehbar machen. Sie besagt, dass sie es bis in alle Einzelheiten festlegen. Ein weniger strenger Determinismusbegriff wäre auch philosophisch uninteressant. Kaum jemand leugnet eine begrenzte, ungenaue Vorhersagbarkeit zukünftiger Ereignisse. Mit der Prognose, dass in Kalifornien irgendwann ein größeres Erdbeben stattfinden wird, dürfte man auf der sicheren Seite sein. Wer einen anderen Menschen gut kennt, wird zahllose seiner Alltags-handlungen in groben Zügen voraussagen können. Von Determinismus spricht man erst, wenn Anfangsbedingungen und Gesetze, und seien es psychologische, die Zukunft alternativlos und in allen Einzelheiten festlegen, so dass sich für einen idealen Beobachter auch menschliche Handlungen mit beliebiger Genauigkeit vorhersagen, eben „wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen“ ließen.

Für uns Sterbliche sind psychologische Voraussagen einstweilen deutlich unsicherer als kosmologische. Die Gesellschaft würde beispielsweise viel darum geben, bei Gewalt- und Sexualstraftätern zuverlässige Rückfallprognosen treffen zu können. Dabei wäre man mit vergleichsweise wenig zufrieden: Es würde schon genügen zu wissen, *ob* ein zu entlassender Täter rückfällig werden wird, selbst wenn man nicht vorhersagen kann, wann und wo.

(b) Meine zweite Frage lautete, ob einer der bereichsspezifischen Determinismen wahr sein könnte, selbst wenn der universale Determinismus es nicht ist. Diese Frage betrifft das Verhältnis der Gegenstandsbereiche von Physik und Einzelwissenschaften. Einzelwissenschaftliche Theorien haben es nicht mit dem Weltlauf als ganzem zu tun, sondern mit Ausschnitten desselben. Allerdings unterscheiden sich die Gebiete der einzelnen Wissenschaften nicht gleichsam geographisch voneinander; das Gebiet der Biologie verhält sich zu dem der Chemie nicht wie der linke zum rechten Niederrhein. Wissenschaften gewinnen ihre Gegenstände durch *Aspektierung*, nicht durch *Parzellierung*. Die raumzeitliche Welt ist nur einmal da, verschiedene Disziplinen untersuchen verschiedene Aspekte oder Eigenschaften dieser einen Welt. Auch der Geltungsanspruch eines bereichsspezifischen Determinismus ist deshalb nicht in lokaler Hinsicht eingeschränkt. Wenn einer der Bereichsdeterminismen wahr wäre, würde dies nicht bedeuten, dass es in einem bestimmten Raum-Zeit-Gebiet deterministisch zugeht und außerhalb nicht.

Der Laplace-Determinismus behauptet die Fixierung des Weltlaufs durch Naturgesetze. Dafür muss er die Wissenschaft namens Physik nicht erwähnen. Er ist aber eng mit der *physikalistischen* Annahme verbunden, dass alles, was

in der Welt geschieht, auf dem Verhalten der kleinsten Bausteine des Universums beruht. Für die Welt des Geistes bedeutet dies, dass nichts in ihr anders sein könnte, als es tatsächlich ist, ohne dass auch in der physischen Welt etwas anders wäre. Wenn ich in diesem Augenblick einen Gedanken hätte, den ich tatsächlich nicht habe, müsste es auch in der Körperwelt einen Unterschied geben. Diesen Zusammenhang nennt man die *Supervenienz des Mentalen auf das Physische*. Man kann auch vom *ontologischen Primat der Mikroebene* sprechen. Ob und in welchem Umfang dieser Primat in erfolgreiche theoretische Reduktionsprogramme umgesetzt werden kann, ist eine andere Frage. Die These der Supervenienz des Mentalen auf das Physische ist auch mit einem „nichtreduktiven Physikalismus“ vereinbar, wie etwa Davidson ihn vertritt.

Aus physikalistischer Sicht liegt es nahe, die Supervenienzthese auf andere höherstufige Gegenstandsbereiche, wie sie von den Einzelwissenschaften erforscht werden, zu erweitern. Die Behauptung lautet dann, dass die bereichsspezifischen Determinanten – Gene, Hormone, Bereitschaftspotentiale, Vorurteile, Charakterzüge, soziale Prägungen, historische Konstellationen – nur dadurch wirken können, dass zugleich eine Neuverteilung der Elementarteilchen stattfindet. Die Annahme des Primats der physikalischen Mikroebene gehört nicht zur *Bedeutung* von „Determinismus“, ist aber empirisch sehr gut gestützt. Geschehnisse jedweder Art fallen unter physikalische Gesetze, während biologische Gesetze nur Prozesse in Lebewesen beschreiben, psychologische Gesetze nur solche in Lebewesen mit einer Psyche. Es ist nicht zu sehen, wie biologische oder psychologische Gesetze das Verhalten von Elementarteilchen fixieren sollten, über das sie ja gar nichts aussagen. *Wenn* der Weltlauf alternativlos und in allen Einzelheiten festgelegt wird, dann durch Gesetze einer idealen Physik oder durch deren Wahrmacher.

Dem *neuronalen* Determinismus zufolge ist das Gehirn ein deterministisches System. Was kann damit gemeint sein? In der Kybernetik bezeichnet man als „deterministischen Automaten“ eine Maschine, deren Output vollständig durch ihren Anfangszustand, den Input und das Programm bestimmt wird. Bei Eingabe eines Befehls geht sie in einen eindeutig bestimmten Folgezustand über. Wenn das Gehirn ein deterministischer Automat sein soll, müsste sein Output vollständig durch diese drei Faktoren bestimmt werden. Neuronale Deterministen wie Singer behaupten entsprechend, „dass alle Prozesse im Gehirn deterministisch sind und Ursache für die je folgende Handlung der unmittelbar vorangehende Gesamtzustand des Gehirns ist“.⁹¹ Diese Behauptung wäre nur wahr, wenn deterministische Verlaufsgesetze existierten, die die Korrelation der genannten Faktoren zutreffend beschreiben. Ein Superwissenschaftler, der diese Gesetze und Faktoren kennt, müsste zu detaillierten Prognosen in der Lage sein. Es müsste, wie Popper anmerkt, gelten:

Wenn der Determinismus recht hat, dann sollte es einem Physiker oder einem Physiologen, der nichts von Musik versteht, im Prinzip möglich sein vorauszusagen, auf welche Stelle des Papiers Mozart seine Feder setzen wird, indem er Mozarts Gehirn untersucht.⁹²

Warum sind Neurowissenschaftler zu solchen Prognosen nicht in der Lage? Hier wird zum einen darauf verwiesen, dass das Gehirn ein hochkomplexes System ist, dessen Struktur durch vergangenen Input geprägt worden ist. Von der Gesamtheit der vergangenen Einflüsse auf ein individuelles Gehirn hat aber niemand hinreichende Kenntnis. Hinzu kommt, dass ein arbeitendes Gehirn laufend neuem sensorischem Input unterliegt. Weiterhin sind im Gehirn die Informationsverarbeitung und die Struktur der Hardware nicht unabhängig voneinander: Gehirne bauen im laufenden Betrieb ihre eigene Struktur um. Diese *Plastizität* des Gehirns hat man in der frühen Hirnforschung unterschätzt.

In neurophysiologischem Vokabular formulierte deterministische Verlaufsgesetze könnten nur dann wahre Allaussagen über Input-Output-Korrelationen liefern, wenn die Verarbeitung eines gegebenen Inputs kausal isoliert vonstatten ginge, wenn also die Dynamik des Gehirns durch keinerlei äußere Faktoren beeinflusst werden könnte. Doch tatsächlich ist das Gehirn nicht kausal gegen seine Umwelt isoliert. Es ist mannigfachen Einflüssen ausgesetzt, die nicht ihrerseits neurophysiologischen Verlaufsgesetzen unterliegen. Schon die Möglichkeit des plötzlichen Todes des Organismus, der das Gehirn beherbergt, schließt deterministische Input-Output-Korrelationen aus. Die Arbeitsweise des Gehirns ist ebenso vom Überlagerungsproblem betroffen wie die anderer Systeme. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass es ausnahmslos wahre Verallgemeinerungen über die Interaktion des Gehirns mit beliebigen Umwelteinflüssen gibt.

Natürlich widerlegt der Umstand, dass neuronale Prozesse durch nichtneuronale beeinflusst werden, nicht den Laplace-Determinismus. Er besagt auch nicht, dass es bei der kausalen Interaktion zwischen Gehirn und Umwelt nicht mit rechten Dingen zuginge. Er macht es aber schwierig, genau anzugeben, worin die These des neuronalen Determinismus eigentlich besteht. Wir hatten gesehen, dass die von einem Bereichsdeterminismus untersuchten „Determinanten“ keine kausal hinreichenden Bedingungen sind. Das bedeutet aber nicht, dass ein Bereichsdeterminist daran zweifeln dürfte, dass es zu jedem Ereignis eine Menge kausal hinreichender Bedingungen *gibt*. Er kann hinsichtlich dieser Frage nicht einmal Urteilsenthaltung üben, andernfalls könnte er das neuronale Geschehen nicht für alternativlos fixiert halten. Da er aber nicht mit denjenigen Entitäten befasst ist, die allein im Verhältnis vollständiger Determination zueinander stehen, nämlich mit kompletten Weltzuständen, bleibt einstweilen ungeklärt, worin genau die Beziehung der neuronalen, psychologischen, genetischen o. ä. „Determinations“ besteht. Man könnte sogar argumentieren, dass

Bereichsdeterminismen strenggenommen den Namen „Determinismus“ nicht verdienen.⁹³ Alternativ könnte man argumentieren, dass ein Bereichsdeterminismus dann seinen Namen verdient, wenn er *vor dem Hintergrund des Laplace-Determinismus* vertreten wird. Es stünde dann im Prinzip die Möglichkeit offen, bereichsspezifische Determinationen als Ausschnitte „echter“ Determinationen zwischen Weltzuständen aufzufassen, auch wenn die Einzelheiten einer solchen Auffassung auszuarbeiten mit großen Schwierigkeiten behaftet ist. In jedem Fall können wir als Ergebnis festhalten, dass ein Bereichsdeterminismus nicht wahr sein kann, ohne dass der universale es ebenfalls ist.

Angesichts der Möglichkeiten, die Arbeit des Gehirns von außen zu beeinflussen, könnte ein neuronaler Determinist noch anführen, dass das Gehirn eben nur als isoliertes System deterministischen Gesetzen folge. Diese Replik kennen wir bereits aus der Diskussion des Laplace-Determinismus. Auch hier wurde vorgeschlagen, den Determinismus von vornherein nur für isolierte Systeme zu formulieren, sich also auf Aussagen darüber zu beschränken, was im hypothetischen ungestörten Fall geschehen wäre oder geschehen würde. Dieser Zug würde den Determinismus zu einer kontrafaktischen These machen, die das Verhalten empirischer Systeme unterbestimmt lässt. Das ist schon deshalb keine gute Idee, weil der Begriff des deterministischen Systems trivialisiert wird, wenn man sich das Absehen von möglichen Störungen erlaubt.

Die Formulierung deterministischer Verlaufsgesetze, die den faktischen Output lebender Gehirne mit beliebiger Genauigkeit vorausszusagen gestatten, ist nicht einmal ein vernünftiges Forschungsprogramm. Die Wissenschaft strebt solche Prognosen und Gesetze nicht an, denn dies „würde die Kombination von physischen Anfangsbedingungen aller Art bedeuten“⁹⁴, was kein vernünftiges Ziel irgendeiner Einzelwissenschaft ist. Singers oben zitierte Formulierung des neuronalen Determinismus ist eine freischwebende weltanschauliche Behauptung, die weder durch tatsächliche Forschung gestützt wird noch deren Voraussetzung ist. Wenn sich die Einsicht in ihre Unhaltbarkeit in der Forschergemeinschaft durchsetzt, müssen, wie van Inwagen bemerkt, keine Lehrbücher umgeschrieben werden, „simply because no scientist has ever claimed to be able to predict the actual course of events in a living brain“.⁹⁵

Falkenburg hat jüngst kritisiert, dass es „im aktuellen Streit um Freiheit und Neurodeterminismus“ vor allem an einer Auseinandersetzung „mit den faktischen Erklärungsleistungen der Hirnforschung“ fehlt.⁹⁶ Diese Kritik ist völlig berechtigt. Es existiert eine große Kluft zwischen programmatischen Bekenntnissen zum neuronalen Determinismus und der tatsächlichen Erklärungs- und Forschungspraxis der Neurowissenschaften. Die in den Neurowissenschaften vorherrschenden Erklärungsformen sind von der Angabe deterministischer Verlaufsgesetze denkbar weit entfernt. In der Wissenschaftstheorie der Lebenswis-

senschaften hat man begonnen, die Eigenarten der dort vorherrschenden Erklärungen genauer zu untersuchen. Die Vertreter des „neuen Mechanismus“ (Craver, Bechtel) argumentieren in expliziter Abkehr vom deduktiv-nomologischen Modell der wissenschaftlichen Erklärung, dass die Erklärung eines biologischen Phänomens in der Beschreibung des *Mechanismus* besteht, der das Phänomen produziert. Die Erläuterungen, was genau ein Mechanismus ist, sind uneinheitlich und häufig unklar. Konsens besteht jedenfalls darüber, dass in mechanistischen Erklärungen die Korrelierung mentaler Phänomene mit neuronalen Prozessen nicht dadurch geschieht, dass die Phänomene mithilfe deterministischer Verlaufsgesetze deduziert würden.

Ich fasse meine Diskussion des Verhältnisses zwischen Laplace-Determinismus und bereichsspezifischen Determinismen zusammen: Ein Bereichsdeterminismus könnte allenfalls dann ohne Rücksicht auf den Laplace-Determinismus wahr sein, wenn es innerhalb des Universums kausal gegen ihre Umgebung abgeschirmte Systeme gäbe, also Systeme, die nicht mit ihrer Umwelt interagieren. Nur dann wäre es möglich, dass bereichsspezifische deterministische Verlaufsgesetze, beispielsweise über die Arbeitsweise von Gehirnen, das tatsächliche Verhalten ihres Gegenstands zutreffend beschreiben und zu prognostizieren erlauben.⁹⁷ Die Formulierung schwächerer Korrelationen stützt keinen Determinismus, auch keinen bereichsspezifischen. Insbesondere würde es nicht ausreichen, dass zum Beispiel eine bestimmte genetische Ausstattung oder eine hirnanatomische Besonderheit ein Lebewesen zu bestimmtem Verhalten *disponiert*. Man nennt solche disponierenden Faktoren zwar manchmal Determinanten, aber solange die Theorie nicht außerdem festlegt, wann und wo sich welche Disposition manifestiert, sind die Bezeichnungen „genetischer Determinismus“ und „neuronaler Determinismus“ verfehlt.

Man übersieht das leicht, weil in der Wissenschaft, und erst recht in der Populärwissenschaft, mit dem Attribut „deterministisch“ überaus nachlässig umgegangen wird. Zur Nachlässigkeit kommt das erwähnte Lückenproblem hinzu: Man spricht von deterministischen Systemen, deterministischen Theorien und deterministischen Gesetzen und unterschlägt die große Lücke zu der empirischen Behauptung, dass das entsprechende System sich tatsächlich deterministisch verhält. Von Wortführern der neurowissenschaftlich inspirierten Freiheitskritik wird unverdrossen und meist unwidersprochen behauptet, „dass es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht“⁹⁸, ohne dass der Versuch gemacht würde, diese Lücke zu schließen, die Determinismusbehauptung auf die faktische Erklärungspraxis der Neurowissenschaften zu beziehen und die schwierige Frage, worin ein empirischer Nachweis der Wahrheit des Determinismus bestehen könnte, auch nur in den Blick zu nehmen.

Als einzige Alternative zum Determinismus wird der dualistische Interaktionismus ausgegeben, der die physikalischen Energieerhaltungssätze verletze. Dem Libertarier wird die Annahme kausaler Eingriffe immaterieller Seelensubstanzen in die Körperwelt unterstellt, wobei eine Auseinandersetzung mit in der Gegenwartsphilosophie tatsächlich vertretenen Positionen vermieden wird. Der Determinismus wird nicht belegt, sondern nur behauptet, es wird synchrone mit diachroner Determination verwechselt, Verursachung mit physischer Realisierung, Theorien mit dem, was sie beschreiben. Diese philosophischen Fehler werden indes mit empirischen Befunden vermengt, was eine Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Befunden der Neurowissenschaften erschwert. Gleichwohl muss die Relevanz der neurowissenschaftlichen Forschungsergebnisse für das Freiheitsproblem natürlich geprüft werden. Von der unklaren These des neuronalen Determinismus ist dabei kein großer Aufschluss zu erwarten; man wird sich vielmehr den einzelnen empirischen Befunden zuwenden müssen.

3. Kompatibilismus

3.1 Klassischer Kompatibilismus

Kompatibilismus ist die Lehre, dass Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind. Hume prägte für diese Lehre das Stichwort von einem „reconciling project“.¹ Man nennt den Kompatibilismus gelegentlich auch „weichen Determinismus“, im Unterschied zum „harten Determinismus“, der die Freiheit leugnet. Diese Bezeichnungen, die William James eingeführt hat, sind missverständlich, da die Stellungnahme zur Vereinbarkeitsfrage keine Spielart des Determinismus ist, sondern eine unabhängige These. Ein Kompatibilist muss zur Frage nach der materialen Wahrheit des Determinismus nicht Stellung nehmen, und viele Kompatibilisten tun das auch nicht. Das kompatibilistische Lager zerfällt, wie in der Einleitung beschrieben, in agnostische und in deterministische Kompatibilisten.

Als „klassischen Kompatibilismus“ bezeichnet man die freiheitstheoretischen Auffassungen von Hobbes, Locke, Hume und Mill. Freiheit fassen diese Autoren als die ungehinderte Ausübung der Fähigkeit auf, seinen Willen in die Tat umzusetzen. Zerlegt man diese Erläuterung in ihre Bestandteile, so besteht die Freiheit des klassischen Kompatibilismus aus zwei Elementen: (a) dem Vermögen, seinem Willen gemäß zu handeln, (b) der Abwesenheit von Zwang und äußeren Hindernissen bei der Ausübung dieses Vermögens. Diese Erläuterung provoziert den Einwand, dass von *Willensfreiheit* hier gar nicht die Rede sei, denn in (a) ist vom willentlichen Handeln die Rede, nicht von der Willensbildung, während (b) eine Bedingung dafür benennt, dass man sein Handlungsvermögen auch ausüben kann. In der Tat sagen viele Kompatibilisten ausdrücklich, dass allein unsere Handlungen frei genannt werden können, nicht hingegen der Wille.

Auch in Humes Freiheitsdefinition scheint nur von Handlungsfreiheit die Rede zu sein, also davon, dass man das, was man will, auch tun kann:

Unter Freiheit können wir somit nur *eine Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, entsprechend den Willensentscheidungen*, verstehen [...]. Diese bedingte Freiheit wird allgemein jedem zugestanden, der kein Gefangener ist und nicht in Ketten liegt.²

Vom Willen ist im klassischen Kompatibilismus nur insofern die Rede, als das Tun vom Willen abhängt. Freies Handeln ist willensgemäßes Handeln, wobei über die Art der Willensbildung nichts weiter gesagt wird. Nun könnte man argumentieren, dass das fragliche Vermögen des willentlichen Handelns komplex ist und noch weiter zerlegt werden kann. Tugendhat zerlegt das Vermögen im Anschluss an Aristoteles in eine rationale und eine akteurskausale Komponente: Der Akteur habe zum einen „die Fähigkeit zu überlegen“, zum anderen die Fähig-

keit, „das Ergebnis seiner Überlegungen handlungswirksam werden zu lassen“.³ Der Freiheitsspielraum des Akteurs geht nun für Tugendhat auf den Umstand zurück, dass ein *rationales* Vermögen im Spiel ist:

Es ist gerade das Überlegen, in dem der Freiheitsspielraum des So-oder-So-Könnens für den Handelnden selbst geöffnet ist. Er steht vor einer Situation, in der es vom Ergebnis seines Überlegens abhängt, was geschehen wird.⁴

Die entsprechende Formulierung des Aristoteles lautet, dass es *beim Handelnden selbst steht*, die Handlung auszuführen oder nicht.

Kann man diese Auffassung noch kompatibilistisch nennen? Das hängt davon ab, ob das Ausführen der gewählten Handlung und die Art der Willensbildung als determinismusverträglich aufgefasst werden. Für Hume steckt die kompatibilistische Pointe darin, dass Handlungen nicht unverursacht, sondern *auf die richtige Art* verursacht sein müssen, um frei zu sein, nämlich durch innere, mentale Ursachen. Hingegen bringt Tugendhats aristotelisch inspirierte Rede vom So-oder-Anderskönnen die zusätzliche Auflage ins Spiel, dass alternative Möglichkeiten bestehen müssen, die die Person im Überlegen oder im Handeln ergreifen kann. Das Bestehen objektiver alternativer Möglichkeiten des Weiterverlaufs definiert aber den Indeterminismus. Wenn das überlegungsabhängige So-oder-Anderskönnen in diesem Sinne gemeint ist, hat man es nicht mehr mit einer kompatibilistischen Position zu tun.⁵ Man kann den Unterschied so ausdrücken, dass im letzteren Fall eine *Zwei-Wege-Fähigkeit* angenommen wird, während der klassische Kompatibilismus nur fordert, dass die Person das, was sie tatsächlich tut, willentlich und ungehindert tut. Kein Kompatibilist möchte indes von der Rede lassen, dass Handelnde etwas *können*. Der Verzicht auf die Rede von Fähigkeiten oder Vermögen wäre eine dramatische Abweichung von unseren Alltagsauffassungen. So kann es nicht verwundern, dass ein Hauptstrang der neueren Kompatibilismusdebatte mit der Klärung des Sinns von „Können“ und „Anderskönnen“ befasst ist.

Was Aristoteles betrifft, so ist dessen Position zum Vereinbarkeitsproblem nicht leicht einzuschätzen.⁶ Die antike griechische Philosophie hat kein eigenes Wort, das sich mit „Willensfreiheit“ übersetzen ließe. Für Platon obliegt es dem vernünftigen Seelenteil, die Begierden im Zaum zu halten; diese Lehre würde durch eine Reformulierung in moderner freiheitstheoretischer Terminologie nur verzerrt. Aristoteles entwirft im dritten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* eine Handlungstheorie und Zurechnungslehre, die das überlegte Streben nach dem, was in unserer Macht steht (*prohairesis*), in den Mittelpunkt stellt. Ein konturierter Begriff des freien Willens findet sich erst bei den Stoikern.⁷ Aristoteles nennt „unfreiwillig“ ein Handeln, das „aus Zwang oder Unwissenheit geschieht“.⁸ Zöge

man den Umkehrschluss, dass alle anderen Handlungen als frei zählen, erhielte man die Auffassung des klassischen Kompatibilismus: Alle nichterzwungenen Handlungen sind frei. Dies gälte auch für naturgesetzlich determinierte Handlungen. Insofern ist Aristoteles verschiedentlich als Ahnherr des Kompatibilismus reklamiert worden. Dass alle nichterzwungenen Handlungen frei sind, ist aber in moderner Terminologie eher eine Bemerkung zur Handlungs- als zur Willensfreiheit.

Schwer einzuschätzen ist seine Auffassung auch deshalb, weil Aristoteles keinen Begriff der naturgesetzlichen Determination im modernen Sinne verwendet. Er spricht von „Notwendigkeit“, aber diese Notwendigkeit speist sich, wie später bei den Stoikern, aus anderen Modalitätsquellen, insbesondere aus den jeweils artspezifischen Naturen (Essenzen) der beteiligten Substanzen. Indeterministische und inkompatibilistische Aristoteles-Interpretationen stützen sich meist auf einen anderen Text, das oben schon erwähnte Seeschlacht-Kapitel der Schrift *Peri hermeneias*. Aristoteles argumentiert dort unter anderem, dass, wenn die Aussage „Morgen findet eine Seeschlacht statt“ jetzt schon wahr wäre, es nicht mehr von unseren Überlegungen und Handlungen abhinge, ob die Seeschlacht stattfindet. Es geschähe dann „alles mit Notwendigkeit“ und stünde nicht mehr bei uns, und so könne es sich ja nicht verhalten.⁹ Dieses Argument aus der Beeinflussbarkeit der Zukunft hat man als eine *reductio ad absurdum* der Determinismusannahme ausgelegt. Wie die Formulierung, dass etwas „bei uns steht“, genau zu interpretieren ist, ist allerdings umstritten.

Locke gilt als klassischer Kompatibilist, der eine wohlverstandene Freiheit für mit dem Determinismus vereinbar hält. Nach üblicher Interpretation beschränkt er die menschliche Freiheit auf die Handlungsfreiheit, vertritt einen psychologischen Determinismus und hält das Verlangen nach einer Indifferenzfreiheit des Willens für fehlgeleitet. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass mehrere Elemente dieser Standardinterpretation fragwürdig sind.

Der Wille ist nach Locke eine Kraft oder ein Vermögen des Geistes, „to prefer the motion of any part of the body to its rest“.¹⁰ Jeder Mensch „finds in himself a power to begin or forbear [...] several actions in himself“.¹¹ Der Wille ist allerdings kein Vermögen der Selbstbewegung, sondern wird seinerseits durch Leidenschaften bestimmt. Locke vertritt eine hedonistische Psychologie, der zufolge jeder Mensch nach Lust und stärker noch nach der Vermeidung von Unlust strebt. Was den Willen bestimmt, ist das jeweils drängendste Unbehagen („the most pressing uneasiness“). Frei zu sein ist keine Eigenschaft des Willens, sondern eine des Menschen. Frei ist der Mensch, insofern sein Tun von seinem Wollen abhängig ist. Unsere Freiheit besteht „in our being able to act or not to act, according as we shall choose or will“.¹² Gegen stärkere Freiheitsbegriffe argumentiert Locke zunächst, dass der Mensch sich gegenüber einmal ins Auge gefassten Handlungs-

optionen nicht indifferent verhalten kann. Es liegt nicht in seiner Macht, eine ausführbare Handlung, die er überhaupt in Betracht zieht, nicht zum Gegenstand seines Wollens oder Nichtwollens zu machen.¹³ Ferner steht es ihm nicht frei, sich andere Ziele zu setzen als das eigene Glück. Dass wir stets Lust bzw. Unlustvermeidung anstreben, liegt in der menschlichen Natur. Locke formuliert seinen Determinismus also nicht als naturgesetzlichen, sondern als allgemeine Aussage über die Natur der menschlichen Psyche. Unsere hedonistische Natur beeinträchtigt aber Locke zufolge eine wohlverstandene Freiheit nicht, denn wahre Freiheit ist an die Vernunft gebunden. Wenn Freiheit darin bestünde, sich in Schande und Unglück zu stürzen und dabei alle Vernunftgründe in den Wind zu schlagen, dann wären Narren als einzige frei.¹⁴

Die Bindung der Freiheit an das Streben nach Glück und an Vernunftgründe scheint Locke aber nicht so aufzufassen, dass unser Wollen und Handeln durch Glücksstreben und Vernunft *determiniert* werden. Er stellt das praktische Überlegen nicht als einen naturgesetzlichen Mechanismus mit einem vorherbestimmten Ausgang dar, sondern als eine Fähigkeit, von der Menschen einen vernünftigen Gebrauch machen können. In diesem Zusammenhang bringt Locke einen zweiten Freiheitsbegriff ins Spiel, nämlich „a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires“¹⁵ zugunsten einer nochmaligen Prüfung, ob das Gewünschte tatsächlich glücksbefördernd ist. Dieses Vermögen des Innehaltens, der Distanznahme und der vernünftigen Prüfung sei „the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) called ‘free will’“.¹⁶ Dass Menschen dieses Suspensionsvermögen besitzen, ist, wie Locke wiederholt betont, eine empirische Tatsache. Die Erfahrung zeige, dass wir unsere Leidenschaften durchaus beherrschen können, wenn zum Beispiel hochgestellte Personen anwesend sind. Wenn wir es aber in ihrer Anwesenheit können, dann auch allein.¹⁷

Wie das Vermögen des Innehaltens und Prüfens der eigenen Wünsche freiheitstheoretisch zu interpretieren ist, ist alles andere als klar. Das Suspensionsvermögen passt nicht ohne weiteres zur Standardinterpretation, dass Locke als ein psychologischer Determinist anspruchsvolle Willensfreiheit bestreitet und Handlungsfreiheit kompatibilistisch auffasst. Vor allem steht das Suspensionsvermögen in einer deutlichen Spannung zu seiner hedonistischen These, dass stets das drängendste Unbehagen den Willen bestimme.¹⁸ Offenbar heißt „bestimmen“ hier nicht „deterministisch verursachen“, denn sonst müsste es der Person naturgesetzlich unmöglich sein, den Weg vom drängendsten Unbehagen zu einer handlungswirksamen Entscheidung zu blockieren. Da wir nach Locke Suspensionsfähigkeit besitzen, müsste die Person, wenn sie in ihrer Willensbildung nicht frei ist, zu einem späteren Zeitpunkt noch eingreifen können. Sie muss das Vermögen besitzen, einen durch ein aktuelles Unbehagen bestimmten

Willen nicht handlungswirksam werden zu lassen. An welcher Stelle genau man das Suspensionsvermögen ansiedelt, ist indes für die Vereinbarkeitsfrage nicht entscheidend, denn in einer deterministischen Welt ist jede Unterbrechung eines Determinationszusammenhangs naturgesetzlich unmöglich.

Das macht die Frage, wie Lockes psychologischer Determinismus zum Suspensionsvermögen passen soll, umso drängender. Dass die handlungswirksame Entscheidung von einer vernünftigen Prüfung vorhandener Wünsche abhängt, kann ein Determinist nur dann zugeben, wenn er die vernünftige Prüfung ihrerseits als deterministischen Prozess auffasst, der dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale Determination durch physische oder psychische Ursachen. Wäre dies der Fall, so sähe sich Locke dem Einwand ausgesetzt, dass die Rede vom Suspensionsvermögen eine bloße *Façon de parler* wäre. Locke erörtert diese Frage aber nicht näher, weil er von vornherein keinen Konflikt zwischen Vernunft und Freiheit sieht. Als Argument dafür findet sich nur die bereits zitierte polemische Bemerkung: „If to break loose from the conduct of reason [...] be liberty, true liberty, madmen and fools are the only freemen“.¹⁹ Diese Bemerkung stellt aber einen Themenwechsel dar. Umstritten ist zwischen dem Kompatibilisten und dem Libertarier nicht, ob Menschen sich von vernünftigen Gründen leiten lassen sollten oder nicht, sondern ob das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang ist. Wenn dies der Fall ist, wäre aus inkompatibilistischer Sicht das Vermögen des Innehaltens und Prüfens eine bloße Illusion, denn alternative Überlegungswege wären tatsächlich durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen verschlossen.

Einige Autoren sprechen in der Tat von einem *rationalen Determinismus*. Wenn der Ausgang einer Überlegung durch die Qualität der Gründe prä-determiniert wäre, gehörte der Mensch gleich zwei deterministischen Ordnungen an, einer kausalen und einer rationalen. Kant spricht in diesem Sinn sogar von einem „determinismus [...] der Freyheit“.²⁰ Es gibt aber eine entscheidende Dis-analogie zwischen naturgesetzlicher und rationaler „Determinatio-n“: Menschen haben durchaus die Fähigkeit, gute Gründe in den Wind zu schlagen und sich irrational zu verhalten, nicht hingegen die Fähigkeit, den Naturgesetzen zuwider zu handeln. Also trifft es nicht zu, dass vernünftige Gründe ebenso alternativlos determinieren wie ein naturgesetzlicher Zusammenhang. Insofern verdient der „rationale Determinismus“ seinen Namen nicht. Die modale Eigenart der noch so starken rationalen Motivation gegenüber der naturgesetzlichen Determination hat Habermas in der Formel vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ ausgedrückt.

Rekapitulieren wir den Textbefund: Nach Locke steht es zum einen nicht in der Macht des Menschen, sich andere Ziele als das eigene Glück zu setzen. Zweitens steht es nicht in seiner Macht, sich indifferent zu einer Handlungsoption zu

verhalten, auf die er erst einmal sein Denken gerichtet hat. Aber offenbar steht es in seiner Macht, seine Gedanken auf etwas zu richten oder davon abzuwenden. Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. Dieser Gedanke findet sich auch bei Leibniz: Wir haben die Fähigkeit, unsere Aufmerksamkeit vom aktuellen Gedanken ab- und einem anderen zuzuwenden. Eben in dieser Fähigkeit besteht nach Leibniz die Freiheit endlicher Kreaturen, deren Geist nur endlich vieles zugleich beachten kann.²¹

Locke vertritt also die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen kann. Wir vermögen durch reifliche Überlegung auf den Willen einzuwirken, wir können starke Wünsche davon abhalten, den Willen zu bestimmen und handlungswirksam zu werden.²² Es bleibt dabei, dass das drängendste Unbehagen meistens handlungswirksam wird, aber eben nicht immer („for the most part, but not always“).²³ Diese Stellen lassen sich kaum anders auslegen, als dass Locke in seiner Lehre vom Suspensionsvermögen seinen psychologischen Determinismus einschränkt. Ein eingeschränkter Determinismus ist aber logisch mit dem Nichtdeterminismus äquivalent. Wenn das drängendste Unbehagen nur meistens den Willen bestimmt, bringt es die Handlung nicht unausweichlich hervor. Es disponiert, determiniert aber nicht. Bei näherer Betrachtung lässt sich Lockes Freiheitsauffassung also nicht dem Kompatibilismus zurechnen: Locke versucht nicht zu zeigen, dass das Suspensionsvermögen, in dem ihm zufolge die Willensfreiheit besteht, in eine deterministische Welt passt.

Kommen wir zu Hume, der mit seinem „reconciling project with regard to the question of liberty and necessity“²⁴ dem klassischen Kompatibilismus das Stichwort geliefert hat. Was genau wollte Hume miteinander versöhnen? Hier besteht die erste interpretatorische Herausforderung darin, die „doctrine of necessity“, wie Hume sie nennt, im Rahmen seiner modalitätsskeptischen Metaphysik unterzubringen. Humes Auffassung vom kausalen Nexus der Natur bleibt hinter der deterministischen Lehre, dass Anfangsbedingungen und Naturgesetze das Geschehen notwendig machen, deutlich zurück. Als Empirist fragt Hume nicht, was kausale oder notwendige Verknüpfungen ihrem Wesen nach sind, sondern, auf welche Weise wir die Begriffe von Ursache und Wirkung erwerben. Seine Antwort lautet, dass wir aufgrund wiederholter Beobachtung gleichartiger Fälle die Gewohnheit ausbilden, „beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleiterscheinung zu erwarten“.²⁵ Die Regularität ist also bei näherer Betrachtung etwas Psychologisches, nämlich eine Assoziationsgewohnheit. Eine Garantie dafür, dass die Erwartung der gleichartigen Wirkung auch erfüllt wird, haben wir nicht; Humes Kausalitätsauffassung ist mit seiner Induktions skeptis ver-

knüpft. Auch die angenommene Notwendigkeit kausaler Verknüpfungen erweist sich als etwas Psychologisches: Sie besteht nach Humes zweiter Ursachendefinition darin, dass die Vorstellung des ersten Objekts oder Ereignisses den Geist veranlasst, die Vorstellung des anderen zu bilden („determines the mind to form the idea of the other“).²⁶

Für die Ausbildung dieser Erwartungen und Vorstellungen reicht nach Hume eine begrenzte Gleichförmigkeit der Natur aus, und mehr Regularität biete die Natur auch nicht: „Gleichförmigkeit in jeder Einzelheit gibt es nirgends in der Natur“.²⁷ Von ausnahmslosen deterministischen Verlaufsgesetzen sind Humes Regularitäten weit entfernt.²⁸ Auf das zusätzliche Problem der fehlenden modalen Kraft humescher Regularitäten wird unten noch zurückzukommen sein (Kap. 5.2).

Bemerkenswert ist weiterhin, dass Hume zwar keinen echten Determinismus vertritt, seinem Gegner aber die extreme Annahme unterstellt, es gebe keinerlei „Gleichförmigkeit im menschlichen Handeln“, so dass es unmöglich wäre, „irgendwelche allgemeinen Beobachtungen über die Menschheit zu sammeln“ und aus Erfahrungen induktive Schlüsse zu ziehen.²⁹ Dieser rhetorische Trick wird in der Literatur nur selten durchschaut: Hume stellt die Verneinung des Determinismus als die extreme Auffassung dar, dass es in der Welt völlig chaotisch zugeht und dass Menschen nicht einmal minimal stabile Charakterzüge aufweisen. Diese Auffassung ist sein Kritikziel. Dass es leicht zu treffen ist, liegt auf der Hand. Humes Darstellung ist, wie wir später sehen werden, eine grobe Verzerrung der libertarischen Gegenposition, die aber viele Interpreten davon ablenkt, dass Hume selbst nur an begrenzte Gleichförmigkeiten glaubt.

Bei näherer Betrachtung ist Humes Vereinbarkeitsbehauptung von dem, was in der Gegenwartsphilosophie unter „Kompatibilismus“ verstanden wird, fast ebenso weit entfernt wie diejenige Lockes. Um ein Kompatibilist zu sein, muss man zwar den Determinismus nicht für wahr halten – agnostische Kompatibilisten tun es nicht –, aber man muss seine Vereinbarkeitsbehauptung auf den Determinismus beziehen und nicht auf etwas ungleich Schwächeres.

Mill, der Nachzügler unter den Britischen Empiristen, vertritt eine nomologisch verschärfte Regularitätstheorie der Kausalität. Er ersetzt Humes Regularitäten durch echte Gesetze und kennzeichnet diese durch ihre über faktische Fälle hinausgehende Universalität: Naturgesetze schließen Aussagen über unbeobachtete, zukünftige und kontrafaktische Fälle ein.³⁰ In der Darstellung seines Kompatibilismus³¹ macht Mill aber von dieser Verschärfung keinen Gebrauch. Er beschränkt sich dort darauf, die Rede von einer „notwendigen“ Verknüpfung als irreführend abzulehnen und die Verwechslung von Verursachung und Zwang zu kritisieren. In Mills politischer Philosophie kommt die Verteidigung des politischen Liberalismus hinzu (*On Liberty*), die ohne Ertrag für den Kompatibilismus bleibt. Ferner erörtert Mill, wie man die stets nach Lust strebenden und ihren

stärksten Antrieben folgenden Menschen zu sozialverträglichen Wesen und verantwortlichen Staatsbürgern macht. Die Kunst bestehe darin, durch Erziehung oder Selbsterziehung die Furcht vor Strafe und, besser noch, vor Reue selbst zu den stärksten Antrieben zu machen.³² Zu den äußeren Sanktionen sollen also innere hinzukommen. Eine Diskussion der Frage, wie Selbsterziehung, Handlungs- und Wunschkontrolle in einer Laplace-deterministischen Welt möglich sein sollen, sucht man bei Mill vergebens, und auch einen anspruchsvollen Begriff der *Willensfreiheit* hat er nicht ausgebildet.

Im 20. Jahrhundert hat der Kompatibilismus beständig an Terrain gewonnen. Einflussreiche Kompatibilisten der ersten Jahrhunderthälfte waren Moore, Schlick und Ayer. Alle drei verstanden unter Freiheit primär die ungehinderte Verwirklichung des eigenen Willens, also Handlungsfreiheit, während sie das zusätzliche Verlangen nach Willensfreiheit für irregeleitet hielten. Am Beispiel von Schlick wird deutlich, wie eng der Kompatibilismus der These verwandt ist, dass es sich beim Willensfreiheitsproblem um ein *Scheinproblem* handle. Zum „sogenannte[n] Problem der Willensfreiheit“ bemerkt Schlick nämlich:

Dabei ist diese Scheinfrage durch die Bemühungen einiger gescheiter Köpfe längst erledigt worden [...], ganz besonders klar durch *Hume*, und es ist wirklich einer der größten Skandale der Philosophie, dass immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden – gar nicht zu reden von dem Denkaufwand, der wichtigeren Fragen hätte zugewandt werden können (vorausgesetzt, dass er für solche ausgereicht hätte).³³

Schlick selbst verwendet Papier und Druckerschwärze für den Nachweis, dass man unter Freiheit gemeinhin die Abwesenheit von Zwang verstehe, dass Naturgesetze uns nichts aufzwingen, sondern lediglich allgemeingültige Aussagen machen, und dass wir den Determinismus (worunter er das Kausalprinzip versteht) zwar nicht beweisen könnten, aber im praktischen Verhalten voraussetzen müssten, da andernfalls Strafe wirkungslos bliebe und unverursachtes Wollen die Verantwortung aufhobe.³⁴ Dieses Argument findet sich schon bei Hume. Es spielt auch in der Rechtstheorie eine prominente Rolle, etwa bei Kelsen.³⁵ Dass das Problem der Vereinbarung von Freiheit und Determinismus durch Hume und andere längst gelöst sei, behauptet noch der sonst so besonnene Davidson:

Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson und viele andere haben das Mögliche bzw. Erforderliche getan, um die Verwechslungen aus dem Weg zu räumen, die den Eindruck erwecken können, der Determinismus verhindere die Freiheit.³⁶

Die *Diagnose von Verwechslungen* ist ein Leitmotiv des Kompatibilismus. Wenn die einschlägigen Verwechslungen, insbesondere die von Verursachung und Zwang, einmal beseitigt seien, verschwinde der Anschein der Unvereinbarkeit.

Die Grenzen zwischen dem Kompatibilismus und der Auffassung, dass es sich beim Freiheitsproblem um ein Scheinproblem handelt, sind deshalb fließend. Schon Hume hat in diesem Sinne behauptet, dass „alle Menschen von jeher in der Lehre von Notwendigkeit und Freiheit einig gewesen sind, wenn man diesen Ausdrücken einen vernünftigen Sinn gibt, und daß sich die ganze bisherige Kontroverse bloß um Worte gedreht hat“.³⁷

Hinsichtlich des klassischen Kompatibilismus lässt sich folgendes Zwischenfazit ziehen: Da das Verständnis von „frei“ und „determiniert“ zwischen Liberalen und Kompatibilisten stark schwankt, ist die Vereinbarkeitsbehauptung als solche relativ uninteressant. Nachdem wir im vorigen Kapitel die These des laplaceschen Determinismus erörtert und als *prima facie* freiheitsunverträglich identifiziert haben, drängt sich die Einschätzung auf, dass es unter den Philosophen, die dem klassischen Kompatibilismus zugerechnet werden, kaum klare Vertreter dieser Position gibt. Um in einem theoretisch anspruchsvollen Sinn Kompatibilist zu sein, müsste man die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem ‚echten‘ Determinismus erweisen. Dieser Versuch findet sich bei den Britischen Empiristen aber nicht. Sie formulieren ihren Determinismus bevorzugt als psychologische These über die begrenzte Gleichförmigkeit der menschlichen Natur. Das Verhältnis dieser These zur Behauptung, dass Anfangsbedingungen und physikalische Gesetze den Weltlauf alternativlos festlegen, wird nicht geklärt.

Freilich kommt es nicht auf den Wortlaut an: Es wäre eine anachronistische Erwartung, dass Locke oder Hume ihren Determinismus in exakt denselben Worten ausdrücken, in denen Laplace es zu Beginn des 19. Jahrhunderts getan hat. Ebenfalls irrelevant ist, dass das Wort „Determinismus“ noch nicht in Gebrauch war (Hume sprach von „the doctrine of necessity“). Der Grundgedanke des neuzeitlichen Determinismus, die Auffassung des Universums als eines lückenlosen, durch physikalische Gesetze beschreibbaren Mechanismus, war aber spätestens seit Newton und Boyle in der Welt, und das Beispiel Kants zeigt, dass man auch im 18. Jahrhundert schon einen modernen physikalischen Determinismusbegriff haben konnte.

Der Inkompatibilist van Inwagen vermerkt mit kokettem Bedauern, dass er sich nicht gern in einen Kampf begeben, in dem die gegnerischen Truppen von Hobbes, Hume und Mill angeführt werden.³⁸ Dem Manne kann geholfen werden: Die gegnerischen Truppen scheinen bei näherer Betrachtung führungslos zu sein.

3.2 Moore über Können und Anderskönnen

Im 20. Jahrhundert ist der Kompatibilismus durch Überlegungen verschiedener Art erneuert und präzisiert worden. Die drei wichtigsten dieser weiterführenden Theorieansätze sind die von Moore, Strawson und Frankfurt.

Moores Beitrag gehört in den Kontext der *Philosophie der normalen Sprache*, welche die Analyse gewöhnlicher Redeweisen zur Aufklärung philosophischer Probleme nutzt. Moore nähert sich dem Vereinbarkeitsproblem über eine Bedeutungsanalyse der Redewendung „Er hätte anders handeln können“, die ja keine Erfindung der philosophischen Fachsprache ist. Seine Analyse nimmt ihren Ausgang von der Feststellung, dass das Wort „können“ mehrdeutig ist. Es sei daher möglich, dass es in einem Sinn von „können“ zutrifft, dass jemand hätte anders handeln können, als er tatsächlich gehandelt hat, in einem anderen Sinn hingegen nicht. Moores Behauptung lautet nun, dass es mindestens *einen* relevanten und unproblematischen Sinn von „Er hätte anders handeln können“ gibt, in dem mit dem Satz etwas Wahres gesagt wird, und genau diese Wahrheit sei mit dem Determinismus vereinbar.

Diesen unproblematischen Sinn bringe die sogenannte *konditionale Analyse* des Könnens ans Licht. Moores Beispielsatz lautet „Ich hätte heute morgen zwei Kilometer in zwanzig Minuten laufen können“. Dieser Satz sei zu analysieren als: „Ich hätte es getan, wenn ich mich dazu entschieden hätte“. Die letztere Aussage scheint nun mit dem Determinismus (Moore sagt wie Schlick: mit dem Kausalprinzip) vereinbar zu sein, denn sie sagt ja nichts darüber, *ob* es unter den gegebenen Bedingungen möglich gewesen wäre, dass ich mich anders entscheide. Der Grundgedanke der konditionalen Analyse des Könnens findet sich schon bei Augustinus, später dann bei Leibniz, im Britischen Empirismus und bei Schopenhauer.³⁹

Moore erwägt alternativ auch die Analyse: „Ich hätte *gekonnt*, wenn ich mich dazu entschieden hätte“, verwirft sie jedoch, „um eine mögliche Komplikation zu vermeiden“.⁴⁰ Die Komplikation, die er dem Leser nicht mitteilt, dürfte in folgendem Einwand bestehen: Ob jemand eine bestimmte Fähigkeit besitzt, ist nicht davon abhängig, ob er sich dazu entscheidet, sie zu aktualisieren. Fähigkeiten büßt man nicht dadurch ein, dass man sie nicht ausübt.

Das modale Hilfsverb „können“ kann verschiedene Arten von Möglichkeit ausdrücken. In dem Satz „Es kann sein, dass Schweine fliegen können“ kommt das Verb zweimal vor. Beim zweiten Vorkommen bezeichnet es eine Fähigkeit: Dass Schweine fliegen können, ist gleichbedeutend damit, dass sie die Fähigkeit haben zu fliegen. Im Satzteil „Es kann sein“ ist „kann“ hingegen nicht durch „ist fähig“ ersetzbar. Halten wir also fest: „Können“ drückt manchmal eine Fähigkeit aus, manchmal nicht. Moore macht auf einen wichtigen Unterschied aufmerk-

sam, nämlich auf den zwischen Handlungen, die im Bereich der Fähigkeiten einer Person liegen, und solchen, die es nicht tun.

Umstritten ist nun, ob Moores Analyse den für die Willensfreiheitsdebatte relevanten Fähigkeitssinn des Könnens richtig wiedergibt. Richtig ist, dass wir in Zuschreibungen des Könnens oft den Besitz oder die Ausübbarkeit einer Fähigkeit implizit an weitere Voraussetzungen binden, die sich in einem Bedingungssatz explizit machen lassen. Es gibt aber auch andere Fälle. Austin hat Moore in einer subtilen Kritik entgegengehalten, dass Sätze mit „können“ nicht stets eine Ergänzung durch einen Bedingungssatz verlangen: Das Können sei nicht „constitutionally iffy“.⁴¹ Dass man eine Fähigkeit besitzen kann, ohne sie auszuüben, wurde bereits bemerkt. Austin führt zusätzlich an, dass der Besitz einer Fähigkeit nicht erfordert, dass mir die entsprechende Handlung stets gelingt, wenn ich es versuche. Es ist also falsch, dass ich die Fähigkeit nur dann habe, wenn es mir im Falle einer positiven Entscheidung auch gelingt, sie auszuüben. Letzteren Zusammenhang scheint Moores Analyse zu behaupten.

Das Vereinbarkeitsproblem ist durch diese Kritik an Moores konditionaler Analyse noch nicht berührt. Selbst wenn der Sinn von „Ich konnte anders handeln“ durch „Ich hätte es getan, wenn ich mich dazu entschieden hätte“ richtig wiedergegeben wäre, würde dies die Frage der Vereinbarkeit mit dem Determinismus noch nicht beantworten. Die Attraktivität der mooreschen Analyse für den Kompatibilismus besteht in dem Umstand, dass am Andershandelnkönnen festgehalten wird, ohne dass die Analyse sich darauf festlegt, dass der Handelnde zuvor anders hätte entscheiden können. Indem die letztere Frage offengelassen wird, tritt aber eine Problemverschiebung ein: Wer nicht schon auf den Kompatibilismus eingeschworen ist, ist nicht mit der Auskunft zufrieden, dass die Handlung von der vorgängigen Entscheidung abhängig war, er möchte auch wissen, ob der Handelnde sich in der fraglichen Situation anders hätte entscheiden können. Auf diese offene Frage der konditionalen Analyse haben Campbell, Broad, Chisholm und viele andere hingewiesen.

Einige Autoren argumentieren, dass Moores Analyse durch Gegenbeispiele als unangemessen erwiesen wird, in denen psychischer Zwang vorliegt. Wer unter pathologischem innerem Zwang gehandelt hat, hätte einen bestimmten Wunsch nicht bilden können. *Wenn* er diesen Wunsch gehabt hätte, hätte er freilich nach ihm gehandelt. Nach Moores Analyse war eine solche Person fähig, anders zu handeln. Das aber sei absurd.⁴² Die Person tat, was sie wollte, aber dies festzustellen und davon abzusehen, wie ihr Wille zustande gekommen ist, verschiebe lediglich das Problem.

Mit dem Einwand der Problemverschiebung hat Moore sich bereits auseinandergesetzt. Seine Antwort lautet, dass wir uns sehr wohl auch anders hätten entscheiden können, was nämlich nichts anderes bedeute als: „daß wir uns so

entschieden haben würden, wenn wir uns entschieden hätten, diese Entscheidung zu treffen“.⁴³ Moore wendet mithin seine konditionale Analyse einfach ein zweites Mal an, diesmal auf „entscheiden können“. Es liegt auf der Hand, dass ihm dieser Zug nur eine kurze Atempause gewährt, denn der Libertarier wird nun fragen, ob dem Entscheider denn seine erste Entscheidung freistand. Moore könnte die Antwort ein weiteres Mal verschieben, dann droht ein Regress. Das Problem der Verschiebung lässt sich auch so ausdrücken, dass der unbefangene Freiheitsfreund schließlich an Anderskönnen *unter gleichen Bedingungen*, also bei identischer Vorgeschichte, interessiert ist. Dass jemand hätte anders handeln können, wenn die Bedingungen – zum Beispiel die vorangegangene Überlegung und Entscheidung – anders gewesen wären, ist ja unkontrovers.

Ob Moores Bedingungsanalyse des Könnens determinismusverträglich ist, lässt sich erst entscheiden, wenn man neben dem Können auch die anderen involvierten Arten von Möglichkeit und Unmöglichkeit ins Spiel bringt. „Können“ kann, wie Moore richtig feststellt, verschiedene Arten von Möglichkeit ausdrücken, ebenso kann „nicht können“ verschiedenartige Unmöglichkeiten ausdrücken. Drei Arten von Unmöglichkeit sind hier zu unterscheiden:⁴⁴

(a) *Logische oder begriffliche Unmöglichkeit*: „Es kann nicht sein, dass p“ kann erstens bedeuten, dass p logischen Gesetzen oder begrifflichen Wahrheiten widerspricht. Dass wir der Logik „unterworfen“ sind, wird allgemein als nicht freiheitsgefährdend angesehen. Die scholastische Frage, ob Gott, der doch allmächtig ist, einen Stein schaffen kann, der so schwer ist, dass er ihn selbst nicht heben kann, ist hier einschlägig. Man hat sie so beantwortet, dass selbst Gottes Allmacht nicht die Fähigkeit einschließt, logisch Unmögliches zu tun.

(b) *Naturgesetzliche Unmöglichkeit*: Dass etwas Bestimmtes nicht der Fall sein oder nicht geschehen kann, kann zweitens bedeuten, dass es den Naturgesetzen widerspricht. Von dieser Art Unmöglichkeit handelt die These des universalen Determinismus. Dass Naturgesetze und Anfangsbedingungen jeden Weltzustand notwendig machen, bedeutet, dass es naturgesetzlich unmöglich ist, dass jemals etwas anderes geschieht als das Tatsächliche.

(c) *Praktische Unmöglichkeit*: Der dritte Sinn von „nicht können“ drückt fehlende Fähigkeit oder fehlende Gelegenheit aus. Moore konnte 100 Meter nicht in zehn Sekunden laufen; diese Unmöglichkeit beruhte auf kontingenten Tatsachen, nicht auf einem logischen oder physikalischen Gesetz. Eine Welt, in der Moore ein Weltklasesprinter geworden wäre, widerspricht nicht den Naturgesetzen. Auch ein Weltklasesprinter kann diese Leistung allerdings nicht auf weichem Sand erbringen, es bedarf neben der Fähigkeit der äußeren Gelegenheit zu ihrer Ausübung. Insofern löst der Begriff der „praktischen Unmöglichkeit“ die Phänomene noch nicht fein genug auf. Wir werden später sehen, dass die Unter-

scheidung zwischen fehlender Fähigkeit und fehlender Gelegenheit für die Verteidigung einer fähigkeitsbasierten Freiheitsauffassung eine zentrale Rolle spielt.

Wenn nun der Kompatibilismus wahr sein soll, dann muss die naturgesetzliche Unmöglichkeit, dass jemals etwas anderes geschieht als das Tatsächliche, also (b), mit dem Umstand vereinbar sein, dass Menschen etwas können, also Fähigkeiten im Sinne von (c) besitzen. Dass Menschen etwas können, darf für den Kompatibilisten nicht bedeuten, dass es in ihrer Macht steht, ob in einer bestimmten Situation etwas Bestimmtes geschieht oder vielmehr etwas anderes, denn eine solche „Zwei-Wege-Fähigkeit“ widerspräche dem Determinismus. Es darf nicht bedeuten, dass irgendjemand einen Unterschied für den Lauf der Dinge machen kann, ob nun durch sein Wollen oder durch sein Handeln.

Nach Moore folgt aus dem Determinismus lediglich, „daß in einem bestimmten Sinn des Wortes ‚können‘ nichts anderes jemals hätte geschehen können als das, was geschehen ist“.⁴⁵ In einem anderen Sinne von „können“, nämlich dem von ihm analysierten, sei dies durchaus möglich. Moore ist also der Auffassung, dass die Möglichkeit im Sinne von Fähigkeit die naturgesetzliche Unmöglichkeit, eine Fähigkeit anders als auf die determinierte Weise auszuüben, überleben kann. Diese Annahme gehört zum Kernbestand kompatibilistischer Freiheitsauffassungen. Es ist nun zu fragen, ob Moore auch gute Argumente dafür hat. Der Determinismus ist ja eine universale These über die naturgesetzliche Fixierung des gesamten Weltlaufs, alle menschlichen Strebungen und Handlungen eingeschlossen. *Prima facie* macht die naturgesetzliche Unmöglichkeit, dass etwas anderes als das Tatsächliche geschieht, alle schwächeren Möglichkeiten und Fähigkeiten, die ihr entgegenstehen, gegenstandslos.

Marcus Willaschek hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass meine Rede von „naturgesetzlicher Unmöglichkeit“ zweideutig ist. An manchen Stellen in der ersten Auflage dieses Buches bezeichnete ich als unmöglich das, „was den Naturgesetzen widerspricht“, an anderen Stellen verstünde ich darunter „Unmöglichkeit relativ zu den Naturgesetzen *plus* bestimmten Anfangsbedingungen“. Die letztere Art von Unmöglichkeit, auf die allein die Vereinbarkeitsbehauptung des Kompatibilisten sich beziehe, sollte man besser „deterministische Unmöglichkeit“ nennen.⁴⁶ Ich gestehe die Wichtigkeit dieses Unterschiedes zu, ohne die vorgeschlagene Terminologie zu übernehmen. Mit „naturgesetzlicher Unmöglichkeit“ meine ich hier und im Folgenden stets das, was Willaschek „deterministische Unmöglichkeit“ nennt: dass ein alternativer Verlauf *unter den obwaltenden Bedingungen* naturgesetzlich unmöglich ist. Diese Bedingungen explizit zu erwähnen ist in der Freiheitsdebatte oft redundant, denn mit der retrospektiven Frage, ob die Person hätte anders handeln können, wird *ex post* nach der Möglichkeit einer Alternative zu einer tatsächlich ausgeführten Handlung gefragt. Mit dem Bezug

auf die tatsächliche Handlung werden die damals obwaltenden Bedingungen mitbezeichnet, auch wenn sie nicht im Einzelnen beschrieben werden.⁴⁷

Die Modalitäten (a), (b) und (c) bestehen zusammen in ein und derselben Welt und bilden eine hierarchische Struktur. In Bezug auf eine logisch unmögliche Handlung würde man gar nicht erst fragen, ob sie denn wenigstens naturgesetzlich oder praktisch möglich sei. Logische Unmöglichkeit übertrumpft gewissermaßen die Naturgesetze und unsere Fähigkeiten. Zweitens limitiert die Kombination aus Naturgesetzen und Anfangsbedingungen unsere praktischen Möglichkeiten: Wenn der laplacesche Determinismus wahr und der Weltlauf alternativlos fixiert ist, ist nicht zu sehen, wie durch unsere Handlungsfähigkeit plötzlich wieder Alternativen ins Spiel kommen können sollten. Wiewohl „können“ nicht überall dasselbe bedeutet, werden durch die Rede von meiner Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu tun, die anderen Bedingungen – logische und naturgesetzliche – nicht hinfällig. Damit ich fähig und in der Lage bin, unter gegebenen Bedingungen Bestimmtes zu tun, darf dies in *keinem* Sinne von „unmöglich“ ausgeschlossen sein. Ich kann ja nichts *tun*, was in der Welt aktuell nicht *geschehen* kann. Erst wenn alle Bedingungen – logische, naturgesetzliche und praktische – gemeinsam erfüllt sind, ist es mir möglich, bei einer bestimmten Gelegenheit eine bestimmte Handlung auszuführen. Erst wenn es möglich *sans phrase* ist, ist es auch praktisch möglich.⁴⁸

Eine zwischen Kompatibilisten und Libertariern umstrittene Frage ist nun, ob man ein bestimmtes Geschehen auch dann das Ausüben einer Fähigkeit und die Ausführung einer Handlung nennen kann, wenn das Geschehen durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen determiniert war. Kompatibilisten argumentieren, dass Menschen auch in einer deterministischen Welt Fähigkeiten und Gelegenheiten zu deren Ausübung besitzen.⁴⁹ Die Frage, was für und was gegen diese Auffassung spricht, wird uns später noch beschäftigen. Was den auf der konditionalen Analyse des Anderskönnens beruhenden *mooreschen* Kompatibilismus betrifft, so können wir jetzt schon ein Zwischenfazit ziehen: Bei der Frage, ob eine Person in einer gegebenen Situation hätte anders handeln können, als sie tatsächlich gehandelt hat, steht eine Möglichkeit zur Debatte, die ich nun verlegenheitshalber „metaphysische Gesamtmöglichkeit“ nenne. Den dieser Gesamtmöglichkeit entsprechenden Sinn von „können“ mag man den „All inclusive-Sinn“ von „können“ nennen.⁵⁰ Wird das Anderskönnen bejaht, so bedeutet dies, dass es nichts gab, was eine andere Handlung unmöglich gemacht hätte – nicht logische Gesetze, nicht Naturgesetze und Anfangsbedingungen, nicht mangelnde Fähigkeit oder Gelegenheit. Dieser Bezug auf die metaphysische Gesamtmöglichkeit ergibt auch in moralischen und rechtlichen Kontexten einen guten Sinn. Wenn jemand, dem ein Fehlverhalten vorgeworfen wird, zurückfragt, ob er denn anders hätte handeln können, dürfte man ihm aus kompatibilistischer

Sicht antworten: Ja, denn anders zu handeln lag im Bereich deiner Fähigkeiten und hätte nicht gegen logische Gesetze verstoßen. Anderes hat es leider unmöglich gemacht, dass du anders handelst, nämlich die Naturgesetze gemeinsam mit den gegebenen Bedingungen. Es war also unmöglich, dass du anders handelst, du konntest es im „All inclusive-Sinn“ von „können“ nicht, doch da es in *einem* Sinn von „können“ möglich war, warst du verantwortlich und wirst bestraft. – Würde nicht ein jeder, der nicht über Kompatibilismus in Büchern gelesen hätte, diese Begründung für einen schlechten Scherz halten? Sollen impliziert nicht *irgendein* Können. Wenn jemand hätte anders handeln sollen, dann hätte anders zu handeln in der gegebenen Situation nicht unmöglich sein dürfen. Die mit dem universalen Determinismus verbundene metaphysische Unmöglichkeit drückt man am besten als die Unmöglichkeit aus, dass jemals etwas anderes geschieht als das Tatsächliche.

Die konditionale Analyse des Könnens liefert kein starkes Argument dagegen, dass Anderskönnen das Bestehen alternativer Möglichkeiten voraussetzt. Moores ursprüngliche Analyse verschiebt das Problem lediglich von der Handlung auf die Entscheidung. Und sein Argument, dass es zumindest *einen* Sinn von „können“ gebe, in dem Menschen auch in einer deterministischen Welt anders hätten handeln können, greift zu kurz. Allein indem man sich auf *einen* in der normalen Sprache etablierten Sinn von „können“ beruft und diesen zum relevanten erklärt, hebt man nicht den Umstand aus, dass naturgesetzliche Unmöglichkeit andere, schwächere Möglichkeiten verschließt. In unserer gewöhnlichen Rede über Fähigkeiten ist präsupponiert, also stillschweigend unterstellt, dass wir unsere Fähigkeiten stets im Bereich des naturgesetzlich und logisch Möglichen ausüben. Dass es nicht immer eigens erwähnt wird, zeigt nur, wie selbstverständlich diese Unterstellung ist.

Die Beschränkung der konditionalen Analyse auf einen bestimmten Sinn des Könnens und auf bestimmte Arten von Hinderungen ist mithin kurzsichtig. Die natürlichen Sprachen verfügen im Bereich der Handlungseinschränkungen über ein reiches Wortfeld: Zwang, Behinderung, Nötigung, Verbot, Manipulation, Gewalt, Erpressung, Drohung, Druck. Kompatibilisten können mit Recht darauf verweisen, dass viele dieser Ausdrücke für Hinderungen einer bestimmten Art reserviert sind und dass *sozialer* Zwang besonders stark als freiheitsbeschränkend erfahren wird. Naturgesetzliche Beschränkungen werden in der Regel nicht als Freiheitseinschränkung *erfahren*, doch dieser Umstand ist für die Vereinbarkeitsfrage irrelevant. Die Willens- und Absichtsbildung steht von vornherein unter den Restriktionen des logisch und naturgesetzlich Möglichen, gegen die vernünftige Menschen sich nicht auflehnen. Dass naturgesetzliche Restriktionen unsere freie Willensbildung auch objektiv nicht gefährden, liegt aus libertarischer Sicht schlicht daran, dass wir nicht in einer deterministischen Welt leben.

Jedenfalls bleibt es dabei, dass sich die verschiedenartigen Bedingungen aufaddieren und dass wir in jeder Situation nur das tun können, was durch keine der drei genannten Bedingungen ausgeschlossen wird.

In jüngerer Zeit ist die interessante Vermittlungsposition des *kontextualistischen* Kompatibilismus ausprobiert worden. In Analogie zu kontextualistischen Analysen in anderen Gebieten der Philosophie, etwa solchen des Wissensbegriffs, argumentieren kontextualistische Kompatibilisten, dass die Wahrheitsbedingungen der Zuschreibung des Anderskönnens mit bestimmten Kontextmerkmalen variieren:

Es gibt Kontexte, in denen die Aussage ‚A kann sich so oder anders entscheiden‘ *falsch* ist, wenn der Determinismus gilt (*strikte* Kontexte, in denen alle vergangenen Tatsachen relevant sind), und es gibt Kontexte, in denen dieselbe Aussage wahr ist, obwohl der Determinismus gilt.⁵¹

Kontextualistische Positionen sind in anderen Gebieten der Philosophie ein Aufklärungsfortschritt. Ob sie es auch hier sind, hängt von der konkreten Ausgestaltung der Idee ab. Willaschek argumentiert, dass es in Kontexten, in denen es ‚nur‘ um Verantwortungszuschreibung geht, allein auf Überlegens- und Steuerungsfähigkeiten ankomme, und diese könne es auch in einer deterministischen Welt geben.⁵² Ob Letzteres zutrifft, gehört aber zur ursprünglichen Streitfrage zwischen dem Kompatibilisten und dem Libertarier. Es erscheint zwar *prima facie* attraktiv, die Berechtigung von Verantwortungs- und/oder Freiheitszuschreibungen in ‚gewöhnlichen‘, ‚alltäglichen‘ oder ‚nichtstrikten‘ Kontexten gegen den Philosophenstreit zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten abzuschirmen, aber leider verschwindet der Determinismus nicht und büßt auch nicht seine objektiv determinierende Kraft ein, wenn man nicht an ihn denkt oder von ihm abstrahiert. Libertarier sind an der Frage interessiert, ob wir *wirklich* frei sind, und nehmen an, dass die Antwort nicht davon abhängt, in welchem Kontext wir die Frage aufwerfen, sondern davon, wie die aktuelle Welt beschaffen ist.

Wenn ich recht sehe, gibt es eine wichtige Disanalogie zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem freiheitstheoretischen Kontextualismus: Bei Wissenszuschreibungen erhöht das Erwähnen einer bislang übersehenen relevanten Irrtumsmöglichkeit den Rechtfertigungsstandard. Wenn das Subjekt diese Irrtumsmöglichkeit nicht ausschließen kann, muss es zugeben, dass es an diesem Standard gemessen kein Wissen besitzt. Im freiheitstheoretischen Fall genügt hingegen das Erwähnen des Determinismus nicht, um die Freiheitszuschreibung zurückzuziehen. Der Determinismus muss auch *wahr* sein oder von den Beteiligten für wahr gehalten werden. Libertarier halten ihn aber nicht für wahr. Die Disanalogie zwischen der Überzeugungskraft des erkenntnistheoreti-

schen und des freiheitstheoretischen Kontextualismus beruht also darauf, dass über die Unmöglichkeit, gewisse Irrtums- oder Täuschungsmöglichkeiten auszuschließen, ein beträchtlicher Konsens besteht, über die Wahrheit des Determinismus aber nicht.

Eine weitere jüngere Entwicklung sind Verfeinerungen der klassischen konditionalen Analyse des Könnens. Nicht alle dieser Verfeinerungen sind freiheitstheoretisch relevant. Die meisten reagieren auf das aus der Debatte über Dispositionsprädikate bekannte Problem, dass die klassische Analyse „Der Gegenstand zerbricht, wenn die Manifestationsbedingungen x sich einstellen“ keine notwendige Bedingung für den Besitz der Disposition der Zerbrechlichkeit benennt, da es auch „maskierte“ und „scheue“ Dispositionen gibt, die unter denjenigen Bedingungen, unter denen sie sich manifestieren müssten, gerade unsichtbar werden. Ein freiheitstheoretisch relevanter Spezialfall scheuer Dispositionen sind Frankfurt-Szenarien (s. u., Kap. 3.4). Abhilfe wird darin gesehen, die klassische Analyse so zu modifizieren, dass sie zwischen intrinsischen Eigenschaften, die die Basis der fraglichen Fähigkeit bilden, und kontingenten Störungen bei der Ausübung dieser Fähigkeit differenziert.⁵³ Die intrinsischen fähigkeitskonstitutiven Eigenschaften eines Akteurs würden nicht schon dadurch hinfällig, dass in speziellen Umständen die Ausübung – bei Zwei-Wege-Fähigkeiten: ein anderes als das faktische Verhalten – durch äußere Faktoren unmöglich gemacht wird. Für den Fähigkeitsbesitz genüge es, dass sich Verhaltensdispositionen in einer angemessen großen Bandbreite von passenden Bedingungen manifestieren. Eine dispositionale Analyse von Fähigkeiten lasse sich also durch Verfeinerungen gegen Gegenbeispiele schützen.

Dieser „dispositionale Kompatibilismus“ ist zweifellos ein Fortschritt gegenüber klassischen Analysen von Dispositionsprädikaten und gegenüber Moores konditionaler Analyse des Anderskönnens. Das feinere Herauspräparieren des intrinsischen Anteils des Könnens macht viele Gegenbeispiele unschädlich, möglicherweise auch Frankfurt-Szenarien. Eine ganz andere Frage ist, ob durch die Verfeinerung der Analyse auch die Determinismusverträglichkeit des Anderskönnens erwiesen werden kann. Vihvelin macht es sich hier einfach: „no one denies that dispositions are compatible with determinism“⁵⁴, also sei eine dispositionale Analyse des Anderskönnens determinismusverträglich. Die Beweiskraft dieses Arguments hängt davon ab, wie weit die Parallele zwischen Dispositionen und freiheitskonstitutiven Fähigkeiten reicht. Libertarier werden auf einer wichtigen Disanalogie zwischen passiven Dispositionen unbelebter Substanzen und Handlungsvermögen von Personen bestehen: Erstere manifestieren sich beim Vorliegen geeigneter Bedingungen automatisch; die Aktualisierung wird vom Eintreten der Bedingungen ausgelöst. Dass es sich bei der Ausübung von Handlungsvermögen ebenso verhält, wird mit guten Gründen bestritten.⁵⁵

3.3 Strawson über moralische Reaktionen

Eine weitere Überlegung zur Stützung der Vereinbarkeithese, die über den klassischen Kompatibilismus der Britischen Empiristen hinausweist, stammt von Peter Strawson. Dessen Aufsatz „Freedom and Resentment“ aus dem Jahre 1962 handelt von unseren „reactive attitudes“. Gemeint sind emotional gefärbte moralische Haltungen und Reaktionen wie Dankbarkeit, Wohlwollen, Übelnehmen, Verachtung oder Zuneigung, die wir gegenüber anderen Personen und ihren Handlungen einnehmen, sowie unsere Praktiken des Tadelns und Lobens, Strafens und Belohnens, in denen diese Haltungen ihren Ausdruck finden. Diese Praktiken und Haltungen sind überdies in reziproke Verhältnisse eingebettet, sie sind „natürliche menschliche Reaktionen auf den guten oder bösen Willen oder die Gleichgültigkeit anderer uns gegenüber, wie sie in *ihren* Haltungen und Handlungen sich zeigt“.⁵⁶ Von Freiheit ist bei Strawson kaum die Rede. Man kann sagen, dass er die Fähigkeit der freien Wahl indirekt thematisiert, nämlich im Spiegel der Reaktionen anderer auf die Ausübung dieser Fähigkeit. Ein Wesen mit freiem Willen zu sein bedeutet dann, ein geeignetes Objekt für die genannten „nicht-distanzierten“ Haltungen zu sein.

Ein Fortschritt gegenüber dem klassischen Kompatibilismus besteht darin, dass Strawson Belohnung und Strafe nicht mehr sozialtechnologisch verkürzt. Bei vielen früheren Kompatibilisten, etwa bei Schlick, werden Strafe und Belohnung allein dadurch gerechtfertigt, dass sie das Verhalten anderer erfolgreich beeinflussen. Indem Strawson unsere moralischen Haltungen als nicht begründungsbedürftige Reaktionen in der menschlichen Natur verankert, gelangt er über diese instrumentalistische Deutung hinaus.

Strawsons Hauptthese lautet, dass dieses Geflecht von Haltungen und Praktiken eine dem Menschen natürliche *Lebensform* bildet, die wir nicht als ganze aufgeben könnten, selbst wenn wir den Determinismus für wahr hielten. Strawsons Kompatibilismus besteht in der Behauptung, dass unser Festhalten an diesen Haltungen und Praktiken nicht die Falschheit des Determinismus erfordere. Dabei stellt Strawson nicht in Abrede, dass wir unsere teilnehmende, nicht-distanzierte Einstellung im Einzelfall durch eine „objektive“ ersetzen können. Wir machen kleine Kinder oder psychisch gestörte Personen zum Objekt sozialer Techniken wie Erziehung, Abrichtung oder Therapie. Aber die Einnahme einer objektiven Haltung ist eben nicht der Normalfall, sondern der begründungsbedürftige Ausnahmefall, und die Begründung dafür ist nicht der Determinismus. Der Determinismus ist eine universale These und begründet gerade nicht die Ausnahme von der Regel.

Wie schon Moore lässt Strawson den genauen Sinn der Determinismusthese offen, ja er behauptet sogar, nicht einmal genau zu wissen, was die These des

Determinismus besagt. Auf dieses kokette Eingeständnis hin könnte man ihm raten, sich durch Blick in ein gutes Philosophielexikon Aufschluss zu verschaffen. Doch sein Eingeständnis hat die rhetorische Funktion, dem Leser die *Irrelevanz* der Determinismusfrage nahezubringen. Strawson erweist sich durch diesen Zug als Vertreter des *agnostischen* Kompatibilismus. Dabei argumentiert er strenggenommen nicht für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus, sondern nach eigenem Bekunden für „die *Irrelevanz* desjenigen Begriffs von ‚determiniert sein‘, der der zentrale Begriff des Determinismus sein muß“.⁵⁷ Irrelevant sei der Determinismus sowohl für unser Recht zur Einnahme nichtdistanzierter Einstellungen gegenüber anderen Personen wie auch für den gelegentlichen Wechsel zu einer objektiven Einstellung.

Welchen Ertrag Strawsons Argumentation für die Begründung oder Plausibilisierung des Kompatibilismus erbringt, ist alles andere als klar. Rekapitulieren wir drei Hauptthesen:

- Wir nehmen nichtdistanzierte Einstellungen gegenüber anderen Menschen ein, ohne intensiv über Determinismus nachgedacht zu haben, oft auch ohne genau zu wissen, was die These des Determinismus eigentlich besagt.
- Wir könnten diese Einstellungen und Praktiken nicht insgesamt aufgeben, selbst wenn wir dies aus theoretischen Gründen für richtig hielten, denn unsere Lebensform radikal zu ändern liegt nicht in unserer Natur.
- Wenn wir in bestimmten Fällen einen Täter wegen mangelnder Zurechnungsfähigkeit entschuldigen, dann ist unser Grund dafür nicht der Glaube an den universalen Determinismus.

Die zentrale Stellung der These der *Unaufgebbarkeit* verführt dazu, Strawsons Argumentation gegen den Strich zu lesen, denn diese These ist ja nicht charakteristisch für den Kompatibilismus. Dass wir unsere auf nichtdistanzierten Haltungen beruhende Lebensform nicht einfach aufgeben könnten, selbst wenn wir es wollten, zeigt noch nicht, dass wir den Determinismus ernstlich für wahr halten können. Dafür müsste unabhängig argumentiert werden, was Strawson als agnostischer Kompatibilist aber nicht tut. Ein Libertarier wird Strawsons Argumentation einfach umkehren: Dass wir jemanden für das, was er getan hat, loben oder tadeln, beruht auf der Annahme, dass er eine Wahl hatte. Eine Wahl zu haben heißt aber, so oder anders wählen zu können. Der Handelnde hat eine von mehreren bestehenden Möglichkeiten ergriffen – diese Annahme bringt jedenfalls jeder mit, der noch nicht durch kompatibilistische Philosophie belehrt worden ist. So betrachtet, spricht der Umstand, dass wir unsere moralischen und moralähnlichen Reaktionen nicht nach Belieben abstellen können, dafür, dass wir auch die Annahme, dass Menschen sich im Normalfall auch anders hätten

entscheiden können, nicht einfach aufgeben können. Das wiederum würde bedeuten, dass wir den Determinismus, der ja die direkte Negation des Bestehens alternativer Möglichkeiten ist, gar nicht ernsthaft für wahr halten können. Strawson hat recht, dass wir im Alltag wie vor Gericht Menschen verantwortlich machen oder entschuldigen, ohne einen Gedanken an den Determinismus zu verschwenden. Daraus folgt aber nicht, dass unsere Praktiken auch in einer deterministischen Welt gerechtfertigt wären. Zwischen beiden Behauptungen besteht eine große Lücke.

Strawsonsche Kompatibilisten schließen oft stillschweigend aus dem psychologischen Befund, dass nicht jeder für die Metaphysik des Determinismus und der Willensfreiheit Interesse aufbringt, oder aus der praktischen Irrelevanz metaphysischer Überlegungen oder aus dem soziologischen Befund, dass bestimmte Fragen in bestimmten Kontexten nicht diskutiert werden, darauf, dass die eigene Position mit jedweder Antwort vereinbar sei. Etwa: In der lebensweltlichen Praxis des Lobens und Tadelns sowie vor Gericht wird nicht über Determinismus gestritten, man selbst ist indifferent oder agnostisch, also könne nichts Wesentliches davon abhängen, ob der Determinismus wahr ist oder nicht. Dieser Schluss ist natürlich ungültig. Eine – etwas schiefe – Analogie: Die genauen Werte bestimmter Naturkonstanten interessieren die meisten Menschen nicht, darüber nachzudenken ist praktisch irrelevant. Gleichwohl gilt, dass es uns nicht einmal gäbe, wenn die Werte von den tatsächlichen nur um ein Geringes abwichen. So auch hier: Das Desinteresse der agnostischen Kompatibilisten an der Determinismusfrage zeigt mitnichten, dass von der Antwort nichts abhinge.

Kompatibilisten führen bisweilen an, sie hätten keine Schwierigkeiten damit, sich als vollständig determiniert zu begreifen. Diese Bemerkung hat wenig argumentatives Gewicht. Dass jemand keine Schwierigkeiten verspürt, etwas Bestimmtes zu glauben oder zu behaupten, ist eine psychologische Selbstauskunft. Menschen haben auch keine Schwierigkeiten, bestimmte Widersprüche zu glauben, wenn sie nur gut genug verborgen sind. Dadurch verschwinden die Widersprüche nicht. Wenn hingegen die Selbstauskunft als Bemerkung darüber gemeint ist, wie der Determinismus „sich anfühlt“, ist ihr entgegenzuhalten, dass man das allenfalls wissen kann, wenn man in einer deterministischen Welt lebt. Dass dies der Fall ist, kann der Kompatibilist aber nicht gewährleisten.

Zu der schwierigen Frage, wie man sich menschliche Handlungen und Entscheidungen ohne das Bestehen alternativer Möglichkeiten vorzustellen hat, nimmt Strawson überhaupt nicht Stellung. Dazu passt, dass er den genauen Sinn nicht nur der Determinismusthese, sondern auch der libertarischen Gegenposition offen lässt. Nur der Schlusssatz seines Aufsatzes, in dem er sich gegen den „Rekurs auf die obskure und panikhafte Metaphysik der libertarischen Willensfreiheit“⁵⁸ wendet, deutet an, dass Strawson offenbar Standardeinwände gegen

die libertarische Freiheitskonzeption teilt, ohne sie dem Leser allerdings mitzuteilen.

Strawsons Argumentation hat viele Anhänger gefunden, so dass man heute von den „reactive attitude theories“ als einer eigenen Spielart des Kompatibilismus spricht.⁵⁹ Eine wichtige neuere Ausarbeitung dieses Ansatzes stammt von Jay Wallace. Dieser argumentiert, dass unsere Praktiken des Be- und Entschuldigens nicht durch das metaphysische Prinzip gerechtfertigt würden, dass die Person anders hätte handeln können, sondern durch den Umstand, dass die Person überlegt oder absichtlich gehandelt hat. Es wäre nämlich *unfair*, eine Person für etwas verantwortlich zu machen, was sie nicht absichtlich oder aus Gründen getan hat. Wir unterstellten einander die Fähigkeit, moralische Gründe zu erkennen und unser Handeln danach auszurichten, aber für diese Fähigkeiten sei kein Anderskönnen unter gleichen Bedingungen erforderlich. Entscheidend seien die Fähigkeiten, nicht das Bestehen alternativer Möglichkeiten.⁶⁰

Dass diese Gegenüberstellung sinnvoll ist, bestreiten Inkompatibilisten. Der Libertarier wie auch der harte Determinist behaupten, dass Deliberations- und Entscheidungsfähigkeiten unter deterministischen Bedingungen strenggenommen nicht existieren. Um dies zu behaupten, muss der harte Determinist nicht leugnen, dass wir in freiheitsunterstellender Weise über unsere Fähigkeiten, Überlegungen und Entscheidungen *reden*. Er hält aber diese Reden für bloße *Façons de parler* und die entsprechenden Überzeugungen für illusionär, während der Libertarier sie für bare Münze nimmt und umgekehrt den Determinismus ablehnt.

Dem inkompatibilistischen Einwand hält Wallace entgegen, dass man unterscheiden müsse „between the familiar notions of capacity, ability, power, and difficulty, on the one hand, and on the other the technical notion of physical necessity or impossibility“.⁶¹ Der gewöhnliche, nichttechnische Begriff des Könnens sei sehr wohl mit dem Determinismus vereinbar. Dieser Zug erinnert an Moores Vorgehen, verschiedene Sinne von Anderskönnen zu unterscheiden und seine Analyse auf den ihm genehmen, determinismusverträglichen Sinn zu beschränken. Um überzeugend für den Kompatibilismus zu *argumentieren*, reichen aber begriffliche Unterscheidungen nicht aus. In einer deterministischen Welt ist es naturgesetzlich unmöglich, dass jemals etwas anderes geschieht als das Tatsächliche. Dieser Umstand vernichtet nach inkompatibilistischer Argumentation alle Spielräume, die in der Zuschreibung von Entscheidungsfähigkeiten wie auch in den „general powers of reflective self-control“⁶², auf die es Wallace ankommt, vorausgesetzt sind. Strawson und Wallace müssten zeigen, warum diese Unvereinbarkeit nur *prima facie* besteht und was die Wahrheit unserer gewöhnlichen Zuschreibungen in einer Welt sichern würde, in der seit dem Urknall feststeht, wie jede einzelne menschliche Entscheidung ausfällt.

Einige Kompatibilisten argumentieren, dass der Determinismus mit kausal *hinreichenden* Bedingungen befasst sei, während für die Zurechnung von Handlungen nur der *notwendige* Beitrag relevant sei, den der Handelnde geleistet habe. Unter deterministischen Annahmen bleibe die kontrafaktische Abhängigkeit bestehen, dass ohne meinen Willen, meinen Entschluss oder meine Anstrengung die Handlung nicht vorgekommen wäre. Diese Konditionale ließen sich sogar kausal interpretieren, so dass der Akteur auch einen kausalen Beitrag geleistet hätte.⁶³ Die Argumentation übersieht oder unterschlägt, dass in der Menge kausal hinreichender Bedingungen die fraglichen notwendigen Bedingungen schon eingeschlossen sind und dass diese nicht anders hätten sein können. Das Stattfinden meiner Handlung wäre in einer deterministischen Welt von einer Bedingung – meiner Entscheidung – kontrafaktisch abhängig, die ihrerseits naturgesetzlich determiniert ist. Damit liegt eine ähnliche Situation vor wie bei Moore: Die Aussage „Ich hätte anders gehandelt, wenn ich mich anders entschieden hätte“ suggeriert für den unbefangenen nichtphilosophischen Hörer, dass ich auch anders hätte handeln können, tatsächlich wird aber angenommen, dass jede andere Handlung unmöglich war, weil eine alternative Entscheidung durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen ausgeschlossen war.

3.4 Frankfurt über alternative Möglichkeiten

Harry Frankfurts Beitrag zur Vereinbarkeitsdebatte besteht in einem direkten Angriff auf die Relevanz der Bedingung der alternativen Möglichkeiten. Frankfurt diskutiert allerdings nicht die Vereinbarkeit des Determinismus mit der Willensfreiheit, sondern die mit der moralischen Verantwortlichkeit. Wie genau sich die moralische Verantwortlichkeit zur Freiheitsannahme verhält, erörtert er in seinem klassischen Aufsatz nicht.

Die Auffassung, dass eine Person für ihr Handeln nur dann moralisch verantwortlich ist, wenn sie auch anders hätte handeln können, nennt Frankfurt „the principle of alternative possibilities“ (PAP). Dieses Prinzip ist sein Kritikziel: Moralische Verantwortlichkeit erfordere *kein* Anderskönnen. Damit geht Frankfurt über Moore hinaus, der ja noch versucht hat, irgendeinen Sinn von „Er hätte anders handeln können“ zu retten.

Um PAP zu widerlegen, ersinnt Frankfurt folgendes Gedankenexperiment: Jones steht vor einer Entscheidung. Black möchte sicherstellen, dass diese Entscheidung auf eine bestimmte Weise ausfällt. Er beobachtet Jones und wartet ab. Wenn Jones die Entscheidung in seinem, Blacks, Sinne trifft, lässt er den Dingen ihren Lauf. Ist Jones hingegen im Begriff, sich gegen Blacks Wunsch zu entschei-

den, greift dieser blitzschnell ein und manipuliert Jones, beispielsweise durch geschickte Eingriffe in dessen Gehirn.⁶⁴

Für Frankfurts Argument ist nun der Fall von Interesse, in dem Black *nicht* eingreift, weil Jones ohnehin die Black genehme Entscheidung trifft. In diesem Fall gelte nämlich Folgendes: Jones hätte in dieser Situation nicht anders handeln können, da Black jede andere Handlung verhindert hätte. Gleichwohl würden wir, so Frankfurt, nicht zögern, Jones für sein Handeln moralisch verantwortlich zu machen. Damit sei gezeigt, dass moralische Verantwortlichkeit keine alternativen Möglichkeiten erfordert. In den Fällen, in denen Black tatsächlich eingreift, würden wir Jones freilich nicht für das Ergebnis verantwortlich machen, aber Frankfurt beschränkt seine Betrachtung auf den beschriebenen Fall, in dem eine *kontrafaktische Überdetermination* von Jones' Entscheidung vorliegt. Frankfurt-Fälle sind eine Variante der „scheuen Dispositionen“ (*finkish dispositions*), die unter denjenigen Bedingungen, unter denen sie sich manifestieren müssten, gerade verschwinden oder unsichtbar werden.

Ein erster möglicher Einwand ist schnell ausgeräumt: Wir hatten gesehen, dass bei Moore das Problem des Andershandelns auf das Andersentscheidens verschoben wurde. Frankfurt spricht zwar ebenfalls von Handlungen, aber der Witz seiner Geschichte besteht gerade darin, dass Blacks Eingriffsmöglichkeit in den Entscheidungsprozess von Jones verlagert ist. Wenn Jones lediglich an der Ausführung einer Körperbewegung gehindert werden könnte, zu der er sich schon entschieden hat, hätte Frankfurt das Thema verfehlt. Es wäre dann nur Jones' Handlungsfreiheit tangiert, nicht seine Willensfreiheit. So aber gilt, dass Jones sich nicht einmal anders hätte *entscheiden* können.

Viele Kommentatoren haben die Frage gestellt, woher Black eigentlich wissen soll, wozu Jones sich entscheiden wird. Frankfurts Formulierung dazu lautet: „If it does become clear that Jones is going to decide to do something else [...]“.⁶⁵ Es müsste also ein Anzeichen geben, das Black zuverlässig vorherzusagen erlaubt, wie Jones sich entscheiden würde. Nun gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder spielt die Geschichte in einer deterministischen Welt oder in einer indeterministischen. Daraus ergibt sich folgendes Dilemma:⁶⁶ Ist die Beziehung zwischen dem Anzeichen und der Entscheidung deterministisch, so handelt es sich aus inkompatibilistischer Sicht um keine freie Entscheidung, für die man Jones verantwortlich machen könnte. Die Anwesenheit von Black spielt für sein Nichtanderskönnen keine Rolle. An dieser Stelle entspinnt sich typischerweise ein Streit über die Beweislast. Beide Lager werfen einander vor, sich von vornherein in zirkulärer Weise auf einen inkompatibilistischen bzw. einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff zu stützen.⁶⁷ Ist die Beziehung zwischen Anzeichen und Entscheidung hingegen nicht deterministisch, wie könnte Black dann seine Wahl sicher voraussagen? Wie soll er wissen, ob Jones sich nicht doch noch im letzten Augenblick

umentschieden hätte? Man könnte argumentieren, dass Frankfurt den Determinismus annehmen *muss*, weil Black andernfalls nicht vorher wissen könnte (statt bloß zu vermuten), wie Jones sich entscheiden will. In einer nichtdeterministischen Welt kann jemand nicht über eine Information verfügen, bevor diese Information überhaupt existiert. Frankfurt behauptet demgegenüber, „some sort of causal relation“ zwischen Anzeichen und Entscheidung reiche aus. Zugleich nennt er diese Beziehung „invariable“.⁶⁸ Kurz: Er laviert.

Man könnte argumentieren, dass Jones sich zum Zeitpunkt, zu dem Black das sichere Anzeichen bemerkt, deshalb nicht mehr umentscheiden kann, weil es dafür zu spät ist, da das Anzeichen einem für Jones nicht mehr rückholbaren mentalen oder neuronalen Befehl entspricht. Falls Blacks Interventionsmöglichkeit in diesem Zeitfenster angesiedelt wird, würde das Szenario wiederum nur Jones' Handlungsfreiheit betreffen, während seine Fähigkeit, sich so oder anders zu *entscheiden*, auch im alternativen Fall ungehindert ausgeübt worden wäre.

Sehen wir noch etwas genauer hin. Wird eine deterministische Beziehung zwischen Indiz und Entscheidung angenommen, so könnte man das Indiz einfach als einen Ausschnitt der kausal hinreichenden Antezedensbedingungen für Jones' Entscheidung auffassen. Das Problem ist allerdings, dass zu diesem Zeitpunkt nicht die kausal hinreichenden Bedingungen für das vorliegen können, was *tatsächlich* geschehen wird, denn falls Jones im Begriff ist, sich ‚falsch‘ zu entscheiden, wird Black ja eingreifen, also eine andere mögliche Zukunft wirklich werden lassen. Die bloße Möglichkeit, dass Blacks Intervention Jones' Entscheidung verhindert, zeigt, dass ihr Stattfinden nicht schon naturgesetzlich feststeht. Das Indiz ist vielmehr eines dafür, was geschehen *würde*, wenn Black nicht eingriffe.

Der Status des Anzeichens ist somit kausalitätstheoretisch prekär. Black kann kein sicheres Wissen über die Zukunft besitzen, wenn zugleich angenommen wird, dass, welche der möglichen Zukünfte wirklich wird, davon abhängt, ob er sich zum Eingreifen entscheidet. Diese Spannung zeigt eine Leerstelle in Frankfurts Geschichte an: Es werden dort nur die Fähigkeiten und Optionen von Jones problematisiert, nicht hingegen die von Black. Wenn Black seinerseits ein frei Handelnder ist, der eine von mehreren Möglichkeiten ergreifen kann, lebt er offenbar in einer Welt, in der alternative Möglichkeiten bestehen.⁶⁹ Nun leben Black und Jones aber in derselben Welt. Es kann nicht sein, dass Jones' Entscheidungen naturgesetzlich determiniert sind, Blacks aber nicht, denn der Determinismus ist eine globale Doktrin über den Weltlauf.

Nun soll in Frankfurts Szenario keine Rolle spielen, ob der Determinismus wahr ist. Es geht Frankfurt um die durch Black verschlossenen alternativen Möglichkeiten, nicht um die naturgesetzlich verschlossenen. Dieser Umstand könnte den gerade erörterten Einwand entkräften, gibt dafür aber einem neuen

Nahrung: Dass einige der für Jones naturgesetzlich offenen alternativen Möglichkeiten durch einen anderen Faktor wieder verschlossen werden, ist aus inkompatibilistischer Sicht irrelevant, denn diejenigen alternativen Möglichkeiten, die er für das Vermögen der freien Wahl fordert, sind die naturgesetzlich offenen. Durch Zwang, verborgene oder kontrafaktische Manipulation verschlossene Möglichkeiten betreffen den traditionellen Streit zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten nicht, denn dieser dreht sich um die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem universalen Determinismus.

Wir erinnern uns: Frankfurt möchte mit seinem Szenario das PAP widerlegen, welches besagt, dass eine Person für ihre Entscheidung nur dann moralisch verantwortlich ist, wenn sie auch anders hätte entscheiden können. Er hat also ohnehin nicht die Vereinbarkeit des Nichtanderskönnens mit der metaphysischen Freiheit im Sinn, sondern die mit der moralischen Verantwortlichkeit. Nun sehen wir, dass bei Frankfurt auch das erste Relatum der Vereinbarkeitsbeziehung ausgetauscht worden ist: Was auf die Vereinbarkeit mit der Verantwortlichkeit untersucht wird, ist gar nicht der Determinismus, sondern ein Nichtanderskönnen aus anderen Gründen, nämlich aufgrund des kontrafaktischen Manipulators. Wie Frankfurts Vereinbarkeitsbehauptung sich zur ursprünglichen Vereinbarkeitsfrage verhält, über die Kompatibilisten und Inkompatibilisten uneins sind, wäre erst noch zu klären.

In der kompatibilistischen Literatur ist hinsichtlich der Frage, wie sich der auf Black zurückgehende Ausschluss alternativer Möglichkeiten zu dem auf den Determinismus zurückgehenden verhält, wie folgt argumentiert worden: (1) Der kontrafaktische Manipulator und der Determinismus sind jeder für sich hinreichend, um alternative Möglichkeiten auszuschließen. (2) Frankfurt hat gezeigt, dass der kontrafaktische Manipulator für die Verantwortungszuschreibung irrelevant ist. (3) Also ist es plausibel, dass auch der Determinismus dafür irrelevant ist.⁷⁰ Ein verwandtes Argument von Fischer lautet, dass nicht zu sehen sei, warum das Fehlen alternativer Möglichkeiten *aufgrund des Determinismus* einen zusätzlichen die Verantwortung unterminierenden Faktor ins Spiel bringen sollte:

[I]f the mere lack of such alternative possibilities does not imply that the agent is not morally responsible, then it is puzzling as to why the lack of alternative possibilities as a result of causal determinism would have that implication.⁷¹

Frankfurt selbst antwortet auf den Einwand, dass ein menschlicher Manipulator auf andere Weise „determiniert“ als Naturgesetze, dass Black kein wesentliches Element seines Gedankenexperiments sei. Man könne ihn genauso gut durch eine Maschine oder durch natürliche Ursachen ersetzen.⁷² Ob diese Ersetzung für Frankfurts Beweisziel wirklich unschädlich wäre, ist äußerst zweifelhaft.

Es ist schwer, sich den *modus operandi* eines Naturgesetzes oder einer natürlichen Kraft vorzustellen, die gezielt auf geplante Entscheidungen einer bestimmten, über ihren Inhalt individuierten Art anspricht und sie verhindert. Wenn die Behauptung dagegen lautet, dass wir Jones auch unter Bedingungen strenger naturgesetzlicher Determination moralisch verantwortlich machen würden, würde sie nicht mehr durch dieselben Intuitionen gestützt wie in Frankfurts ursprünglicher Geschichte. Wir wären auf die schlichte Antithese kompatibilistischer und inkompatibilistischer Intuitionen zur moralischen Verantwortlichkeit zurückgeworfen.

Der neben der „dilemma defense“ meistdiskutierte Einwand gegen Frankfurts Angriff auf das Prinzip der alternativen Möglichkeiten ist das „flicker of freedom“-Argument. Diesem Argument zufolge hat Jones entgegen Frankfurts Situationsbeschreibung bei näherer Betrachtung doch einen Entscheidungsspielraum, wenn auch einen sehr kleinen. Ganz kurz vor der eventuellen Intervention habe Jones eine Wahl, und diese Wahl *erzeuge* erst das Anzeichen. Man kann dies so ausdrücken, dass er anders hätte *überlegen* und *wollen* können, und dass er auch hätte *versuchen* können, anders zu entscheiden.⁷³ Dieses Wollen und dieser Versuch standen bei ihm, in dieser Wahlmöglichkeit bestehe Jones' Freiheit. Kurz: Auch in Frankfurt-Szenarien existiere noch eine Alternative, also habe Frankfurt sein Argumentationsziel verfehlt.

Gegen das „flicker of freedom“-Argument wird eingewandt, dass dieses minimale Aufflackern für Willensfreiheit nicht genüge. Es sei nicht „robust“ genug, weil es keinen Unterschied im Lauf der Dinge mache.⁷⁴ Das scheint aber falsch zu sein: Was in beiden Fällen gleich wäre, ist der Ausgang der Entscheidung. Gleichwohl ist ein Lauf der Dinge, in dem Jones selbst entscheidet, verschieden von einem, in dem seine Entscheidung durch Black induziert wird, nachdem Jones anders zu entscheiden versucht hat. Die Entscheidung wäre in jedem Fall die Black genehme gewesen, sie hätte denselben *Gehalt* gehabt, doch beides wären verschiedene *Ereignisse* gewesen.⁷⁵ Ob ein Entscheidungsversuch stattfindet oder nicht, macht durchaus einen Unterschied für den Lauf der Dinge, sobald man „den Lauf der Dinge“ so feinkörnig individuiert, wie es in diesen extravaganten Szenarien geboten ist. Dass für diesen Freiheitsfunken wenig Zeit bleibt und dass er empirisch schwer festzustellen sein mag, ist freiheitstheoretisch nicht von Belang.

Das Argument des verbleibenden Freiheitsfunken ist auch geeignet, unsere moralischen Intuitionen zu erklären. Nehmen wir an, Jones hat für Trump statt für Clinton gestimmt. Was wir ihm trotz der kontrafaktischen Überdetermination seiner unmoralischen Entscheidung vorwerfen, ist seine unakzeptable Überlegung oder, im Falle der Gedankenlosigkeit, seine mangelnde Anstrengung, seine Motivationslage zu einer moralisch akzeptablen zu machen. Wenn er infolge eines

Umstands, den er nicht zu vertreten hat, nicht anders entscheiden konnte, aber auch nicht anders *wollte*, machen wir ihn für Letzteres moralisch verantwortlich. Dies zeigt sich auch daran, dass Jones sich nicht auf die kontrafaktische Überdetermination durch Black *berufen* könnte, um seine Entscheidung zu entschuldigen. Die Verteidigung des Akteurs „Ich konnte nicht anders!“ würden wir, wie Rosenthal bemerkt, „nur dann als Entschuldigung akzeptieren, wenn sich darin eine Distanz zu der einschlägigen Motivationslage ausdrückt. Wir verstehen eine solche Aussage grundsätzlich so, dass der Sprecher wenigstens in der Rückschau gerne anders gehandelt hätte, aber durch irgendwelche Faktoren daran gehindert war“.⁷⁶ Wenn der Akteur nicht anders konnte, aber auch nicht anders wollte, wäre seine Verteidigung, er habe nicht anders gekonnt, ein Fall von Chuzpe.

Wenden wir uns der Frage zu, ob diese Erklärung unserer moralischen Intuitionen auch dem gewöhnlichen Kompatibilisten offen steht. Den Grund dafür, dass wir Jones für seine Entscheidung verantwortlich machen, sieht etwa Wallace darin, dass Jones seine Fähigkeit des praktischen Überlegens ausgeübt hat. Nun hätten in einer deterministischen Welt Naturgesetze und Anfangsbedingungen jede andere Überlegung unmöglich gemacht. Ihr Ausgang, den Jones für ergebnisoffen hielt, stand tatsächlich vorab fest. Ob in einer solchen Welt die Rede von praktischen Überlegungen, Entscheidungen und Handlungen denselben Sinn und dieselben Implikationen hätte wie in einer nichtdeterministischen, ist aber zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten gerade umstritten. Wer diese Begriffe für in einer deterministischen Welt unproblematisch anwendbar hält, setzt die Vereinbarkeit schon voraus, für die zu argumentieren wäre. Frankfurts Aufsatz enthält kein Argument, das für diesen Streit relevant wäre.

Eine weitere Schwierigkeit der Frankfurt-Szenarien ergibt sich daraus, dass das inkompatibilistische So-oder-Anderskönnen eines unter gleichen Umständen ist. Libertarier behaupten, dass jemand unter den gegebenen Bedingungen hätte anders entscheiden können, als er tatsächlich entschieden hat. Wenn man diese Behauptung angreifen möchte, darf man diese Bedingungen natürlich nicht verändern. In Frankfurts alternativem Szenario, in dem Black eingegriffen hätte, sind aber die Bedingungen verändert – nicht in einer frühen Phase der Willensbildung, aber jedenfalls noch vor Handlungsbeginn. Hätte Black eingegriffen, so wäre Jones unter *anderen* Bedingungen als den zu Beginn der tatsächlichen Handlung manipuliert worden. Eben diese Möglichkeit ist aber für die libertarische Annahme des Anderskönnens bei identischer Vorgeschichte irrelevant.⁷⁷

Man kann diesen Einwand noch zuspitzen: Aus libertarischer Sicht sind für Freiheit und moralische Zurechnung Zwei-Wege-Vermögen erforderlich. Der Akteur muss fähig sein, so oder anders zu entscheiden. In Frankfurts Szenario besteht die nichtverwirklichte alternative Möglichkeit aber gerade darin, dass keine Entscheidung und auch keine absichtliche Handlung stattfindet, da Jones

die Dinge noch vor Abschluss der Entscheidungsphase aus der Hand genommen werden. Wenn Black eingriffe, wäre Jones also nicht mehr *als Akteur* beteiligt. Aus diesem Grund hat Frankfurts Gedankenexperiment gegen ein wohlverstandenes Prinzip der alternativen Möglichkeiten keine Beweiskraft. Das Freiheitsmerkmal des So-oder-Anderskönnens lässt sich nicht durch ein Szenario widerlegen, in dem eine der alternativen möglichen Welten gar keine entscheidende und handelnde Person enthält.

In der Debatte über die Frankfurt-Fälle wird kaum jemals bestritten, dass wir Jones in demjenigen Fall, in dem der kontrafaktische Manipulator inaktiv bleibt, mit gutem Grund für sein Handeln verantwortlich machen. Bestritten wird die Beweiskraft dieses Befundes für das traditionelle Vereinbarkeitsproblem. Wir hatten gesehen, dass Frankfurt beide Glieder der Vereinbarkeitsbehauptung austauscht: An die Stelle der Freiheit tritt die moralische Verantwortlichkeit, an die Stelle des Determinismus tritt ein Nichtanderskönnen aus anderen Gründen. In der Debatte über die Frankfurt-Fälle hat der mit dem zweiten Austausch verbundene Themenwechsel weniger Aufmerksamkeit erfahren als der erste. Dafür dürfte nicht zuletzt die Mehrdeutigkeit der Phrase „could have done otherwise“ verantwortlich sein. Frankfurt verwendet das modale Hilfsverb „can“ in einem Sinn, den Austin „the ‚all in‘-sense of ‚can‘“ genannt hat; ich habe oben vom *All inclusive*-Sinn des Könnens gesprochen, der unter anderem die *Fähigkeit* und die *Gelegenheit* zur Ausübung der Fähigkeit umfasst. Wird nun, wie in den Frankfurt-Szenarien, behauptet, dass eine Person *nicht anders konnte*, so lässt diese Behauptung offen, ob ihr die Fähigkeit, die Gelegenheit oder beides gefehlt hat. Dass diese Frage offen bleibt, ist aus freiheitstheoretischer wie auch aus moralphilosophischer Sicht misslich.

Aus der Perspektive eines fähigkeitsbasierten Begriffs der Willensfreiheit, wie er in diesem Buch verteidigt wird, stellt sich die Lage von Jones so dar: Jones stand vor der Wahl, für Trump oder für Clinton zu stimmen. Er hatte die Fähigkeit, zwischen beiden Optionen abzuwägen und sich für die eine oder andere zu entscheiden. Diese Zwei-Wege-Fähigkeit, sich für die eine oder die andere Option zu entscheiden, wird ihm durch Black *nicht* genommen – und zwar weder im tatsächlichen noch im kontrafaktischen Fall.⁷⁸ Was ihm im tatsächlichen Fall, in dem Black nicht eingegriffen hat, genommen wurde, ist die *Gelegenheit*, seine Fähigkeit auszuüben, für Clinton zu stimmen. Er hatte keine Gelegenheit, seine Zwei-Wege-Fähigkeit anders auszuüben, als er sie faktisch ausgeübt hat. Was ihm im Falle des Eingreifens von Black genommen worden wäre, wäre die Gelegenheit, seine Fähigkeit überhaupt auszuüben, denn an seiner statt hätte Black entschieden. In Frankfurt-Fällen treten also bezüglich des Anderskönnens Fähigkeit und Gelegenheit auseinander. Allgemein tut es dem Besitz einer Fähigkeit keinen

Abbruch, dass man der Gelegenheit zu deren Ausübung beraubt wird. Fähigkeitszuschreibungen sind stets auf typische Ausübensbedingungen bezogen.⁷⁹

Für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff, der „Willensfreiheit“ als Bezeichnung für eine komplexe menschliche Fähigkeit versteht, ist der Unterschied zwischen mangelnder Gelegenheit und mangelnder Fähigkeit von entscheidender Bedeutung: Jones *besaß* die freiheitskonstitutive Fähigkeit, anders zu entscheiden, nur war er durch Black der Gelegenheit beraubt, sie auszuüben. Solange aber die Behauptung, dass Jones „nicht anders konnte“, im *All inclusive*-Sinn von „können“ verstanden wird, der nicht zwischen mangelnder Fähigkeit und mangelnder Gelegenheit differenziert, bleibt ein freiheitstheoretisch hochrelevantes Merkmal der Frankfurt-Szenarien unsichtbar. Für den dialektischen Kontext der Vereinbarkeitsdebatte ist Frankfurts *All inclusive*-Nichtanderskönnen zu grobkörnig und deshalb irrelevant. Dasselbe gilt für den Ausdruck „freedom to do otherwise“, den etwa Fischer verwendet.

Übrigens ist die Separierung des Fähigkeitsaspekts des Anderskönnens von seinem Gelegenheitsaspekt gut mit einer „flicker of freedom“-Strategie kombinierbar: Jones hat auch im Falle einer Intervention Blacks durchaus *versucht*, seine freiheitskonstitutive Fähigkeit auszuüben, und da Versuche mentale Handlungen sind, hat er auch mit der Ausübung *begonnen*. Überlegungsabhängiges Entscheiden ist ein Prozess, der Zeit in Anspruch nimmt. Bei einer zeitlich feinaufgelösten Betrachtung wird Jones' Ausübung seiner Entscheidungsfähigkeit durch einen Eingriff von Black in dem Sinne tangiert, als er seine Entscheidung *nicht zum Abschluss bringen* kann.

Ich habe in meiner Auseinandersetzung mit Frankfurt auf weiten Strecken ignoriert, dass dieser nur erweisen möchte, dass moralische Verantwortung keine alternativen Möglichkeiten erfordert, nicht, dass Freiheit dies nicht tut. Man hat diese Position später *Semi-Kompatibilismus* genannt.⁸⁰ Wir können die Frage hier offen lassen, ob die Zuschreibung moralischer Verantwortung mit schwächeren Bedingungen auskommt als die Zuschreibung von Willensfreiheit. Allerdings ist es auch hinsichtlich der Verantwortungszuschreibung sehr plausibel, dass sie stärker am Fähigkeitsaspekt des Anderskönnens als an dessen Gelegenheitsaspekt hängt. Das Erhaltenbleiben der Fähigkeiten, gründegeleitet zu überlegen und zu entscheiden, kann gut erklären, warum wir Jones ungeachtet der Tatsache verantwortlich machen, dass seine Entscheidung nicht anders ausfallen konnte.

Was das klassische Vereinbarkeitsproblem betrifft, so muss das Fazit lauten, dass Frankfurts Gedankenexperiment nichts zu dessen Klärung beiträgt, wiewohl es häufig so rezipiert wird. Tatsächlich hat Frankfurts Kritik am Prinzip der alternativen Möglichkeiten die Vereinbarkeitsdebatte nicht vorangebracht, sondern durch seine zum Teil schwer erkennbaren Themenwechsel vor allem Verwirrung gestiftet. Das ist ein aus kompatibilistischer Sicht ernüchterndes Ergebnis. Auch

der neben Moore und Strawson dritte heilige Text des neueren Kompatibilismus scheint bei genauerer Betrachtung für das Vereinbarkeitsproblem nicht einschlägig zu sein.

3.5 Kompatibilistische Freiheiten

Die den Kompatibilismus definierende Auffassung ist, dass das Bestehen alternativer Möglichkeiten im Sinne einer objektiven Nichtdeterminiertheit des Weltlaufs für Freiheit nicht erforderlich ist. Diese Auffassung lässt die Frage offen, was für Freiheit positiv erforderlich ist.

Aus Sicht des klassischen Kompatibilismus sind Handlungen und Entscheidungen nicht indeterminiert, sondern müssen auf geeignete Art determiniert sein, um als frei zu gelten. Sie müssen vom Willen des Handelnden abhängen. Als Faktoren, die eine Handlung unfreiwillig machen, nennt Aristoteles Zwang und Unwissenheit. Diese kurze Liste haben andere Philosophen verlängert: Auch innere Zwänge wie Psychosen, starke Affekte, Süchte und verfestigte Gewohnheiten schränken die Freiheit ein. Hier besteht allerdings eine theoretische Spannung innerhalb des kompatibilistischen Lagers, denn Humes Bestimmung der Freiheit als einer Fähigkeit, „zu handeln oder nicht zu handeln, entsprechend den Willensentscheidungen“, schließt diese Faktoren nicht aus. Innere Zwänge ändern nichts an der geforderten Abhängigkeit der Handlung vom Willen, sondern beeinträchtigen den Prozess der *Willensbildung*.

Die mangelnde Sensibilität des klassischen Kompatibilismus für innere Zwänge und Faktoren, die den Willensbildungsprozess unfrei machen, ist oft kritisiert worden. Frankfurt schlägt im konstruktiven Teil seiner Freiheitslehre den Bezug auf *höherstufige Wünsche* vor. Im Unterschied zu anderen Tieren haben Menschen nicht bloß gewöhnliche Wünsche, sondern auch Wünsche, die sich auf diese Wünsche erster Ordnung richten. So könnte ein Alkoholiker zwei Wünsche zugleich haben: den Wunsch, Alkohol zu trinken, und den Wunsch, dass er diesen Wunsch nicht hätte. Er würde seine Alkoholsucht viel lieber überwinden, doch ändert dieser höherstufige Wunsch nichts an seinem dringenden Verlangen, hier und jetzt etwas zu trinken. Während sich nun ein triebhafter Mensch (*wanton*) einfach seinen Wünschen erster Stufe überlässt und sich nicht fragt, ob sie auch handlungswirksam werden sollen, sei für das *Personsein* wesentlich, sich diese Frage zu stellen.⁸¹ Frankfurt spricht davon, dass ein Süchtiger wider Willen sich nicht mit seinen Wünschen erster Ordnung *identifiziert*.⁸² Eben dies sei aber für Willensfreiheit zusätzlich erforderlich. Von ihrer Willensfreiheit mache eine Person Gebrauch, wenn sie sich in ihrem Handeln von demjenigen

Willen leiten lässt, den sie haben will. Man nennt diesen Ansatz eine *Theorie der hierarchischen Motivation*.

In der Debatte über Frankfurts Ansatz ist schnell deutlich geworden, dass die Übereinstimmung zwischen den Wünschen erster und zweiter Ordnung nicht genügt. So könnte ein Mitglied einer Sekte durchaus den Wunsch zweiter Ordnung haben, stets das zu wünschen, was die Sekte von ihm fordert, ohne über diesen Wunsch jemals nachgedacht zu haben. Auch Wünsche zweiter Stufe können unreflektiert sein, sie können beispielsweise durch subtile Manipulation erzeugt worden sein. Muss man also zusätzlich eine dritte Ebene fordern, auf der der Akteur sich mit seinen Wünschen zweiter Ordnung identifiziert? Hier droht ein Regress. Um ihn abzuwenden, führt Frankfurt den Begriff des „wholehearted commitment“ ein: In der Psyche einer Person, die sich mit ganzem Herzen einer Sache verschrieben hat, gibt es keine versteckten oder unausgetragenen Konflikte. Die Person ist, wie sie sein möchte, sie ist völlig im Einklang mit sich selbst und hat keinen Anlass mehr, weiter über ihre Wünsche nachzudenken.⁸³

Der kompatibilistische Aspekt dieser Auffassung wird darin gesehen, dass eine solche Person die Einstellungen, nach denen sie ihr Leben ausrichtet, nicht selbst gewählt haben muss und sie in vielen Fällen auch nicht ändern kann. Frankfurt führt als Beispiel an, dass Eltern gewöhnlich ihre Kinder lieben und unfähig sind, daran etwas zu ändern. Er spricht von einer „volitionalen Notwendigkeit“ lebensgeschichtlich verfestigter Wünsche, Einstellungen und Charakterzüge. Solche Verfestigungen beschränken zweifellos unseren Entscheidungsspielraum, ohne dass wir diese Beschränkungen als freiheitsgefährdend erfahren. Was wir nicht ändern können, aber auch nicht ändern wollen, schränkt unsere Freiheit nicht ein.

Frankfurts Lehre der volitionalen Notwendigkeit provoziert den Kommentar, dass das Faktum der charakterlichen Verfestigung als solches schwerlich relevant ist.⁸⁴ Für die Frage, welcher Verlust an Wahlmöglichkeiten als Beschränkung der freien Willensbildung zählt und welcher nicht, sollte es schon eine Rolle spielen, was sich da verfestigt hat. Seebaß weist darauf hin, dass nur ein Ausschluss von Möglichkeiten, die für mich *bedeutsam* oder *wesentlich* sind, als Freiheitseinschränkung erfahren wird. Dass ich durch einen Konzertbesuch eine belanglose Fernsehsendung verpasse oder dass ich niemals alle Staubpartikel in meinem Arbeitszimmer werde zählen können, mache mich nicht unfrei.⁸⁵ Frankfurt sieht es ähnlich. In den volitional notwendigen Einstellungen einer Person drücke sich gerade ihr *Wesen* aus, und es wäre merkwürdig, wenn unsere Freiheit gerade in dem irrationalen Bestreben bestehen sollte, zu ändern, was man weder ändern kann noch will.

Von libertarischer Seite wird gegen Theorien der hierarchischen Motivation eingewandt, dass beliebig hochstufige Wünsche, Charakterzüge und Persön-

lichkeitsmerkmale durch heimliche Manipulation erzeugt worden sein können. In den negativen Sozialutopien der Romanliteratur – Huxleys *Brave New World*, Orwells *1984* und besonders Skinners *Walden Two* – wird geschildert, wie durch verborgene Indoktrination, Konditionierung, Gehirnwäsche oder Drogen Bedürfnisse erzeugt werden können. Die derart manipulierten Menschen sind subjektiv glücklich und leben im Einklang mit sich und ihrer Umgebung. Zweifellos beeinträchtigen verborgene Manipulationen – heute würde man noch subliminale Reize anführen – die Freiheit der Willensbildung, doch solange diese Beeinflussung den Opfern nicht bekannt wird, werden sie nicht den Wunsch entwickeln, etwas an sich oder ihrer Lage zu ändern. Der Einwand lautet also, dass alle von Frankfurt angeführten Bedingungen für freie Willensbildung in einer solchen Gesellschaft erfüllbar wären und dass aus Frankfurts kompatibilistischer Perspektive gar nicht gesagt werden kann, was den Manipulierten eigentlich fehlt. Und in der Tat nennt Skinner seine Kommune *Walden Two* provozierend „den freiesten Ort auf Erden“.⁸⁶

Der Kompatibilist hat an dieser Stelle zwei Möglichkeiten. Er kann (a) die Parallele zwischen naturgesetzlicher und sozialer Determination bestreiten: Freiheit sei mit dem laplaceschen Determinismus vereinbar, nicht aber mit Fremdkontrolle und Manipulation, auch wenn diese unbemerkt bliebe. Oder er kann (b) den Stier bei den Hörnern packen und bestreiten, dass verborgene Steuerung die Freiheit der Manipulierten einschränkt.⁸⁷ Auf diese Weise hat beispielsweise Hobbes die Vereinbarkeit der theologischen Prädestinationslehre mit der Freiheit verteidigt. Welche Präferenzen jemand ausbildet, ist von vielen Faktoren abhängig, nicht zuletzt von seiner Sozialisation, und es ist eine philosophisch undankbare Aufgabe, die Grenze zwischen einer ‚normalen‘ Sozialisation und freiheitsbeschränkender Manipulation zu ziehen. Ein von Manipulationsargumenten unbeeindruckter Kompatibilist wird die Auffassung vertreten, dass es „für unsere Freiheit nicht darauf ankommt, woher unsere Überzeugungen, Werte usw. kommen, sondern nur darauf, was wir daraus machen“.⁸⁸ Diese Auffassung setzt freilich voraus, dass wir etwas daraus machen *können*. Freiheitsunschädlich ist verborgene Manipulation nur, wenn sie unsere Fähigkeiten, die uns eingepflanzten Einstellungen zu reflektieren und gegebenenfalls zu revidieren, unbeeinträchtigt lässt.

Für den Libertarier, der objektiv bestehende Wahlmöglichkeiten fordert, sind die Fragen, ob ein manipulierter Akteur von der Manipulation weiß und ob er sie als freiheitsbeschränkend empfindet, von vornherein irrelevant. Dass jemand keine Gründe sieht, sich unfrei zu *fühlen*, ist eines, dass es keine Gründe *gibt*, ein anderes. Libertarier begnügen sich nicht mit einem Urteil aus der Ersten-Person-Perspektive der betreffenden Person. Sie binden die Freiheit der Willensbildung an eine Bedingung, die aus der Perspektive der manipulierten Person

möglicherweise nicht erkennbar ist. Viele Kompatibilisten argumentieren an dieser Stelle, dass eine solche Freiheit *praktisch irrelevant* sei. Diesem Einwand kann der Libertarier immerhin entgegenhalten, dass kaum jemand, der zwischen beiden Welten wählen könnte, ein Leben in *Walden Two* vorziehen würde. Und auch Menschen, die sich schmerzhaft aus Abhängigkeiten befreit haben, etwa aus den Fängen einer Sekte, wünschen sich selten den alten Zustand zurück. Die auf Selbsttäuschung beruhende Freiheitsillusion wird allgemein als bemitleidenswerter Zustand angesehen. Bei Goethe heißt es entsprechend: „Niemand ist mehr Sklave, als der sich für frei hält, ohne es zu sein.“⁸⁹ Aus Sicht eines *fähigkeitsbasierten* Libertarismus kommt es allerdings nicht darauf an, ob eine Person die Manipulation ihrer Präferenzen erkennt, sondern ob sie die Fähigkeit besitzt, Überlegungen anzustellen und ihre Entscheidung vom Ergebnis dieser Überlegungen abhängig zu machen.

Viele Kompatibilisten fragen, wie eine Determination, von der niemand weiß, unsere Freiheit gefährden können sollte. Der sogenannte *epistemische Indeterminismus*, eine weitere Spielart des Kompatibilismus, behauptet, dass man aus prinzipiellen Gründen selbst in einer deterministischen Welt die eigenen zukünftigen Entscheidungen nicht kennen kann. Niemand könne seine eigenen Entscheidungen voraussagen, bevor sie stattgefunden haben. Der Grund dafür besteht für MacKay in dem Umstand, dass jemandes Einsicht in seinen eigenen aktuellen Gehirnzustand diesen Zustand verändern würde. Für uns Sterbliche ist Wissenserwerb ein Vorgang, der Zeit braucht und von Veränderungen im Gehirn begleitet ist. In dem Augenblick, in dem jemand Wissen von seinem Gehirnzustand erworben hat, ist dieses, so MacKay, schon wieder veraltet und kann selbst bei Wahrheit des Determinismus nicht für akkurate Vorhersagen verwendet werden.⁹⁰ Der epistemische Indeterminismus argumentiert weiter, dass die Nichtvorhersagbarkeit der jeweils eigenen Entscheidungen eine notwendige Bedingung der Willensfreiheit ist. Für Wittgenstein ist die Bedingung sogar hinreichend: „Die Willensfreiheit besteht darin, daß zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können“.⁹¹ Weitere Vertreter des epistemischen Indeterminismus sind Planck, Moore sowie in jüngerer Zeit Habermas, Nida-Rümelin, Walde und Pothast. Eine Spielart des Kompatibilismus ist der epistemische Indeterminismus, weil die Unmöglichkeit der Vorhersage eigener Entscheidungen nicht erfordert, dass die Entscheidung objektiv indeterminiert ist. Ich mag sogar überzeugt sein, dass ich in meinem Überlegen und Entscheiden determiniert bin, ich darf nur nicht wissen, wozu.

Die meisten epistemischen Indeterministen sind der Auffassung, dass Willensfreiheit keine Tatsachenfrage, sondern eine Frage der Perspektive ist. So gilt Planck zufolge: „Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal determiniert; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei“.⁹² Ähnlich behauptet Pothast,

„dass einer Person, die vor einer Entscheidung steht, unter normalen Bedingungen ihre Sicht der offenen Wahl nicht bestritten werden kann“, selbst wenn ein Beobachter weiß, dass „der Handelnde hätte nicht anders handeln können“.⁹³ Ansätze zu einer perspektiven- oder aspektualistischen Freiheitsauffassung finden sich auch bei Kant, der erklärt, „daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten“.⁹⁴

Demgegenüber halten Libertarier Willensfreiheit für eine robuste Tatsache, die nicht auf einer Perspektivendifferenz beruht. Sie lehnen es ab, die Freiheit der Willens- und Entscheidungsbildung auf die jeweilige Erste-Person-Perspektive zu relativieren, selbst wenn niemand diese Perspektive verlassen kann. Der libertarische Freiheitsbegriff wird von Kompatibilisten deshalb häufig als *metaphysisch* bezeichnet.

Abzuschließen bleibt noch die Diskussion über Frankfurts Forderung nach einer Identifikation des Akteurs mit seinen handlungsleitenden Wünschen. Diese Forderung verweist auf Fähigkeiten der reflektierten Stellungnahme und Selbstbeurteilung, die in einfachen kompatibilistischen Motivationstheorien unberücksichtigt bleiben. Höherstufige Wünsche scheinen auch eine vernünftige Lesart der Formel „wollen, was man will“ zu sein, die Leibniz und Schopenhauer so rätselhaft fanden. Es drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass Frankfurt bei der Bestimmung dieser Fähigkeiten der Selbststellungnahme zu kurz greift. Der Grundfehler der hierarchischen Motivationstheorie wird von einigen Kritikern darin gesehen, dass Frankfurt bei den *Wünschen* des Akteurs stehenbleibt, statt auf *Handlungsgründe* Bezug zu nehmen. Der Bezug auf die Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, ist ein gemeinsamer Nenner vieler neuerer kompatibilistischer Auffassungen (z. B. Beckermann, Bieri, Dennett, Fischer und Ravizza, Glover, Habermas, Nozick, Pauen, Wallace, Willaschek, Wolf). Was Gründe gegenüber Wünschen auszeichnet, ist ihre eingebaute *normative* Dimension, die durch ihren Bezug zur *Vernunft* zustande kommt. Gründe sind auf ihre Qualität beurteilbar, und ein guter Grund ist ein vernünftiger Grund. Ein guter praktischer Grund ist einer, aus dem man vernünftigerweise handeln sollte. Inwieweit uns die Entscheidung, *ob* wir vernünftig sein wollen, frei steht, ist eine abgründige Frage, die uns in Kap. 5.6 noch beschäftigen wird.

Manche Autoren bestimmen die Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, eher formal als die Fähigkeit, praktische Überlegungen anzustellen und dabei seine eigenen Präferenzen zu überprüfen. Andere bestimmen sie zusätzlich material: In Susan Wolfs „Reason View“ wird die freie Willensbildung an die Fähigkeit gebunden, das Gute und Wahre zu erkennen und im Handeln anzustreben. Die freie, verantwortliche Person sei fähig, *das Richtige* zu tun, nämlich das rational und moralisch Gebotene, und zwar aus den richtigen Gründen.⁹⁵ Fischer und Ravizza

vertreten die schwächere Auffassung, dass aus Gründen ausgeführte Handlungen *überlegungszugänglich* sind. Eine Entscheidung einer Person sei nicht deshalb frei, weil sie unter gegebenen Umständen auch anders ausfallen könnte, sondern weil sie das kontrafaktische Merkmal der „reasons-responsiveness“ aufweist: Hätte die Person gute Gründe für eine andere Wahl, so würde sie anders wählen. Dieser Ansatz hat Ähnlichkeiten mit Moores Analyse des Könnens, soll aber pathologische Zwänge und Süchte ausschließen: In solchen Fällen sei die Entscheidung der Person nicht für Gründe empfänglich.⁹⁶

Schon Locke hatte das Spannungsverhältnis von Wünschen und Gründen erkannt, als er die Fähigkeit des Innehaltens und des Suspendierens beliebiger Wünsche als zentrales Freiheitsmerkmal bezeichnete.⁹⁷ Dieses Suspensionsvermögen schließt die Fähigkeit ein, sich aus Gründen von seinen ursprünglichen Wünschen zu distanzieren und sie zugunsten anderer Gesichtspunkte zu frustrieren. Eben dies erwarten wir von einer vernünftigen Person. Bedenkenlos und ohne Rücksicht auf Verluste den jeweiligen Wünschen des Augenblicks zu folgen ist eben irrational. Im Britischen Empirismus und dem durch ihn beeinflussten Mainstream der analytischen Philosophie des Geistes wurde der Unterschied von Wünschen und vernünftigen Gründen lange Zeit nicht angemessen gewürdigt, weil man Humes Doktrin von der motivationalen Ohnmacht der Vernunft folgte. Hume lehrte, dass allein Leidenschaften (*passions*) handlungsmotivierende Kraft haben und dass die praktische Vernunft als „Sklavin der Leidenschaften“ allein ein instrumentelles Vermögen der klugen Mittelwahl sei. Kant hingegen spricht auch der Vernunft motivationale Kraft zu und vertritt mit großer Emphase, dass dem Menschen als einzigem Wesen der „Abbruch aller Neigungen“ möglich sei: Wir könnten „jede noch so große Triebfeder zur Übertretung [des moralischen Gesetzes] durch festen Vorsatz überwältigen“.⁹⁸ Freiheit könne als „Vermögen, stets nach der Vernunft zu handeln“⁹⁹, bestimmt werden.

Die von Locke und Kant beschriebene Fähigkeit, sich von seinen Wünschen und Neigungen zu distanzieren, kann nicht allein in der Existenz höherstufiger Wünsche bestehen und auch nicht in der Fähigkeit, solche auszubilden. Nida-Rümelin beschreibt die Unzulänglichkeit der hierarchischen Theorie Frankfurts so:

Die Begrifflichkeit Frankfurts steht gewissermaßen auf dem Kopf und muss auf die Füße gestellt werden: Es ist nicht die Existenz von *Wünschen* einer bestimmten Sorte, nämlich Volitionen zweiter Ordnung, die das Person-Sein ausmacht, sondern es ist die Fähigkeit, Gründe abzuwägen, die *Wünsche zweiter Ordnung* hervorbringt.¹⁰⁰

Das Suspensionsvermögen beruht auf der Fähigkeit der vernünftigen Überprüfung von Wünschen und Neigungen, die wir in uns vorfinden. Statt jeden Wunsch

sofort in die Tat umzusetzen, können Personen ihn zum Gegenstand praktischen Überlegens machen, indem sie im Lichte von Gründen, an die sie zunächst nicht gedacht hatten, überlegen, was zu tun alles in allem das Beste ist. Man verpasst die Pointe dieser Fähigkeit, wenn man ihren dynamischen Aspekt übersieht. Gemeint ist nicht die Fähigkeit, etwas anderes zu wollen, als man aktuell will, also die Gegenwart anders sein zu lassen, als sie ist – dies kann niemand –, sondern die Fähigkeit, bestehende Antriebe zu prüfen und also seinen Willen *umzubilden*. Natürlich ist die Formung des Willens ein Vorgang in der Zeit.

Locke bezeichnet das Vermögen der Selbstdistanzierung als „the source of all liberty“. Wie wir oben gesehen haben (Kap. 3.1), versucht er allerdings nicht ernsthaft, dessen Determinismusverträglichkeit zu erweisen. Gleichwohl nehmen etliche erklärte Kompatibilisten das lockesche Suspensionsvermögen in Anspruch, behaupten also, dass die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung aufgrund vernünftiger Überlegung nicht die Existenz alternativer Möglichkeiten erfordere. Die libertarische Gegenthese lautet, dass es zum *Sinn* des praktischen Überlegens, Abwägens und Entscheidens gehöre, dass der Ausgang der Überlegung ergebnisoffen ist. Das könne er aber nur sein, wenn er nicht naturgesetzlich determiniert ist. Wenn die alternativen Entscheidungsmöglichkeiten, die der Überlegende erwägt, tatsächlich bis auf eine verschlossen sind, so gibt es für ihn buchstäblich nichts zu entscheiden und auch nichts zu überlegen.¹⁰¹

In diesen Kontext gehört auch das *Selbstanwendungsargument* gegen die vernünftige Vertretbarkeit des Determinismus. Wer vom universalen Determinismus überzeugt ist, muss den Ausgang jeder eigenen Überlegung, also auch sein Eintreten für die deterministische These, als determiniert auffassen. Das widerspreche aber, so das Argument, dem pragmatischen Sinn des Überlegens, des Argumentierens und des Vertretens einer These. Das „self-defeating argument“ hat allerdings kein metaphysisches Gewicht: Es widerlegt nicht den Determinismus, sondern zeigt bestenfalls, dass das Argumentieren einer Logik folgt, für die die naturgesetzliche Determination blind ist. In der jüngeren Debatte spielt das Selbstanwendungsargument keine prominente Rolle mehr.

Interessanter ist das Argument aus dem Sinn des Überlegens und Argumentierens, wenn es nicht die Falschheit des Determinismus, sondern die Wahrheit des Inkompatibilismus erweisen soll. Hier lautet das einschlägige kompatibilistische Gegenargument, dass die Ergebnisoffenheit eine determinismusverträgliche Lesart habe: Es gehöre nur zum Sinn des praktischen Überlegens, dass der Ausgang der Überlegung vom Überlegungsprozess abhängig ist – so wie für Moore das Anderskönnen darin besteht, dass die Handlung von der Entscheidung abhängig ist. Es komme auf die richtige *Art* der Determination an. Das äußerste einem Kompatibilisten mögliche Zugeständnis ist eine epistemisch relativierte Ergebnisoffenheit. Kapitan argumentiert in diesem Sinn, dass der Überlegende

nicht glauben dürfe, dass es für den Ausgang seiner Überlegung deterministische Ursachen gibt.¹⁰²

Nun ist aber bei Annahme des Laplace-Determinismus nicht nur der Ausgang einer Überlegung, sondern auch der Überlegungsvorgang selbst prädestiniert. Nennen Kompatibilisten eine Entscheidung von ihren Determinanten, die ihrerseits determiniert sind, „abhängig“, so greifen sie damit ein Element aus einem komplexen Bedingungsgefüge heraus und suggerieren dabei eine Asymmetrie, für die es im Laplace-Determinismus keine Grundlage gibt. Ohne weiteren Zusatz wird „Abhängigkeit“ ja gewöhnlich als asymmetrische Beziehung verstanden. Tatsächlich kann man aber, da laplacesche Determination zeitsymmetrisch ist, mit gleichem Recht und im gleichen Sinne von „abhängig“ sagen, dass die sogenannten Determinanten von der späteren Entscheidung abhängig sind: Wäre die Entscheidung anders ausgefallen, so wären auch ihre Determinanten andere gewesen. Diese kontrafaktische Abhängigkeit beweist aber für die Freiheit nichts. Warum sollte es dann die umgekehrte tun? Wenn der Determinismus wahr ist, hätten beide, die Entscheidung und deren Determinanten, nicht anders sein können, als sie tatsächlich waren. Je zwei Weltzustände sind auf dieselbe Weise miteinander verknüpft wie beliebige zwei andere, nämlich über deterministische Naturgesetze. Ausschnitte dieser Weltzustände stehen strenggenommen nicht selbst im Verhältnis laplacescher Determination zueinander, für sie gilt aber „mitgehangen, mitgefangen“. Die Rede von der „Abhängigkeit“ der Entscheidungen von der Überlegung suggeriert eine Asymmetrie, die in einer deterministischen Welt nicht besteht. Die kompatibilistische Behauptung, dass ein bestimmtes Bedingungsverhältnis aus dem komplexen Bedingungsgefüge freiheitsverbürgend sei, muss sich auf ein anderes, vom Determinismus unabhängiges Alltagsverständnis von „Abhängigkeit“ stützen. Die unscharfe Rede von der „richtigen Art der Determination“ überspielt die wesentliche Ungleichheit der Abhängigkeiten. Hieraus ergibt sich für den Kompatibilisten ein Dilemma: Er muss den seiner Auffassung nach freiheitsverbürgenden Sinn der „Abhängigkeit“ der Entscheidung von der Überlegung in einer Weise explizieren, die mit dem Determinismus vereinbar ist, die aber der Libertarier nicht ebenfalls in Anspruch nehmen kann.

Kompatibilisten lehnen einen „starken“ Freiheitsbegriff, der alternative Möglichkeiten erfordert, ab, halten aber typischerweise an anderen Freiheitsmerkmalen wie Urheberschaft, Willentlichkeit, Zurechenbarkeit und Zugänglichkeit für Gründe fest. Allen einschlägigen Freiheitsmerkmalen trüge der Kompatibilismus Rechnung, nur die Annahme alternativer Möglichkeiten müsse aufgegeben werden. Auf diese Auffassung reagieren einige Libertarier dadurch, dass sie mehrere *Arten* von Freiheit unterscheiden. Nachdem sie die kompatibilistische Freiheit durchaus würdigen, behaupten sie die Existenz einer zusätzlichen Art von Freiheit, die der Kompatibilist nicht rekonstruieren könne. Ein gutes Beispiel

dafür ist Robert Kane. Libertarier behaupten nach Kane, „that there is *at least one* kind of freedom that is incompatible with determinism, and it is a *significant kind of freedom worth wanting*“.¹⁰³

Diese Linie erscheint im Lichte des Gesagten zu defensiv. Das Argument des Libertariers sollte nicht lauten, dass es neben den vom Kompatibilismus angenommenen Freiheiten noch eine weitere gibt, sondern dass selbst die vermeintlich anspruchslosen Freiheiten bei Lichte betrachtet in einem deterministischen Universum nicht existieren, sondern implizit die Existenz alternativer Möglichkeiten voraussetzen. Kompatibilisten sprechen weiterhin von *Entscheidungen* und von *Handlungen*, von *Personen als aktiven Urhebern* ihrer Handlungen, vom Vermögen des *Innehaltens* (Beckermann), von *personaler Autonomie* (Pauen) und der *Bestimmung des Willens durch das eigene Urteil* (Bieri), investieren aber zu wenig Arbeit in die Erklärung, wie all dies mit einem universalen Determinismus vereinbar sein soll. Ich werde unten argumentieren, dass Kompatibilisten allgemein das Ausmaß unterschätzen, in dem der Determinismus Grundbegriffe und -annahmen unseres gewöhnlichen Selbst- und Weltverständnisses untergräbt. Bei dieser Unterschätzung kommt ihnen zugute, dass sie meistens mit einem blassen, unkonturierten Determinismusbegriff arbeiten.

Ähnlich sollte der Libertarier auf die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Fähigkeiten reagieren, die einige Kompatibilisten vornehmen. Die „two-way ability“, also das So-oder-Anderskönnen, lehnen Kompatibilisten ab, es bleibe das gewöhnliche Können, die „one-way ability“. Dass jeder Handelnde eine solche Fähigkeit besitze, sei nachgerade trivial, „on the assumption that there is a legitimate sense of ‘able’ in which any agent was able to act as she in fact acted“.¹⁰⁴ Jeder war zu dem fähig, was er getan hat – das scheint eine unproblematische Instanz des korrekten Schlusses von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit zu sein (*ab esse ad posse valet*). Nun geht es hier nicht um den Schluss auf eine logische Möglichkeit, sondern um den auf eine praktische Fähigkeit, auf unser Handlungsvermögen. Verschiedene libertarische Philosophen haben dafür argumentiert, dass das Merkmal des So-oder-Anderskönnens schon in den gewöhnlichen Handlungsbegriff eingebaut sei: Wer nicht so oder anders könne, könne überhaupt nicht. In einer deterministischen Welt gäbe es aus libertarischer Sicht gar keine Handlungen, die ihren Namen verdienen, und auch kein Vermögen dazu. Wenn Unterlassbarkeit eine analytische Komponente des Handlungsbegriffs ist, dann ist libertarische Freiheit ein integraler Bestandteil unseres Handlungsvermögens.¹⁰⁵ Der zitierte Schluss „Any agent was able to act as she in fact acted“ ist gültig, doch ist in ihm schon präsupponiert, dass es Handlungen, Handelnde und Handlungsvermögen gibt.

Pauen fragt, welche zusätzliche Freiheit sich für einen Handelnden durch den Indeterminismus ergeben soll. Walter fragt, was durch ontologisch offene

Möglichkeiten „hinzugewonnen“ würde. Lohmar fragt, welche zusätzlichen Fähigkeiten ein Akteur dadurch erwirbt, dass man ihn in eine indeterministische Welt versetzt.¹⁰⁶ Diese Fragen sind aus libertarischer Sicht ungereimt. Sie setzen voraus, dass es in einer deterministischen Welt Akteure und Handlungen gibt, die der Libertarier dann noch mit Zusatzmerkmalen auszustatten versucht. Ob es in einer deterministischen Welt überhaupt Handelnde und Handlungen gäbe, wie wir sie kennen, ist aber gerade umstritten. Man kann den Dissens auch über den Begriff der Fähigkeit ausdrücken: Für den Libertarier sind freiheitskonstitutive Fähigkeiten „two-way abilities“, die offene Möglichkeiten erfordern. Es ist insofern eine Verzerrung seiner Position, dem Libertarier die Forderung nach einer zusätzlichen, ‚tieferen‘ Freiheit zu unterstellen, die nicht schon im wohlverstandenen, die Unterlassbarkeit einschließenden menschlichen Handlungsvermögen involviert wäre. Unsere gewöhnliche Rede über Handlungen, Überlegungen und Entscheidungen ist im Rahmen der selbstverständlichen vortheoretischen Annahmen entstanden, dass die Zukunft offen und beeinflussbar ist und dass wir im Entscheiden und Handeln eine dieser offenen Möglichkeiten ergreifen. Wer diese Annahme zurückzieht, weil er den Weltlauf für alternativlos fixiert hält, sollte besser von *Quasi*-Entscheidungen, *Quasi*-Handlungen, *Quasi*-Überlegungen, *Quasi*-Fähigkeiten und *Quasi*-Freiheit sprechen.¹⁰⁷

Die libertarische Freiheitsauffassung hat ihre eigenen Probleme, die im nächsten Kapitel diskutiert werden. Der angemessene Kommentar des Libertariers zu den ‚gewöhnlichen‘ Freiheiten des Kompatibilisten sollte aber lauten, dass *keine* Freiheit, die ihren Namen verdient, ohne offene Möglichkeiten auskommt. Alternative Möglichkeiten sind nicht alles, was es für Freiheit braucht, aber ohne alternative Möglichkeiten ist alles nichts.

Weder im klassischen Kompatibilismus noch in seinen Weiterentwicklungen durch Moore, Strawson und Frankfurt gibt es ein Argument dafür, dass Freiheit im starken Sinne – Anderskönnen unter gleichen Umständen – mit dem Determinismus vereinbar ist. Argumentiert wird vielmehr dafür, den libertarischen Freiheitsbegriff durch einen anderen zu ersetzen. Es ist insofern irreführend, die Vereinbarkeitsfrage als den Kern des Streits anzusehen. Der Streit dreht sich wesentlich um den angemessenen Freiheits**begriff**.

4. Inkompatibilismus

4.1 Libertarismus und harter Determinismus

Inkompatibilismus ist eine Position zum Vereinbarkeitsproblem, die als solche nichts darüber impliziert, welche der beiden unvereinbaren Optionen in unserer Welt realisiert ist. Die Unvereinbarkeitsthese ist mit beiden Auffassungen kombinierbar: Der *harte Determinismus* hält den Determinismus für wahr und Freiheit für nichtexistent. Dem *Libertarismus* zufolge verhält es sich umgekehrt: Der Wille ist frei, der Determinismus ist falsch.

In der fachphilosophischen Diskussion ist der Libertarismus seit geraumer Zeit stärker präsent als der harte Determinismus. Es gibt nur wenige Gegenwartsphilosophen, die die Existenz selbst einer kompatibilistisch konzipierten Freiheit rundheraus bestreiten. Am nächsten kommen dieser Position Pereboom, Honderich und Galen Strawson. Von einigen Autoren wird die Freiheitsskepsis mit einer Zusatzthese verbunden: Die *Illusionstheorien* (z. B. Smilansky, Wegner, Guckes) bezeichnen die Willensfreiheit nicht einfach als nichtexistent, sondern als systematische Täuschung, deren Wurzeln es zu verstehen gelte. Nahmias nennt die Illusionsthese „willusionism“. Smilansky vertritt zusätzlich die Auffassung, dass das Fortbestehen der Illusion des freien Willens befördert werden müsse, weil andernfalls ein moralisches Desaster drohe.

Die von William James eingeführte Bezeichnung „harter Determinismus“ wird in der jüngeren Diskussion nur noch selten verwendet. Stattdessen spricht man von „Freiheitsskepsis“ oder „hartem Inkompatibilismus“ (Pereboom). Mit der terminologischen geht auch eine argumentative Verschiebung einher: Die Nichtexistenz der Freiheit wird im harten Inkompatibilismus nicht mehr aus der materialen Wahrheit des Determinismus gefolgert, sondern aus der Behauptung, dass Freiheit weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus vereinbar sei. Freiheitsskeptiker verneinen also die Freiheit unabhängig von einer Entscheidung in der Determinismusfrage.

Der Freiheitsskeptiker Galen Strawson argumentiert, dass die libertarische Idee der Letzturheberschaft, die zum Beispiel Kane vertritt, in einen Regress führe. Um die letzten oder ersten Urheber unserer Handlungen und Entscheidungen zu sein, müssten wir unsere handlungsbestimmenden Wünsche und deren vergangene Determinanten selbst gewählt haben, dies sei aber unmöglich (dies ist eine Variante des unten behandelten Konsequenzarguments). Strawsons „basic argument“ für die Freiheitsskepsis¹ nimmt seinen Ausgang von der Annahme, dass, was eine Person tut, durch das bestimmt wird, was sie ist. (Wenn „bestimmen“ hier „determinieren“ heißt, handelt es sich um die These des psychologischen

Determinismus.) Um frei und verantwortlich wählen zu können, was man tut, müsse man deshalb letztlich wählen können, wer oder was man sei. Man müsse sich seinen eigenen Charakter aussuchen können. Das sei unmöglich, weil jede Handlung ja schon auf einem bestimmten Charakter beruhe. Nur eine *causa sui* – ein Attribut, das nach scholastischer Auffassung allein Gott zukommt – könne ihre Natur oder ihren Charakter selbst bestimmen. In der kürzesten Version lautet Strawsons basales Argument:

- (P1) Niemand ist Ursache seiner selbst.
- (P2) Um frei und verantwortlich zu sein, müsste man Ursache seiner selbst sein.
- (K) Niemand ist frei und verantwortlich.

Man erkennt unschwer, dass die Schwachstelle des Arguments die zweite Prämisse ist. Ihr liegt Strawsons Annahme zugrunde, dass jede Handlung einer Person eine „Funktion“ ihres Charakters sei. Strawson laviert zwar hinsichtlich der Frage, ob diese Abhängigkeit im Sinne einer strengen Determination zu verstehen sei, aber wenn man einen schwächeren Zusammenhang einsetzt, lässt sich die zweite Prämisse nicht mehr motivieren. Ohne psychologischen Determinismus hängt sein Argument, dass Freiheit und Verantwortung das Gottesattribut der *causa sui* erfordern, in der Luft.

In der Sache ist schon die Annahme fragwürdig, dass der Charakter einer Person und ihre Handlungen sich zueinander wie distinkte Glieder einer Kausalkette verhalten. Psychologisch plausibler sind Theorien der „Selbstkonstitution“, denen zufolge Personen sich und ihren Charakter durch ihre Handlungen konstituieren.² Lebensgeschichtlich setzen sich solche Konstitutionsprozesse aus zurechenbaren und nicht zurechenbaren Beiträgen zusammen, deren relative Gewichte notorisch schwierig zu bestimmen sind. Es ist ein wesentlicher Vorzug eines fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriffs, dass er keine solche biographische Faktorenanalyse erfordert. Auch für unsere alltägliche und rechtliche Zurechnungspraxis scheint eine solche weitgehend irrelevant zu sein. Nur extrem unglücklich verlaufene Sozialisationen, die zu starken Einschränkungen der Einichts- und Steuerungsfähigkeit führen, lassen sich zu Exkulpationszwecken anführen.

Wie Strawson haben schon Nietzsche und Schopenhauer die Willensfreiheit geleugnet, indem sie sie auf die Charakterwahl verschoben. Nach Schopenhauer ist „des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens. [...] Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein anderer sein könnte als er selbst“.³ Nietzsche vertritt eine sich aus mehreren Quellen speisende Freiheitskepsis, deren Kohärenz

umso fragwürdiger wird, je mehr Textstellen man hinzuzieht. Schopenhauer entwickelt am Ende seiner scharfen Freiheitskritik die positive Auffassung, dass man für seinen Charakter selbst Verantwortung trage.⁴

Da der harte Inkompatibilist die Freiheit für weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus vereinbar hält, muss er auch für den Fall Sorge tragen, dass der psychologische Determinismus falsch ist. Gegen liberarische Freiheitsauffassungen verwenden harte Inkompatibilisten meist die gleichen Argumente wie Kompatibilisten, insbesondere den Zufallseinwand: In einem indeterministischen Universum liege jeder Entscheidung letztlich ein Zufallsereignis zugrunde und eine zufällige Wahl unterminiere gerade, woran dem Libertarier gelegen sei.

Auf den harten Inkompatibilismus und die Illusionstheorien werde ich im Folgenden nur noch sporadisch eingehen. Aus der bloßen Tatsache, dass es sich um radikale Minderheitspositionen handelt, folgt natürlich nicht, dass sie nicht wahr oder gut begründet sein können. Aber ihre intuitive Unplausibilität verschiebt zumindest die Begründungslast. Allgemein sind in der Gegenwartsphilosophie Positionen, die eine radikale Revision von Grundannahmen unserer „deskriptiven Metaphysik“ (Peter Strawson) fordern, auf dem Rückzug. Beispielsweise wird in der neueren Erkenntnistheorie die Auseinandersetzung mit der Außenweltskepsis eher als argumentative Fingerübung angesehen denn als drängendes Problem. Ähnliches gilt für die radikale Moralskepsis. In der gegenwärtigen Freiheitsdebatte teilen die Hauptkontrahenten, die Kompatibilisten und die Libertarier, gerade die Auffassung, dass unser praktisches Selbstverständnis als zurechnungsfähig und verantwortlich Handelnde nicht zur Disposition steht. Beide Lager beanspruchen, dieselben alltäglichen Phänomene und Redeweisen verständlich zu machen, und sind gerade auf Basis dieser Gemeinsamkeit interessante Gegner füreinander. Der zentrale Streitpunkt zwischen Kompatibilisten und Libertariern ist die Frage, ob unsere gewöhnliche Rede über frei gewählte Handlungen und Entscheidungen die Falschheit des Determinismus voraussetzt oder nicht.

Auch wenn die Theorien der radikalen Freiheits skeptiker keine prominente Rolle spielen werden, kommen doch deren wichtigste Argumente vor. Es geht also nicht viel verloren. Insbesondere der Zufallseinwand gegen den liberarischen Freiheitsbegriff wird eingehend diskutiert. Die Illusionstheorien sind zum Teil durch neuere neurowissenschaftliche Forschung motiviert; auf diesen Zusammenhang werde ich im 6. Kapitel zurückkommen.

4.2 Das Konsequenzargument

Hinsichtlich der Nichtvereinbarkeitsthese haben wir uns bisher mit der Intuition beholfen, dass es buchstäblich nichts zu entscheiden gibt, wenn der Weltlauf durch Naturgesetze ein für alle Mal fixiert ist. Während diese Unvereinbarkeit vielen unmittelbar einleuchtet, leuchtet sie Kompatibilisten nicht ein. Um die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus deutlich sichtbar zu machen, haben Inkompatibilisten das sogenannte *Konsequenzargument* ersonnen. Es besteht in seiner einfachsten Version aus zwei Prämissen und einer Konklusion:

- (P1) Wenn der Determinismus wahr ist, folgen unsere Handlungen aus Naturgesetzen und Ereignissen der fernen Vergangenheit.
- (P2) Es steht nicht in unserer Macht, die Naturgesetze oder die Ereignisse der fernen Vergangenheit zu ändern.
- (K) Also stehen auch die kausalen Konsequenzen der Vergangenheit und der Naturgesetze nicht in unserer Macht, unsere eigenen Handlungen eingeschlossen.⁵

Was ist durch dieses Argument gewonnen? Es beansprucht, aus allseits akzeptierten Prämissen eine Folgerung abzuleiten, die der Kompatibilist zwar ablehnt, die er aber vernünftigerweise nicht ablehnen dürfte. Wenn er es gleichwohl tut, scheint er eine der beiden Prämissen ablehnen zu müssen.

Die erste Prämisse ist nur eine Erläuterung oder eine direkte Konsequenz aus der These des Determinismus. Der Determinismus ist eine universale Behauptung über den Weltlauf. Unsere Handlungen – oder die ihnen entsprechenden Ereignisse – sind Teil des Weltlaufs, also unterliegen auch sie der Determination durch Naturgesetze und Antezedensbedingungen. Die zweite Prämisse ist zweiteilig: Dass wir die Vergangenheit nicht ändern können, ist unkontrovers. Dass wir die Naturgesetze nicht ändern können, sollte ebenfalls unkontrovers sein, wenn man sich klar macht, was gemeint ist. Nach van Inwagen ist gemeint, dass wir ein Naturgesetz nicht *falsch machen* können („render false“). Wir können zwar Gesetzhypothesen *als falsch erweisen* – das verstehen Philosophen gewöhnlich unter „falsifizieren“ –, doch niemand kann Wahres in Falsches verwandeln: Was auch immer wir falsch machen oder als falsch erweisen, es wird kein Naturgesetz gewesen sein, denn wir nennen nur wahre Propositionen Naturgesetze.

Freilich gibt es einen Sinn, in dem unser Anderskönnen auf die Vergangenheit ‚durchschlägt‘. Man kann so argumentieren: Hätte ich anders gehandelt, als ich tatsächlich gehandelt habe, wäre auch die Vergangenheit anders gewesen. Das bedeutet aber nur, dass man unter Annahme des Determinismus aus einer anderen Gegenwart auf eine andere Vergangenheit *schließen* kann. Es bedeutet

nicht, dass jemand die Vergangenheit in dem Sinn „ändern“ kann, dass er durch sein Handeln dafür sorgen kann, dass sie anders war, als sie tatsächlich gewesen ist.

Wenn der Kompatibilist die beiden Prämissen akzeptieren muss, kann er nur noch die Schlussregel angreifen. Eben dies haben verschiedene Kritiker getan. Sie halten das in Anspruch genommene Prinzip „Wenn p nicht in unser Macht steht und wenn aus p notwendig q folgt, dann steht auch q nicht in unserer Macht“ für ungültig. Dieses modale Prinzip heißt in der Literatur „Regel β “ oder „Transferprinzip“. Diejenige Notwendigkeit, die durch den Operator „Es steht nicht in unserer Macht, ob“ oder „Niemand hat eine Wahl darüber, ob“ ausgedrückt wird, ist nicht die gewöhnliche logische Notwendigkeit. Van Inwagen argumentiert, dass sie der logischen Notwendigkeit hinreichend ähnlich sei, um das Argument gültig zu machen. Es existiert eine ausgedehnte Diskussion darüber, ob oder unter welcher Interpretation oder Modifikation die Regel β ein gültiges Schlussprinzip ist.

Kompatibilisten greifen das Konsequenzargument mithilfe folgender Überlegung an: Wenn man für das Können bzw. Nichtkönnen, von dem in der Konklusion die Rede ist oder sein sollte, Moores konditionale Analyse einsetzt, dann ergibt sich, dass jemand sehr wohl anders handeln könnte und also seine eigene Handlung in seiner Macht steht. Sie steht in dem Sinne in seiner Macht, dass sie anders ausgefallen wäre, wenn er zuvor anders überlegt und entschieden hätte. Damit wäre die Diskussion an die konditionale Analyse des Anderskönnens zurückverwiesen. Van Inwagen gibt zu, dass diese Analyse das Konsequenzargument ungültig machen würde, doch er hält sein Schlussprinzip für intuitiv plausibler als die konditionale Analyse.⁶

Das Konsequenzargument ist kein Argument für den Libertarismus, sondern eines für die Unvereinbarkeitsthese. In der Sache glaubt van Inwagen als Libertarier, dass die Konklusion falsch ist und dass man daraus auf die Falschheit des Determinismus rückschließen kann. Er kehrt also, weil er schon davon überzeugt ist, dass Handlungen in der Macht der Handelnden stehen, die dem Argument zugrunde liegende Überlegung um: Mein Handeln steht in meiner Macht, dies ist bei Annahme des Determinismus nur möglich, wenn die Naturgesetze oder die Vergangenheit anders wären. Beides ist nicht möglich, also muss der Determinismus falsch sein. Das Argument hat dann die Form einer *reductio ad absurdum* der Determinismusannahme.

Ein augenfälliger Zug des Konsequenzarguments ist die Erwähnung der fernen Vergangenheit („remote past“) in den beiden Prämissen. Es stellt sich die Frage, welche Funktion dieser Bezug hat, da doch dem Laplace-Determinismus zufolge *jeder beliebige* Weltzustand gemeinsam mit den Naturgesetzen jeden anderen Weltzustand festlegt. Laplace-Determiniertsein ist eine zeitsymmetri-

sche Angelegenheit. Gewöhnlich nimmt man an, durch die kausale Konnotation von „determinieren“ verleitet, dass die Vergangenheit die Gegenwart festlegt, doch dem Determinismus zufolge gilt im gleichen Sinne von „festlegen“, dass Späteres Früheres festlegt. Ein Argument, das exklusiv auf die Unbeeinflussbarkeit der Vergangenheit abstellt, trägt dieser Symmetrie nicht Rechnung. Man darf die Beziehung des Laplace-Determinierens nicht mit der Kausalbeziehung verwechseln, denn die letztere ist zeitlich asymmetrisch. Legt man das „Prinzip vom nomologischen Charakter der Kausalität“ zugrunde (s. o., S. 45), so erlaubt ein kausales Gesetz gemeinsam mit den Antezedensbedingungen den Schluss auf das Eintreten des Explanandum-Ereignisses. Umgekehrt erlauben aber Explanandum und Gesetz keinen Rückschluss auf das Vorliegen der Antezedensbedingungen: In einer nichtdeterministischen Welt hätte das Explanandum-Ereignis auch durch anderes verursacht werden können. In einer deterministischen Welt besteht diese Asymmetrie nicht; jeder beliebige Weltzustand ist gemeinsam mit den Naturgesetzen eine hinreichende Bedingung für jeden anderen früheren oder späteren. Um diesen wesentlichen Unterschied zwischen Kausalbeziehung und laplacescher Determinismusbeziehung nicht verschwimmen zu lassen, sollte man die in der Literatur verbreitete Rede vom „kausalen Determinismus“ vermeiden.⁷

Welche Funktion hat also van Inwagens Bezug auf die ferne Vergangenheit bzw. auf Ereignisse vor der Geburt des Akteurs? Es könnte sich um eine rhetorische Dramatisierung handeln, die den Kompatibilisten mit ins Boot holen soll, indem sie an die von ihm geteilte Überzeugung appelliert, dass die Vergangenheit sich nicht ändern lässt. Das Konsequenzargument auf diesen Umstand zu stützen ist aber unglücklich, denn für den Deterministen, dessen Position der ersten Prämisse zugrunde liegt, ist die Asymmetrie zwischen der Unbeeinflussbarkeit der Vergangenheit und der der Zukunft bloßer Schein. Für ihn kann *nichts* jemals anders sein, als es tatsächlich ist, war oder sein wird. Indem van Inwagen die Nichtbeeinflussbarkeit der Vergangenheit ins Spiel bringt, verbindet er den Determinismus mit einer Behauptung, die für diesen gar nicht spezifisch ist. Dieser Missgriff ist allerdings weit verbreitet und findet sich zum Beispiel auch bei Kant, welcher den Determinismus nur deshalb als freiheitsgefährdend ansieht, weil dann Handlungen „ihre bestimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist)“.⁸

Es ist argumentiert worden, dass der Bezug auf die *ferne* Vergangenheit, genauer: auf die Zeit vor der Geburt des Akteurs, für das Konsequenzargument sehr wohl einen Unterschied mache. Während wir nämlich die Ereignisse vor unserer Geburt nicht in der Hand hatten, befinden sich unter den vergangenen Ereignissen unserer Lebenszeit neben den unbeeinflussbaren solche, „in Bezug auf die wir sehr wohl eine Wahl hatten“.⁹ Beispielsweise hatte ich nach van

Inwagen die Wahl, mich nicht zu betrinken, während ich danach nicht mehr die Wahl hatte, die in volltrunkenem Zustand begonnene Schlägerei zu unterlassen.¹⁰ Dies hatte ich nicht mehr in der Hand, weil ich *mich* nicht mehr in der Hand hatte.

Bei näherer Betrachtung spielt auch diese Asymmetrie für das Vereinbarkeitsproblem keine Rolle. Inkompatibilismus ist die Lehre von der Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Determinismus, nicht mit anderen Faktoren. Neben dem Determinismus gibt es andere freiheitseinschränkende Faktoren, die aber schon deshalb separat diskutiert werden sollten, weil Inkompatibilisten diese Freiheits-einschränkungen nicht bestreiten. Auch in einer nichtdeterministischen Welt lässt sich die Vergangenheit, sei es die nahe oder die ferne, nicht ändern; auch in einer nichtdeterministischen Welt beeinträchtigt ein Vollrausch die Fähigkeit, überlegt seinen Willen zu bilden. Deshalb sind diese beiden Beschränkungen für das Vereinbarkeitsproblem irrelevant. Van Inwagens Beispiel beruht – ähnlich wie die Frankfurt-Fälle – auf einem Themenwechsel, der durch das eminente Interesse an der Rechtfertigung der Zuschreibung moralischer Verantwortung motiviert sein dürfte. Relevant ist van Inwagens Beispiel für die Frage, ob selbstverschuldete Steuerungsunfähigkeit die moralische und rechtliche Verantwortung aufhebt.

Meinem Einwand, dass die Nichtbeeinflussbarkeit der Vergangenheit zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten nicht kontrovers ist, könnte man entgegenhalten, dass es gerade kennzeichnend für ein gutes Argument sei, an von den Kontrahenten geteilte Annahmen zu appellieren. Das Konsequenzargument solle Prämissen und Schlussregeln explizit machen, die hinter der Unvereinbarkeitsthese stecken, die dem Kompatibilisten als solche nicht unmittelbar einleuchtet. Nun wird aber dieses dialektische Ziel durch den Umweg über die Nichtbeeinflussbarkeit der Vergangenheit gerade konterkariert, indem die erste Prämisse den eigentlichen Grund für die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus in irrelevanter Weise spezifiziert. Der Inkompatibilist täte besser daran, klarzustellen, dass die Freiheitsgefährdung *allein* von der deterministischen Lehre ausgeht, dass niemals etwas anderes geschehen kann als das Faktische – weder in der Gegenwart noch in der Zukunft noch in der Vergangenheit.

Ich fasse meine Kritik am Konsequenzargument zusammen: Ein Argument, das den Nachweis der Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zum Ziel hat, hat sich am Gehalt der Determinismusthese zu orientieren. Im laplace-schen Determinismus spielen die Asymmetrien der Zeit und der Kausalität keine Rolle. Während diese Asymmetrien für unser Wollen, praktisches Überlegen und Handeln wesentlich sind, sind sie für den Determinismus und für seine modale Kraft irrelevant. Ein Argument zugunsten des Inkompatibilismus sollte deshalb ohne Bezug auf die Zeitrichtung formuliert sein. Es darf die modale Kraft des Determinismus, die ihn erst freiheitsunverträglich macht, nicht an die asym-

metrische Abhängigkeit späterer von früheren Zuständen binden. Die zeitliche Asymmetrie von Früher und Später und die kausale Asymmetrie von Ursache und Wirkung bestehen auch in einer nichtdeterministischen Welt. Dass diese beiden Asymmetrien für sich genommen nicht freiheitsgefährdend sind, ist zwischen Kompatibilisten und modernen Inkompatibilisten nicht umstritten. Demgegenüber besteht die vom Determinismus behauptete metaphysische Notwendigkeit darin, dass in einer deterministischen Welt zu keiner Zeit etwas anderes geschehen kann als das, was tatsächlich geschieht. Die Quelle dieser Notwendigkeit – sei sie das *Fatum*, Gottes Wille, Gottes Allmacht oder die Naturgesetze – muss strenggenommen in der Determinismusdefinition nicht genannt werden. (Allerdings gibt es gute Gründe dafür, das Vereinbarkeitsproblem anhand der am ehesten verständlichen und im Rahmen eines wissenschaftlichen Weltbilds erläuterbaren Modalitätsquelle zu diskutieren.) Um von der Behauptung des Deterministen, dass es im Weltlauf keine alternativen Möglichkeiten gibt, zum Inkompatibilismus zu gelangen, bedarf es nur noch der Annahme, dass auch unsere Handlungen und Entscheidungen zum Weltlauf gehören. Kant macht diese Annahme in seiner Freiheitsantinomie explizit, dass nämlich menschliche „Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen“ im Zusammenhang stehen und „Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung“ sind.¹¹ Wenn Handlungen zum Weltlauf gehören, dann folgt daraus, dass in einer deterministischen Welt niemals etwas anderes geschehen kann als das Faktische, dass auch keine anderen Handlungen vorkommen können als die tatsächlichen. In einer deterministischen Welt gibt es keine Alternativen, also auch keine für uns. Der Rest sind Bedeutungsanalysen von „fähig sein“, „entscheiden“, „eine Wahl haben“, „beeinflussen“, „verändern“, „kontrollieren“ etc., die van Inwagen ebenso wie ich gegen die kompatibilistischen Konditionalanalysen verteidigen muss.

Wenn Kompatibilisten die Behauptung nicht akzeptieren, dass bei Annahme des Determinismus niemand je seine Handlungen wählt oder das Geschehen beeinflusst, liegt das daran, dass über den Sinn des betreffenden Handlungsverbs keine Einigkeit besteht. Der Kern des Dissenses bestünde dann in der Erläuterung des zentralen Handlungsverbs. Wenn der Sinn des Verbs sich im Sinne des Inkompatibilisten klären ließe, wäre die Konklusion „Niemand hat seine Handlungen in der Hand“ nur noch eine unproblematische Instanz der Allaussage „Niemand hat je einen Weltzustand in der Hand“. Gesucht ist mithin ein Verb, das das Nichtbestehen alternativer Möglichkeiten der Rede über Fähigkeiten und Handlungen kommensurabel macht. Die metaphysische Unmöglichkeit, von der der Determinismus spricht, muss mit der Rede von der Fähigkeit oder Unfähigkeit, seine Handlungen auszuführen, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht

werden. Als Mittelbegriffe bieten sich die Verben „wählen“ oder „entscheiden“ an. Der Inkompatibilist könnte dann argumentieren:

- (1) Wenn der Determinismus wahr ist, bestehen niemals alternative Möglichkeiten des Weiterverlaufs.
- (2) Wenn niemals alternative Möglichkeiten des Weiterverlaufs bestehen, gibt es auch niemals etwas zu wählen oder zu entscheiden.
- (3) Also entscheiden wir auch nicht über die Ausführung unserer Handlungen.

Christoph Jäger hat zu diesem Argument angemerkt, dass ich nicht vom „Weiterverlauf“ sprechen sollte, wenn mir der zeitsymmetrische Charakter des Determinismus so wichtig ist.¹² Ich gebe ihm recht: Da für die laplacesche Determination die Zeitrichtung irrelevant ist, hat auch dieser Ausdruck in den Prämissen des Arguments strenggenommen nichts zu suchen. Dass er gleichwohl vorkommt, liegt daran, dass in einem Argument für den Inkompatibilismus früher oder später die Perspektive menschlicher Akteure ins Spiel gebracht werden muss. Für Wesen, die ‚vorwärts‘ leben, also zukunftsbezogen überlegen, entscheiden und handeln, wäre die Determiniertheit der Zukunft ein größeres Problem als die der Vergangenheit, und um das Handeln muss es spätestens in der Konklusion des Konsequenzarguments gehen. Auch diese Asymmetrie verdankt sich allerdings einer perspektivischen Verzerrung: *Jetzt*, also von meinem aktuellen Nullpunkt der Orientierung aus gesehen, ist das Determiniertsein meiner Zukunft ein größeres Problem als das meiner Vergangenheit. Aber Handlungen und Entscheidungen, die Teil meiner Vergangenheit sind, waren einmal zukünftig, und seinerzeit wäre das Determiniertsein meiner anstehenden Entscheidungen aus demselben Grund problematisch gewesen wie es das Determiniertsein meiner jetzt anstehenden ist. Wenn die Modalitätsquelle der laplacesche Determinismus ist, bleibt es dabei, dass die Nichtexistenz alternativer Möglichkeiten den zeitlich gerichteten Weiterverlauf der Welt *umfasst*, aber nicht auf ihn beschränkt oder gar über ihn definiert ist.

Wir sehen nun, dass der Schein der zeitlichen Asymmetrie des Determiniertseins zwei Aspekte hat: (a) den Umstand, dass demjenigen, der vor einer Entscheidung steht, ein Determiniertsein seiner jeweiligen Zukunft relevanter erscheint als das seiner jeweiligen Vergangenheit, und (b) die Frage, ob die Relation des Determinierens selbst eine Zeitrichtung hat. Was (b) betrifft, so habe ich aus Gründen der Dramatisierung gelegentlich selbst davon gesprochen, dass bei Annahme des Determinismus meine Entscheidungen „seit dem Urknall“ feststehen. Wenn ein *Argument* für die Unvereinbarkeit gesucht ist, spielt aber keine Rolle, *seit wann* meine und überhaupt alle menschlichen Entscheidungen der Weltgeschichte feststehen. Entscheidend ist, dass sie es überhaupt tun, dass also

keine anderen als die tatsächlichen Entscheidungen möglich waren, sind oder sein werden.

Vielleicht kann man sagen, dass das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus auch dann bestünde, wenn der *modus operandi* der Determination zeitlich asymmetrisch wäre, so dass der zu einem jeweiligen Zeitpunkt aktuelle Weltzustand alle zukünftigen determinierte, nicht aber umgekehrt. Dem Seeschlacht-Argument des Aristoteles dürfte eine solche Vorstellung zugrunde liegen. Es würde sich bei dieser Determination nicht mehr um die laplacesche Determinationsbeziehung handeln, aber wenn es primär auf die Unvereinbarkeitsthese ankäme, könnte man das Konsequenzargument auch mit einer solchen stipulierten zeitlich gerichteten Determinationsart formulieren. Allerdings hätte eine solche erfundene Determinismusvariante den Nachteil, dass sie eine physikferne Fiktion wäre. Sie könnte sich nicht mehr auf die fundamentalen Naturgesetze, etwa die Bewegungsgleichungen der klassischen Mechanik stützen, die zeitumkehrvariant sind.

Jäger wendet weiterhin ein, dass ich in der Konklusion meines Arguments nicht von „Handlungen“ sprechen sollte, da ich das Anderskönnen wie einige andere Inkompatibilisten für eine analytische Komponente des Handelns halte.¹³ Auch hier gebe ich ihm recht: Ein Argument, das den Kompatibilisten mitnehmen soll, sollte ohne begriffliche Implikationen auskommen, die dieser explizit ablehnt. Ein mutigeres Argument für den Inkompatibilismus als mir an dieser Stelle dem Leser zumutbar erscheint, sollte gleich die Konklusion haben: „Also gibt es keine Handlungen“. Ich werde diese Konsequenz schon im nächsten Unterkapitel ziehen. An dieser Stelle mag die Formulierungsalternative genügen: (3*) „Also entscheiden wir auch nicht darüber, welche unserer Körperbewegungen stattfinden“.

Dieses schlanke Argument für den Inkompatibilismus, das nicht auf die Vergangenheit Bezug nimmt, bietet gegenüber van Inwagens Konsequenzargument eine Reihe von Vorteilen:

- Es entnimmt das Nichtwählenkönnen unmittelbar der Determinismusdefinition und benennt direkt den Grund dafür, dass niemand je anders hätte handeln können: dass nämlich in einer deterministischen Welt zu keiner Zeit etwas anderes geschehen kann als das, was faktisch geschieht.
- Es vermeidet jeden Anschein, dass der Inkompatibilismus etwas mit dem unkontroversen Umstand zu tun habe, dass wir die Vergangenheit nicht ändern können.
- Es trägt dazu bei, den laplaceschen Determinismus vom Kausalprinzip zu entkoppeln. Dass laplacesche Determinationsbeziehungen keine Kausalbeziehungen sind, erklärt zwar nicht, warum es Kausalbeziehungen auch in

einer nichtdeterministischen Welt gibt und worin sie bestehen, räumt aber ein vermeintliches Hindernis für die Entwicklung entsprechender Theorien aus dem Weg.

- Es deckt auch Determinismen ab, die über andere Modalitätsquellen als die Naturgesetze definiert sind.
- Es deckt auch den Fall ab, dass der über Naturgesetze definierte Determinismus aus begrifflichen Gründen scheitern sollte, weil der Begriff von mit Modalkraft ausgestatteten Naturgesetzen nicht verständlich zu machen ist oder in unserer Welt keine Anwendung hat („humesc Supervenienz“).

Freilich ist nicht zu erwarten, dass der Kompatibilist sich von diesem Argument überzeugen lässt. Er wird einen Sinn von „wählen“ oder „entscheiden“ geltend machen, dem zufolge (2) falsch ist und mithin (3) nicht folgt. Dabei wird er sich auf Moores konditionale Analyse oder eine sehr ähnliche berufen. Wir hatten allerdings gesehen, dass die konditionale Analyse für „entscheiden“ noch unplausibler ist als für „können“. Insbesondere wird in ihr übersehen, dass die beiden Arten von Möglichkeit, die im Spiel sind, nämlich die praktische und die naturgesetzliche, beide erfüllt sein müssen (Kap. 3.2). Es ist bisher nicht gezeigt worden, wie die praktische Fähigkeit, sich zwischen Alternativen zu entscheiden, die naturgesetzliche Unmöglichkeit alternativer Verläufe überleben kann.

4.3 Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen

Libertarier sprechen zum einen von *alternativen Möglichkeiten*, zum anderen vom *Andershandelnkönnen*. Vom Weltlauf als ganzem wird gesagt, dass zu jedem gegebenen Zeitpunkt verschiedene Möglichkeiten des Weiterverlaufs bestehen. Die für Handlungen spezifizierte Version wird aus irgendeinem Grunde meist in der Vergangenheitsform formuliert und sagt, dass ein Akteur unter den gleichen Bedingungen hätte anders handeln können („He could have acted otherwise“). Man könnte die Vereinbarkeitsdebatte als eine über die Frage ausdrücken, ob das Andershandelnkönnen eine *Spezifizierung* des allgemeinen Prinzips ist. Nach inkompatibilistischer Auffassung verhält es sich so. Dafür spricht, dass unsere Handlungen – jedenfalls als Erscheinungen, wie Kant hinzufügen würde – *Teil* des Weltlaufs sind. Wenn es wahr sein soll, dass jemand hätte anders handeln können, muss deshalb auch gelten, dass anderes hätte *geschehen* können. Allerdings erschöpft sich der Sinn der ersten Formulierung nicht in dem der zweiten.

Der Umstand, dass Handlungen und Entscheidungen als raumzeitliche Vorkommnisse Teil des Weltgeschehens sind, ist der Hauptgrund für die mangelnde Plausibilität aspekt- und sprachendualistischer Lösungen des Freiheitsproblems.

Wir erinnern uns an Plancks Diktum: „Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal determiniert; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei“.¹⁴ Die Bedingung des Bestehens alternativer Möglichkeiten bildet das *Tertium comparationis* zwischen subjektiver und objektiver Betrachtung. Wenn es wahr sein soll, dass wir so oder anders wollen, entscheiden oder handeln können, dann muss etwas auch so oder anderes geschehen können, da hilft keine Perspektivenunterscheidung. Auch die angebliche Inkommensurabilität von „Ursachen-Sprachspiel“ und „Gründe-Sprachspiel“, die im Anschluss an Wittgenstein und Ryle behauptet worden ist, hilft nicht. Die sogenannten Sprachdualisten haben bestritten, dass menschliche Handlungen überhaupt sinnvoll auf ihre Ursachen befragbar seien. Ereignisse hätten Ursachen, Handlungen hingegen Gründe; das Ursachen-Sprachspiel sei auf Handlungen nicht sinnvoll anwendbar (Kenny, Melden, Ryle, Habermas). Diese Art von Kompatibilismus hat man als die Lösung karikiert, die Streitenden in verschiedene Zimmer zu sperren.

Richtig ist, dass Kausalbeziehungen und Begründungsbeziehungen schon deshalb nicht identisch sein können, weil die Relata beider Beziehungen in unterschiedliche ontologische Kategorien fallen. An den Unterschied zwischen Gründen und Ursachen und den der entsprechenden „Sprachspiele“ zu erinnern ist in anderen Kontexten, in denen es um die Verteidigung des Eigensinns der normativen Sphäre geht, wichtig, für das Vereinbarkeitsproblem aber irrelevant. Der metaphysische Begriff der alternativen Möglichkeit ist gegenüber Perspektiven- und Sprachspielunterscheidungen neutral. Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen impliziert, dass zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, ob die Handlung stattfinden wird. In kausaler Terminologie: Es gibt vor Handlungsbeginn keine kausal hinreichenden Bedingungen für das Stattfinden der Handlung. Der Person ist es stets noch möglich, die Handlung zu unterlassen, weiterzüberlegen und sich umzuentcheiden. Der Bezug auf den Zeitpunkt der Handlung ist entscheidend, denn mit dem Handlungsbeginn ist der Freiheitsspielraum natürlich vernichtet. Das Stattfinden der Handlung verschließt vorher bestehende alternative Möglichkeiten, denn niemand kann einmal faktisch Gewordenes ungeschehen machen.¹⁵

Das Anderskönnen unter gegebenen Umständen wird von Kompatibilisten als kühne These angesehen, als Ausdruck eines „starken“ Freiheitsbegriffs, mit dem besondere Begründungslasten verbunden sind. Libertarier sehen es typischerweise anders. Sie führen an, dass das So-oder-Anderskönnen, also die „two-way power“, schon zum *Sinn* unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen gehöre.¹⁶ Auch der Schuldbegriff des deutschen Strafrechts beruht auf der Unterstellung des Anderskönnens: Dem Täter wird der „persönliche Vorwurf“ gemacht, „daß er die rechtswidrige Handlung nicht unterlassen hat, obwohl er sie unterlassen konnte“.¹⁷

Dass das menschliche Handlungsvermögen seiner Natur nach ein „Vermögen zum Gegenteiligen“ ist, liegt nach Aristoteles daran, dass es ein *rationales* Vermögen ist: „Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur *einer* Tätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig.“¹⁸ Kenny hat die aristotelische Lehre so interpretiert, dass bei vernünftigen Vermögen sämtliche für die Aktualisierung notwendigen Bedingungen vorliegen können, ohne dass die Fähigkeit ausgeübt wird. Es bedarf stets noch eines aktiven Zutuns des vernünftigen Wesens, beispielsweise seiner Entscheidung – anders als bei Dispositionen wie der Wasserlöslichkeit des Zuckers oder dem Speichelfluss des Hundes, die sich bei Vorliegen der geeigneten Bedingungen automatisch in einer bestimmten Weise manifestieren und deshalb „one way-powers“ genannt werden.¹⁹ Da es nicht in allen Situationen eine genuine zweite Handlungsoption gibt, erläutert man den Zwei-Wege-Charakter des Handlungsvermögens vernünftiger Wesen am besten über die Unterlassbarkeit. Die aristotelische These des Vermögens zum Gegenteiligen besagt dann nicht, dass es beim Handeln stets noch eines separaten Vermögens zum Unterlassen bedürfte, sondern dass ein und dasselbe Vermögen sich sowohl im Tun als auch im Unterlassen zeigen kann.²⁰ Nach Tugendhat, der hier Aristoteles folgt, ist es „gerade das Überlegen, in dem der Freiheitsspielraum des So-oder-So-Könnens für den Handelnden selbst geöffnet ist. Er steht vor einer Situation, in der es vom Ergebnis seines Überlegens abhängt, was geschehen wird.“²¹

Aristoteles zufolge ist das rationale Vermögen für das Anderskönnen nicht allein verantwortlich, sondern nur im Zusammenspiel mit dem willentlichen Streben (*orexis*), das den Ausschlag gibt, welche der Optionen verwirklicht wird.²² Wie Aristoteles sich das Zusammenwirken von Vernunft und *orexis* genau vorstellt, muss hier unerörtert bleiben. Ohne ein konatives Vermögen, das nicht lediglich ausführendes Organ des Intellekts ist, wird ein psychologisch plausibler Libertarismus nicht auskommen. Dies kann man sich anhand von Situationen klarmachen, in denen nach reiflicher Überlegung die Gründe für eine der Handlungsoptionen so stark überwiegen, dass jede andere Entscheidung irrational wäre. Dass eine Wahl irrational ist, heißt aber nicht, dass sie dem Akteur schlechthin verschlossen wäre. Es ist schließlich im Reiche der Natur, dass Menschen irrational wählen. Wäre nun die wählende Instanz die Vernunft selbst, so wäre die vernunftwidrige Wahl, etwa das Handeln wider bessere Einsicht, noch rätselhafter, als sie ohnehin schon ist. Descartes hat diese Überlegung radikalisiert und das Vermögen der Ja/nein-Stellungnahme zu einer vorliegenden Handlungsoption allein dem Willen zugeschrieben.²³

Auf die schwierige Frage, ob und in welchem Sinne Willensfreiheit ein Vermögen zum Unvernünftigen einschließt, wird zurückzukommen sein (Kap. 5.6). Ich werde eine wohlverstandene Indifferenzfreiheit gegen die intellektualistischen

Einwände von Leibniz und Locke dahingehend verteidigen, dass sie nicht mit dem Vermögen der unvernünftigen Wahl zusammenfällt, dieses aber umfasst.

Anderskönnen unter gegebenen Umständen wird von Kompatibilisten als steile These angesehen, aber nach der hier referierten Auffassung heißt Anderskönnen nichts anderes als überhaupt handeln können: Handelnkönnen impliziert schon, so oder anders zu können. Das Anderskönnen ist, technisch ausgedrückt, eine *analytische Komponente* des Handelnkönnens. Wer nicht so oder anders kann, kann überhaupt nicht. Die Alternative dazu ist die Annahme, dass wir in jedem Augenblick immer nur etwas seit dem Urknall Determiniertes tun können. *Das* ist in der Tat eine steile These.

Die Analytizitätsthese verschiebt den Gehalt des „starken“ Freiheitsbegriffs auf den Begriff des Tuns, Vollziehens oder Handelns. Wenn das Anderskönnen bzw. das Unterlassen analytisch zum Handlungsbegriff gehört, implizieren schon unsere gewöhnlichen Handlungsbeschreibungen eine massive Freiheitsmetaphysik. Es gäbe keinen Grund, das Vokabular des Handelns in Anschlag zu bringen, wenn in oder mit meinem Körper nur etwas Determiniertes, Unausweichliches geschähe. Diese Sicht der Dinge hat auch der Handlungstheoretiker von Wright vorgeschlagen:

[T]he concept of an action, the ascriptions of actions to an agent, belong to discourse in which 'free will' is taken for granted. [...] The 'freedom' or 'free will' of a man consists in the *fact* that he acts, one could say. [...] The 'mystery' of freedom, if there is one, is the 'mystery' of the fact that there *are* agents and actions.²⁴

Die Frage, warum viele Philosophen Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen als kühne These ansehen, ist damit noch nicht geklärt. Möglicherweise spielt die übliche *retrospektive* Formulierung des Anderskönnens („Hätte er anders handeln können?“) eine Rolle, indem sie Intuitionen in eine falsche Richtung lenkt. Der Bezug auf die Vergangenheit bringt eine Komplikation ins Spiel, die mit dem Freiheitsproblem nichts zu tun hat, nämlich den Umstand, dass man die Vergangenheit nicht ändern kann. „Die vergangenen Bedingungen waren nun einmal so, wie sie waren“ – dies ist wahr genug, aber für die Frage des Anderskönnens irrelevant. Unsere Fähigkeit, etwas zu tun oder zu entscheiden, richtet sich immer auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit. (Auch auf die Gegenwart richtet sie sich nur in einem ungenauen Sinne, denn genaugenommen zerfällt ja jede vermeintlich gegenwärtige Zeitspanne in vergangene und zukünftige Teile.)

Auch die Verwunderung darüber, wie jemand „unter identischen Bedingungen“ hätte anders handeln können, mag mit der retrospektiven Formulierung zu tun haben, denn die Rede von „identischen“ Bedingungen oder Umständen wäre bei einer zukunftsbezogenen Formulierung verzichtbar. Leicht wird dann die

modale Variation des Weltlaufs mit einer zeitlichen Wiederholung verwechselt: Es wird zu bedenken gegeben, dass das Prinzip des Anderskönnens unter identischen Bedingungen *unanwendbar* sei, da in der wirklichen Welt Entscheidungssituationen niemals in allen Details wiederkehren. Eine Formulierung des Anderskönnens im Präsens zeigt die Irrelevanz auch dieser Überlegung: Wir handeln in *gegebenen* Umständen, nicht in „identischen“. Die obwaltenden Umstände sind, wie sie sind, und können nicht zugleich anders sein. Das Vermögen, zu entscheiden und zu handeln, haben wir entweder in diesen Umständen oder wir haben es überhaupt nicht. Es dient deshalb der Klarheit, das Anderskönnen ins Präsens zurückzuholen. Wer bestreitet, dass jemals jemand „unter identischen Umständen“ anders hätte entscheiden können, der bestreitet auch, dass jemand jetzt, unter den gegebenen Umständen, so oder anders entscheiden kann.

Auch die üblichen Erläuterungen von „Willensfreiheit“ und „Handlungsfreiheit“ dürften bei der Mystifikation des So-oder-Anderskönnens eine Rolle spielen. Bestimmt man Handlungsfreiheit als die Freiheit, ungehindert zu tun, was man will, und Willensfreiheit als das Vermögen, zu wollen, was man will, so fällt das So-oder-Anderskönnen in eine terminologische Lücke. Aus libertarischer Sicht schließt das fragliche Vermögen die Fähigkeit ein, eine von mehreren bestehenden Möglichkeiten zu verwirklichen, mithin die Zukunft auf eine von mehreren möglichen Weisen weiterverlaufen zu lassen. Diese Fähigkeit wird voranalytisch durch Aristoteles' Formulierung ausgedrückt, dass die Ausführung der Handlung „bei uns steht“ (eph' hêmin). Durch das Wort „Willensfreiheit“ ist dieses Vermögen unglücklich ausgedrückt. Es hat durchaus einen Handlungsbezug, da es die Fähigkeit einschließt, durch eine „Betätigung meines Willens“ bestimmte meiner Wünsche, Absichten oder Gründe handlungswirksam zu machen oder dies zu verhindern. Erst der Zukunftsbezug verdeutlicht, was vernünftigerweise gemeint ist: Es ist nicht die Fähigkeit gemeint, einen anderen Willen zu haben, als man aktuell hat. Dies wäre absurd, wiewohl es eine gängige Karikatur von „Willensfreiheit“ ist. Niemand kann Aktuelles anders sein lassen, als es aktuell ist. Das libertarische So-oder-Anderskönnen muss die Fähigkeit einschließen, eine gegebene Motivlage *nicht* unmittelbar handlungswirksam werden zu lassen, also die von Locke beschriebene Suspensionsfähigkeit. Vorhandene Wünsche oder Antriebe setzt eine Person nicht natur- oder vernunftnotwendig in die Tat um, vielmehr bleibt sie weiteren Gründen zugänglich und hat stets die Fähigkeit, weiterzuüberlegen und sich umzuentcheiden.

Nun ist an der üblichen Unterscheidung von Willens- und Handlungsfreiheit so viel unkontrovers, dass äußere Hindernisse die erstere nicht einschränken. Man könnte den Handlungsbezug der Willensfreiheit als das Vermögen beschreiben, zu *versuchen*, seinen Willen handlungswirksam zu machen oder ihn zu suspendieren. Wird der Versuch durch einen äußeren Eingriff vereitelt, so wäre die

Willensfreiheit nicht tangiert. Spätestens an diesem Punkt stellt sich allerdings die Frage, wie sich das Handeln und die Betätigung des Willens überhaupt hinreichend voneinander abgrenzen lassen. Versuche sind plausiblerweise ebenfalls Handlungen, nämlich nicht erfolgssimplifizierend beschriebene oder mentale. Für eine plausible Abgrenzung von Willens- und Handlungsfreiheit wird es nicht zuletzt darauf ankommen, erstere von ihrer dualistischen Erblast zu befreien (s. u., Kap. 7.1).

Moore's konditionale Analyse des Könnens versucht, einen determinismusverträglichen Sinn von „Anderskönnen“ zu retten: Eine Person hätte insofern anders handeln können, als sie anders gehandelt hätte, wenn sie sich zuvor anders entschieden hätte. Unter Annahme des Determinismus gilt allgemein, dass der Weltlauf zu einem bestimmten Zeitpunkt nur dann hätte anders sein können, als er tatsächlich war, wenn er sich schon vorher verzweigt hätte (oder wenn die Naturgesetze andere gewesen wären). Das Problem für den Deterministen ist nun, dass die besagte Schwierigkeit nach jeder Vorverlegung des „Abweichungswunders“ (David Lewis) erneut auftritt: Der Determinist ist gezwungen, die Abweichung vom Tatsächlichen immer weiter vorzuverlegen. Man kann deshalb sagen, dass der mooresche Hinweis, die Abweichung hätte schon früher geschehen müssen, aus dem Munde eines Deterministen *unredlich* ist. Tatsächlich ist ein Determinist nicht der Auffassung, dass die Abweichung hätte früher geschehen müssen, sondern dass sie *überhaupt nicht geschehen konnte*. Nicht jetzt, nicht gestern und nicht in grauer Vorzeit konnte etwas anderes als das Faktische geschehen. Nicht das Geringste hätte in einer deterministischen Welt jemals anders sein können, wenn nicht schon die gesamte Vergangenheit anders gewesen wäre.²⁵ Wenn wir aber niemals annehmen dürfen, dass in einer gegebenen Situation mehrere Möglichkeiten des Weiterverlaufs bestehen, wird auch der Sinn des *Fingierens* alternativer Geschehensverläufe fragwürdig. Der mooresche Kompatibilist behauptet zwar, dass wir mit „Anderskönnen“ meinen, dass jemand unter bestimmten kontrafaktischen Bedingungen anders gehandelt hätte. Wenn er aber als Determinist zugleich behauptet, dass diese Bedingungen niemals erfüllt sein konnten, da ihr Bestehen durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen ausgeschlossen war, ist seine Auffassung gleichbedeutend damit, dass eine andere Handlung unmöglich war. Zu behaupten, dass jemand nur dann hätte anders handeln können, wenn die Vergangenheit *per impossibile* anders gewesen wäre, läuft auf die Behauptung hinaus, dass er im All inclusive-Sinn von „können“ *nicht* anders handeln konnte.

Die offensichtliche Tatsache, dass das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen nicht mit dem Determinismus vereinbar ist, mag die Ablehnung der libertarischen Freiheit durch die deterministischen Kompatibilisten, die von der Wahrheit des Determinismus überzeugt sind, erklären. Sie erklärt aber nicht die Ablehnung aus dem Lager der agnostischen bzw. Zweifach-Kompatibilisten,

das quantitativ größer und philosophisch prominenter besetzt ist. Die geringe Popularität des libertarischen Freiheitsbegriffs unter Fachphilosophen muss zusätzliche Gründe haben, die mit internen Schwierigkeiten des Libertarismus zusammenhängen. Viele Kritiker bestreiten den Nutzen des Indeterminismus für die Freiheitsannahme und halten die metaphysischen Kosten der libertarischen Freiheit für zu hoch, ohne selbst überzeugte Deterministen zu sein.

4.4 Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff

Der Kern des libertarischen Freiheitsbegriffs ist das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. In der jüngeren Freiheitsdebatte wird dieses den Libertarismus definierende Merkmal allerdings mit einer Reihe von Zusatzbehauptungen verknüpft. Da diese Zusatzbehauptungen dem Libertarier häufig unterschoben werden, um die Unhaltbarkeit seiner Position zu erweisen, spreche ich von *Mythen* über die libertarische Freiheitsauffassung. Erst wenn diese Mythen als irrelevante Zusätze erkannt sind, kann die Hauptschwierigkeit des Libertarismus, nämlich das Zufallsproblem, scharf in den Blick genommen werden. Ich werde die Mythen nur exemplarisch mit Zitaten zu belegen. Jeder, der sich in der Literatur umsieht, stößt schnell auf diese Behauptungen.²⁶

(i) Der Mythos der Unbedingtheit: *Libertarische Freiheit ist Freiheit von allen Bedingungen*

Ein freier Wille, wie der Libertarier ihn fordert, ist nach dieser Unterstellung ein durch nichts bedingter Wille. Insbesondere sei er unabhängig von den Einstellungen, dem Charakter und den Überlegungen der wollenden Person. Völlig unabhängig von diesen Faktoren könne ihr Willensentschluss auf beliebige und unvorhersehbare Weise ausfallen. In Bieris Freiheitsbuch wird ein solcher durch nichts bedingter Wille ausführlich beschrieben und kritisiert: Es wäre „ein völlig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille [...], ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person macht“.²⁷ Ein solcher Wille ist nach Bieri nicht bloß illusorisch, er ist auch nicht wünschenswert, denn man müsste ihn „als einen vollständig entfremdeten Willen erleben, der meilenweit von der Erfahrung der Urheberschaft entfernt wäre, zu deren Rettung er doch eingeführt wurde“.²⁸ Freiheit, die zu haben sich lohnt, ist etwas anderes als ein kapriziöses, unkontrollierbares Geschehen. In der philosophischen und theologischen Tradition hat man die unbedingte Freiheit häufig „Willkürfreiheit“ oder „Indifferenzfreiheit“ (*liberum arbitrium indifferentiae*) genannt. Da aber durchaus Unterschiedliches darunter verstanden wurde, werde ich diese Terminologie beiseite lassen.

Versteht man unter unbedingter Freiheit die Fähigkeit, losgelöst von seinen psychischen Dispositionen grundlos zu wählen, also jederzeit Beliebigen zu wollen oder zu tun, so kann man Bieri darin zustimmen, dass dies keine erstrebenswerte Art von Freiheit ist. Schon Hume argumentierte, dass eine solche Freiheit die Zurechnung von Handlungen gerade unmöglich mache. Damit man einer Person ihre Entschlüsse und Handlungen zurechnen kann, müsse sie eine hinreichende charakterliche Stabilität aufweisen. Wir tadeln und loben ja nicht die Taten selbst, sondern Personen *für* ihre Taten, und wir möchten dadurch das künftige Verhalten der Person beeinflussen. Bei Wesen mit zu erratischen Lebensäußerungen liefe diese Praxis ins Leere.²⁹

Unter den Mythen des Libertarismus führe ich die Lehre von der unbedingten Freiheit auf, weil es schwer ist, Philosophen von Rang aufzutreiben, die sie explizit vertreten hätten. Auch bei Bieri wird das Phantom des durch nichts bedingten, grundlosen Willens nur eloquent heraufbeschworen, nicht aber aus der philosophischen Freiheitsdebatte entwickelt. Am nächsten kommt der Idee der grundlosen Wahl noch der *acte gratuit* im französischen Existentialismus, aber auch dort handelt es sich eher um einen literarischen Topos als um eine philosophische These. Gide, Breton, Sartre und Camus waren fasziniert von dem unmotivierten, bedenkenlos und gleichsam spielerisch ausgeführten Verbrechen, Gide prägte dafür den Begriff des *acte gratuit*. Bezeichnenderweise ist auch Bieris Gewährsmann eine literarische Figur, nämlich Dostojewskis Mörder Raskolnikow.

Um einen Beitrag zur Vereinbarkeitsdebatte zu leisten, wäre zu zeigen, dass die Ablehnung des Determinismus den Libertarier auf die Annahme eines im beschriebenen Sinne unbedingten freien Willens festlegt. Die den Mythos der unbedingten Freiheit pflegen, entziehen sich dieser Aufgabe, indem sie ihren Determinismusbegriff nonchalant im Unklaren lassen. So auch Bieri: „Die Idee von Bedingungen und Bedingtheit, die ich hier und durch das ganze Buch in Anspruch nehme, scheint mir eine intuitiv hinreichend klare Idee zu sein“. Sie sei „mit der Idee des (Natur)gesetzes verknüpft“, man könne die Bedingtheit auch „kausal“ nennen, das Thema sei bei näherem Hinsehen „vertrackt“, er glaube aber nicht, „daß Details am zentralen Gedankengang etwas ändern würden“.³⁰ Das ist eine kühne Flurbereinigung. Wie soll man wissen, wie sich Bieris Gegenüberstellung von bedingter und unbedingter Freiheit zum Vereinbarkeitsproblem verhält, wenn man über die Idee der Bedingtheit nur erfährt, dass sie irgendetwas mit Kausalität und Naturgesetzen zu tun hat? Der rhetorische Effekt der Absage an die unbedingte Freiheit bei unspezifischem Determinismusbegriff besteht darin, dass die libertarische Freiheitsauffassung als Extremposition erscheint und der deterministische Kompatibilismus als eine Auffassung des gesunden Menschenverstandes – während es sich bei einer weniger karikaturhaften Rekonstruktion des Libertarismus gerade umgekehrt verhält.

Es gibt noch einen anderen Sinn, in dem man das Vermögen der freien Wahl „unbedingt“ oder „absolut“ nennen könnte. Dieser andere Sinn betrifft die Frage, ob es sich um ein kategorisches oder um ein graduelles Vermögen handelt, ob es also Abstufungen zulässt oder nicht. Descartes hat in dieser Frage wie folgt argumentiert: Der menschliche Wille besteht in der Fähigkeit der Ja/nein-Stellungnahme zu gegebenen Handlungsoptionen. Der Verstand legt dem Willen eine Option zur Beurteilung vor, der Wille entscheidet frei über die Ausführung. Diese Fähigkeit der freien Wahl ist nach Descartes insofern vollkommen, als sie nicht steigerbar ist: Der Wille jedes Menschen ist „so vollkommen und so groß [...], daß ich mir nicht etwas noch Vollkommeneres und noch Größeres denken könnte“.³¹ Der Grund dafür ist ein logischer: Das Vermögen zur Ja/nein-Stellungnahme schöpft den gesamten logischen Raum aus. Nicht einmal Gott, sagt Descartes, könnte in dieser Hinsicht eine vollkommener Freiheit besitzen. Insbesondere hängt das Vermögen der freien Wahl nicht von der Größe des jeweiligen Spielraums ab. Ein Zuwachs an Optionen vergrößert nicht das *Vermögen* der Wahl.

Es gibt also durchaus einen Sinn, in dem „kategorische“, „absolute“ oder „vollkommene“ Freiheit nicht absurd ist – wenn man nämlich darunter nicht die Fähigkeit versteht, frei von allen Bedingungen Beliebiges zu wollen oder zu tun, sondern das Vermögen, unter den bestehenden Optionen, so wenige es auch sein mögen, zu wählen. Libertarier können ohne weiteres zugestehen, dass viele Arten von Freiheit gradierbar sind, klarerweise etwa politische Freiheiten, aber auch Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten. Deren Abstufbarkeit ist damit vereinbar, dass das von Descartes beschriebene Vermögen der Ja/nein-Stellungnahme aus logischen Gründen keine Gradierung zulässt.

Werden der gradierbare und der nichtgradierbare Freiheitsbegriff nicht auseinandergehalten, kommt es zu Paradoxien. Dazu ein Beispiel aus der Strafrechtsliteratur: Jemand wird „durch die Drohung, sein Kind werde andernfalls getötet, zur Begehung einer Sachbeschädigung genötigt“. Das So-oder-Anderskönnen scheint nicht tangiert, denn „genausogut könnte er sich weigern und das Leben seines Kindes riskieren“. Zugleich aber behauptet der Autor, dass durch die Drohung „die Freiheit seiner Entscheidung eingeschränkt ist“.³² Was genau ist hier eingeschränkt? Das Eingeschränkte ist *nicht* das Vermögen der Wahl, sondern die Menge der vernünftigen Optionen. Wird beides mit demselben Ausdruck bezeichnet, hier mit „Freiheit der Entscheidung“, so entsteht der falsche Eindruck, ein und dasselbe Phänomen werde zugleich gradiert und nicht gradiert.

(ii) Der Mythos des Dualismus: *Libertarier leugnen, dass Personen und ihre Entscheidungen Teil der einen, natürlichen Welt sind*

Behauptet wird mit anderen Worten, dass Libertarier cartesische oder kantische Dualisten sein müssen. Descartes lehrt, dass die denkende Substanz nicht im Raum ausgedehnt ist, aber dennoch kausal mit der Körperwelt interagiert. Nach Kant wirken sich freie Handlungen in der Welt der Erscheinungen aus, gehen aber ihrerseits auf „intelligibele Ursachen“ zurück, die „samt ihrer Kausalität außer der Reihe“ stehen.³³

Die Behauptung, dass die libertarische Freiheitsauffassung den Geist/Körper-Dualismus impliziert oder voraussetzt, wird besonders im durch die neuere Hirnforschung angeregten Teil der Freiheitsdebatte vertreten. Hier wird argumentiert, dass der Libertarier als Indeterminist bestreite, dass mentale Prozesse durch Hirnprozesse „bedingt“ oder „festgelegt“ sind. So referiert Roth die Willensfreiheitsannahme wie folgt: Der „freie Akt darf natürlich selbst nicht wieder zerebral bedingt sein, sondern muß völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor sich gehen“.³⁴ Wenn der Freiheitsfreund behauptete, dass die freie Wahl einer Person nicht durch Vorgänge in ihrem Gehirn „bedingt“ sei, dann hänge er offenbar dem Dualismus an. Wolf Singer schreibt: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. [...] Keiner kann anders, als er ist.“³⁵

Was ist hier schiefgelaufen? Es wurde der synchrone Sinn von „festlegen“ und „bedingen“ mit dem diachronen Sinn dieser Ausdrücke verwechselt. Dasjenige Festlegen, von dem der Determinismus spricht, ist ein Vorgang in der Zeit. Dasjenige Festlegen, von dem Roth und Singer hier sprechen, ist hingegen eine Beziehung zwischen einer Hirnaktivität und ihrer zeitgleichen mentalen Entsprechung. Die Verwechslung der beiden Arten von „Determinatio(n)“ führt zur Identifikation des neuronalen Substrats oder Korrelats eines mentalen Ereignisses mit dessen Ursache. Zwischen einem mentalen Ereignis und seinem zeitgleichen physischen Substrat kann es aber keine Kausalbeziehungen geben, weder in der einen noch in der anderen Richtung. Wenn man hier überhaupt von „festlegen“ sprechen möchte, dann ist das ein anderer Sinn von „festlegen“ als der für den Determinismus einschlägige. (Eine Analogie: Eine bestimmte Bewegung zweier Schachfiguren legt fest, dass es sich um eine Rochade handelt, aber sie legt nicht fest, welcher Zug als nächster ausgeführt wird.)

Mentale Ereignisse sind nach allem, was wir wissen, physisch realisiert. Diese Realisierungsbeziehung hat nichts mit dem Determinismus zu tun, sie besteht unabhängig davon, ob wir in einer deterministischen oder in einer nicht-deterministischen Welt leben. Es ist auch nicht zu sehen, wie die Realisierungs-, Konstitutions- oder Supervenienzbeziehung für sich genommen freiheitsgefährdend sein sollte. Singers schiefe Formulierung „Keiner kann anders, als er ist“

zeigt diese Verwechslung beider Arten von „Determination“ schon an der sprachlichen Oberfläche an. Gerade in der außerphilosophischen Literatur ist die Verwechslung zwischen synchronen und diachronen Bestimmungsverhältnissen leider häufig. Tatsächlich ist das Anderskönnen des Libertarier kein Anderskönnen *gegenüber einem aktuellen physiologischen Geschehen* – das wäre absurd –, sondern es ist ein Anderskönnen *bei gegebener Vorgeschichte*. Niemand kann die Supervenienzbasis seiner aktuellen mentalen Zustände anders sein lassen, als sie aktuell ist. Was Akteure beeinflussen, ist der weitere Lauf der Dinge, ob er nun physisch oder mental beschrieben wird. Dass Menschen dieses Vermögen haben, ist durch die Weisheit „Keiner kann anders, als er ist“ schon deshalb nicht widerlegbar, weil jedes Können sich auf eine Tätigkeit bezieht, die aktuell noch nicht ausgeführt ist.³⁶

Aus diesem Grunde ist allgemein die Erforschung neuronaler Korrelate des Mentalen für das Freiheitsproblem irrelevant – solange keine deterministische Zusatzprämisse ins Spiel kommt. Warum sollte der Umstand, dass mentale Prozesse physisch realisiert sind, dass also in meinem Gehirn etwas vorgeht, während ich etwas denke oder will, meine Freiheit gefährden? Wer hier einen Widerspruch sieht, der gründet seine Freiheit tatsächlich auf den Dualismus. Solche Philosophen gibt es natürlich, aber wir sollten dabei bleiben, sie Geist/Körper-Dualisten zu nennen. Libertarier müssen diese Auffassung nicht vertreten. Die Unvereinbarkeit, auf die der Libertarier verpflichtet ist, ist die zwischen Freiheit und Determinismus, keine zwischen Freiheit und Naturzugehörigkeit des Menschen.

Wir werden unten sehen, dass der dualistische Mythos, also die Annahme, libertarische Freiheit sei auf den cartesianischen Dualismus verpflichtet, auch bei der Interpretation der Libet-Experimente eine zentrale Rolle spielt.

(iii) Der Mythos des unbewegten Bewegers: *Nach libertarischer Auffassung können frei wählende Personen Wunder bewirken, haben also die Fähigkeit, Naturgesetze abzuändern, oder sind erste Beweger, die Kausalketten in Gang setzen*

In beiden Fällen, so der Einwand weiter, konfligiert der Libertarismus mit dem Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Körperwelt bzw. mit der Geltung physikalischer Erhaltungssätze.³⁷

Beginnen wir mit der Behauptung, Libertarier hielten Wunder für möglich. Ein Wunder ist nach Hume „eine Verletzung der Naturgesetze“.³⁸ Wenn man unter einem Naturgesetz eine wahre Gesetzesaussage versteht, also einen nominalistischen Gesetzesbegriff zugrunde legt, muss man den Vorwurf etwas umformulieren, denn dann ist die Rede von einer „Verletzung“ oder einem „Verstoß“ schief. Der Einwand müsste dann so lauten, wie van Inwagen ihn formuliert: Niemand kann Naturgesetze falsch machen.

Dass niemand Naturgesetze falsch machen kann, glauben Libertarier typischerweise auch, denn dies ist eine der Prämissen des Konsequenzarguments. Der Streit geht um die Frage, ob man Naturgesetze falsch machen können *müsste*, um in den Genuss libertarischer Freiheit zu kommen. Dies wäre dann der Fall, wenn Naturgesetze so beschaffen wären, dass sie oder ihre Wahrmacher stets alle Handlungsmöglichkeiten bis auf eine verschließen, kurz: wenn man den Determinismus als wahr voraussetzt. Wir erinnern uns: Naturgesetze schreiben nicht vor, was zu geschehen hat, sondern *beschreiben* in systematisierter Form, was stets geschieht oder wie die Welt beschaffen ist. Um wahre Allsätze zu sein, dürfen Naturgesetze keine Gegeninstanzen haben. Dass Menschen Naturgesetze nicht falsch machen können, liegt daran, dass das Merkmal des Wahrseins in den Gesetzesbegriff schon eingebaut ist. Menschen können sehr wohl Gesetzeskandidaten als falsch *erweisen*. Durch eine solche Falsifikation wird gezeigt, dass etwas, was man für ein Gesetz hielt, nur eine falsche Gesetzhypothese war. Wunder braucht es dafür nicht.

Die Behauptung, dass Libertarier Handelnde als erste Bewegter auffassen, die Kausalketten in Gang setzen, ist nicht so leicht zurückzuweisen, denn in der Tat gibt es prominente Libertarier, die dies vertreten haben. Der Akteurskausalist Chisholm spricht dieses große Wort gelassen aus: „Each of us, when we act, is a prime mover unmoved.“³⁹ Als Handelnde verursachten wir Ereignisse, ohne dass Ereignisse in uns dafür ursächlich seien. Bei Kant gibt es ähnliche Formulierungen: Wir hätten das Vermögen, „mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen“.⁴⁰

Diese Formulierungen sind interpretationsbedürftig. In der neueren Literatur sind drei kausalitätstheoretische Interpretationen der libertarischen Freiheitsauffassung unterschieden worden. Libertarier können das Anderskönnen *akausal*, *akteurskausal* oder *indeterministisch ereigniskausal* auffassen:

- (a) *Akausalisten* oder *Nonkausalisten* behaupten, dass freie Entscheidungen oder freie Handlungen keine Ursachen haben (Ginet, McCann, Pink). Man spricht hier auch von „kontrakausaler Freiheit“.
- (b) *Akteurskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen oder Handlungen Akteure als Ursachen haben (Reid, Chisholm, R. Taylor, Clarke, O'Connor, Lowe, Steward, Meixner).
- (c) *Indeterministische Ereigniskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen und Handlungen auf indeterministische Art durch Ereignisse verursacht werden (Kane, Ekstrom, Mele, McCall, Keil).

Die Lehre von der akausalen oder kontrakausalen Freiheit gibt dem Einwand Nahrung, dass der Libertarismus mit einem wissenschaftlichen Weltbild unver-

einbar sei. Entscheidungen und Handlungen sind ja Ereignisse oder gehen jedenfalls mit solchen einher. Das allgemeine Kausalprinzip lautet in Kants Formulierung: „Jedes Ereignis hat eine Ursache“. Wenn der Libertarier behauptet, dass Entscheidungen oder Handlungen unverursacht geschehen, leugnet er die Allgemeinheit des Kausalprinzips, und das zu tun ist keine Kleinigkeit, denn dieses Prinzip ist nach Kant eine Bedingung der Möglichkeit der Naturerkenntnis.

Nun hatten wir oben das Kausalprinzip vom Determinismusprinzip unterschieden. Dass jedes Ereignis eine Ursache hat, ist nicht gleichbedeutend damit, dass jedes Ereignis unter deterministische Sukzessionsgesetze fällt. Die Gesetzesauffassung der Kausalität ist vielmehr eine kausalitätstheoretische Zusatzannahme, zu der es Alternativen gibt. Zur Annahme einer akausalen oder kontrakausalen Freiheit neigen Libertarier, die das Kausalprinzip mit dem Determinismus identifizieren. Auch Kant konnte sich schlicht nicht vorstellen, was denn Verursachung sonst sein sollte, wenn nicht Determination durch strenge Naturgesetze. Und dass Letzteres mit der Freiheit unvereinbar ist, kennzeichnet gerade den Inkompatibilismus, den der Libertarier vertritt. Sobald alternative, nichtdeterministische Auffassungen der Kausalität entwickelt werden, sinkt die Attraktivität der kontrakausalen Freiheit für den Libertarier. Dass von den drei Spielarten des Libertarismus die kontrakausale mittlerweile am seltensten vertreten wird, dürfte sich eben daraus erklären: Die Gegenwartsphilosophie kennt nichtdeterministische Kausalitätstheorien, wobei die kontrafaktische, die interventionistische und die im Sinne der humeschen Supervenienz abgeschwächte Regularitätstheorie für libertarische Freiheitsauffassungen am anschlussfähigsten sind. *Akteurskausalität* ist im Unterschied zu diesen Theorien keine alternative Analyse der gewöhnlichen Ereigniskausalität, sondern eine eigene *Art* von Kausalität. Die Konkurrenz zwischen akteurskausalem und ereigniskausalem Libertarismus diskutiere ich in einem separaten Unterkapitel (4.5).

(iv) Der Mythos der Lücke: *Für freie Entscheidungen muss es eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben – Determinationslücken in Gehirmprozessen, in die der freie Wille hineinstoßen kann*

Dies ist eine Auffassung, die durch Epikur und Descartes bekanntgeworden und in Verruf gekommen ist. Nach Epikur lässt die Natur geringe „willkürliche“ Bahnabweichungen der Seelenatome zu (*clinamen atomorum*). Diese geringfügigen Abweichungen machen es den Lebewesen möglich, willentlich eine Bewegung in Gang zu setzen, sind aber so klein, dass sie die beobachtbare Regelmäßigkeit der Natur nicht tangieren.⁴¹ Descartes hatte ein ähnliches Argument: Die Zirbeldrüse sei so locker im Gehirn aufgehängt, dass an dieser Stelle, und nur dort, die Seele – über die Vermittlung der feinstofflichen „*esprits animaux*“ – auf die Körperwelt einwirken kann.⁴²

Im 20. Jahrhundert hat eine Reihe von Physikern und Philosophen, angefangen mit Jordan in den 30er Jahren, dafür argumentiert, dass der *quantenmechanische Indeterminismus* die libertarische Freiheit ermögliche. Der Hirnforscher Eccles lehrte, dass Quantenunbestimmtheiten in den Synapsen dem nichtmateriellen Geist einen kleinen Freiraum zur Kontrolle von Gehirnprozessen verschaffen. Der Physiker und Mathematiker Penrose vertritt eine verwandte Auffassung, allerdings auf monistischer Grundlage.⁴³ Innerhalb der philosophischen Freiheitsdebatte verfiert der Libertarier Kane eine Variante der Clinamen-Theorie: Im Gehirn gebe es chaotische Prozesse, die durch Quantenereignisse beeinflusst werden können. In Situationen, in denen Personen zwischen verschiedenen Motiven hin- und hergerissen sind und sich letztlich für eine der Handlungsoptionen entscheiden, werden chaotische neuronale Prozesse in Gang gesetzt.⁴⁴

Mehrheitlich ist die Annahme, dass Quantensprünge uns frei machen, mit Hohn und Spott überzogen worden, wobei der *Zufallseinwand* (s. u.) die zentrale Rolle gespielt hat. Wie sollten, so fragte Schrödinger schon 1936, bloße Zufallsereignisse unsere Freiheit gewährleisten? Und wie schafft es der Geist, seine Entscheidungen zeitlich exakt in die minimalen Kausallücken zu platzieren, deren Auftreten schließlich unvorhersehbar ist?⁴⁵ Die Natur müsste ja nicht bloß Kausal- oder Determinationslücken enthalten, diese müssten auch systematisch mit freien Entscheidungen korrelieren. Worin genau der Zusammenhang zwischen neuronalem Chaos und freien Entscheidungen bestehen soll, kann auch Kane nicht befriedigend erklären. *Entsprechen* chaotische Prozesse freien Entscheidungen, *ermöglichen* sie sie, *erklären* sie sie?

Der Annahme, es müsse für freie Entscheidungen eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben, liegt ein Missverständnis über die Natur des Determinismus und entsprechend des Indeterminismus zugrunde. Wer nach einer speziellen Art von Indeterminiertheit bei freien Entscheidungen sucht, scheint allgemein den Determinismus für wahr zu halten. Genau diese Auffassung wird dem Libertarismus auch von seinen Kritikern zugeschrieben: „Die Idee der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren.“⁴⁶ Nun ist aber der Laplace-Determinismus ein universales Prinzip und die Einschränkung, dass ein universales Prinzip nur lokal gilt, wäre selbstwidersprüchlich. Entsprechend ist auch Indeterminiertheit, wie sie oben eingeführt wurde, nämlich über die Gesetzesskepsis, kein lokaler Zug der Welt, sondern ein globaler. Indeterminismus – und vielleicht sollte man besser vom Nichtdeterminismus sprechen – ist nichts anderes als die Auffassung, dass der Laplace-Determinismus nicht wahr ist, dass also der Weltlauf nicht durch Anfangsbedingungen und Sukzessionsgesetze alternativlos fixiert ist. In einer nichtdeterministischen Welt sind nicht einige Weltzustände determiniert und andere nicht, sondern keiner ist es, weil in

einer solchen Welt keine laplaceschen Determinationsbeziehungen existieren. Es müssen dann keine Lücken oder gesetzlose Inseln im Meer der strengen Determination angenommen werden, denn schon dieses Meer gibt es nicht.

Die Rede von einzelnen nichtdeterminierten Weltzuständen oder Ereignissen ist strenggenommen ein Kategorienfehler, denn der Gehalt des Laplace-Determinismus zeigt sich erst in der allquantifizierten Form deterministischer Gesetze bzw. des von Laplace fingierten Supergesetzes. Dass in einem Einzelfall alles wie prognostiziert vonstatten geht oder unter ein bestimmtes Verlaufsgesetz fällt, ist kein Beleg für den Determinismus, denn dieser behauptet, dass niemals etwas anderes als das Tatsächliche geschehen *kann*. Diese modale Behauptung wird nicht dadurch wahr, dass oft genug das Erwartete geschieht.

In gewisser Weise ist jedes einzelne Ereignis nichtdeterminiert, wenn der ganze Weltlauf es ist. Dass ich gleichwohl die Rede von einzelnen nichtdeterminierten Ereignissen einen Kategorienfehler genannt habe, bedarf der Erläuterung.⁴⁷ Man kann von keinen zwei Einzelereignissen sinnvoll fragen, ob sie in der Beziehung der laplaceschen Determination zueinander stehen, denn das tun bei Laplace allein Gesamtzustände des Universums. Dies festzuhalten ist schon deshalb unerlässlich, weil andernfalls die Falsifikation lokaler Verlaufsgesetze der Art „Auf Ereignisse des Typs A folgen stets Ereignisse des Typs B“ den Determinismus widerlegen würde. Dass einzelne Kausalgesetze Falsifikationsinstanzen oder Ausnahmen haben, ist für die Determinismusthese bedeutungslos, denn deren Universalität bezieht sich auf das von Laplace fingierte Supergesetz, das alle bekannten und unbekanntes Naturgesetze zu einer „Formel“ synthetisiert. Für gewöhnliche Kausalgesetze gilt: „Alle Kausalgesetze sind Ausnahmen unterworfen, wenn die Ursache nicht den Zustand des ganzen Weltalls umfaßt“.⁴⁸

Walde wendet nun ein, dass man „einen globalen Indeterminismus gar nicht ohne einen lokalen Indeterminismus vertreten kann“: Wie könne ersterer wahr sein, „wenn man mit Bezug auf Ereignisabfolgen innerhalb dieses Systems in keinem einzigen Fall sagen darf, dass sich zwei Ereignisse indeterministisch oder, in der Keilschen Redeweise, nichtdeterministisch zueinander verhalten?“⁴⁹ Warum man dies nicht oder nur um den Preis des Missverständnisses sagen darf, sollte nun klar sein: weil einzelne Ereignispaare gar keine Kandidaten dafür sind, in der Beziehung zueinander zu stehen, die allein die theoriegeladene Bezeichnung „deterministisch“ verdient. Ein beliebiges Paar von Augenblickszuständen des Universums instantiiert entweder das besagte laplacesche Supergesetz oder nicht. Wenn der Weltlauf nicht deterministisch ist, ist *in gewissem Sinne* auch kein einzelnes Ereignis determiniert, nur dass die letztere Formulierung missverständlich ist.

Was ich zurückweisen wollte, war die Frage nach dem *Ort* der Determinationslücke. Determiniert oder nicht determiniert zu sein sind modale Eigenschaften

ten, die keinen Ort haben. Träger dieser Eigenschaft sind Gesamtzustände der Welt. Ausbuchstabiert wird deren Nichtdeterminiertsein durch die Eigenschaft, keine Instanz des von Laplace fingierten Supergesetzes zu sein. Auch diese Eigenschaft und dieses Gesetz haben keinen Ort. Einen Ort für etwas zu suchen, was seiner Natur nach keinen Ort haben kann, ist ein Kategorienfehler.

In der Literatur zum ereigniskausalen Libertarismus wird umfänglich die Frage diskutiert (z. B. von Balaguer, Double, Kane, Mele, Fischer, Ekstrom, McCall, Franklin, J. Rosenthal), wo genau in der zur Handlung führenden Kausalkette das „indeterministische Element“ lokalisiert sei, ob im Moment der Entscheidung, im vorausgehenden Überlegungsprozess oder noch früher. Ob der Wille im libertarischen Sinn frei sei, hänge davon ab, „ob die Welt an den richtigen Stellen und im richtigen Maße indeterministisch ist“.⁵⁰ Diese Debatte, an der sich auch erklärte Libertarier beteiligen, lebt ebenfalls vom Mythos der lokalen Determinationslücke. Die Rede von einer „Lücke“ ist so metaphorisch wie die von einem „lückenlosen Zusammenhang“. Was genau soll da lückenhaft oder lückenlos sein? Wenn die Rede vom lückenlosen Zusammenhang nicht zeitlich gemeint ist, mag sie auf der Metapher der Weltmaschine beruhen, also auf der mechanistischen Vorstellung der Welt als eines kraftschlüssigen Räderwerks, in dem alle Zahnräder ohne Spiel ineinandergreifen. Das ist eine suggestive Metapher, aber sie erklärt den Sinn der deterministischen Lehre nicht und ersetzt auch kein Argument für deren Wahrheit. Ohne die Metapher ist man auf die Frage zurückverwiesen, woher der Determinismus seine modale Kraft beziehen soll. Die einschlägige Antwort lautet: aus den Naturgesetzen. Es ist einfach nicht zu sehen, wie man bei der Erläuterung des laplaceschen Determinismus die Frage umgehen könnte, ob der Weltlauf ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen unterliegt oder eben nicht.⁵¹

Der Mythos der lokalen Determinationslücken ist so tückisch, weil er so nahe an der Wahrheit ist. Wer partout von „Determinationslücken“ sprechen will, mag dies tun, er muss nur erklären, was er damit meint. Der Lückendiskurs könnte einfach eine Reformulierung der Rede von offenen Möglichkeiten sein. Lücken wären dann Spielräume, also diejenigen möglichen Verläufe, die durch Naturgesetze nicht ausgeschlossen sind. Eine dieser offenen Möglichkeiten zu ergreifen hieße dann, seine Handlung in eine „Determinationslücke“ zu platzieren. Es bleibt aber dabei: Nicht von deterministischen Sukzessionsgesetzen subsumiert zu werden ist eine Eigenschaft, die keinen Ort hat. Was an einem bestimmten Ort auftreten kann, sind Ereignisfolgen, die ein vermeintliches Gesetz falsifizieren. Während das Falsifizierende – eine Ereignisfolge – einen Ort hat, hat das Falsifizierte – ein Wahrheitswertträger – keinen.⁵²

Behauptet der Indeterminismus als globale Doktrin, dass die Welt sich vollständig aus Determinationslücken im haltbaren Sinn des Worts zusammensetzt? Nein, aus einem wohlverstandenen Indeterminismus folgt nicht, dass jederzeit

Beliebiges geschehen kann. Viele mögliche Verläufe sind durch Naturgesetze ausgeschlossen. Die Naturgesetze lassen sich als (Beschreibungen von) *Restriktionen* auffassen, die einige Möglichkeiten verschließen und andere offen lassen (s. u., Kap. 5.2). Es kann deshalb keine Rede davon sein, dass der Libertarier den freien Willen für den Naturgesetzen enthoben hält. Vielmehr weist er auf den Umstand hin, dass die naturgesetzlichen Restriktionen in einer nichtdeterministischen Welt zu schwach sind, um alle alternativen Möglichkeiten auszuschließen: „[The] constraints from physics are only partial constraints. There is much freedom left after they are satisfied“.⁵³

Damit schließe ich meine Liste der Mythen über den Libertarismus. Die Argumentationslinie war die folgende: Vieles, was dem Libertarier an Auffassungen zugeschrieben wird, gehört nicht zu den definierenden Merkmalen seiner Position. Um seine Freiheitsauffassung evaluieren zu können, muss man sie von allen Zutaten befreien, auf die der Libertarier nicht *qua Libertarier* verpflichtet ist. Übrig bleibt das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. Es ist dasjenige Merkmal, das die libertarische Freiheitsauffassung auszeichnet.

Freilich lassen sich andere terminologische Strategien denken. Man hat in jüngerer Zeit Libertarier, die ihre Position weder auf den Substanzdualismus noch auf Akteurskausalität stützen, als „Nichtstandardlibertarier“ bezeichnet.⁵⁴ Mit diesem Sprachgebrauch wird suggeriert, dass der Standardlibertarismus über kühne und weithin abgelehnte Auffassungen definiert ist. Nun ist „Libertarismus“ kein geschützter Markenname, insofern mag man einen Streit darüber, wie viele Körnchen Wahrheit über den Libertarismus in den besagten Mythen stecken mögen, als müßig ansehen. Für meine terminologische Strategie spricht aber ein starker Grund: Das So-oder-Anderskönnen ist das einzige Merkmal libertarischer Freiheitsauffassungen, das weder unter ihren Anhängern noch unter ihren Kritikern umstritten ist.

4.5 Exkurs: Akteurskausalität und Ereigniskausalität

Wenden wir uns der akteurskausalen Variante des Libertarismus zu. Akteurskausalität ist eine Spezies von *Substanzkausalität*, der schon von Aristoteles vertretenen Auffassung, dass nicht Ereignisse, sondern natürliche belebte oder unbelebte Substanzen die eigentlichen *causae efficientes* sind. In der analytischen Handlungstheorie hat Chisholm diese Idee unter dem Titel *Agent Causality* wiederbelebt und theoretisch ausgearbeitet. Die Pointe dieser zusätzlichen Kausalitätsart gegenüber der gewöhnlichen Ereigniskausalität besteht darin, dass als erstes Relatum der Kausalrelation nicht ein Ereignis fungiert, sondern eine Person. Wenn eine Person, wie Kant sagt, „eine Reihe von Begebenheiten von

selbst anfängt“, also eine Kausalkette in Gang setzt, dann ist nicht *etwas in ihr* die Ursache für ihre Körperbewegung, sondern *sie selbst* verursacht im Wortsinne ihre Handlung. In Chisholms Worten: „In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause those events to happen“.⁵⁵

Die Auffassung, dass Akteure im Wortsinne Ursachen sind, hat einiges für sich. Sie passt gut zu der Weise, wie wir außerhalb des philosophischen Seminars über Handlungen sprechen, wenn wir etwa sagen, dass Akteure etwas herbeiführen oder Urheber eines Geschehens sind. Die akteurskausale Theorie kann diese Redeweisen für bare Münze nehmen. Zweitens kann sie umstandslos moralische und rechtliche Zurechnung auf kausale gründen, drittens passt sie gut zur Renaissance der kausalen Vermögen in der jüngeren Metaphysik und Wissenschaftsphilosophie.

Die größte theoretische Schwierigkeit der Akteurskausalität besteht im *Datiertheitsproblem*. Es wurde einflussreich von Broad formuliert⁵⁶ und lässt sich wie folgt zusammenfassen: Handlungen sind etwas, was zu einer bestimmten Zeit vorkommt. Die Nennung der Ursache für eine Handlung sollte erklären können, warum die Wirkung zu diesem bestimmten Zeitpunkt eintritt und nicht zu einem beliebigen anderen. Der bloße Verweis auf die Person kann dies aber nicht erklären. Die Person war schon zuvor da und wird auch nachher noch da sein. Sie ist, wie Aristoteliker sagen, eine beharrende Substanz, die den Veränderungen, die an oder in ihr stattfinden, zugrunde liegt und sie überdauert. Die Nennung der Person beantwortet deshalb nicht die Frage, warum zum fraglichen Zeitpunkt eine Wirkung eintritt. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein. Dies schließt nicht aus, dass sie es im elliptischen oder metonymischen Sinn sein können: Die Ursache von Caesars Tod war nicht Brutus, aber es mag ein von Brutus ausgeführter Dolchstoß gewesen sein. Dolchstöße sind gewöhnliche Ereignisse, mithin macht die Interpretation, nach der Brutus metonymisch für den Dolchstoß steht, die Annahme von Akteurskausalität überflüssig.⁵⁷

Allerdings verfehlt die metonymische Interpretation das Interesse des akteurskausalen Libertariers, denn dieses galt nicht der Kausalbeziehung zwischen dem Dolchstoß und Caesars Tod, sondern der zwischen Brutus und dem Dolchstoß. Eine nahe liegende Reaktion wäre diese: Dann ist die Ursache für die Handlung eben nicht die Person selbst, sondern ihr Entschluss oder ihre Entscheidung, also ein geistiger Akt, der der Person zurechenbar ist. Diese Antwort ist aber eine Rückkehr zur ereigniskausalen Theorie der Handlungsverursachung, welche die Ursache als etwas ansieht, was im Handelnden stattfindet und der Handlung unmittelbar vorausgeht.

Der Datiertheitseinwand ist ein sehr starkes Argument gegen die Annahme von Akteurskausalität. Die metaphysischen und begrifflichen Schwierigkeiten des Unternehmens, persistierende Substanzen zu handlungsauslösenden Ursachen zu befördern, scheinen kaum überwindbar. Jüngere Versuche, die Akteurs- oder Substanzkausalität zu verteidigen, arbeiten mit pluralistischen oder hybriden Konzeptionen von Ursachen. So fasst Helen Steward Ursachen als ontologisch hybride Gegenstände auf, die aus Substanzen („movers“), Tatsachen („matters“) und datierten Ereignissen („makers-happen“) bestehen, wobei sie je nach explanatorischem Kontext eine dieser Komponenten in den Vordergrund stellt.⁵⁸ Das Datiertheitsproblem betrifft aber die Metaphysik der Verursachungsbeziehung, nicht die Pragmatik der Erklärungsbeziehung. Erasmus Mayrs Antwort auf den Datiertheitseinwand lautet, dass es genüge, wenn die *Gesamtursache* eines Ereignisses einen datierten Faktor enthält. Dieser Faktor könnten singuläre Manifestationsbedingungen eines Vermögens sein, nämlich „necessary conditions for the exercise of a power, whose fulfilment at a certain time explains why the effect of the manifestation of the power occurs at precisely that moment“.⁵⁹ Dieses Zugeständnis scheint für eine Verteidigung der Substanzkausalität desaströs. Die Substanz als einen nichtdatierten Teil der Gesamtursache aufzufassen, die andere, datierte Faktoren enthält, räumt den Datiertheitseinwand nicht aus, sondern bestätigt ihn. Es bleibt dabei, dass das Eintreten der Wirkung eine auslösende Ursache benötigt. Freilich zielen Warum-Fragen oft auf etwas anderes als auf die Angabe des verursachenden Ereignisses, nämlich auf *Erklärungen* kausaler oder anderer Art, in denen auch auf Substanzen und ihre Vermögen Bezug genommen wird.⁶⁰ Aber nochmals: Das Datiertheitsproblem betrifft die Metaphysik der Verursachungsbeziehung. Auf die Frage, warum man gerade den nichtdatierten Faktor eines kausal hinreichenden Bedingungskomplexes die Ursache nennen sollte, antwortet Mayr: „[T]here remains an irreducible explanatory contribution and a genuinely causal role of the powerful substance“.⁶¹ Die Rolle der Substanz eine „genuin kausale“ zu nennen, ist aber in diesem Kontext *question-begging*.

Dies ist ein Streit um Worte, allerdings einer um wichtige Worte. Es empfiehlt sich an dieser Stelle, einen Schritt zurückzutreten und sich die metatheoretische Frage vorzulegen, worin eigentlich die Aufgaben einer philosophischen Theorie der Kausalität bestehen. Nach meiner Auffassung gehört es zu ihren zentralen Aufgaben, Wahrheitsbedingungen für unkontroverse Fälle singulärer Kausalurteile anzugeben, also für Urteile wie „Eine Explosion verursachte den Einsturz der Brücke“ oder „Die Todesursache war eine Vergiftung“. Die für das substanzkausalistische Lager repräsentative Auskunft, dass „substance-causation consists in the manifestation of active (or ‚causal‘) powers“⁶², sagt etwas darüber, worin Verursachungsvorgänge bestehen, liefert aber keine Wahrheitsbedingungen für singuläre Kausalsätze und sagt strenggenommen auch nichts darüber,

was Ursachen sind. Die neueren Theorien der Substanz- und Akteurskausalität lassen, soweit ich sehe, eine zentrale Aufgabe der Kausalitätstheorie unbearbeitet. Sie kritisieren mit einigem Recht eine ‚verarmte‘ humesche Metaphysik, die keine Kräfte und Aktivitäten kennt. Was dafür spricht, Kräfte metaphysisch und wissenschaftsphilosophisch ernst zu nehmen, spricht aber nicht *eo ipso* dafür, eine Kausalitätstheorie auf sie zu gründen.

Die ereigniskausale Analyse der Handlungsverursachung, die anstelle von Personen mentale Ereignisse als Ursachen annimmt, lehnen akteurskausale Libertarier ab, weil sie die Freiheit preisgeben oder, in Kants berühmter Formulierung, nur einen „elenden Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen“, übrig lassen.⁶³ Kant und Chisholm meinen, dass unser Vermögen, eine Handlung anzufangen, allein durch die Annahme einer eigenen Kausalitätsart verständlich gemacht werden kann. Das Argument dafür ist bei Chisholm ganz einfach: Wenn die Handlung durch Ereignisse verursacht wurde, und seien es mentale Ereignisse, dann stand die Handlung nicht in der Macht des Handelnden. Wenn Ereignisse in mir die Ursache waren, dann stand es nicht bei mir, ob ich die Handlung ausführe oder nicht.⁶⁴

Diese inkompatibilistische Überlegung ist nur dann plausibel, wenn Ursachen kausal hinreichende Bedingungen sind, wenn man also die Gesetzesauffassung der Kausalität und den Determinismus zugrunde legt.⁶⁵ Tut man dies nicht, so bräuchte es einen zusätzlichen Grund, warum Verursachtsein freiheitsgefährdend sein soll. Dieser zusätzliche Grund lässt sich bei Chisholm auch rekonstruieren; er verbirgt sich in seiner nur halb ironischen Bemerkung, Handelnde müssten unbewegte Bewegter sein. Diese Bemerkung zeigt an, dass es neben dem So-oder-Anderskönnen noch ein zweites Modell oder Merkmal der libertarischen Freiheit gibt, nämlich die Vorstellung des Akteurs als einer ersten Quelle seiner Handlung – das *Ursprungsmodell* (*source model*). Diejenigen Inkompatibilisten, die ihre Position auf das Ursprungsmodell gründen statt auf das Anderskönnen, nennt man *source incompatibilists*. Die Forderung, wir müssten die originären Quellen unserer Handlungen sein, kann sich auf die aristotelische Formulierung berufen, eine handelnde Substanz habe „das Prinzip der Bewegung in sich selbst“. Wird das Vermögen der Selbstbewegung kausal als Vermögen gedeutet, eine neue Kausalkette schlechthin beginnen zu lassen, so provoziert das Ursprungsmodell die einschlägigen Einwände: Wenn anlässlich jeder Handlung eine neue Kausalkette beginnt, scheinen Kräfte oder Energien aus dem Nichts zu entstehen, und das würde die physikalischen Erhaltungssätze wie auch das allgemeine Kausalprinzip verletzen. Dass dem Weltlauf ein erster Bewegter zugrunde liege, ist schwer genug zu verstehen; dass gleich Scharen unbewegter Bewegter unterwegs sein sollen, die immerfort neue erste Ursachen in die Welt setzen, würde Naturwissenschaft, und nicht nur die, sehr schwierig machen. Manche Kritiker

definieren libertarische Positionen über das Ursprungsmodell und dessen „Letztheitsbedingungen“. ⁶⁶ Dieses Junktim muss natürlich zurückgewiesen werden.

Die Probleme, die sich aus der kausalen Deutung des Ursprungsmodells ergeben, kann man auch in die Frage kleiden, wie Akteurskausalität denn mit der gewöhnlichen Ereigniskausalität vermittelt werden soll, so dass beide Verursachungsarten in derselben Welt nebeneinander bestehen können. Kant nennt die zusätzliche Kausalitätsart, die er zur Auflösung des Freiheitsproblems einführt, „Kausalität aus Freiheit“. Die beiden Kausalitätsarten verteilt er auf zwei Welten, die empirische und die intelligible: Nur als intelligible Subjekte hätten wir das Vermögen, Kausalreihen „von selbst anfangen zu lassen“. Dieser Zug löst das Vermittlungsproblem nicht, sondern lässt es in aller Schärfe hervortreten. Selbst wenn man den transzendentalen Idealismus, also die Unterscheidung zwischen empirischer und intelligibler Welt, für verständlich hält, scheinen doch *Handlungen* beiden Welten angehören zu müssen. Wie Kants außerzeitliche „Kausalität aus Freiheit“ in der empirischen Welt wirksam werden können soll, wird nicht befriedigend erklärt. Bei näherer Betrachtung war Kant zumindest in seiner Freiheitslehre kein Akteurskausalist, da er „Kausalität als Freiheit“ nicht als Verursachung durch empirische Akteure, sondern als nichtzeitliche Verursachung durch intelligible Subjekte auffasste – und damit einen der höchsten theoretischen Preise zahlte, die für die Freiheitsrettung jemals gezahlt worden sind. ⁶⁷

Wenn man die akteurskausale und die kontrakausale Variante des Libertarismus ablehnt, bleibt nur die ereigniskausale. Hier besteht die Herausforderung darin, zu erklären, wie es zugleich wahr sein soll, dass die Person unter den gegebenen Umständen auch anders hätte handeln können und dass ihre tatsächliche Handlung durch Ereignisse verursacht war. Diese Spannung hat auch einen kausalitätstheoretischen Aspekt: Warum sollte man ein Ereignis oder ein Ensemble von Antezedensbedingungen, das seine Wirkung nicht unausweichlich macht, noch eine Ursache nennen? Die Entkopplung von Kausalprinzip und Determinismusprinzip, für die ich oben argumentiert habe, gibt ja noch keine positive Antwort auf die Frage, worin eine Kausalbeziehung denn dann besteht, wenn nicht in einer Instanz einer strengen Gesetzmäßigkeit. An dieser Stelle wäre der Begriff einer *nichtdeterministischen Ereigniskausalität* zu präzisieren. Leider hat der prominenteste Vertreter des ereigniskausalen Libertarismus, Robert Kane, diese Auffassung kausalitätstheoretisch nicht näher ausgearbeitet.

Die aussichtsreichste nichtdeterministische Theorie der Ereigniskausalität ist meines Erachtens eine singularistische Variante der kontrafaktischen Theorie. Ich habe diesen Ansatz an anderer Stelle ausgearbeitet. ⁶⁸ Hier müssen einige argumentfreie Behauptungen genügen: Kausalität ist eine Relation zwischen Ereignissen. In einem singulären Kausalurteil wird das Bestehen der Relation in einem einzelnen Fall konstatiert. Das Bestehen einer Relation setzt die Existenz

der Relata voraus, die im Kausalurteil nicht behauptet, sondern präsupponiert wird.⁶⁹ Gewöhnliche singuläre Kausalurteile werden *ex post* gefällt, stehen grammatisch in der Vergangenheitsform und enthalten einen in der Regel impliziten indexikalischen Bezug auf die jeweils obwaltenden Begleitumstände. Ein Kausalurteil der Form „Ereignis A hat Ereignis B verursacht“ lässt sich durch das kontrafaktische Konditional analysieren: „Wenn A nicht eingetreten wäre und wenn alles andere so gewesen wäre, wie es bis zum Eintritt von A tatsächlich war, wäre auch B nicht eingetreten“. Dieses Konditional drückt einen singulären Zusammenhang aus, der nicht auf einen generellen zurückführbar ist.

Von Lewis' Theorie weiche ich in mehreren Punkten ab: Gegenüber dem Unternehmen, eine allgemeine Semantik möglicher Welten nachträglich auf die Analyse der Kausalbeziehung anzuwenden, kehre ich die methodische Reihenfolge um. Zuerst sind die unaufgebbaren begrifflichen Intuitionen über Kausalität zu sammeln, die unserer kausalen Urteilskompetenz implizit sind, um auf diese Weise die Klasse derjenigen kontrafaktischen Konditionale zu spezifizieren, die für eine kausale Interpretation überhaupt in Frage kommen. Es müssen also nicht alle Eigenschaften der Kausalbeziehung aus der kontrafaktischen Analyse folgen. Weiter schlage ich vor, die Analyse mit Davidsons statt mit Lewis' Ereignisbegriff durchzuführen, die irrige Annahme aufzugeben, dass die Kausalbeziehung transitiv sei, sowie die Verbindung zu deterministischen Naturgesetzen zu kappen, die bei Lewis das Fingieren von „Abweichungswundern“ erzwingt. Es gehört gerade zu den Stärken der kontrafaktischen Analyse, dass sie Nichttransitivität erklären kann und dass sie auch in einer nichtdeterministischen Welt funktioniert. Gegenüber der Gesetzesauffassung der Kausalität hat die kontrafaktische Analyse ferner den Vorteil, angemessener mit der Möglichkeit von Störungen umgehen zu können: Der Umstand, dass etwas hätte dazwischenkommen *können*, der vermeintlichen Kausalgesetzen ihren Notwendigkeitscharakter raubt, ändert nichts daran, dass in Fällen, in denen nichts dazwischengekommen *ist*, A als Ursache von B ausgezeichnet werden kann. Das singuläre Kausalurteil „A hat B verursacht“ kann wahr sein, ohne dass A-artige Ereignisse B-artige Ereignisse naturgesetzlich notwendig machen. Diese Auffassung entspricht durchaus unserer kausalen Urteilspraxis: Wenn wir das Kausalurteil fällen „Ursache für das Nasswerden des Rasens war der Regen“, verpflichten wir uns damit nicht auf die Behauptung, dass, als der Regenschauer begann, nichts mehr hätte dazwischenkommen können, was das Nasswerden verhindert hätte. Rasenflächen lassen sich schließlich abdecken, wie es beim Centre Court in Wimbledon häufig geschieht.

Last but not least eignet sich die kontrafaktische Theorie besonders gut für die Analyse von Kausalbeziehungen zwischen physischen und mentalen Ereignissen, weil kontrafaktische Abhängigkeit die Mental-physisch-Differenz über-

spannt. Wir affirmieren bedenkenlos „gemischte“ kontrafaktische Konditionale mit physischen Ereignissen im Vordersatz und mentalen bzw. mental beschriebenen im Nachsatz („Hätte der Wecker nicht geklingelt, so hätte ich nicht gemerkt, dass es Zeit ist, aufzustehen“) sowie vice versa („Hätte ich mich nicht entschieden, aufzustehen, so hätten sich meine Beine nicht in Bewegung gesetzt“). Im Vordersatz des letzteren Konditionals wird ein mentales Ereignis genannt, aber man kann dem Urteil zustimmen, ohne sich auf die Existenz einer besonderen Art von „mentaler Verursachung“ festzulegen.

4.6 Das Zufallsproblem

Im Unterschied zu den vier kritisierten Mythen über die libertarische Freiheitsauffassung beruht der Zufallseinwand nicht auf einer Fehlzuschreibung. Er markiert ein echtes und vermutlich das schwierigste Problem des Libertarismus. Hier sind einige Varianten des Einwandes:

- Wenn wir unter identischen Bedingungen so oder anders entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen *grundlos, irrational, unerklärlich, unverständlich, kapriziös, erratisch*.
- Wenn Entscheidungen nicht determiniert sind, sind sie Produkte des Zufalls. Wie aber sollte eine bloß zufällige Wahl dem Libertarier weiterhelfen?
- Indeterminiertheit vergrößert unsere Freiheit nicht, sondern unterminiert Urheberschaft, Vernünftigkeit, Kontrolle, Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit.
- Der Libertarismus ist inkohärent, denn der Indeterminismus, der Zurechenbarkeit, Verantwortlichkeit etc. gewährleisten soll, schließt diese gerade aus. Das Freiheitsmerkmal des Anderskönnens liegt im Konflikt mit den Bedingungen der Verständlichkeit und Zurechenbarkeit der Entscheidung.

Der Zufallseinwand ist philosophiegeschichtlich nicht neu. Traditionell nannte man das Vermögen, sich unter gleichen Bedingungen so oder anders zu entscheiden, *Willkür-* oder *Indifferenzfreiheit*. Leibniz beschreibt die *libertas indifferentiae* als die Fähigkeit, sich „entgegen allen Eindrücken [...], die aus dem Verstande kommen“ zu entscheiden, und meint, dass eine solche Freiheit „absolut imaginär“ wäre, „nichts nutzen würde“ und „die wahre, an die Vernunft gebundene Freiheit zerstören“ würde.⁷⁰ Den Zufallseinwand vertritt auch Hume: „liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance“.⁷¹ Kants Version des Einwands lautet: Ein Wesen um der Freiheit willen „vom Gesetz der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz,

mithin auch seiner Handlungen [...] ausnehmen [...] wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben“, nämlich, „dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört“. ⁷² Schelling bemerkt, dass die Willkürfreiheit, aufgefasst als Vermögen, sich „ohne alle bewegende Gründe für A oder –A entscheiden zu können“,

eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der notwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. ⁷³

Hier ist eine bündige Formulierung des Zufallseinwands aus der Gegenwartsdebatte:

[T]he central worry is that libertarians mistakenly think that indeterminism is a necessary condition for the existence of freedom and moral responsibility, when in fact indeterminism is a sufficient condition for their absence. ⁷⁴

In dieser Formulierung wird deutlich, dass das Zufallsproblem sowohl die Freiheit als auch die moralische Zurechnung betrifft. Es ist aber hilfreich, die beiden Kritikziele des Einwands separat zu formulieren und dabei auch zwischen der Zufallsdiagnose als solcher und den Konsequenzen zu unterscheiden, die das Argument an sie knüpft. Es ergibt sich eine Dreiteilung des Zufallseinwands:

- (a) Wenn Handlungen und Entscheidungen keine deterministischen Ursachen haben, ist es eine Sache des blinden Zufalls, wie sie ausfallen.
- (b) Willensfreiheit kann nicht im Vorkommen von Zufallereignissen bestehen, denn Zufall schließt freiheitskonstitutive Merkmale wie Urheberschaft, Kontrolle, Vernünftigkeit, etc. gerade aus.
- (c) Für das Eintreten von Zufallereignissen sind Menschen auch nicht moralisch verantwortlich.

Aus Gründen der Darstellungsökonomie verzichte ich darauf, den Einwand in die Form eines regelrechten Arguments mit Prämissen und Konklusion zu gießen. Der Zufallseinwand tritt in der Debatte in unterschiedlichen Versionen auf, die eine Argumentrekonstruktion alle einzeln auführen müsste.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die dialektische Situation. Es macht einen Unterschied, ob der Libertarismus sich hinsichtlich des Zufallsproblems gegen den deterministischen Kompatibilismus, gegen den Zweifach-Kompatibilismus,

gegen die Freiheitskepsis oder gegen akteurskausale Theorien verteidigen muss. In der Gegenwartsdebatte wird der Zufallseinwand meistens von kompatibilistischer Seite an den ereigniskausalen Libertarismus adressiert. Er ist aber nicht an eine kompatibilistische Argumentation gebunden, sondern wird auch von Freiheits skeptikern verwendet, die Freiheit für weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus vereinbar halten. Der Zweifach-Kompatibilismus, der Freiheit für sowohl mit dem Determinismus als auch mit dem Indeterminismus vereinbar hält, ist hinsichtlich des an den Libertarismus adressierten Zufallseinwands in einer prekären Lage, weil er achtgeben muss, dass der Einwand nicht auf die eigene Position zurückschlägt. Diese Herausforderung ist in der Literatur überraschend selten erkannt worden.

Am einfachsten hat es auf den ersten Blick der akteurskausale Libertarismus, der angesichts des Zufallsproblems den Handelnden als genuinen Kausalfaktor ins Spiel bringt. Aus dem Indeterminismus ergibt sich aus akteurskausalistischer Sicht kein Kontrolldefizit, weil der Akteur im robusten kausalen Sinn entscheide, was durch den Lauf der Ereignisse nicht entschieden sei: „Agent causation is precisely the power to directly determine which of several causal possibilities is realized on a given occasion.“⁷⁵ Der Einwand, der Akteur könne einen indeterminierten Lauf der Dinge nicht steuern, ist nach O'Connor gegenstandslos, da der Akteur durch seine Entscheidung ein Vermögen ausübe, das schlicht darin *besteht*, dass er sein Verhalten aktiv steuert: „Exerting active power is intrinsically a direct exercise of control over one’s own behavior.“⁷⁶ Deshalb betreffe das Zufallsproblem exklusiv den ereigniskausalen Libertarismus: EreigniskausalistInnen führten den Einfluss des Handelnden auf antezedierende mentale Ereignisse zurück und stünden mit leeren Händen da, wenn dieser Einfluss durch den Zufall bedroht ist. Aus akteurskausaler Sicht sei die Art und Weise, in der Handelnde kausal ihre Handlungen steuern, keine Beeinflussung *späterer* Verläufe. Man übe diese Kontrolle nicht vorher aus, sondern *indem* man handelt: „Direct active control is exercised in acting, not before“.⁷⁷

Wenn man Akteurskausalität als eigene Kausalitätsart zulässt, scheinen sich alle weiteren Fragen zu erübrigen. Es ist dann einfach analytisch wahr, dass eine Person als handelnde ihre Entscheidungen und Handlungen kausal steuert, und wenn sie dies tut, sind sie eben keine Sache des Zufalls. Ein substantieller Fortschritt wäre mit dieser Antwort aber erst erzielt, wenn die oben erwähnten theoretischen Probleme der Akteurskausalität, insbesondere das Datertheitsproblem, gelöst wären.

Der Zufallseinwand markiert ein ernstes Problem für den ereigniskausalen Libertarier, aber er trifft ihn nicht wehrlos. Ich möchte im Folgenden in acht Schritten eine libertarische Antwortstrategie skizzieren:

(i) *Zwei Stoßrichtungen des Einwands*

Man kann zwischen zwei Stoßrichtungen des Zufallseinwands unterscheiden. Entweder steht die *Rationalität* einer Entscheidung zur Debatte oder ihre *kausale Erklärbarkeit*. Im ersten Fall gefährdet der Zufall die Vernünftigkeit oder Verständlichkeit der Wahl und der Person. Im zweiten Fall lautet der Einwand, dass zufällige Ereignisse, die gegen das deterministisch verstandene Kausalprinzip verstoßen, das Auftreten der Entscheidung unerklärlich machen. Die kausale Version entspricht dem, was Franklin die „Hume-Hobart formulation“ des Zufallseinwands genannt hat.⁷⁸ Hobart unterstellt einfach, dass Kausalität deterministisch ist, was den ereigniskausalen mit dem akausalen Libertarismus zusammenfallen lässt.

Es liegt auf der Hand, dass die erste Version des Einwands die dialektisch interessantere ist. Die zweite Version zeigt einfach die mangelnde Bereitschaft an, andere Erklärungen zu akzeptieren als deterministische. Nun behauptet der Libertarier qua Indeterminist gerade, dass nicht jedes Ereignis deterministisch verursacht und mithilfe deterministischer Gesetze erklärbar ist, deshalb taugt dieser Hinweis als solcher nicht zum Einwand gegen ihn.⁷⁹ Handlungen und Entscheidungen haben entweder deterministische Ursachen oder nicht, der Libertarier kann daran nichts ändern. Ein Determinist, der mit dem Zufall auf Kriegsfuß steht wie Einstein („Gott würfelt nicht“), sollte seine Energie auf den Nachweis konzentrieren, dass es in der Natur keinen Zufall *gibt*. Der deterministische Kompatibilist ist der Auffassung, dass „free will is not only compatible with determinism, but entails determinism“.⁸⁰ Sollten wir in einer nichtdeterministischen Welt leben, so ist des Libertariers Behauptung, dass der Determinismus mit der Freiheit unvereinbar sei, das geringste Problem des deterministischen Kompatibilisten.

In der Sache setzt die Behauptung, dass unter indeterministischen Annahmen die kausale Genese einer Handlung oder Entscheidung unerklärlich werde, ein angreifbares Kausalitätsverständnis voraus. Wir scheinen jede Menge wahrer singulärer Kausalurteile und auch einige leidlich gute kausale Erklärungen zu kennen, die nicht deterministischer Art sind. In der Wissenschaftstheorie liegt eine Reihe von Theorien der Kausalität vor, die die Existenz kausaler Beziehungen nicht an deterministische Sukzessionsgesetze binden. Die kausale Version des Zufallseinwands krankt also wiederum an der irrigen Identifikation von Kausalprinzip und Determinismusprinzip, die wir schon in anderen Zusammenhängen moniert hatten.

Die andere Stoßrichtung des Zufallseinwands ist somit nicht nur dialektisch, sondern auch sachlich die interessantere. Mit der Rede von „grundlosen“, „irrationalen“ oder „kapriziösen“ Entscheidungen wird auf die mangelnde *Rationalität* oder *Intelligibilität* einer nichtdeterminierten Entscheidung abgestellt. Man

nennt diese Version des Zufallseinwands deshalb auch den *Intelligibilitätseinwand*. Dessen Hintergrund ist die Auffassung, dass Freiheit, an der uns gelegen sein sollte, an vernünftige Gründe gebunden ist. Eine freie Wahl bestehe nicht im unkontrollierbaren Auftreten spontaner Willkürakte, sondern in der vernünftigen Selbstbestimmung im Handeln. Man kann sagen, dass der Intelligibilitätseinwand dem herkömmlichen Vereinbarkeitsproblem ein zweites zur Seite stellt: Nicht nur die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Determinismus, sondern auch die von Freiheit und Rationalität ist problematisch. – Beide Versionen des Zufallseinwands lassen sich auch in der Begrifflichkeit der *Zurechnung* formulieren: Im einen Fall steht die kausale („objektive“) Zurechnung zur Debatte, im anderen die intentionale („subjektive“).

(ii) *Indifferenzfreiheit und Buridan-Situationen*

Weiterhin ist eine Unterscheidung zwischen zwei Typen von Entscheidungssituationen hilfreich. Tritt dem Einwand zufolge das Zufallsproblem primär in Situationen auf, in denen ein Gleichgewicht der Gründe und Gegen Gründe besteht, oder soll es in Situationen auftreten, in denen eine Entscheidung wider bessere Einsicht getroffen wird?

Leibniz und Locke fassten die Indifferenzfreiheit als die Fähigkeit auf, beste Gründe in den Wind zu schlagen und dem eigenen Urteil zuwiderzuhandeln. Es gibt aber einen Situationstyp, der auch für Leibnizens „wahre, an die Vernunft gebundene Freiheit“ eine Herausforderung darstellt: die Situation von Buridans Esel, der sich zwischen zwei gleich großen Heuhaufen entscheiden muss und nicht den geringsten Grund dafür hat, den einen gegenüber dem anderen zu bevorzugen. In einem solchen Fall ist das vernünftige Abwägen eine geringe Hilfe bei der Entscheidung. Die Polemik Lockes, Verrückte und Narren seien als einzige frei, wenn die Freiheit in der Fähigkeit bestehe, sich von der Führung der Vernunft loszureißen⁸¹, läuft angesichts von Buridan-Situationen ins Leere. Freilich wird ein vernünftiger Mensch – anders als Buridans Esel, der angeblich verhungerte – auch dann eine der beiden Optionen wählen, wenn er keinen Unterschied zwischen ihnen erkennen kann. Als „Grund“ für seine Wahl könnte er anführen, dass eine Option so gut wie die andere sei. Die Schwierigkeit ist nur, dass dies auch ein guter Grund für die andere Option gewesen wäre. Worin also unterschied sich seine Wahl von einer bloß zufälligen? Die Möglichkeit von Buridan-Situationen ist ein Indiz dafür, dass das Zufallsproblem nicht allein den Libertarier betrifft, sondern unter bestimmten Bedingungen auch den Kompatibilisten, der die Freiheit einer Entscheidung daran bindet, dass sie aus Gründen erfolgte.

In der Sache können beide wie folgt argumentieren: Während eine Entscheidung wider das eigene beste Urteil mit Recht „irrational“ oder „kapriziös“ genannt wird, sind bei einer Entscheidung in Indifferenzsituationen die Anfor-

derungen an gute Gründe herabgesetzt. Wenn eine bestimmte Handlung weder rational *geboden* noch rational *verboten* ist, liegt sie im Bereich des rational *Erlaubten*, und in solchen Fällen müssen die Anforderungen für eine vernünftige Entscheidung – besser vielleicht: für eine nicht unvernünftige – modifiziert werden: Vernünftig sind dort alle Entscheidungen, die nicht durch gute Gründe ausgeschlossen sind.⁸² In Buridan-Situationen willkürlich die Symmetrie zu brechen, indem man etwa durch innerliches Werfen einer Münze einen Zufalls-generator simuliert, ist nicht irrational.

Die dialektische Situation ist nun die folgende: Wenn Gründe und Gegenstände sich exakt die Waage halten, sind Libertarier und Kompatibilisten hinsichtlich des Intelligibilitätseinwands in derselben Lage. Der einzige Unterschied besteht darin, dass deterministische Kompatibilisten davon überzeugt sind, dass die Entscheidung – wie alles andere – naturgesetzlich determiniert ist. Dieser Umstand macht die Entscheidung aber nicht rationaler. Um herauszuarbeiten, was am Zufallsproblem exklusiv dem Libertarier vorgeworfen wird, müssen wir Buridan-Situationen deshalb beiseitelassen.

(iii) *Positive und negative Freiheit*

Der Zufallseinwand wird nicht selten mit den Formulierungen ausgedrückt, dass der Indeterminismus dem Libertarier „nichts nützt“, „nicht weiterhilft“ oder seine Freiheit „nicht verständlich macht“. Die Antwort muss lauten, dass der Indeterminismus auch nicht diese Aufgabe hat. Hier ist die Unterscheidung zwischen dem positiven und dem negativen Teil einer Freiheitslehre einschlägig. Zum einen muss Willensfreiheit positiv als Vermögen erläutert werden, beispielsweise als das komplexe Vermögen, praktische Überlegungen anzustellen, vorfindliche Wünsche oder Antriebe eingehend zu prüfen und sie gegebenenfalls zu suspendieren, zu einer Entscheidung zu kommen und diese handlungswirksam werden zu lassen. Diese positive Erläuterung fällt nicht bei allen Libertariern gleich aus; deren gemeinsamer Nenner ist ja allein das ‚starke‘ Freiheitsverständnis, welches Anderskönnen unter gegebenen Umständen erfordert. Es liegt auf der Hand, dass der bloße Indeterminismus für eine positive Erläuterung der Willensfreiheit nicht ausreicht. Die ontische Möglichkeit alternativer Verläufe besteht auch für Wesen oder Dinge, denen niemand einen freien Willen oder überhaupt einen Willen zuerkennen würde. „Frei“ im hier interessierenden Sinne kann auch nicht bloß „ungehindert“ heißen, sonst wäre auch ein fallender Stein frei. Eine positive Erläuterung der Freiheit muss ein echtes Vermögen beschreiben, keine bloße Möglichkeit: eine *potentia*, keine bloße *possibilitas*.

Zum anderen muss dieses Vermögen in die Welt passen. Die physische Welt darf nicht so sein, dass die Existenz oder Ausübung dieses Vermögens unmöglich wäre. Dafür ist der *negative* Teil einer Freiheitslehre zuständig. Dieser negative

Teil mag aus heterogenen Elementen zusammengesetzt sein, zu denen aus libertarischer Sicht der Umstand gehört, dass wir nicht in einer deterministischen Welt leben. Ob der Determinismus nur die Ausübung des Vermögens oder schon dessen Existenz unmöglich machen würde, ist unter Libertariern umstritten. In jedem Fall lautet die These des Libertariers nicht, dass Freiheit im Nichtdeterminiertsein *besteht*, sondern dass sie es *erfordert*. Indeterminismus ist keine positive Erläuterung von „freie Entscheidung“, sondern er ist nur für das *Nihil obstat* zuständig. Die genannten Formulierungen des Zufallseinwands beruhen mithin auf einer Verwechslung der Aufgaben des positiven und des negativen Teils einer Freiheitslehre. Vom negativen Teil wird fälschlich erwartet, dass er das Vermögen der Freiheit positiv erläutert oder verständlich macht. Als Vermögen muss die Freiheit aber unabhängig erläutert werden; danach bleibt nur noch zu prüfen, ob das derart erläuterte Vermögen auch in die Welt passt. Unter den *Mythen* über den Libertarismus habe ich die Verwechslung der positiven und der negativen Aufgaben einer Freiheitslehre nicht aufgenommen, weil einige Libertarier dem Indeterminismus selbst eine positive Rolle zuweisen.⁸³

(iv) Indeterminiert, also zufällig: eine falsche Alternative?

Im Zentrum des Zufallseinwands stehen die beiden Schritte „nichtdeterminiert, also zufällig“ und „zufällig, also nicht zurechenbar“. Beginnen wir mit dem Schluss von der Nichtdeterminiertheit eines Ereignisses auf seine Zufälligkeit. Libertarier haben hier einen Fehlschluss der falschen Alternative moniert: Unsere Entscheidungen und Handlungen seien „*neither mere chance occurrences nor events that are wholly causally determined by prior events*“.⁸⁴ Darüber, ob die Alternative von „determiniert“ und „zufällig“ erschöpfend ist, ist nicht leicht Einigkeit zu erzielen, weil der Sinn von Ausdrücken wie „eine Sache des bloßen Zufalls“ in den meisten Präsentationen des Zufallseinwands nicht geklärt wird. In der Regel wird „zufällig“ im Kontext des Zufallseinwands nicht als Wahrscheinlichkeitstheoretischer oder physikalischer Fachterminus verwendet, sondern als ein Ausdruck der Alltagssprache. Ein Geschehen im nichttechnischen Sinn als „zufällig“ zu bezeichnen konnotiert „nicht steuerbar“ und „nicht zurechenbar“. Eben diese Konnotation, die die beiden o. g. Schritte zu einem zusammenzieht, wird im Zufallseinwand ausgebeutet.

Dass es wesentlich auf die Nichtsteuerbarkeit ankommt, zeigt auch die Art und Weise, wie Vertreter des Zufallseinwands Wahrscheinlichkeit ins Spiel bringen. Folgende verbreitete Argumentationslinie soll zeigen, dass der Indeterminismus dem Libertarier nichts nützt: Wenn der Weltlauf nicht deterministischen Gesetzen unterliegt, unterliegt er probabilistischen. Diese drücken entweder subjektive oder objektive Wahrscheinlichkeiten aus. Subjektive spiegeln nur das Maß unseres Unwissens und sind metaphysisch uninteressant. Objek-

tive Eintrittswahrscheinlichkeiten aber bieten dem Libertarier keinen Vorteil gegenüber dem Determinismus, solange man nicht annimmt, dass Handelnde an diesen objektiven Wahrscheinlichkeiten, die ja auf physikalischen Gesetzen beruhen, etwas ändern können. Aus dieser Überlegung heraus fordert der Libertarier Ginet, eine Handlung müsse *unverursacht* sein. Wäre sie indeterministisch verursacht, so unterläge sie stochastischen Gesetzen, ihre Eintrittswahrscheinlichkeit stünde vorab fest und die Handlung wäre nicht „up to the agent“.⁸⁵

Diese Konsequenz ergibt sich allerdings nur, wenn man indeterministische Verursachung über objektive Eintrittswahrscheinlichkeiten erläutert. Allein dadurch, dass man der Disjunktion von „deterministisch verursacht“ und „zufällig“ ein drittes Disjunkt „probabilistisch verursacht“ hinzufügt (oder dieses als Präzisierung des zweiten auffasst), ergibt sich für die Zurechenbarkeit der Handlung in der Tat nichts Neues. Der Einwand wird stets lauten, dass wir als Handelnde an den zufälligen oder eben probabilistischen Zusammenhängen nichts ändern können. Deshalb wird ein Libertarier vernünftigerweise die Forderung nach einem Ändernkönnen des Unabänderlichen von vornherein zurückweisen. Er wird auch in Bezug auf probabilistische Gesetze akzeptieren, dass wir an ihrem Wahrheitswert nichts ändern können. Um nicht erneut vom negativen Teil der Freiheitslehre etwas zu fordern, was zu ihrem positiven Teil gehört, wird er sich auf die Behauptung beschränken, dass unseren Vermögen keine Naturgesetze welcher Art auch immer *entgegenstehen*.

Physikalisch oder naturphilosophisch betrachtet können wir den Schluss von „nicht laplace-determiniert“ auf „zufällig“ auf sich beruhen lassen. Der Begriff des zufällig eintretenden Ereignisses lässt sich ohne große Schwierigkeiten so definieren, dass die Alternative von „determiniert“ und „zufällig“ erschöpfend ist. Ein zufälliges Ereignis mag eines sein, das eine objektive Eintrittswahrscheinlichkeit von weniger als 1 besitzt. Was die Rede von zufällig geschehenden Entscheidungen und Handlungen freiheitstheoretisch brisant macht, ist etwas anderes, nämlich die Konnotation der Nichtzurechenbarkeit, die der Begrifflichkeit der Wahrscheinlichkeitstheorie inkommensurabel ist.

(v) *Zufällig, also nicht zurechenbar?*

Ein an Klärung interessierter Vertreter des Zufallseinwands wird darauf verzichten, die beiden Schritte „nichtdeterminiert, also zufällig“ und „zufällig, also nicht zurechenbar“ zu einem zusammenzuziehen. Der freiheitstheoretisch interessantere Schritt ist der zweite. Der Libertarier Kane gesteht zu, dass kolloquiale englische Wendungen wie „a matter of luck“, „he got lucky“ oder „by mere chance“ durchaus zurechnungsgefährdende Konnotationen haben. „But the point is that these further meanings of ‘luck’ and ‘chance’ do not follow from the mere presence of indeterminism.“⁸⁶

Machen wir also einen neuen Anlauf und fragen, unter welchen Bedingungen wir einer Person ein Geschehen zurechnen. Handlungstheoretisch ist die Unterscheidung verschiedener Segmente oder Phasen einer Handlung geboten: Nach der Zurechenbarkeit kann man mindestens hinsichtlich des praktischen Überlegens, des Überlegungsergebnisses, der Entscheidung, der Ausführung der Basis-handlung und des Eintritts des Handlungserfolgs fragen. Die klarsten Intuitionen darüber, inwiefern Zufalls- oder Glückskomponenten die Zurechnung tangieren, haben wir in Bezug auf den Handlungserfolg. Für Wesen, die weder allwissend noch allmächtig sind, ist kein angestrebter Handlungserfolg je vorab garantiert, denn er kann stets durch unvorhergesehene Störungen vereitelt werden. Dies gilt unabhängig davon, ob wir in einer deterministischen Welt leben, denn die Beziehung, um die es bei der Zurechnung von Handlungserfolgen geht, ist die zwischen einem *intendierten* und dem tatsächlichen Ergebnis. Dass das Handlungsergebnis laplace-determiniert gewesen sein mag, ist für den intentionalen Zusammenhang irrelevant. (Nur Handlungen können überhaupt erfolgreich oder erfolglos sein, ge- oder misslingen, Kausalketten können das nicht.) Für Wesen mit endlichen kognitiven Fähigkeiten und begrenzter Information gibt es auch in einer deterministischen Welt keine Erfolgsgarantie. In einer nichtdeterministischen Welt ist der Erfolg selbst unter idealen epistemischen Bedingungen nicht garantiert. Allgemein gilt deshalb, dass Akteure, wie Kane sagt, keine „antecedent determining control“ besitzen, verstanden als „the ability to be in, or bring about, conditions such that one can guarantee or determine which of a set of outcomes is going to occur *before* it occurs“.⁸⁷

Wenn wir einer Person den Erfolg ihrer absichtlich ausgeführten Handlung nur dann zurechnen dürften, wenn er vorab garantiert war, dürften wir es mithin nie. Tatsächlich rechnen wir aber Handlungserfolge sogar in Fällen zu, in denen sie nicht einmal wahrscheinlich waren. Einen Attentäter, der unter schwierigsten Bedingungen ins Ziel trifft, exkulpiert man nicht durch den Hinweis, dass der Schuss leicht hätte danebengehen können. Dies gilt moralisch wie juristisch. In der strafrechtlichen Zurechnungslehre sind differenzierte Figuren dafür entwickelt worden, die „objektive Zurechnung“ in solchen Fällen zu rechtfertigen (z. B. „Verwirklichung des gesetzten Risikos“). Ein zweites Beispiel: Jemand möchte eine bestimmte sportliche Leistung erbringen. Er ist aufgrund seiner Trainingsleistungen unsicher, ob es gelingen wird, versucht es aber trotzdem. *Wenn* der Versuch gelingt, wird ihm der Erfolg unstrittig zugerechnet. Er hat absichtlich gehandelt, er hat sich bemüht und genau dieses Ergebnis angestrebt, insofern war das Ergebnis kein reiner Zufall.⁸⁸

Der Vertreter des Zufallseinwands könnte nun insistieren, dass der Akteur *den Eintritt des Erfolgs* nicht frei gewählt habe. Das ist richtig, doch gegen welche Auffassung vom menschlichen Handeln soll das ein Einwand sein? Allgemein

gilt, dass die Welt etwas hinzutun muss, damit unsere Handlungen gelingen. Handlungserfolg ist vorab nicht garantiert, sondern widerfährt dem Handelnden. Erfolg braucht *etwas* Glück, und das Glückhaben unterliegt naturgemäß nicht der Kontrolle des Glücklichen. Kurz: Die Alternative „determiniert oder zufällig“ zeichnet ein grundfalsches Bild des Handelns. Unser Handeln ist, so John Austin, „wesentlich der Möglichkeit ausgesetzt, gelegentlich und ohne besonderen Grund erfolglos zu bleiben“.⁸⁹ Wird im Misserfolgsfall eingewandt, es müsse „doch gewiß *etwas* gegeben haben, das mein Versagen bewirkt und es mir unmöglich gemacht hat, zu treffen“⁹⁰, so zeigt der Sprecher nur, dass sein Glaube an den Determinismus so stark ist, dass die Rede von Glück und Pech für ihn unverständlich wird. Unser Alltagsverständnis des Handelns ist ein anderes: Handeln hat – wie das Erkennen – eine WiderfahrnisKomponente, welche in den Schlüssen von „nicht determiniert“ auf „bloß zufällig“ und auf „nicht zurechenbar“ übersehen wird. Ein Handlungserfolg, den wir angestrebt und befördert haben, wird uns mit Recht zugerechnet, auch wenn er nicht durch einen deterministischen Zusammenhang garantiert war.

Diejenigen Zufallselemente, die nicht in den handelnden Personen angesiedelt sind, nennt Mele „agent-external luck“.⁹¹ Nun stellt aber der Zufallseinwand gegen die libertarische Freiheitsauffassung typischerweise auf frühere, akteursinterne Handlungsphasen ab, insbesondere auf die Entscheidungsphase. Hier sind die Intuitionen weniger klar. Gilt, was für den Handlungserfolg gilt, *mutatis mutandis* auch für Entscheidungen, die der eigentliche Gegenstand des Streites sind? In der jüngeren Literatur ist der Zufallseinwand bezüglich des Ausgangs einer Entscheidung in Begriffen der mangelnden „Kontrolle“ oder „Steuerung“ durch den Akteur formuliert worden:

[T]he heart of appropriate nonrandomness is captured by the idea that [the decision] has to be authored and controlled by the agent in question; that is, it has to be *her* decision, and she has to control which option is chosen.⁹²

On an event-causal libertarian picture, the relevant causal conditions antecedent to the decision, i.e., the occurrence of certain agent-involving events, do not settle whether the decision will occur [...] ⁹³

Intuitively, what seems to be missing is the power or control over which alternative to pursue – the power or control to *select* one alternative rather than another.⁹⁴

With *fixed pasts*, [...] no agent could exert proximal (or any other sort) of control over such indeterminacy to ensure a particular outcome.⁹⁵

[I]f an agent performs an undetermined action φ at t , then she could not have ensured or guaranteed that she φ -ed *rather than* ψ -ed at t .⁹⁶

Der Mangel an Kontrolle soll also darin bestehen, dass der Akteur nicht vorab *sicherstellen* oder *garantieren* kann, wie seine Entscheidung ausfällt. Franklin nennt diese Variante des Zufallseinwands „the ensurance formulation of the luck argument“.⁹⁷ Die Forderung nach einer Garantie betrifft das *Ausmaß* an Kontrolle, das vom Akteur erwartet wird. Die Forderung wirft zwei Fragen auf: (1) Hat der Akteur denn in einer deterministischen Welt eine solche Garantie? (2) Ist es eine vernünftige Bedingung für die Zurechenbarkeit einer Handlung oder Entscheidung, dass der Akteur vorab garantieren kann, wie sie ausfällt?

Oben habe ich argumentiert, dass Wesen, die weder allwissend noch allmächtig sind, weder in einer deterministischen noch in einer nichtdeterministischen Welt aus eigener Kraft den Erfolg ihrer Handlungen sicherstellen können. Was für den Zusammenhang zwischen Basishandlung und Handlungsfolgen gilt, gilt *mutatis mutandis* auch für die früheren Glieder der Kausalkette, also für die Überlegens- und Entscheidungsphase. Was die Vertreter der „ensurance formulation“ – ich nenne sie fortan die Kontrollfreaks – für die Zurechnung fordern, ist nichts anderes als „antecedent determining control“ im Sinne von Kane, nämlich die Fähigkeit, sicherzustellen, wie eine bevorstehende Entscheidung ausfällt. Dass dies nicht möglich ist, liegt, um es zu wiederholen, nicht am Indeterminismus, sondern daran, dass endliche Wesen nicht alle Randbedingungen ihrer Handlungen und mentalen Operationen übersehen und auch nicht alle in der Hand haben. Die Kontrollfreaks sind so begierig darauf, den Libertarier am Zufallsproblem scheitern zu sehen, dass sie die Kosten ihrer Forderung nach vollständiger Kontrolle übersehen. Die Zurechenbarkeit von Entscheidungen und Handlungen erfordert fraglos einen gewissen Einfluss des Akteurs auf den Ausgang seiner Anstrengungen, aber die Kontrollfreaks setzen die Schwelle dafür absurd hoch an.⁹⁸ Dass die Schwelle für die Zurechenbarkeit zu hoch liegt, sieht man schon daran, dass die Forderung nach vollständiger Kontrolle des Ausgangs der Entscheidung auch in einer deterministischen Welt nicht erfüllbar ist: Deterministische Beziehungen garantieren keine intentionalen, denn laplacesche Determination ist blind dafür, ob das Determinierte dem intendierten Erfolg entspricht oder nicht.

Der libertarischen Freiheitsauffassung zufolge steht bis zum Zeitpunkt der tatsächlichen Entscheidung nicht fest, welche Entscheidung die Person trifft. Dieser Umstand allein impliziert aber nicht, dass ihre Entscheidung ein zufälliges, nicht zurechenbares Geschehen war. Die Person kann durchaus mit guten Gründen entschieden haben, nur dass Entscheidungen allgemein auf nichtdeterministische Weise von Gründen abhängen. Chrysipp, Cicero, diverse Scholastiker, Leibniz und Chisholm haben für diese Abhängigkeit die Formel vorgeschlagen, dass Gründe *geneigt* machen, ohne zu nötigen (*inclinant, non cogunt*).⁹⁹ Auch stark disponierende Gründe sind keine deterministischen Ursachen.

Die kausale Variante des Zufallseinwands hatten wir aber ohnehin schon als dialektisch uninteressant beiseitegelegt. Dass nichtdeterminierte Entscheidungen sich nicht zurechnen lassen, ist jedenfalls nicht gezeigt worden. Der Vertreter des Zufallseinwands *nennt* einfach jeden Zusammenhang, der nicht deterministisch ist, „zufällig“ und suggeriert, dass es keines weiteren Arguments bedarf. Dies ist ein rhetorischer Zug, der für die Zurechnungsfrage nichts austrägt und von dem man sich nicht verwirren lassen darf. Für die Zurechnung von Entscheidungen und Handlungen ist wichtig, dass es einen Unterschied zwischen einer begründeten und einer erratischen Wahl gibt. Warum es diesen Unterschied in einer nichtdeterministischen Welt nicht geben können soll, ist und bleibt rätselhaft.

Betrachten wir nun die der Entscheidung vorangehende Überlegungsphase. Hier moniert der Vertreter des Zufallseinwands, dass nur deterministische Verbindungen zwischen Überlegung, Entscheidung und Handlung das praktische Überlegen rational machen: „Ökonomisch gesprochen: Glaube ich an den Indeterminismus, dann muss ich Überlegungen als spekulative Investitionen betrachten, die mit dem Risiko des Totalausfalls behaftet sind.“¹⁰⁰ Wenn das Ergebnis der Überlegung nicht meine handlungswirksame Entscheidung determiniert, bestünde stets die Möglichkeit, „dass ich diejenige Alternative wähle, die im Lichte meiner eigenen Überlegungen betrachtet die schlechtere ist“.¹⁰¹ An dieser Überlegung ist richtig, dass in einer nichtdeterministischen Welt das Wirksamwerden meiner Überlegung nicht naturgesetzlich garantiert ist. Entscheidend ist aber die Frage, ob die *Rationalität* des praktischen Überlegens durch die mangelnde Garantie beeinträchtigt wird. *Prima facie* reicht ein schwächerer Zusammenhang zwischen Anstrengung und Erfolg aus: Instrumentell rational ist ein Versuch, wenn er erfahrungsgemäß mit hinreichender Wahrscheinlichkeit zum Erfolg führt. Dazu Rosenthal: „Zu überlegen, was sie tun sollte, hat [...] nur dann Sinn, wenn die Person davon ausgehen darf, dass sie das Resultat ihrer Überlegung mit hoher Wahrscheinlichkeit in eine entsprechende Handlung umsetzen wird“.¹⁰²

Der Libertarier wird auch diese schwächere Bedingung, die Rosenthal als Abweichung vom „deterministischen Idealfall“ charakterisiert, noch für zu stark halten.¹⁰³ Warum sollte es für den Sinn des praktischen Überlegens nicht genügen, dass die Person davon ausgehen darf, dass ein begründeter Entscheidungsvorschlag zustande kommt, zu dem sie – so die Stoiker und Descartes – willentlich bejahend oder verneinend Stellung nehmen kann? Um den Zufallseinwand nicht erneut auf den Plan zu rufen, sollte diese Stellungnahme freilich nicht auf erratische Weise geschehen. In jedem Fall scheint eine *Erfolgsgarantie* für den Versuch, durch Überlegen seine eigenen Entscheidungen zu beeinflussen, weder für den Sinn des praktischen Überlegens noch für die Zurechnung

der Handlung erforderlich zu sein. Wir machen einander auch für Versuche verantwortlich und werfen einander gegebenenfalls mangelnde Anstrengung vor. Fällt eine Entscheidung kapriziös aus, so gibt dies Anlass zu Verwunderung, hebt aber, solange kein pathologischer Fähigkeitsverlust vorlag, nicht die Zurechnung auf. Hat der Akteur einer Versuchung nachgegeben, so rechnen wir ihm dies zu, wenn er es durch eigenes Zutun, also bei größerer Anstrengung oder allgemein bei besserem Einsatz seiner Fähigkeiten, hätte besser machen können.

Damit sind wir bei der Zurechnung der *Anstrengung*, die ich oben unter den Handlungsphasen nicht aufgeführt habe, weil man sie besser als Modus statt als zeitliche Phase auffasst. Anstrengungen können von einer Person, die vor einer schwierigen Entscheidung steht, auf verschiedenen Ebenen erwartet werden. Manche Philosophen lokalisieren das Zufallsproblem dort, wo einer überlegenden Person bestimmte Gesichtspunkte in den Sinn kommen oder eben nicht. Mele hat plausibel argumentiert, dass dieses Zufallsmoment die Zurechnung der Entscheidung nicht ausschließt, da zum einen der kausale Input einer Überlegung stets noch normativ evaluiert werden muss und da wir zum anderem die Fähigkeit besitzen, aktiv nach relevanten Gesichtspunkten zu suchen und damit die Aussichten zu steigern, dass sie uns in den Sinn kommen.¹⁰⁴ Kurz: Was wir im Fall eines defizitären Überlegungsprozesses vorwerfen, ist oft mangelnde Anstrengung oder mangelnde Sorgfalt. Will der Vertreter des Zufallseinwands wirklich behaupten, dass wir das in einer nichtdeterministischen Welt nicht dürften, weil selbst maximale Anstrengung den Erfolg nicht garantiert?

Im Lager der Libertarier gibt es, wie bereits erwähnt, eine ausgedehnte Diskussion darüber, wo genau in der Überlegungs- und Entscheidungsphase indeterministische Elemente die Freiheit ermöglichten und wo sie ihr abträglich seien.¹⁰⁵ Diese Diskussion krankt daran, dass Indeterminiertheit kein lokaler Zug der Welt ist, sondern ein globaler, was die Rede von „indeterministischen Elementen“ unverständlich macht. Wenn es hingegen um die Zurechenbarkeit geht, also um diejenige Nichtzufälligkeit, an der einem Freund der Freiheit gelegen sein muss, ist die Unterscheidung von Phasen oder Stadien sinnvoll und relevant. Die Diskussion über den Ort des zurechenbaren Beitrags des Akteurs und die Rolle von Zufallsmomenten wird also auch von Libertariern in verfehlter Terminologie geführt. Für die legitime Frage, welche Phasen eines Geschehens ein Akteur in der Hand hat und in welchem Umfang, sollte die Ablehnung der deterministischen Lehre, der zufolge Menschen den Lauf der Dinge unterschiedslos *nicht* in der Hand haben, keine Rolle spielen.

Verschiedene Kompatibilisten haben argumentiert, der Indeterminismus *lockere die Verbindung* zwischen der Person, ihren Überlegungen und der Handlung. Diese und verwandte Formulierungen suggerieren, dass eine philosophische Freiheitstheorie nach Belieben über diese Verbindung verfügen könne. Die

kausalen und rationalen Verbindungen zwischen uns und unseren Handlungen sind aber so locker oder fest, wie sie nun einmal sind, philosophische Doktrinen können daran nichts ändern. Derjenige Kompatibilist, der nichtdeterministische Verbindungen für zu locker hält, kann nicht agnostisch bleiben, sondern muss sich konsequenterweise zu der These bekennen, dass Zurechenbarkeit die Wahrheit des Determinismus *erfordert*, also zum deterministischen Kompatibilismus. Damit trägt er das Risiko, im Falle der Falschheit des Determinismus mit ebenso leeren Händen dazustehen wie der Libertarier.

Das Argument des deterministischen Kompatibilisten, dass man den Determinismus nicht ablehnen dürfe, wenn einem an der Steuerbarkeit des Geschehens gelegen ist, überspielt allerdings einen entscheidenden Unterschied: Einem Freiheitsfreund ist an der Steuerbarkeit *durch den Akteur* gelegen, während der deterministische Kompatibilist der Auffassung ist, dass ein Steuerungsprozess deterministische Zusammenhänge instantiiert. Warum gerade das Instantiiertwerden deterministischer Zusammenhänge die Steuerbarkeit und die Zurechenbarkeit der Handlung gewährleisten sollen, ist aber schwer zu verstehen. Auch Kompatibilisten möchten jemanden dafür verantwortlich machen, *welche* Entscheidung er getroffen hat, und dafür ist der behauptete Umstand, dass durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen garantiert war, dass er diejenige Entscheidung fällt, die er faktisch gefällt hat, irrelevant. Was Kompatibilisten, die den Zufallseinwand gegenüber dem Libertarier forcieren, typischerweise übersehen, ist die Mehrdeutigkeit des von ihnen verwendeten Verbs „determinieren“. Wird es mit einem Akteur an Subjektstelle verwendet, muss er etwas anderes bedeuten als im laplaceschen Determinismus. Aber was genau soll es bedeuten und wie hängt, was es bedeuten soll, mit dem Determinismus zusammen? Die Ambiguität des Verbs „determinieren“, die im Schluss von der Nichtdeterminiertheit auf die Nichtzurechenbarkeit ausgebeutet wird, hat in der Literatur enorme Verwirrungen angerichtet.¹⁰⁶

Der kleine vernünftige Kern der Ablehnung des Indeterminismus dürfte an anderer Stelle zu suchen sein. Er besteht in der Bedingung, dass die Welt nicht so chaotisch sein darf, dass sie vernünftige Handlungsplanung ausschließt. Dafür muss es hinreichend regelmäßige Verbindungen zwischen Überlegungen, Entscheidungen, Körperbewegungen und Handlungserfolgen geben.¹⁰⁷ Dieser vernünftige Kern wird von Vertretern des Zufallseinwands fälschlich mit der Determinismusthese identifiziert.

Ich fasse meine Kritik am Kurzschluss von der Zufälligkeit auf die Nichtzurechenbarkeit zusammen: Die Rede von der „Zufälligkeit“ eines indeterministischen Geschehens als solche trägt nichts aus. Man kann „zufällig“ so anspruchslos definieren, dass Nichtdeterminiertheit Zufälligkeit impliziert. Aus dieser blassen, negativ bestimmten Zufälligkeit lässt sich aber nicht die Nichtzurechen-

barkeit einer Handlung folgern, die die eigentliche Pointe des Zufallseinwands ist. Was der Libertarier in Abrede stellt, ist nicht der Zufall qua Nichtdeterminiertsein, sondern die Berechtigung des *Zufallseinwands*: dass Nichtdeterminiertsein Zurechnung ausschließt.

(vi) *Kanes „Zwei-Wege-Rationalität“*

Ins Herz der libertarischen Freiheitsauffassung zielt der Zweifel an der Verständlichkeit oder Intelligibilität des Anderskönnens unter identischen Bedingungen. Diese Fassung des Zufallseinwands lässt sich in folgenden Fragen ausdrücken: Wenn die Person sich unter gleichen Bedingungen, und das heißt doch wohl *aufgrund der gleichen Überlegung und mit den gleichen Gründen*, anders entschieden hätte, wäre diese Entscheidung dann nicht unverständlich oder irrational gewesen?¹⁰⁸ Wie hätte es rational sein können, *aus denjenigen Gründen*, aus denen man *F* getan hat, etwas mit *F* Unvereinbares zu tun? Bestünde die Freiheit des Libertariers dann nicht, wie Locke, Leibniz und viele andere behauptet haben, in der fragwürdigen Fähigkeit, seinem eigenen besten Urteil zuwiderzuhandeln? Und ist es nicht absurd, eine Entscheidung durch Angabe von Gründen oder Präferenzen zu „erklären“, die auch die gegenteilige Entscheidung „erklärt“ hätten?¹⁰⁹

Die Antwort des Libertariers sollte lauten, dass die Person, die sich aus Gründen zu *F* entschieden hat, sich zwar in derselben Situation anders hätte entscheiden können, dies aber *nicht aus den gleichen Gründen* getan hätte. Diese auf den ersten Blick überraschende Antwort gibt auch Robert Kane, der sie mit Beispielen moralischer oder prudentieller Konflikte wie dem folgenden erläutert: Eine Geschäftsfrau ist auf dem Weg zu einer wichtigen Besprechung. Auf diesem Weg beobachtet sie einen Straßenüberfall und steht nun vor der Entscheidung, ob sie Hilfe holt oder weitergeht. Hilfe zu holen würde bedeuten, dass sie nicht rechtzeitig zum Meeting kommt und höchstwahrscheinlich einen für ihre Firma existenzsichernden Auftrag verlieren wird. Sie ist also in einer Situation, in der sie für beide Optionen starke Gründe hat, für das Weitergehen wie für das Stehenbleiben.¹¹⁰ Nach Kane gilt nun Folgendes: Wie auch immer sie sich entscheidet, sie wird es aus einem Grund getan haben. Keine der beiden Entscheidungen wäre grundlos, irrational oder kapriziös, auch wenn ihre tatsächliche Entscheidung vorab nicht determiniert ist. Für beide Optionen hat sie Gründe, und weil sie beides aus einem Grund getan hätte, würde sie auch für jede der Handlungen verantwortlich gemacht. Dies unterscheidet ihren Fall nach Kane von dem eines Akteurs, der nur für eine Option Gründe hatte, sein Ziel auch erreicht hat, es aber mit etwas Pech hätte verfehlen können und dem sein Misserfolg nicht zugerechnet worden wäre. Zugerechnet wird nur der gelungene Versuch, während bei der Geschäftsfrau nach Kane „Zwei-Wege-Rationalität“ vorliegt, in welcher sich

„plurale willentliche Kontrolle“ ausdrückt.¹¹¹ Für beide Optionen hat sie Gründe, vor ihrer Entscheidung steht aber nicht fest, aus welchem dieser Gründe sie handeln wird. Nach Kane ist der Ausgang der Überlegung in solchen Entscheidungskonflikten objektiv indeterminiert, unabsehbar und dem Überlegenden gleichwohl zurechenbar.

Gegen diese Antwort erhebt Beckermann folgenden Einwand:

Die Bedingung [der pluralen willentlichen Kontrolle] ist nicht schon dann erfüllt, wenn die getroffene Entscheidung die ist, die der Handelnde treffen wollte. Vielmehr muss er die Entscheidung getroffen haben, *weil* er sich für diese Handlung entscheiden wollte. Und wie soll das in Kanes Modell möglich sein? Welche Entscheidung jemand treffen wollte, steht erst fest, nachdem er die Entscheidung getroffen hat. [...] Entscheidet er sich für A, bewertet er die Gründe für A höher, entscheidet er sich für B, bewertet er die Gründe für B höher. Für *diese Wahl* zwischen den Gründen für A und den Gründen für B hat der Handelnde aber keinerlei Gründe. Vielmehr hängt diese Wahl nur davon ab, wie das zentrale Quantenereignis ausfällt. [...] So gesehen, scheint die Entscheidung aber doch zufällig, irrational und unverständlich zu sein.¹¹²

Diese Erklärungslücke hat schon Thomas Nagel libertarischen Handlungserklärungen vorgehalten: Die Erklärung durch nichtdeterminierende Gründe

cannot explain precisely what it is supposed to explain, namely *why I did what I did rather than an alternative that was causally open to me*. It says I did it for certain reasons, but does not explain why I didn't decide not to do it for other reasons.¹¹³

Mele drückt dieses Zufallsproblem so aus, dass nichts den Unterschied zwischen den beiden möglichen Welten erkläre: zwischen derjenigen, in der die Person sich für A entscheidet, und derjenigen, in der sie sich für B entscheidet: „If nothing accounts for the difference, the difference is just a matter of luck“.¹¹⁴ Levy formuliert den Einwand so, dass der Libertarier keine *kontrastive Erklärung* gegeben habe.¹¹⁵

Die Frage, was am Ende die Wahl bestimmt, hat wiederum eine kausale und eine rationale Lesart. Aus den oben genannten Gründen beschränke ich mich auch hier auf die rationale, bei der es darum geht, die Rationalität eines Akteurs zu sichern. Ob sich Kanes „Zwei-Wege-Rationalität“ gegen die Zusatzforderung einer kontrastiven Erklärung verteidigen lässt, hängt stark davon ab, ob man Kanes Beschreibung des Situationstyps akzeptiert. Kane hat Situationen im Sinn, in denen beide Gründe aus Sicht der Person gleich viel wiegen. Ich habe oben den Sonderfall der Buridan-Situationen aus der Betrachtung ausgeklammert, um besser herausarbeiten zu können, was am Zufallsproblem exklusiv dem Libertarier vorgeworfen wird. In Buridan-Situationen ist der Kompatibilist ja in keiner besseren Lage: Auch er kann keine vernünftigen Gründe dafür prä-

sentieren, die eine gegenüber der anderen Option zu bevorzugen. Das Dilemma der Geschäftsfrau ist allerdings keine ‚klassische‘ Buridan-Situation, denn die beiden Optionen sind, anders als zwei gleich große Heuhaufen, nicht *gleichartig*. Je nachdem, wie man die Geschichte ausschmückt, mag man sagen, dass für die eine Option moralische Gründe sprechen, für die andere prudentielle. Nach Kane hat die Geschäftsfrau aber für beide Optionen gleich *starke* Gründe, auch wenn sie ungleichartig sein mögen. Sollte das Beispiel in dieser Hinsicht nicht überzeugen, ersetze man es durch ein anderes.

Wenn nun gefordert wird, dass es in Situationen mit gleich starken Gründen für unvereinbare Handlungsoptionen stets höherstufige Gründe dafür geben müsse, die Gründe für A denen für B vorzuziehen, wird gar kein spezifisches Problem des Libertariers benannt, sondern eines, von dem Kompatibilisten gleichermaßen betroffen sind. Welchen höherstufigen Handlungsgrund können denn Beckermann et alii präsentieren? Und inwiefern sollte der Determinismus dazu beitragen, dem Akteur einen solchen zusätzlichen Grund zu verschaffen? Entweder sind Situationen mit gleichwertigen Handlungsoptionen im Reiche der Natur oder nicht; ob sie es sind, hängt nicht davon ab, ob man Kompatibilist oder Libertarier ist. Wenn es in solchen Situationen einen dezisionistischen Rest gibt, ist es unbillig, diesen Umstand dem Libertarier anzulasten. Sollte eine Entscheidung unter Indifferenzbedingungen *eo ipso* „zufällig, irrational und unverständlich“ sein (Beckermann), so gälte dies für einen Kompatibilisten nicht minder. Wenn es dagegen *nicht* irrational ist, sich in Buridan- oder buridanähnlichen Situationen ohne zusätzliche Gründe „einfach so“ für eine der Optionen zu entscheiden, gilt dies wiederum für beide Lager.

Echte Buridan-Situationen mögen selten sein, aber Situationen mit „zwingenden“ Gründen, in denen alle außer einer einzigen Entscheidung eklatant irrational wären, sind ebenfalls selten. Die beiden Situationstypen bilden die Endpunkte eines lebensweltlichen Spektrums, dessen breite Mittelzone Steward so beschreibt:

There is no uniquely rational way in which to organize one's life and given that that is so there are, generally speaking and emergency situations aside, *many* courses of action one can take at any given moment without abandoning all one's right to be called a rational agent. The libertarianism I am insisting upon simply demands that our power to settle *which* of these courses of action becomes the actual one by exercising the two-way power of agency, be conceded.¹⁶

Es ist nicht zu sehen, über welche zusätzlichen Ressourcen für das Schließen der monierten Erklärungslücke der Kompatibilist verfügen sollte. *Psychologische* Deterministen wie Locke, Mill und Schopenhauer behaupten, das aktuell stärkste Motiv bestimme stets die Handlung, doch diese Behauptung hat für sich

genommen keinen Erklärungsgehalt. Handlungen sicher prognostizieren können auch psychologische Deterministen nicht, also wird *ex post* von der Handlung abgelesen, welches das stärkste Motiv war. Besonders krude ist in dieser Hinsicht das Vorgehen von Hobbes: Dieser bestimmt den Willen als „the last appetite [...] immediately adhering to the action“.¹¹⁷ Der Wille wird also über seine zeitliche und/oder kausale Relation zur faktisch ausgeführten Handlung bestimmt, wobei unterlassene Handlungen automatisch außer Betracht bleiben. Wenn der Wille die „letzte Regung vor der Handlung“ ist, ist es definitorisch wahr, dass auf ihn die Handlung erfolgt. Entsprechend schließt Hobbes messerscharf, dass es sich, wenn die fragliche Handlung nicht erfolgt, eben nicht um „the last appetite“ gehandelt hat, sondern bloß um eine Neigung („an inclination“).

Kane versucht die monierte Erklärungslücke wie folgt zu schließen: Die Gründe, die die Person für die widerstreitenden Optionen hat, bestimmen nicht die genaue Größe ihrer Anstrengung, den einen oder den anderen Grund handlungswirksam zu machen. Es fehlt noch ein letzter „Ruck“, den Kane so erklärt: Die Person kommt schließlich zu der Überzeugung, dass der Grund für A gewichtiger ist und entscheidet sich dafür, A zu tun. Wie und warum kommt sie zu dieser Überzeugung? *Indem* sie den Entscheidungskonflikt durch die Willensanstrengung beendet. Die Entscheidung erklärt also die Überzeugung und die Überzeugung die Entscheidung. Das sei natürlich ein Zirkel, aber kein leerer. Es sei informativ, ein und dasselbe Geschehen einmal in seinem volitiven, einmal in seinem kognitiven Aspekt zu beschreiben, die sich wechselseitig erklären oder erhellen.¹¹⁸ Man kann laut Kane sagen, dass der Akteur den Handlungsgrund durch seine Entscheidung zum obsiegenden *mache*.¹¹⁹ Diese Formulierung klingt aus dem Munde eines ereigniskausalen Libertariers rätselhaft. Man hat Kane vorgeworfen, dass die Rede vom Obsiegenlassen oder Effektivmachen entweder auf die Annahme von Rückwärtsverursachung oder auf die von Akteurskausalität hinauslaufe, vielleicht auch auf eine Kombination von beidem. Es ist also eine karitative Interpretation dieser Formulierungen vonnöten.

Ich biete folgende ereigniskausalistische Rekonstruktion an: Singuläre Kausalurteile des Typs „A hat B verursacht“ werden *ex post* gefällt, also angesichts zweier vorliegender Ereignisse. Der Grund dafür ist, dass solche Urteile das Bestehen einer Relation behaupten. Damit die Relation bestehen kann (instanziiert sein kann), müssen die Relata vorliegen. Wenn das als Wirkung bezeichnete Ereignis nicht vorliegt, ist die singuläre Kausalaussage nicht wahr. Allerdings *behauptet* man mit der Aussage „A hat B verursacht“ nicht, dass beide Ereignisse stattgefunden haben, sondern *präsupponiert* es – so wie man mit „Heinrich war der Bruder von Thomas“ *präsupponiert*, dass die beiden genannten Personen existiert haben. *Behauptet* wird in einem Kausalurteil, dass die Relata in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen. Man kann also durchaus sagen, dass

das Vorkommen der Wirkung dazu beiträgt, dass das Kausalurteil wahr ist: Wäre die Wirkung nicht vorgekommen, so hätte auch die kausale Beziehung nicht bestanden.

Entlang dieser Linien interpretiert, ist die Formulierung, dass der Handlungsgrund erst durch die Entscheidung des Akteurs wirksam wird, kausalitätstheoretisch nicht absurd. Das „Effektivmachen“ des Grundes besteht darin, dass durch das Treffen der Entscheidung, also durch Ausführen einer mentalen Handlung, ein singuläres Kausalurteil wahr wird, das zuvor nicht wahr war. Die Rede vom Effektivmachen ist kausal konnotiert, geht aber in dieser Interpretation nicht über den Gemeinplatz hinaus, dass Akteure Handlungen ausführen können. Voranalytisch darf ein Ereigniskausalist vom Effektivmachen durch den Akteur sprechen, solange er bereit ist, auf Nachfrage den Akteur durch dessen Entscheidung zu ersetzen.

(vii) *Anderskönnen als Weiterüberlegenkönnen*

Kanes Überlegungen zur „Zwei-Wege-Rationalität“ können nicht das letzte Wort sein, denn unser Libertarier ist nun mit folgendem Problem konfrontiert: Er gibt zu, dass der Akteur nicht aus eben dem Grund, aus dem er F getan hat, etwas mit F Unvereinbares hätte tun können. Handlungsgründe, die zugleich für die entgegengesetzte Handlung sprächen, hätten keinen Erklärungsgehalt. Hätte der Akteur non-F getan, so hätte er es nach Kane aus einem anderen Grund als dem getan, der allein für F sprach und aus dem er faktisch gehandelt hat. Gleichwohl sprechen Libertarier von einem Anderskönnen unter gleichen Bedingungen. Wie passen diese Behauptungen zusammen?

Die Lösung liegt nach meiner Auffassung in einer zeitlich fein aufgelösten Betrachtung der Entscheidungssituation, nämlich in der genauen zeitlichen Lokalisierung des Verzweigungspunkts der beiden möglichen Verläufe. Es ist genauer als üblich zu prüfen, *bis wann* die beiden möglichen Verläufe aus libertarischer Sicht gleich sein mussten. Die libertarische Standardauffassung ist, dass es keinen Zeitpunkt vor dem aktuellen Handlungsbeginn gibt, zu dem unumstößlich feststeht, was der Akteur tun wird. Bis zum tatsächlichen Handlungsbeginn hat der Überlegende stets die Möglichkeit, weiter zu überlegen und sich umzuentscheiden. Diese Auffassung wird durch Beckermanns Rekonstruktion, „dass die Person auch nach Beendigung des Überlegensprozesses noch die Möglichkeit hat, sich sowohl für A als auch für B zu entscheiden“¹²⁰, verzerrt. Beckermann verpflichtet den „klassischen Libertarier“ (ebd.) auf die Behauptung, dass die handlungswirksame Entscheidung nicht mehr auf einer Überlegung beruht.

Betrachten wir die handlungswirksame Entscheidung *ex post*. Wann genau sind die beiden möglichen Welten auseinandergelaufen? Zum Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns wäre, wenn es sich um einen rationalen Akteur

handeln soll, im anderen möglichen Falle nicht eine andere Handlung begonnen worden, denn das zu diesem Zeitpunkt vorliegende Überlegungsergebnis sprach für F, nicht für non-F. (Ich klammere echte Buridan-Situationen wiederum aus.) Hätte der Akteur die gegenteilige Handlung begonnen, so hätte er wider bessere Einsicht gehandelt, mithin irrational. Es hätte aber zu diesem Zeitpunkt noch einmal eine Neubesinnung einsetzen können. Die Person hätte ihre Überlegung fortsetzen können, in der Folge hätten sich ihre mentalen Einstellungen möglicherweise verändert und aufgrund dieser veränderten Einstellungen hätte sie möglicherweise anders entschieden. Weiterzuüberlegen wäre, anders als wider das eigene aktuelle Urteil zu handeln, nicht irrational gewesen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt, so ein Beispiel von Broad, konnte Caesar vernünftigerweise entweder den Rubikon überqueren oder weiterüberlegen, nicht aber nach Gallien zurückkehren. Für Letzteres wäre eine Neubesinnung erforderlich gewesen, und diese hätte eine wenn auch nur geringe Zeit gebraucht.¹²¹

Wenn dies die korrekte Erläuterung von „Er hätte anders handeln können“ für einen rationalen Akteur ist, lautet die Preisfrage: Ist das noch ein Anderskönnen unter gleichen Bedingungen? (Wenn man, wie ich oben angeregt habe, nach dem Anderskönnen besser im Präsens fragt statt retrospektiv, ist die Rede von „gleichen“ durch die von „obwaltenden“ Bedingungen zu ersetzen.) Der Wortsinn des Ausdrucks „unter gleichen Bedingungen“ entscheidet diese Frage nicht, weil der genaue zeitliche Bezugspunkt von „gleich“ nicht genannt ist: Ist der Zeitpunkt der tatsächlichen Handlung oder der der anderen möglichen gemeint, die ja *ex hypothesi* etwas später stattgefunden hätte? Vernünftigerweise wird der Libertarier Ersteres vertreten. Dies entspricht übrigens auch dem Konsequenzargument: Das Anderskönnen bei gleichen Bedingungen fixiert den Zeitpunkt und die Vorgeschichte der *tatsächlichen* Handlung. Es müssen weder die Naturgesetze noch die Vorgeschichte der tatsächlichen Handlung geändert werden. Die andere mögliche Handlung wäre etwas später begonnen worden als die tatsächliche, doch diese Abweichung hält die Vorgeschichte der tatsächlichen Handlung konstant und genau darauf kommt es an.

Das wohlverstandene libertarische Anderskönnen ist also ein Weiterüberlegenkönnen. Diese Auffassung ist übrigens auch mit Descartes' Argument für die Indifferenzfreiheit vereinbar, in welchem die Entscheidung ebenfalls als nicht erratisch aufgefasst wird. Descartes behauptet, dass man selbst den besten Gründen für eine Handlung nicht willentlich zustimmen muss, sondern sich auch für das Gegenteil entscheiden kann. Er fügt aber hinzu, dass in diesem Fall ein zusätzlicher Grund ins Spiel kommt: „Denn es ist uns immer möglich, uns von einem klar erkannten zu verfolgenden Gut oder von einer deutlich anzuerkennenden Wahrheit loszusagen, wenn wir es nur für gut halten, dass dadurch die Freiheit unserer Wahl (*arbitrium*) bewiesen wird“.¹²² Der Mensch kann, wie Stein-

vorth kommentiert, „immer bockig genug sein, im Beweis seiner Willensfreiheit sein größtes Glück zu sehen“.¹²³ Dieser Grund ist vielleicht kein besonders guter, aber jedenfalls verändert sich durch diese Überlegung der mentale Zustand des Akteurs, so dass von einer grundlosen, irrationalen Wahl keine Rede sein kann.

Das Weiterüberlegensmodell ist auch geeignet, eine Spannung in Kants Freiheitsauffassung zu mindern, die diesem unlösbar erscheinen musste: Kant möchte einerseits gern vertreten, dass „die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts“¹²⁴ ist, andererseits stand ihm als Modell des Anderskönnens nur vor Augen, „daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“, wovon „die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können).“¹²⁵ Kant fehlte ein plausibles Modell eines nicht widervernünftigen Anderskönnens.

(viii) *Ist Weiterüberlegen immer vernünftig?*

Damit könnte die libertarische Auseinandersetzung mit dem Zufallseinwand zu Ende sein: Nichtkapriziöses Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen ist oder beruht auf einem Weiterüberlegenkönnen. Die Ersetzung des Andershandelns durch das Weiterüberlegen nennt Beckermann einen „geschickten Schachzug, der aber ebenfalls Fragen aufwirft. Die entscheidende scheint mir zu sein: Wovon hängt es ab, ob eine Person weiter überlegt oder nicht?“¹²⁶ Diese Frage hat erneut eine kausale und eine rationale Lesart. In der rationalen Lesart, die die Vernünftigkeit und Zurechenbarkeit der Entscheidung betrifft, nimmt die Frage folgende Gestalt an: Die Person hat, wie wir annehmen wollen, aus wohlwogenern Gründen F getan. Sie hätte sich nicht aus denselben Gründen für das Gegenteil entscheiden können. Zu diesem Zeitpunkt noch weiterzuüberlegen, statt F zu tun, wäre aber, so der Einwand, ebenfalls ein Tun von non-F gewesen. Handlungstheoretisch betrachtet ist das bewusste Weiterüberlegen ja ein absichtliches Tun, also eine Handlung.

Freilich wäre weiterzuüberlegen eine andere Handlung gewesen als F. Ich habe mich oben mit dem Verlegenheitsausdruck einer „gegenteiligen“ Handlung beholfen, um die Unvereinbarkeit von non-F mit dem aktuellen Urteil des Handelnden auszudrücken. Der Ausdruck mag undefiniert bleiben, die entscheidende Frage ist, ob angesichts wohlwogener Gründe für eine Option weiterzuüberlegen ebenfalls ein Fall von „meinen besten Gründen zuwiderhandeln“ ist.

Die Antwort lautet, dass es viele Fälle gibt, in denen weiteres Überlegen nicht irrational gewesen wäre. Es besteht hier eine Asymmetrie: Wenn die Geschäftsfrau zu dem Urteil gelangt ist, dass Hilfe zu holen das Beste wäre, dann aber grundlos diese Option durch Weglaufen verschließt, handelt sie ihrem eigenen Urteil zuwider. Das wäre irrational gewesen, während in derselben Lage weiter-

zuüberlegen nicht irrational gewesen wäre. Der Grund für diese Asymmetrie liegt in dem Umstand, dass eine Person sich niemals sicher sein kann, dass, was ihr aktuell die besten Gründe zu sein scheinen, auch die besten Gründe sind. Wäre die Person im Besitz des Steins der Weisen, was die Qualität ihrer Gründe betrifft, so wäre es in der Tat irrational, einen als gut erkannten Grund noch hin- und herzuwenden. Tatsächlich kann aber zwischen guten und für gut gehaltenen Gründen stets eine Lücke bestehen, und diese nochmals zu überprüfen ist nicht irrational.

Gute Gründe, die für eine Handlung sprechen, werden auch „normative Gründe“ genannt, denn sie unterliegen einer normativen Beurteilung anhand vernünftiger Standards. Darüber, ob diese Standards jeweils erfüllt sind, hat aber niemand unfehlbares Wissen. Kein Überlegender hat eine Garantie dafür, beim Überlegen nichts Wichtiges übersehen zu haben. Allgemein ist es leichter, einen verborgenen Gesichtspunkt zu übersehen als einen eklatanten Widerspruch. Darin liegt ein weiterer Grund für die genannte Asymmetrie: Dass wir Handeln wider besseres Urteil irrational nennen, Weiterüberlegen in der Regel nicht, hat wesentlich mit der Rolle möglicherweise übersehener Gründe zu tun.

Endliche Wesen wie wir sind beim praktischen Überlegen nicht bloß anfällig für Irrtümer und voreilige Urteile, sondern psychisch leidlich gesunde Erwachsene wissen auch aus Erfahrung, dass sie es sind. Mein Vorschlag erfordert also kein externalistisches Verständnis der Rechtfertigung, nach dem Gerechtfertigtsein von Gründen abhängen kann, die dem Überlegenden nicht zugänglich sind. Weil der Überlegende von seiner Irrtumsanfälligkeit weiß und mit Performanzfehlern rechnen muss, ist es auch aus seiner Sicht nicht irrational, ein Überlegungsergebnis noch weiter zu prüfen. In Descartes' Urteilstheorie ist das Weiterüberlegen sogar ein besonderer Ausweis von Rationalität. Descartes' Maxime „Urteile nicht, bevor Du klare und deutliche Ideen hast“ läuft faktisch hinaus auf die Maxime „Denke noch einmal nach, auch wenn Du schon gute Gründe zu haben meinst“.¹²⁷

Ceteris paribus ist sorgfältiges Überprüfen umso stärker geboten, je mehr von der Entscheidung abhängt. Nun sind die übrigen Umstände nicht immer gleich. In Situationen mit großem Handlungsdruck, etwa in Gefahrensituationen, in denen schnelles Eingreifen geboten ist, kann das Weiterüberlegen irrational sein. Die Entscheidungs- und Rationalitätstheorie spricht in solchen Fällen von *Quick and dirty*-Strategien: Es ist alles in allem vernünftiger, ohne Zaudern eine möglicherweise suboptimale Entscheidung zu treffen, als weiterzuüberlegen und zu spät mit dem perfekten Plan aufzuwarten, wie das Kind vom Sturz in den Brunnen abzuhalten gewesen wäre. Libertarier müssen an ihrer Konzeption rationaler Fähigkeiten nichts ändern, um der Fähigkeit zum Weiterüberlegen Rechnung zu tragen: Auch diese Fähigkeit ist eine Zwei-Wege-Fähigkeit, deren

vernünftiger Gebrauch darin bestehen kann, dass man *nicht* weiterüberlegt. Man denke an einen Feuerwehrmann, der bei ausgeklügeltem Vorgehen möglicherweise sechs statt der geretteten fünf Menschen aus dem brennenden Haus hätte retten können. Über seine Rettungsstrategie nicht länger nachgedacht zu haben wird ihm hoffentlich niemand vorwerfen. Hätte er es getan, wäre möglicherweise niemand gerettet worden.

Woher weiß der Überlegende, wann der optimale Zeitpunkt zum Abschluss seiner Überlegungen gekommen ist? Weiterüberlegen bringt Opportunitätskosten mit sich; wie kann man sicher sein, dass diese den Gewinn eines möglichen besseren Überlegungsergebnisses nicht auffressen? Insofern der „richtige“ oder „optimale“ Zeitpunkt wesentlich normativ bestimmt ist, ist es notorisch schwierig, ihn psychologisch zu charakterisieren. Von dieser Schwierigkeit zeugt der Rat von Karl Kraus, in Zweifelsfällen möge man sich für das Richtige entscheiden. Kaum hilfreicher ist der Hinweis von Ryle: „Intelligent darüber nachzudenken, was man tun soll, heißt unter anderem nur das heranziehen, was zur Sache gehört, und alles Belanglose beiseite zu lassen“.¹²⁸ Diese Bemerkung könnte man so auslegen, dass man beim Überlegen zunächst darüber nachgedacht haben muss, wie man das Beiseitelassen von Belanglosem anstellt. Nach Ryle entsteht dieser Regress aber nicht. Er entstünde nur, wenn man übersähe, dass die Fähigkeit des vernünftigen Überlegens die Empfänglichkeit für höherstufige Gründe schon einschließt, ohne dass dabei höherstufige *Regeln* abgearbeitet werden müssten. Hier ist das Vermögen der Urteilskraft gefragt, das in Theorien des praktischen Schließens notorisch schwer abzubilden ist.

Doch diese Fragen liegen jenseits der Erklärungslasten der libertarischen Freiheitsauffassung. Beim Zufallseinwand ging es um die Frage, wie Entscheidungen und Handlungen rational und zurechenbar sein können, auch wenn der Akteur ihr Stattfinden vorab nicht garantieren kann. Der achte und letzte Teil meiner Antwort lautet, dass das Ersetzen der faktischen Handlung durch weiteres Überlegen in der anderen möglichen Welt die Irrationalitätsgefahr bannt.

5. Skizze eines fähigkeitsbasierten Libertarismus

5.1 Eine Zwischenbilanz

In der Einleitung war von den libertarischen Intuitionen die Rede, die unserem vorwissenschaftlichen Selbstverständnis als überlegenden, entscheidenden und handelnden Wesen zugrunde liegen. Später habe ich die Auffassung diverser klassischer und moderner Libertarier referiert, dass unsere gewöhnlichen Begriffe des Handelns und des Entscheidens Begriffe von Zwei-Wege-Vermögen sind: Wer handelt, kann auch unterlassen, wer eine Entscheidung trifft, wählt zwischen mindestens zwei offenen Optionen. Die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen ist ein härteres Faktum als die Berufung auf unbefangene Alltagsmeinungen oder „Intuitionen“, weil ihr *begriffliche* Zusammenhänge zugrunde liegen. So-oder-Anderskönnen ist außerhalb des philosophischen Seminars keine steile These, sondern eine analytische Komponente des Handlungs- und des Entscheidungsbegriffs: Wer nicht so oder anders kann, kann überhaupt nicht.¹

Die Feststellung begrifflicher Zusammenhänge ist freilich kein Freiheitsbeweis, denn aus analytischen Sätzen folgen niemals synthetische. Aus begrifflichen Wahrheiten, wenn es denn welche sind, mag folgen, dass wir uns in einem zu qualifizierenden Sinn als frei auffassen müssen, nicht aber, dass wir tatsächlich frei *sind*. Aus freiheitsskeptischer Sicht ist unser Begriff des Entscheidens empirisch leer, weil Entscheidungen im libertarischen Sinn nur möglich wären, wenn entweder die Naturgesetze oder die jeweilige Vorgeschichte oder beides anders gewesen wären, als sie tatsächlich waren. Begriffe können sich infolge neuer Einsichten wandeln; der Wissensfortschritt verlangt manchmal, unhaltbar gewordene Annahmen aufzugeben, selbst wenn sie sich zu begrifflichen Zusammenhängen verfestigt haben.

Es ist allerdings unproduktiv, das Fehlen eines Freiheitsbeweises zu beklagen, solange man nicht angeben kann, was denn als ein solcher zählen würde. Kant war der Auffassung, dass ein regelrechter Freiheitsbeweis unmöglich ist, und dass wir uns stattdessen um den Nachweis bemühen sollten, dass dem Freiheits*postulat* nichts entgegensteht. Kant formuliert sein Postulat allerdings nicht als begriffliche These. Er behauptet, dass es uns *praktisch* und *anthropologisch unmöglich* sei, unsere eigenen Entschlüsse und Handlungen als determiniert aufzufassen. Wesen wie wir könnten nicht anders als „unter der Idee der Freiheit“ handeln und diese Unmöglichkeit mache jedenfalls für die praktische Vernunft die Freiheitsunterstellung unausweichlich:

Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei [...], eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.²

Kant schließt hier aus der Unmöglichkeit, sein eigenes willentliches Handeln als determiniert zu begreifen, dass wir „in praktischer Rücksicht“ auch wirklich frei seien, auch wenn wir es in der theoretischen Philosophie nicht beweisen können. Seine Formulierung hat allerdings durch den Als-ob-Vorbehalt einen agnostischen Unterton. Einen echten libertarischen Freiheitsbegriff gestattet sich Kant nicht, weil er das allgemeine Kausalprinzip als äquivalent mit dem Determinismus auffasst (s. o., S. 45) und für eine Voraussetzung der Naturwissenschaft und überhaupt jeder Naturerkenntnis hält. Ein regelrechter Freiheitsbeweis ist für Kant schon deshalb unmöglich, „weil ihr erster Begriff negativ ist“ und die Erfahrung uns nur „das Gesetz der Erscheinungen, mithin [...] das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen“ gibt.³ Dass die Freiheit nur postuliert werden kann, heißt für Kant nicht, dass sie eine Fiktion wäre oder eine notwendige Illusion, sondern drückt den Umstand aus, dass sie nicht bewiesen, also aus unabhängig gesicherten Prämissen hergeleitet werden kann. Wenn es aber für etwas keinen Beweis gibt, liegt der Fehler bei demjenigen, der gleichwohl einen verlangt, oder der die „Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“⁴ beklagt. Kant verweist darauf, dass wir, die wir nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln können, es nicht als eine offene, unbeantwortbare Frage ansehen können, ob wir auch wirklich frei sind. Hier noch nach einem Freiheitsbeweis zu verlangen hieße, mit einem Wort von Wittgenstein, weiterzugraben, wo der Spaten schon auf Fels gestoßen ist.

Aufgabe der Philosophie in der Freiheitsdebatte kann es nicht sein, die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen wegzuninterpretieren. Ebenso wenig ist es aber die Aufgabe der Philosophie, einem begrifflichen, psychologischen oder anthropologischen Befund die Weihen metaphysischer Notwendigkeit zu verleihen. Vielmehr sollten wir uns folgende Frage vorlegen: *Steht irgendetwas, was wir wissenschaftlich oder philosophisch wissen, dieser Freiheitsunterstellung entgegen?* Natürlich steht ihr, wenn der Inkompatibilismus recht hat, die *Doktrin* des Determinismus entgegen, aber stehen ihr auch *Tatsachen* entgegen, seien es empirische oder begriffliche? Aus libertarischer Sicht gewährleistet erst der Indeterminismus, dass das Zwei-Wege-Vermögen der freien Entscheidung auch in die Welt passt. Demgegenüber halten agnostische Kompatibilisten die Determinismusfrage für irrelevant, während deterministische Kompatibilisten umgekehrt argumentieren, dass wir, so Schlick im Anschluss an Hume, den Determinismus „in allem unserem praktischen Verhalten voraussetzen“.⁵

Allerdings neigen deterministische Kompatibilisten dazu, Determination mit Verursachung zu verwechseln. Ob neben dem Determinismus auch das bloße Verursachtsein schon freiheitsgefährdend ist, ist eine voraussetzungsreiche Frage, denn die Antwort hängt davon ab, welche Kausalitätsauffassung man zugrunde legt. Wenn die Akteurskausalität aufgrund unlösbarer theoretischer Schwierigkeiten ausscheidet, bleibt dem Libertarier nur eine nichtdeterministisch verstandene Ereigniskausalität. Ein ereigniskausaler Libertarismus ist allerdings nicht nur dem Zufallseinwand, sondern auch dem mit ihm verwandten Einwand ausgesetzt, dass er der aktiven Rolle des Akteurs nicht hinreichend Rechnung trage. Wenn Handlungen durch mentale Ereignisse verursacht würden, und sei es auf nichtdeterministische Weise, bleibe der Person buchstäblich nichts mehr zu tun, sie werde zur bloßen Arena eines anonymen Kausalgeschehens degradiert. In der jüngeren Literatur firmiert dieser Einwand als „the problem of the disappearing agent“. Da der Einwand keine im engeren Sinne freiheitstheoretische, sondern eine handlungstheoretische Schwierigkeit bezeichnet, werde ich seine Behandlung noch zurückstellen. Ein ereigniskausaler und zugleich fähigkeitsbasierter Libertarismus lässt sich m. E. gegen den Einwand des fehlenden Akteurs verteidigen, wenn man sorgfältiger als üblich die kausalitäts-, die handlungs- und die freiheitstheoretischen Anteile eines kompletten Bildes vom menschlichen Handeln sortiert (s. u., Kap. 7.6).

Aus Sicht eines ereigniskausalen Libertarismus ist das Verursachtsein unserer Handlungen durch mentale Ereignisse oder ihre physiologischen Substrate nicht freiheitsgefährdend, sofern Kausalität eine nichtdeterministische Relation ist. Dass unsere Handlungen nichtdeterministische Ursachen haben, *gewährleistet* freilich nicht ihre Unterlassbarkeit. Dies zu erwarten käme einer Verwechslung der Aufgaben des positiven und des negativen Teils der Freiheitslehre gleich. Für das So-oder-Anderskönnen bedarf es in jedem Falle besonderer Vermögen, die nicht allein durch den Indeterminismus in die Welt kommen und auch nicht durch ihn erläutert werden können.

5.2 Anderskönnen, Naturgesetze und humesche Supervenienz

Für Kant würde die Verabschiedung des deterministischen Kausalprinzips zu viel von dem preisgeben, was das Kausalprinzip für die Organisation unserer Erfahrung leistet. Kant befürchtet, dass eine gesetzlose Kausalität „den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“.⁶ Er ist sich der strengen Gesetzmäßigkeit der Natur so sicher, dass er sie sogar in den Begriff der Natur einbaut: „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem

Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“.⁷ Die Befürchtung, dass jedes Abgehen vom deterministisch verstandenen Kausalprinzip einheitliche Naturerfahrung unmöglich machen würde, ist übertrieben. Sie beruht auf einer unhaltbaren Gegenüberstellung von naturgesetzlicher Ordnung und völliger Regellosigkeit. Dass diese falsche Antithese auch freiheits- und handlungstheoretisch unplausible Konsequenzen hat, haben wir in der Diskussion des Zufallseinwands gesehen. Richtig ist, dass es in der Welt nicht völlig chaotisch zugehen darf, damit wir in ihr Absichten bilden und erfolgreich handeln können. Für unsere Fähigkeit, in der Welt unsere Absichten zu verwirklichen, ist der Umstand wesentlich, dass Ereignisverläufe *nichtstrikte Regelmäßigkeiten* aufweisen. Einerseits müssen sie überhaupt Regelmäßigkeiten aufweisen, weil andernfalls nicht absehbar wäre, welche Auswirkungen ein Eingriff haben wird, was vernünftige Handlungsplanung unmöglich machen würde. Auch die vorgängige deliberative Willensbildung unterliegt einer solchen Regelmäßigkeitsbedingung: Als Überlegende müssen wir uns darauf verlassen können, dass unsere Anstrengungen, deliberative Prozesse in vernünftige Entscheidungen münden zu lassen, oft genug vom Erfolg gekrönt sind. Andererseits sind diese Regelmäßigkeiten nicht strikt, sondern stöbar. Da es keine ausnahmslosen Regularitäten gibt, sind empirische Sukzessionsgesetze, also Allsätze über aufeinanderfolgende Ereignisse, falsch. Stattdessen gibt es wahre Sätze darüber, was geschähe, wenn nichts dazwischenkäme. Oft genug kommt aber etwas dazwischen, und diese Störungen einer strengen Regelmäßigkeit sind das, was wir paradigmatischerweise Ursachen nennen.⁸

Es steht also nicht Ordnung gegen Chaos, wie Kant suggeriert, sondern es stehen ausnahmslose Regularitäten gegen nichtstrikte, stöbare Regularitäten, und die Behauptung muss lauten, dass letztere für die von Kant beschworene Einheit der Erfahrung ausreichen. *Offenbar* reichen sie aus, denn es ist ja weniger eine philosophische These als vielmehr ein schwer zu leugnender Befund, dass es keine empirisch wahren Sukzessionsgesetze über tatsächliche Ereignisverläufe gibt. So gesehen ist Kants Frage, wie in einer kausalgesetzlich geordneten Welt freie menschliche Handlungen möglich seien, falsch gestellt. Sie muss vom Kopf auf die Füße gestellt werden und lautet dann: Wie sollte es in einer Welt, deren Verläufe durch Handlungen gestört werden können, strikte Verlaufsgesetze geben können?

Ich behaupte also, dass Kants Frage auf einem *Hysteron-Proteron*-Fehler beruht, einer Verwechslung des Späteren mit dem Früheren. Diese Kritik lässt sich mithilfe der oben (Kap. 2.4) erwähnten Unterscheidung zwischen einer *nominalistischen* und einer *universalienrealistischen* Auffassung von Naturgesetzen verdeutlichen. Nach der nominalistischen Auffassung sind Gesetze wahre Gesetzesaussagen, nach der realistischen sind sie dasjenige in der Welt, was

Gesetzesaussagen wahr macht. Der springende Punkt ist nun dieser: Welche Gesetzesaussagen wahr sind, hängt davon ab, was in der Welt geschieht, nicht umgekehrt. Kant stellt diesen Zusammenhang unter Verwendung eines universalienrealistischen Gesetzesbegriffs verkehrt dar. Der besagte Hysteron-Proteron-Fehler besteht darin, die Welt als etwas vorzustellen, was alle Gesetze (besser: Gesetzmäßigkeiten) schon enthält. Dann kämen wir hinzu und müssten in dem, was Kant den „Naturmechanismus“ nennt, unseren Platz finden – nur um festzustellen, dass für uns und unsere freien Handlungen kein Platz freigehalten ist. Eben dies drückt auch der Topos von einem „lückenlosen Zusammenhang“ aus, dem die mechanistische Metapher von der Welt als einem Räderwerk zugrunde liegt. Richtig herum ist es aber so: Das primäre Datum ist das tatsächliche Weltgeschehen, das unter anderem uns und unsere Handlungen umfasst. *Dann* versuchen wir, die Phänomene zu systematisieren und anzugeben, welche Gesetzesaussagen das Geschehen zutreffend beschreiben, also wahr sind. Und wenn wir keine wahren empirischen Allsätze finden, dürfen wir nicht einfach postulieren, dass es welche geben muss, weil ja der Determinismus wahr sei.

Weil wir nur wahre Gesetzesaussagen „Gesetze“ nennen, kann auch aus inkompatibilistischer Sicht keine Rede davon sein, dass wir gegen Naturgesetze verstoßen, wenn wir willentlich in den Weltlauf eingreifen. Wir „stören“ natürliche Verläufe allein in dem Sinn, dass die Welt infolge unserer Eingriffe anders weiterverläuft, als sie weiterverlaufen wäre, wenn wir nicht eingegriffen hätten. In einer nichtdeterministischen Welt würden nicht, wie Kant befürchtet, Naturgesetze „durch die Einflüsse der [Freiheit] unaufhörlich abgeändert“⁹, sondern nur nichtstrikte Gesetzesaussagen sagen über die Welt, die uns, unsere Entscheidungen und unsere Handlungen enthält, etwas Wahres aus. Die Natur räumt uns auch keine Sonderkonditionen ein, denn ein regelmäßiger Verlauf kann ebenso durch ein gewöhnliches Ereignis gestört werden wie durch eine menschliche Handlung.

Der Grund dafür, dass der Zusammenhang zwischen freien Handlungen und Naturgesetzen so häufig falsch dargestellt wird und dann selbst Nichtdeterministen Kopfzerbrechen bereitet, ist die universalienrealistische Gesetzesauffassung im Verbund mit der Annahme, dass Naturgesetze regieren, vorschreiben oder darüber gebieten, was geschieht. Gesetze sind aber abstrakte Gegenstände und haben als solche keine kausale Kraft. Nach nominalistischer Auffassung sind sie Aussagen, die in systematisierter Form beschreiben, was stets geschieht oder stets der Fall ist.¹⁰ Ob sie dies korrekt beschreiben, hängt klarerweise davon ab, was tatsächlich geschieht, nicht umgekehrt. Nach realistischer Auffassung sind Gesetze Beziehungen zwischen Universalien, also ebenfalls abstrakte Gegenstände. In beiden Fällen ist rätselhaft, wie Gesetze regieren oder überhaupt etwas tun können sollen.

Die Richtigstellung der verkehrten Auffassung, dass Naturgesetze das Weltgeschehen regieren, gebieten oder notwendig machen, nennt sich heute *humesche Supervenienz*. Diese von David Lewis formulierte Doktrin besagt, dass die Welt aus Dingen, lokalen Ereignissen und Tatsachen besteht (genauer: aus der raumzeitlichen Verteilung physikalischer Qualitäten), und dass alles andere, also auch Regularitäten und Naturgesetze, auf diese lokalen Anordnungen von Qualitäten superveniert, also mit ihnen variiert. Für das Verhältnis zwischen menschlichen Handlungen und Naturgesetzen ergibt sich Folgendes:

It is the events of universal history, as brute facts, that make the laws what they are, and *not* vice-versa. Taking this idea seriously, the actions of every human agent in history are simply a part of the universe-wide pattern of events that determines what the laws are for this world.¹¹

Die Darstellung, dass die tatsächlichen Handlungen und Ereignisse festlegen, was die Regularitäten und Naturgesetze sind, ist ungewohnt, aber sie ergibt sich zwingend aus der Berichtigung der nezessitarischen Gesetzesauffassung. Schon Wittgenstein fand es rätselhaft, wie „die sogenannten Naturgesetze“¹² ein Geschehen notwendig machen können sollten: „Einen Zwang, nach dem Eines geschehen müßte, weil etwas anderes geschehen ist, gibt es nicht. Es gibt nur eine *logische* Notwendigkeit“.¹³

Aus der Lehre der humeschen Supervenienz ergibt sich ferner, dass das Weltgeschehen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa zum gegenwärtigen, noch nicht festlegt, welches die Naturgesetze sind. Was eine Gesetzesaussage wahr macht, ist für den Humeaner die entsprechende ausnahmslose Regularität, die aus vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Teilen besteht. Wenn nun Gegeninstanzen einer bestimmten Gesetzhypothese erst in der Zukunft liegen, macht erst das zukünftige Geschehen das Gesetz falsch (oder *erweist* es als falsch, wenn man Wahrsein als zeitlos auffasst). Aus humescher Sicht werden also die Naturgesetze erst am Ende aller Tage geschrieben, während für nezessitarische Auffassungen, etwa für Armstrongs Theorie der Gesetze als Notwendigkeitsbeziehungen zwischen Eigenschaften, alle Ingredienzien der Gesetze schon in der Welt sind.¹⁴

Die Gesetzesauffassung der humeschen Supervenienz besagt als solche nichts darüber, ob wir in einer deterministischen Welt leben, ob also die Gesamtheit der als nachträgliche Generalisierungen aufgefassten Naturgesetze mit dem von Laplace fingierten Supergesetz äquivalent ist. Sie ist aber mit der üblichen Darstellung des laplaceschen Determinismus unvereinbar, dass die Gesamtheit der Naturgesetze und ein beliebiger Momentanzustand des Universums gemeinsam alle weiteren Zustände *festlegen*. Laplacesche Determination ist, wie

wir oben gesehen hatten, eine zeitsymmetrische Relation: Gemeinsam mit den Naturgesetzen legt die Vergangenheit die Gegenwart in genau demselben Sinne fest wie umgekehrt. Diese zeitliche Symmetrie hätte uns schon stutzig machen sollen, denn sie zeigt, wie wenig die laplacesche Determination mit der gewöhnlichen Kausalität zu tun hat, der verbreiteten Rede vom „kausalen Determinismus“ zum Trotz. Auch van Inwagens dramatische Darstellung, dass meine Handlungen in einer deterministischen Welt schon sämtlich „vor meiner Geburt“ feststünden, verzerrt diesen Sachverhalt, indem sie dem Determinismus fälschlich eine Zeitrichtung unterlegt. Aus laplacescher Sicht können wir mit gleichem Recht sagen, dass meine tatsächlichen Handlungen festlegen, was vor meiner Geburt geschehen ist. „Festlegen“ bezeichnet hier keine Tätigkeit und kein dynamisches Verhältnis, sondern drückt den Umstand aus, dass man bestimmte zutreffende Beschreibungen aus anderen folgern kann. Auch die Standardformulierung, dass „the past and the laws of nature jointly determine a unique [...] future“¹⁵, hätte uns misstrauisch machen sollen. Wie sollen so verschiedene Dinge wie vergangene Weltzustände und Naturgesetze Hand in Hand dieselbe Tätigkeit verrichten können, nämlich „determinieren“?

Nicht nur die laplacesche Determination, sondern auch das Konsequenzargument für den Inkompatibilismus muss im Lichte einer humeschen Gesetzesauffassung noch einmal neu bedacht werden. Die zweite Prämisse des Konsequenzarguments lautet, dass niemand die Macht hat, Naturgesetze abzuändern. In *gewissem* Sinne liegen aber nun die Gesetze in unserer Hand: Was wir tun, gehört zusammen mit allen anderen Geschehnissen zu dem, was Gesetzesaussagen wahr macht oder eben falsch. Ein großer Teil dieser Wahrmacher liegt in der Zukunft, insofern ist noch nicht ausgemacht, welches die Naturgesetze sind. Entscheidend ist, dass für den Humeaner nichts von dem, was bisher passiert ist, fixieren kann, was ich morgen tun werde. Retrospektiv gewendet: Hätte ich gestern Kakao statt Orangensaft zum Frühstück getrunken, wären die Naturgesetze andere als in der aktuellen Welt, in der ich Orangensaft getrunken habe.¹⁶ Das klingt nur deshalb merkwürdig, weil wir uns an die unhaltbare Auffassung gewöhnt haben, dass Naturgesetze gebieten, was zu geschehen hat, oder das Geschehen notwendig machen.

Die Details der Metaphysik der humeschen Supervenienz sind hier nicht von Belang. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, dass Naturgesetze den Weltlauf nicht regieren oder notwendig machen, sondern das tatsächliche Geschehen subsumieren, und dass ihr Inhalt von der Gesamtheit nichtmodaler Geschehnisse und Tatsachen abhängt. Nicht ohne weiteres vereinbar ist der humesche Gesetzesbegriff allerdings mit der Auflage Goodmans und anderer, dass Naturgesetze Aussagen über kontrafaktische Fälle einschließen. Aber auch diesen Streitpunkt können wir hier auf sich beruhen lassen. Für den Humeaner besitzen

Naturgesetze überhaupt keine modale Kraft. Wenn sie kontrafaktische Konditionale stützen sollen, besitzen sie modale Kraft, die aber aus einer anderen Quelle stammen mag als aus den Naturgesetzen selbst.

Was ergibt sich nun aus einer humeschen Gesetzesauffassung für das Vereinbarkeitsproblem? Wenn man einen humeschen Gesetzesbegriff einsetzt, sehen die Determinismusthese und das Konsequenzargument anders aus als üblich. Einige Debattenteilnehmer¹⁷ haben aus dieser Lage kompatibilistische Folgerungen gezogen und dies wie folgt begründet: Werden die Naturgesetze als ausnahmslose humesche Regularitätsbehauptungen verstanden, so liegen sie nicht mit unserer Fähigkeit im Konflikt, uns in einer gegebenen Situation so oder anders zu entscheiden. Wie auch immer wir uns entscheiden, wird nachträglich von der Gesetzesaussage subsumiert. Die Gesamtheit der wahren Gesetzesaussagen mag in seiner Subsumtionsleistung durchaus dem laplaceschen Supergesetz entsprechen, liegt aber nicht mit der ontischen Offenheit der Zukunft und mit dem So-oder-Anderskönnen in Konflikt. Man hat eine solche Auffassung „libertarischer Kompatibilismus“ genannt.¹⁸ Der Anschein, dass der Determinismus dem So-oder-Anderskönnen widerspreche, entsteht diesem Ansatz zufolge allein durch die irrige präskriptivistische oder nezessitarische Gesetzesauffassung. Kurz: „The stumbling block for a fully satisfactory solution to the free-will problem is the mistaken theory of physical laws.“¹⁹

Man kann die Sache aber auch anders sehen. Der laplacesche Determinismus wird gemeinhin als die Doktrin *definiert*, dass Antezedensbedingungen und Naturgesetze den Weltlauf alternativlos fixieren, so dass zu jedem Zeitpunkt nur das geschehen kann, was tatsächlich geschieht. Wenn eine solche Fixierung nicht stattfindet, weil Gesetze ihrer Natur nach keine modale Kraft haben, sondern durch das faktische Geschehen wahrgemachte Generalisierungen sind, ist es vielleicht erhellender, die Lehre des Determinismus für *falsch*, weil auf einen irrigen Gesetzesbegriff gestützt, zu erklären, anstatt die Determinismusdefinition einer humeschen Metaphysik anzupassen. In der Philosophie der Physik mag es für die Determinismusdefinition noch andere Optionen geben, aber was den in der Freiheits- und Vereinbarkeitsdebatte verwendeten Determinismusbegriff betrifft, so spricht vieles dafür, dass der präskriptivistische oder jedenfalls nezessitarische Gesetzesbegriff schon in ihn eingebaut ist. Wir haben ja gesehen, dass schon der Sinn des Verbs „determinieren“ unklar wird, wenn man den humeschen Gesetzesbegriff einsetzt.

Libertarische Kompatibilisten, die eine humesche Gesetzesauffassung mit dem Kompatibilismus verbinden, sind der Auffassung, dass ausnahmslose Regularitäten für sich genommen nicht freiheitsgefährdend sind. Wenn es sich so verhält, wirft dies die Frage auf, warum ich oben (Kap. 2.4) von der Gesetzes- oder Regularitätskepsis, also von der Nichtexistenz ausnahmsloser empirischer Suk-

zessionsgesetze, so viel Aufhebens gemacht habe. Es mag keine wahren Allsätze über empirische Ereignisfolgen geben, aber warum sollte dieses kontingente Faktum für die Vereinbarkeitsdebatte relevant sein?

Eine Auseinandersetzung mit einer Determinismuskonzeption, die sich auf ausnahmslose Sukzessionsgesetze stützt, dient einer wichtigen Flurbereinigung in der Vereinbarkeitsdebatte. Nach üblicher Auffassung braucht der Determinismus eine mundane Modalitätsquelle. Andernfalls fiel er mit dem logischen Determinismus zusammen, der die Freiheit nicht gefährdet (Kap. 2.2). Wenn Naturgesetze nun keine direktive oder modale Kraft besitzen, sondern nur nachträglich subsumieren und systematisieren, was faktisch geschieht, ist damit noch nicht gezeigt, dass im Weltlauf alternative Möglichkeiten des Weiterverlaufs bestehen. Die Frage, was genau den Weltlauf fixieren oder determinieren soll, ist dann schlicht wieder offen. Als empirische Regularitätsbehauptungen aufgefasste Naturgesetze sind es jedenfalls nicht, und zwar unabhängig davon, in welchem Umfang sie empirisch wahr sind.

Wenn Naturgesetze durch das tatsächliche Geschehen wahrgemacht werden, liegt es nahe, die echten Determinanten auf der Ebene der tatsächlichen Geschehnisse, Dinge und Tatsachen zu suchen. Vielleicht liegen sie in der *Natur der Dinge*? Der aristotelisch inspirierte Verweis auf die Natur der beteiligten Substanzen, also auf ihre wesentlichen, artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften, verschafft der modalen Kraft einen Ort in der Natur: Es liegt in der Natur des Pflanzenfarbstoffs Lackmus, sich durch Kontakt mit Säure rot zu färben, es liegt in der Natur des Elektrons, positiv geladene Teilchen anzuziehen, es liegt in der Natur des Fensterglases, durch den Aufprall von Steinen einer bestimmten Masse und Geschwindigkeit zerstört zu werden. In der Metaphysik und in der Wissenschaftsphilosophie ist seit geraumer Zeit eine *Wiederkehr der Dispositionen und Kausalkräfte* zu beobachten, die mit der hier vorgetragenen Doppelkritik an der nezessitarischen Gesetzesauffassung und am Laplace-Determinismus gut zusammenpasst. Die Rehabilitierung der Dispositionen nimmt ihren Ausgang von der Beobachtung, dass als modal verstärkte Regularitätsbehauptungen verstandene Naturgesetze keinen angemessenen Umgang mit Störfaktoren erlauben:

For every alleged uniformity is defeasible by something's interfering and preventing the effect; to assert the uniformity as a fact is to commit oneself to a rash judgment that such interference never has taken place and never will. Scientists do not try to describe natural events in terms of what always happens.²⁰

Ein großer Vorteil von Dispositionserklärungen gegenüber Gesetzeserklärungen besteht darin, dass Dispositionen störende Einflüsse zulassen. *Wenn* eine Dispositionseigenschaft sich manifestiert, hat es einen Erklärungsgehalt, auf sie zu

verweisen, wenn die Manifestation hingegen ausbleibt, lässt sich dies auf die widrigen Umstände zurückführen. Die Erklärungsressource bleibt also im Störungsfall unangetastet, was sie nicht bliebe, wenn man zur Erklärung nichts als Regularitätsaussagen zur Verfügung hätte. Die aristotelische Lehre, die sich aus der Wiederkehr der Dispositionen und Artesenzen ziehen lässt, lautet: „Generality in nature lies in things not conditions“.²¹ Das Allgemeine, Gleichförmige, Stabile in der Natur, von dem Wissenschaft möglich ist, liegt in den natürlichen Substanzen und ihren essentiellen Eigenschaften, während deren Manifestation in streng regelmäßigen Ereignissequenzen durch die wechselnden äußeren Umstände verhindert werden kann. Das gute Erbe des Aristotelismus besteht in der Einsicht, dass die Naturdinge ihre essentiellen Eigenschaften, auf denen ihre Artzugehörigkeit beruht, unbeschadet der Tatsache behalten, dass zwischen den Ereignissen, in die sie involviert werden, keine ausnahmslosen Regularitäten bestehen.²²

Die erklärende Zurückführung des tatsächlichen Geschehens auf die wesentlichen Eigenschaften der beteiligten Substanzen entspricht der scholastischen Formel *operari sequitur esse* („Das Handeln folgt dem Sein“; oft freier übersetzt: „Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit“). Wie diese Formel sich auf die Erklärung von Handlungen anwenden lässt, ist nicht ohne weiteres klar. Eine Möglichkeit ist, die Handlung auf den *Charakter* des Akteurs zurückzuführen. Schopenhauer verwendet die Formel entsprechend, um seinen psychologischen Determinismus auszudrücken: „aus dem, was er [der Mensch] *ist*, folgt notwendig alles, was er jedesmal tut“.²³

Gesucht war ein Ersatz für Naturgesetze in der Rolle als Modalitätsquelle für den Determinismus. Die Frage muss also lauten, ob die Dispositionseigenschaften oder Naturen aristotelischer Substanzen modale Kraft hinsichtlich der Fixierung tatsächlicher Ereignisverläufe besitzen. Dies scheint der Fall zu sein, allerdings ist ihre modale Kraft von besonderer Art. Sie lässt sich so wiedergeben: *Es ist unmöglich, dass eine Substanz sich anders verhält, als es ihrer Natur entspricht*. Ein Beispiel aus der stoischen Naturphilosophie: „Wenn der Stein aus einer gewissen Höhe losgelassen wird und kein Hindernis im Weg ist, kann er sich unmöglich nicht nach unten bewegen“.²⁴ Dieses Beispiel lässt sich allerdings nicht im Sinne eines durchgängigen Determinismus interpretieren, denn dafür müsste auch determiniert sein, *ob* der Stein losgelassen wird und *ob* sein Herunterfallen verhindert wird (s. o., S. 30). Aber in der Natur welcher Dinge sollten diese Determinationen liegen?

Aussagen über die Natur der Dinge lassen sich nicht in wahre Allsätze über empirische Regularitäten überführen, weil die Manifestation einer Dispositionseigenschaft durch äußere Umstände verhindert werden kann. Solange sich keine Bedingungen spezifizieren lassen, unter denen sich die fragliche Disposition aus-

nahmslos manifestiert, gelangt man nur zu kontrafaktischen Sätzen darüber, wie die Substanz sich unter bestimmten Bedingungen und in Abwesenheit störender Einflüsse ihrer Natur nach verhalten *würde* oder verhalten *hätte*. Statt „ihrer Natur nach“ mag man auch „naturnotwendig“ sagen, doch handelt es sich dabei stets um *konditionale* Notwendigkeit. Die Lücke zwischen dieser konditionalen Notwendigkeit und dem Determinismus wäre nur dann geschlossen, wenn die Konjunktion aller wahren essentialistischen Notwendigkeits- oder Unmöglichkeitsaussagen implizierte, dass immer und überall nur das geschehen kann, was tatsächlich geschieht.

Wenn die Lücke offen bleibt, stehen Dispositionen und Essenzen dem libertarischen So-oder-Anderskönnen nicht entgegen. Zu fragen wäre jeweils: Ist es gegen meine Natur, gleich die Handlung *h* auszuführen? Ist es gegen meine Natur, die Ausführung zu unterlassen? Steht die Natur irgendeiner anderen Substanz meiner Handlung oder meiner Unterlassung entgegen? Wenn die Antwort auf alle Fragen „nein“ lautet, ist beides naturmöglich: dass ich es tue und dass ich es nicht tue. Dem So-oder-Anderskönnen stünde dann noch die *Doktrin* des Determinismus entgegen, nicht aber irgendwelche Tatsachen über die Natur der Dinge.

Legt man einen aristotelischen Substanzbegriff zugrunde, so ist die Lücke, also der verbleibende Möglichkeitsraum, noch größer, da nicht die gesamte physische Welt aus Substanzen (*ousiai*) besteht, sondern nur ausgezeichnete Teile derselben. Schon aus diesem Grund werden die artspezifischen Dispositionen oder *modi operandi* der Substanzen unterbestimmt lassen, was insgesamt in der Welt geschieht. Lässt man die Bindung der Dispositionen an aristotelische Substanzen beiseite, wie es etwa im „dispositionalen Essentialismus“²⁵ geschieht, so ist die Frage nach dem Verhältnis zum Determinismus wieder offen. Logisch ist es zweifellos möglich, dass die Konjunktion aller dispositionsbasierten konditionalen Notwendigkeiten den laplaceschen Determinismus impliziert, doch ist dies ein ziemlich schwacher Grund dafür, die Annahme für plausibel zu halten. Beim Versuch, sie empirisch zu prüfen, wird man auf eben diejenigen Schwierigkeiten stoßen, die die Doktrin des laplaceschen Determinismus empirisch unüberprüfbar machen.

Um nicht bloß von philosophiehistorischem Interesse zu sein, sollten sich aristotelisch formulierte Dispositionserklärungen in moderne physikalische Erklärungen übersetzen lassen. Sobald man die Auffassung von Naturgesetzen als empirischen Regularitätsbehauptungen fallen lässt, mögen Dispositionserklärungen sich auch als Gesetzeserklärungen reformulieren lassen. Auf den Ausdruck „Naturgesetz“ hat niemand ein Copyright, der Humeaner schon gar nicht. Dass diejenigen strikten Sukzessionsgesetze, die den Determinismus stützen sollen, nicht vorgewiesen werden können, bedeutet nicht, dass die Wis-

senschaft völlig ohne Naturgesetze auskommen müsste. Nach wie vor lässt sich zum Beispiel in generellen Sätzen formulieren, was naturgesetzlich möglich und was unmöglich ist. Wohlverstandene Naturgesetze, oder eine bestimmte Art derselben, könnten *Beschränkungen* für das benennen, was überhaupt geschehen *kann*. Sie könnten die Natur der Dinge und ihre Interaktionsmöglichkeiten beschreiben und damit *Restriktionen*, die einige Möglichkeiten ausschließen, andere hingegen offen lassen. So ist es, soweit wir wissen, naturgesetzlich unmöglich, dass jemand schneller reist als das Licht, während Naturgesetze und Anfangsbedingungen unter nichtdeterministischen Annahmen offen lassen, für welches Urlaubsziel ich mich entscheiden werde.

Der Unterschied zum Laplace-Determinismus lässt sich nun so ausdrücken: Was hienieden geschehen kann, ist naturgesetzlich restringiert. Naturgesetze (aristotelisch: die Natur der Dinge) beschränken den Raum der möglichen Verläufe, aber sie beschränken ihn nicht auf einen einzigen. Das ist der entscheidende Unterschied zum Laplace-Determinismus, dem zufolge die Naturgesetze alle Möglichkeiten bis auf die eine verwirklichte verschließen. Unter nichtdeterministischen Annahmen benennen Naturgesetze ebenfalls Einschränkungen, lassen aber dabei einen Spielraum: Möglich bleibt alles, was nicht naturgesetzlich unmöglich ist. Wenn den Naturgesetzen Genüge getan ist, gibt es nicht noch einmal eine Vorrichtung, die den Weltlauf alternativlos festlegen könnte.

Gerhard Ernst und andere haben gefragt, wie ich mögliche Verläufe als durch Naturgesetze ausgeschlossen ansehen kann, wenn es doch der These der humeschen Supervenienz zufolge gar keine modalen Tatsachen gibt, die irgendetwas ausschließen können.²⁶ Ich antworte, dass ich nicht die *Metaphysik* der humeschen Supervenienz vertrete, der zufolge es überhaupt keine modalen Tatsachen gibt, sondern lediglich die *Gesetzesauffassung* der humeschen Supervenienz gegen die nezzessitarische Gesetzesauffassung ins Feld geführt habe.

Da ich allerdings unter Naturgesetzen, dem nominalistischen Gesetzesbegriff folgend, wahre Gesetzesaussagen verstehe und nicht dasjenige, was sie wahr macht, ist es streng genommen falsch zu sagen, dass Naturgesetze mögliche Verläufe ausschließen oder das Geschehen restringieren. Vielmehr *beschreiben* sie Restriktionen. Beschreibungen haben nicht selbst modale Kraft, die Modalitätsquelle muss im Bereich des Beschriebenen gesucht werden. Der nominalistische Gesetzesbegriff beruht auf einer harmlosen terminologischen Entscheidung und schließt nicht aus, dass wahre Gesetzesaussagen Wahrmacher ‚draußen in der Welt‘ haben, die dann freilich nicht wiederum „Gesetze“ heißen dürfen. Deshalb präjudiziert der nominalistische Gesetzesbegriff auch nichts zugunsten der humeschen Supervenienz. Die entscheidenden Fragen lauten, ob es überhaupt natürliche Notwendigkeit gibt und wenn ja, woher sie stammt. Wenn ein Humeaner jemand ist, der die erste Frage rundheraus verneint, dann bin ich keiner.

Die Berichtigung des *Hysteron-Proteron*-Fehlers nimmt sich im Lichte der „constraints“-Auffassung der Naturgesetze etwas komplizierter aus als im Lichte einer modalitäts skeptischen humeschen Metaphysik. Die richtige Reihenfolge scheint diese zu sein: Naturgesetze sind wahre Aussagen. Ob eine Gesetzesaussage wahr ist, hängt davon ab, was faktisch der Fall ist und was faktisch geschieht. Diese Abhängigkeit ist aber nur die halbe Wahrheit, denn was überhaupt geschehen *kann*, hängt seinerseits von der Natur der Dinge ab, also von ihren wesentlichen, artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften. Diese Eigenschaften und die Beziehungen zwischen ihnen lassen sich in allgemeinen Aussagen beschreiben, die man mit gutem Grund „Naturgesetze“ nennen kann.²⁷

Im Unterschied zu dieser Auffassung nehmen „libertarische Kompatibilisten“ unter Berufung auf die Metaphysik der humeschen Supervenienz an, dass weder Naturgesetze noch der Determinismus modale Kraft besitzen und dass der Determinismus deshalb mit der Annahme einer offenen Zukunft vereinbar ist. Gegen diesen Ansatz habe ich eingewandt, dass er auf einem revisionären Determinismusbegriff beruht, der die Pointe des Vereinbarkeitsproblems verfehlt. Damit dies kein bloßer Streit um Worte wird, wäre die vernünftige Reihenfolge die, zunächst ergebnisoffen nach einer mundanen Modalitätsquelle zu suchen, also nach irgendeinem X in der Welt, das Unmöglichkeits- oder Notwendigkeitsbehauptungen über Geschehensverläufe wahr macht. Sollte sich partout kein solches X finden, seien es Tatsachen, Dinge, Gesetze, Eigenschaften oder etwas anderes, so lebten wir in einer anderen Welt, als wir im Alltag, in der Philosophie und in den Wissenschaften immer dachten. Wenn man eine Modalitätsquelle X findet, wäre in einem zweiten Schritt das Vereinbarkeitsproblem unter Bezug auf dieses X zu formulieren.

Die „constraints“-Auffassung der Naturgesetze erlaubt es uns auch, die Befürchtung zu zerstreuen, dass der Libertarier als Indeterminist auf die Annahme verpflichtet sei, dass *jederzeit Beliebiges* geschehen kann. Dies war ja der gemeinsame Nenner des Zufallseinwands und der Kritik an der „unbedingten Freiheit“: Unter indeterministischen Annahmen könnten Subjekte losgelöst von ihren psychischen Dispositionen grundlos Beliebiges wählen, und das sei absurd oder jedenfalls keine wünschenswerte Form von Freiheit. Wir sehen nun, inwiefern dieses Bild eine Karikatur ist: Indeterminismus ist nicht die Behauptung, dass unter gegebenen Bedingungen Beliebiges geschehen kann. Viele Optionen sind durch die jeweiligen Vorbedingungen und andere Faktoren ausgeschlossen, aber solange mehr als eine offenbleibt, gibt es einen Freiheitsspielraum.

Zusammenfassend: Es gibt stets naturgesetzliche Einschränkungen, aber „these constraints from physics are only partial constraints. There is much freedom left after they are satisfied.“²⁸ Es ist nicht nur viel, sondern alle wünschenswerte Freiheit übrig, denn vernünftige Personen berücksichtigen natur-

gesetzliche Einschränkungen schon bei der Absichtsbildung. Unerfüllbare *Wünsche* zu haben ist eine lässliche Sünde, doch die Formierung von *Absichten* sollte unter dem Realitätsprinzip stehen und der Versuch, eine naturgesetzlich unmögliche *Handlung auszuführen*, ist schlicht irrational.

5.3 Freiheit als Fähigkeit

Für Willensfreiheit bedarf es nicht nur eines Spielraums von offenen Möglichkeiten, sondern auch bestimmter Fähigkeiten der Willensbildung. Mit Berufung u. a. auf Aristoteles und Locke habe ich Willensfreiheit oben als das komplexe Vermögen erläutert, praktische Überlegungen anzustellen, bestehende eigene Wünsche zu prüfen, gegebenenfalls zu suspendieren und das Ergebnis dieses Abwägungsprozesses handlungswirksam werden zu lassen. Dass Menschen allgemein die Fähigkeit besitzen, ihre vorhandenen Wünsche und Antriebe vernünftig zu prüfen und sich gegebenenfalls von ihnen zu distanzieren, ist eine anthropologische Behauptung. Wie andere Fähigkeiten bilden sich auch die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten in der Ontogenese aus und können temporär oder dauerhaft wieder verloren gehen. Diese Prozesse sind im Prinzip der Überprüfung durch psychologische Forschung zugänglich. Von Schimpansen ist bekannt, dass sie, vor die Wahl zwischen zwei Futternäpfen gestellt, stets den volleren wählen, selbst wenn sie gelernt haben, dass der gewählte Napf einem Artgenossen gegeben wird. Auch Kinder bis zu drei Jahren wählen in solchen Experimenten stets die größere Portion. Offenbar können sie nicht anders. Interessanterweise tritt diese Unfähigkeit nur auf, wenn es um Essen geht.²⁹ Verhaltensregularitäten allein machen nicht unfrei, aber sie können Indiz für eine Unfähigkeit sein, die unfrei macht.

Es wäre nun nicht erhellend, ein fehlendes Vermögen der Hemmung oder Selbstdistanzierung einfach unter das Nichtbestehen alternativer Möglichkeiten im Sinne des Determinismus zu subsumieren, und es wäre ein echter Fehler, im Umkehrschluss dieses Vermögen durch den Indeterminismus gewährleistet zu sehen. Fähigkeiten der vernünftigen Willensbildung und Selbststeuerung sind etwas, das zur physikalischen Indeterminiertheit noch hinzukommen muss. Andernfalls würde jeder nicht naturgesetzlich determinierte Vorgang im gleichen Sinne als frei zählen. Hier steht aber die *Willensfreiheit* zur Debatte, und um diese zu besitzen, muss ein Wesen zunächst einmal einen Willen haben.

Die Frage, was das Attribut „frei“ eigentlich qualifiziert, markiert eine wichtige Vorentscheidung in der Freiheitsdebatte. Da es in diesem Buch um die Freiheit des Willens geht, scheint diese Entscheidung schon gefallen. Als dasjenige, was frei genannt wird, wurde in der Einleitung die Bildung des Willens angeführt. Seebaß bestimmt Willensfreiheit entsprechend als „hinderungsfreie Willensbil-

dung“.³⁰ Doch diese Bestimmung ist noch auslegungsfähig. Die Willensbildung frei zu nennen könnte eine psychologisch gehaltvolle Aussage über einzelne Willensbildungsprozesse sein. Wird „frei“ primär als Attribut von faktischen Willensbildungs- oder Entscheidungsprozessen verstanden, so wäre im Einzelfall zu ermitteln, ob irgendwelche Faktoren die freie Willensbildung beeinträchtigt haben und in welchem Ausmaß. Da für viele Autoren auch Gewohnheiten, Routinen und Automatismen zu den Faktoren zählen, die die Freiheit der Willensbildung einschränken, müsste die psychologische Frage beantwortet werden, welchen Anteil sie an einem bestimmten Willensbildungsprozess hatten. Der Psychologe Wilhelm Wundt soll einmal gesagt haben, Menschen seien bei drei Vierteln ihrer Handlungen Automaten. Nach der hier vertretenen Auffassung sind diese quantitativen Fragen für die Freiheitsdebatte ohne Belang. Willensfreiheit verstehe ich als ein komplexes humanspezifisches *Vermögen*, nicht als Attribut einzelner Willensbildungsprozesse. Ein Vermögen büßt sein Träger nicht schon dadurch ein, dass er es im Einzelfall nicht ausübt.

Auch Kant formuliert seinen positiven Freiheitsbegriff als eine anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten:

Der Mensch hat also eine freie Willkühr. [...] Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkühr; z. E. in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus anderen Gründen; aber es ist doch möglich, er hat doch die Kraft dazu.³¹

Des Vermögens der freien Wahl geht man nach Kant nicht dadurch verlustig, dass die Ausübung im Einzelfall schwerfällt. Kant kennt nur die genannten beiden Ausnahmen: Bei kleinen Kindern ist das Vermögen noch nicht ausgeprägt, in einer schweren psychischen Störung kann es verlorengegangen sein.

Es macht einen großen Unterschied, ob wir *jemanden* frei nennen oder einzelne seiner Handlungen oder Entscheidungen. Wenn Kant vom Menschen als einem „freihandelnden Wesen“ spricht, das etwas „aus sich selber macht, oder machen kann und soll“³², hat er humanspezifische Fähigkeiten im Auge. Auch an der folgenden Stelle bestimmt er Freiheit als Vermögen: „Der Wille des Menschen ist frey, bedeutet so viel als: die Vernunft hat ein Vermögen über den Willen und die anderen Vermögen und Neigungen.“³³ Der anthropologische Sinn der These, dass der menschliche Wille frei sei, ist also bei Kant, dass der Mensch die Fähigkeit hat, seinen Willen durch vernünftige Einsicht zu bestimmen. Dieser anthropologische Sinn steht in Kontrast zu den von Kognitions- und Neurowissenschaftlern bevorzugten Fragen, welche seiner Entscheidungen ein Mensch als frei empfindet und warum. Für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff sind diese Fragen weitgehend irrelevant.

Einem fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff steht allerdings noch ein sprachliches Hindernis entgegen. Grammatisch ist es nicht korrekt, Freiheit als Fähigkeit zu bezeichnen. „Frei“ kann im Wortsinne nicht als Attribut einer Fähigkeit oder eines Vermögens gebraucht werden. Den *Trägern* des fraglichen Vermögens, also Menschen, lässt sich das Prädikat „frei“ hingegen zuschreiben, ebenso einer Ausübung des Vermögens.³⁴ Die Zusammenhänge lassen sich wie folgt darstellen: Im positiven Teil einer philosophischen Freiheitstheorie wird das fragliche Vermögen charakterisiert. Den Menschen nennen wir „frei“, wenn und insofern er das beschriebene Vermögen besitzt. Einzelne Willensbildungen, Entscheidungen oder Handlungen „frei“ zu nennen ist demgegenüber eine sekundäre Verwendung des Ausdrucks. Man kann damit betonen, dass die fragliche (mentale) Handlung in Ausübung dieses Vermögens vollzogen wurde oder dass die Person nicht durch Faktoren außerhalb ihres Einflusses an der Ausübung des Vermögens gehindert wurde. Allerdings wird das Merkmal der ungehinderten Ausübung in der Regel nicht der Willens-, sondern der Handlungsfreiheit zugeschlagen.

Das für Willensfreiheit konstitutive Vermögen sollte gleichwohl auf irgend-eine Weise mit dem negativen Aspekt des Freiheitsbegriffs zusammenhängen, also mit dem Gattungsbegriff der Hinderungsfreiheit, auf den Hobbes, Schopenhauer und Seebaß hingewiesen haben. Im Rahmen eines fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriffs kann Freiheit indes nicht „hinderungsfreie Willensbildung“ (Seebaß) sein, denn in dieser Bestimmung ist „frei“ ein Attribut von einzelnen Willensbildungsprozessen. Vielleicht ist Freiheit dann ein *Vermögen* zur hinderungsfreien Willensbildung? Auch das kann nicht sein, weil die Abwesenheit von Hinderungen nicht das Vermögen betrifft, sondern die Gelegenheit zu dessen Ausübung. Es gibt kein Vermögen, keinen Hinderungen ausgesetzt zu sein, da dies nicht in unserer Macht steht. Gesucht ist vielmehr ein Vermögen, das wir auch dann noch haben, wenn gewisse Hindernisse vorhanden sind. Wir besitzen kein Vermögen, nicht gehindert zu werden, wohl aber solche, die wir *angesichts* von Hindernissen ausüben können. Wir haben das Vermögen, mancherlei Hindernisse *zu überwinden*.

Es bleibt also noch eine Möglichkeit, einen fähigkeitsbasierten Begriff der Willensfreiheit mit dem Begriff der Hinderungsfreiheit zu verknüpfen, und für diese Möglichkeit entscheide ich mich: Willensfreiheit ist *die Fähigkeit zur überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung*.

Hobbes separiert terminologisch den positiven Fähigkeitsaspekt und den negativen Aspekt des Ungehindertseins: Nur im Falle äußerer Hindernisse fehle es dem Akteur an Freiheit, im Falle innerer Hindernisse dagegen an Vermögen.³⁵ Dann aber fügt er beide Aspekte doch wieder zusammen: Frei werde derjenige genannt, der nicht daran gehindert werde, willentlich zu tun, was er vermag.³⁶

Diese Kombination macht Freiheit ontologisch zu einem Hybridphänomen, da nicht gehindert zu werden kein Teil eines Vermögens ist.

Implizit verweist allerdings auch eine Erläuterung über die Abwesenheit von Hindernissen auf Vermögen, denn ein Hindernis beschränkt ein Vermögen nur insofern, als es nicht durch Anstrengung überwunden werden kann.³⁷ Mein Argument für die Kombination des positiven und des negativen Aspekts im Vermögen der *hindernisüberwindenden* Willensbildung ist, dass es schon zum Begriff einer Fähigkeit gehört, dass sie unter typischen Realisierungsbedingungen auch ausgeübt werden kann. Jede Fähigkeitszuschreibung ist implizit auf bestimmte Umstände bezogen: Wer zu etwas fähig ist, ist in der Lage, es unter bestimmten Umständen zu tun. Aus diesem Grund werden *typische* Realisierungsbedingungen in der Zuschreibung von Fähigkeiten meist nicht eigens genannt.³⁸ Einem Sprinter kann man die Fähigkeit zuschreiben, 100 Meter in zehn Sekunden zu laufen, ohne zu erwähnen, dass er die Leistung nicht in Skistiefeln oder auf weichem Sand erbringen kann.

In der jüngeren Literatur zur Metaphysik der Fähigkeiten wird häufig zwischen der „generellen“ Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu tun, und der „spezifischen“ Fähigkeit, es unter bestimmten Bedingungen zu tun, unterschieden. Diese Terminologie erscheint mir unglücklich, weil sie den Fähigkeitsaspekt und den Gelegenheitsaspekt des Könnens zusammenzieht. Eine Geigerin kann im *All inclusive*-Sinn von „können“ nicht Geige spielen, wenn keine zur Hand ist, aber man würde im Deutschen nicht sagen, dass sie dadurch ihre *Fähigkeit* zum Geigespielen einbüßt. Dass sie sehr wohl ihre „spezifische“ Fähigkeit einbüße, ist eine unglückliche Reformulierung des Umstands, dass die *Gelegenheit* zur Ausübung ihrer Fähigkeit fehlt. Solange es um die Dispositionen unbelebter Substanzen geht, mag die Terminologie der generellen und spezifischen Fähigkeiten lässlich sein, aber für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff ist die Unterscheidung zwischen Fähigkeit und Gelegenheit essentiell. So hatten wir oben bei der Diskussion der Frankfurt-Fälle gesehen, dass erst der den Unterschied zwischen Fähigkeit und Gelegenheit einebnende *All inclusive*-Sinn von „können“ die irriige Annahme nahelegt, dass Freiheit kein Anderskönnen erfordert.

Auch Zuschreibungen von Dispositionseigenschaften sind auf bestimmte Umstände bezogen. Dass Zucker die Eigenschaft der Wasserlöslichkeit besitzt, impliziert, dass er sich *unter geeigneten Bedingungen* auflösen würde. Während aber genuine Fähigkeiten das Vermögen einschließen, bestimmte Hindernisse zu überwinden, ist dies bei passiven Dispositionen unbelebter Substanzen nicht der Fall. Eine Fähigkeit, die sich in bestimmten Bedingungen gleichsam automatisch aktualisiert, wäre von einer Disposition wie Wasserlöslichkeit oder Zerbrechlichkeit nicht zu unterscheiden. Wird Zucker in Wasser geworfen, muss er nichts mehr *tun*, er löst sich von selbst auf bzw. wird vom Wasser aufgelöst. Menschen,

die eine Fähigkeit ausüben, müssen hingegen stets etwas hinzutun, damit das Fragliche geschieht.³⁹ Der Unterschied zwischen aktiven Vermögen und passiven Dispositionen ist notorisch schwierig zu präzisieren, aber handlungstheoretisch von großer Bedeutung. Unbelebte Substanzen können grammatische Subjekte in Sätzen sein, die die logische Form von Handlungssätzen haben, gleichwohl sind die in solchen Sätzen beschriebenen Vorgänge keine Handlungen im Sinne eines absichtlichen Tuns.⁴⁰ Rohs hat den Unterschied so erläutert, dass sich diese Vorgänge, nicht aber menschliche Handlungen, ohne Informationsverlust verbefrei beschreiben lassen.⁴¹

Akteurskausale Libertarier werfen den jüngeren dispositionsbasierten Freiheitsauffassungen, etwa derjenigen Vihvelins, mit Recht vor, freiheitskonstitutive Vermögen an Dispositionen unbelebter Substanzen zu assimilieren und damit den aktiven Beitrag des Akteurs unter den Tisch fallen zu lassen: „[A]ny account of free will couched in terms of causal dispositions will fail to capture the idea that it can be up to an agent on some occasion whether she wills this or that“. ⁴² Dass die Formulierung „up to the agent“ sich einer ereigniskausalen Analyse entzieht, nehmen Akteurskausalisten zum Anlass, irreduzible kausale Vermögen von Akteuren zu postulieren. Doch auch wenn man auf Akteurskausalität verzichtet, besteht eine entscheidende Disanalogie zwischen der Manifestation einer Disposition und der Ausübung freiheitskonstitutiver Zwei-Wege-Fähigkeiten darin, dass im ersten Fall das Eintreten der Manifestationsbedingungen als *Ursache* beispielsweise der Auflösung des Zuckers fungiert⁴³, während es im zweiten Fall noch eines wie auch immer zu analysierenden Zutuns der Person bedarf.

Halten wir uns einstweilen an die voranalytische Einsicht, dass man nur das tun kann, was nicht schon von selbst geschieht. In diesem anspruchslosen Sinn schließt jedes Tun das Überwinden bestimmter Trägheitsmomente oder Hindernisse ein. Bei den für die Willensfreiheit zentralen Fähigkeiten der Selbststeuerung und Selbstbeherrschung wird die Relativierung auf bestimmte Bedingungen besonders deutlich: Die Fähigkeit der Selbstbeherrschung zeigt sich gerade darin, dass sie unter widrigen Bedingungen ausgeübt wird – eben unter solchen, in denen Selbstbeherrschung erforderlich ist. Wer sich nur beherrschen kann, wenn die Versuchungen gering sind, den nennen wir gerade nicht selbstbeherrscht.

Freilich muss, wer zu hindernisüberwindender Willensbildung fähig ist, nicht jedes beliebige Hindernis überwinden können. Manche Umstände sind derart, dass sie die Ausübung der Fähigkeit unmöglich machen oder sogar die Fähigkeit selbst beeinträchtigen. Wie alle Fähigkeitszuschreibungen muss auch der fähigkeitsbasierte Freiheitsbegriff auf *typische* Hindernisse bezogen werden. Im Einzelfall, etwa bei der Beurteilung der Steuerungsfähigkeit eines Straftäters, ist die schwierige Frage zu entscheiden, ob der Täter seinen Impulsen nicht

widerstehen konnte oder ob er es nicht wollte. Nur im ersteren Fall war seine *Fähigkeit* zur Selbststeuerung eingeschränkt.

Beschränkt man die freiheitskonstitutiven Vermögen auf den Prozess der Willensbildung, so wird die Fähigkeit, seinen Willen handlungswirksam zu machen oder dies zumindest zu versuchen, nicht mit erfasst. Dies ist misslich, denn diese Fähigkeit habe ich oben mit Aristoteles und Tugendhat als Komponente des So-oder-Anderskönnens aufgefasst. Dass man tun kann, was man will, wird zwar gewöhnlich zur Handlungsfreiheit statt zur Willensfreiheit gerechnet, doch bei näherer Betrachtung ist die Unterscheidung zwischen volitiven Vermögen und Handlungsvermögen alles andere als klar. Auch die mentalen Prozesse der Willensbildung, der Überlegung und der Entscheidung sind ja Handlungen, insofern sie ein absichtliches und zurechenbares Tun sind. Die einzige Möglichkeit, Willens- und Handlungsfreiheit einigermaßen trennscharf voneinander abzugrenzen, dürfte auf dem Unterschied zwischen Fähigkeit und Gelegenheit beruhen (s. u., Kap. 7.1). In seinem Handeln frei nennt man jemanden, der nicht durch äußere Umstände daran gehindert wird, seinen Willen in die Tat umzusetzen. Damit jemand eine gewollte Handlung ausführen kann, muss zur Fähigkeit noch die äußere Gelegenheit hinzukommen, und es wäre unangemessen, durch mangelnde Gelegenheit die Willensfreiheit tangiert zu sehen. Wenn die Tür meines Zimmers ohne mein Wissen verschlossen ist, um das Beispiel Lockes aufzugreifen, kann ich nicht mehr tun, was ich will, nämlich hinausgehen. Ich kann es aber immer noch wollen und es fehlt mir auch nicht die Fähigkeit, meinen Willen in die Tat umzusetzen. Ich kann zumindest *versuchen*, das Zimmer zu verlassen, und auch Versuche sind zweifellos etwas, was man aktiv unternimmt.

Dass auch Versuche Handlungen sind, bleibt bei der üblichen Gegenüberstellung von Handlungs- und Willensfreiheit unberücksichtigt. Beschränkt man die Willensfreiheit auf die Fähigkeit, seinen Willen *zu bilden*, so würde der Versuch, seinen Willen handlungswirksam zu machen, nicht mehr dazu zählen. Nun kann aber dieser Versuch nicht nur durch mangelnde Gelegenheit, sondern auch durch mangelnde Fähigkeit verhindert werden, beispielsweise durch pathologische Willensschwäche. Auch die „Fähigkeit, nach der Einsicht in das Unrecht der Tat zu handeln“, die das Strafgesetzbuch für Schuldfähigkeit fordert, ist hier einschlägig. Beides spricht dafür, die Fähigkeit, die Umsetzung seines Willens *zu versuchen*, in einen fähigkeitsbasierten Begriff der Willensfreiheit einzuschließen. Eine Person, die niemals das zu tun versucht, wovon sie behauptet, dass sie es will, nennen wir willens- oder entscheidungsschwach. Diese Schwäche tangiert nach üblichem Verständnis *nicht* ihre Handlungsfreiheit.⁴⁴

Ein weiteres Argument für die inklusiv aufgefasste Fähigkeit ergibt sich aus der libertarischen Auffassung, dass zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, welche Handlung ausgeführt wird. Diese Auffassung

wirft die Frage auf, wann Handlungen beginnen. Ich werde unten (Kap. 6.3) dafür argumentieren, den Handlungsbeginn auf den „point of no return“ zu datieren, also auf denjenigen Zeitpunkt, zu dem der mentale bzw. neuronale Befehl zur Ausführung der Körperbewegung nicht mehr rückholbar ist. Zu diesem Zeitpunkt muss in paradigmatischen Fällen eine willentliche Anstrengung schon stattgefunden haben.

Der Abgrenzungsvorschlag, Handlungsfreiheit über Gelegenheiten zu erläutern und Willensfreiheit über Fähigkeiten der Willensbildung und -umsetzung, ist noch nicht völlig befriedigend, denn durch die mangelnde *körperliche* Fähigkeit, seinen Willen in die Tat umzusetzen, würde man die Willensfreiheit wiederum nicht tangiert sehen. Andernfalls müsste man vollständig gelähmten Patienten mit Locked-in-Syndrom die Willensfreiheit absprechen. Will man, meinem Vorschlag folgend, auch bei ihnen davon sprechen, dass sie ihren Willen in die Tat umzusetzen *versuchen* können, muss man einen ätherischen Begriff des Versuchens zulassen, der keine körperlichen Fähigkeiten erfordert, sondern nur mentale. Ein solcher Begriff des Versuchens ist sehr sinnvoll: So kann ein Locked-in-Patient beispielsweise versuchen, seine Augen zu bewegen (anfangs ist das bei einigen Patienten noch möglich) und dann feststellen, dass auch diese Muskeln ihm nicht mehr gehorchen.

Auch in anderen Fällen sprechen wir davon, dass jemand seinen Willen „betätigt“ und etwas zu tun versucht, ohne wahrnehmbare Körperbewegungen auszuführen. Man kann beispielsweise versuchen, im Kopf eine Rechenaufgabe zu lösen, mithin brauchen wir auch für gesunde Personen einen ätherischen Begriff des Versuchens. Wir brauchen ihn auch, um das So-oder-Anderskönnen in Frankfurt-Szenarien zu retten. Gewisse physiologische oder neuronale Prozesse müssen unter nichtdualistischen Annahmen vorkommen, wenn jemand seinen Willen „betätigt“, und genau die nehmen wir auch beim Locked-in-Patienten an, dem wir den Erhalt seiner Willensfreiheit zuerkennen. Eben die neuronalen Korrelate mentaler Versuche haben die technische Entwicklung von Gehirn-Computer-Schnittstellen, über die Locked-in-Patienten wieder mit der Außenwelt kommunizieren können, möglich gemacht. Die Unterscheidung zwischen körperlichen und mentalen Fähigkeiten mag am Ende unscharf sein, doch präziser als sie ist der Begriff der Willensfreiheit dann eben nicht. Die Beschränkung der relevanten Fähigkeiten auf mentale gehört zum dualistischen Erbe des Willensfreiheitsbegriffs. Dürfte man noch einmal von vorn anfangen, so würde man sowohl den „Willen“ als auch seine „Freiheit“ auf sich beruhen lassen und stattdessen die einschlägigen Fähigkeiten möglichst genau zu beschreiben suchen.

Doch dann hätte dieses Buch anders heißen müssen. In der Einleitung habe ich erklärt, dass ich an der Bezeichnung „Willensfreiheit“ aus Traditionsgründen festhalte. Nun müssen wir das Beste daraus machen. Es spricht alles dafür, die

Fähigkeit, seinen Willen in die Tat umzusetzen zu versuchen, zum fähigkeitsbasierten Willensfreiheitsbegriff hinzuzuzählen. Willensfreiheit wäre dann *die Fähigkeit zur überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung*. Mit „Umsetzung“ ist dabei das gemeint, was auch unter ungünstigsten äußeren Umständen und größten körperlichen Einschränkungen noch „bei uns steht“.

Wenn ein fähigkeitsbasierter Begriff der Willensfreiheit auch den Versuch der Betätigung des Willens umfassen muss, war die Erläuterung des So-oder-Anderskönnens über das Weiterüberlegenkönnen, mit der ich dem Zufallseinwand begegnet bin, unzulänglich. Das mit „Willensfreiheit“ bezeichnete komplexe Vermögen erschöpft sich nicht in der Fähigkeit, durch fortgesetzte Überlegung zur richtigen Einsicht zu gelangen. Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass der Freiheitsspielraum der mehr oder weniger großen *Anstrengung*, an seinem vernünftig gebildeten Willen festzuhalten, in der Diskussion über Willensfreiheit häufig nicht beachtet wird. Wenn die Überlegensfähigkeit nicht hinreichend aktualisiert wurde, lautet der Vorwurf: „Du hättest besser abwägen können“; wenn die konative Fähigkeit nicht hinreichend aktualisiert wurde, lautet der Vorwurf: „du hättest an deinem Ziel stärker festhalten können; es lag an dir“.⁴⁵ Tugendhat denkt an Fälle, in denen jemand seinen vernünftig gebildeten Willen grundlos umgestoßen und dann wider bessere Einsicht gehandelt hat.

Nun kann man noch nach dem Verhältnis der deliberativen und der konativen Fähigkeit fragen. Hier gibt es eine Komplikation, die mit dem Umstand zusammenhängt, dass die Person sich über das vernünftig Gebotene täuschen kann. In der Auseinandersetzung mit dem Zufallseinwand habe ich wie folgt argumentiert: Was die Person für die besten Gründe hält, sind nicht notwendig auch die besten Gründe, und weil die Person weiß, dass diese Lücke bestehen kann, ist es im Allgemeinen vernünftig, einen als gut erkannten Grund noch einmal zu überprüfen. Die Komplikation ist nun, dass es aus der Perspektive der bisherigen Überlegung keinen guten, gehaltvollen Grund zum Weiterüberlegen gibt. Es gibt nur die generelle, höherstufige Einsicht in die Fehlbarkeit menschlichen Überlegens, die aber nicht bei der Entscheidung hilft, *an welchem Punkt* man die Überlegung beenden und zur Tat schreiten sollte. Wenn ein Überlegender aufgrund einer höherstufigen Überlegung einen bisherigen Wunsch suspendiert oder revidiert, gilt nach Davidson Folgendes: „From the point of view of the changed desire, there is no reason for the change – the reason comes from an independent source.“⁴⁶ Aus der Sicht der bisherigen Wünsche und Gründe scheinen diese grundlos umgestoßen zu werden. Vielleicht hat die Person einen wichtigen Gesichtspunkt übersehen, aber das Übersehen hat es an sich, psychologisch unauffällig zu sein. Die normative Qualität eines Grundes besitzt leider nicht das Vermögen, durch Winken auf sich aufmerksam zu machen.

Davidson hat von den „Paradoxien der Irrationalität“ gesprochen. Zu diesen gehört, dass nur ein *animal rationale* irrational sein kann und dass punktuelle Irrationalität einen massiven Hintergrund von Rationalität voraussetzt. In nuce: „Irrationality is a failure within the house of reason“.⁴⁷ Die paradoxe Struktur der Irrationalität wird in der Philosophie des Geistes meist anhand des Phänomens der Willensschwäche diskutiert. Seltener wird bemerkt, dass auch Phänomene der Selbstkritik, der Selbstkorrektur und des Lernens diese paradoxe Struktur aufweisen. In unserem Falle lautet die Frage, inwiefern es vernünftig sein kann, das Ergebnis einer vernünftigen Überlegung wieder zur Disposition zu stellen. Nun, weiterzuüberlegen ist dann vernünftig, wenn andernfalls ein defizitäres Überlegungsergebnis unkorrigiert geblieben wäre. Dass der bisherige Überlegungsprozess dieses Defizit nicht erkennen lässt, liegt in der Natur der Sache: Es gibt für schlechte Überlegungsergebnisse kein psychologisches Kriterium, sondern nur ein normatives.

5.4 Können und Sollen

Nach Kant sind wir Wesen, die nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln können. Die psychologische oder anthropologische Unmöglichkeit, seine eigenen zukünftigen Handlungen als determiniert zu begreifen, ist aber Kant zufolge kein *factum brutum*. Sie steht vielmehr in Zusammenhang mit dem Umstand, dass wir Adressaten von Sollensansprüchen sind. Das Vereinbarkeitsproblem hat bei Kant von vornherein eine moralphilosophische Dimension: Was miteinander konfligiert, ist das naturgesetzliche Nichtanderskönnen und das moralische Anderssollen. Wenn jemand eine böse Tat verübt, so war es

nach dem Naturgesetze der Kausalität [...] unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen [...]?⁴⁸

Ich nehme diese Stelle zum Anlass, endlich den bisher übergangenen *normativen* Sinn der Bemerkung „Du hättest anders handeln können“ ins Spiel zu bringen. Wir sagen nicht in Anbetracht beliebiger Handlungen zueinander, dass auch eine andere Handlung möglich gewesen wäre. Außerhalb des philosophischen Seminars ist dieser Kommentar in der Regel witzlos. Nur wenn es einen besonderen Anlass dazu gibt, insbesondere wenn eine Handlung irrational oder unmoralisch war, sagen wir: „Du hättest anders handeln *sollen*“, wobei wir das Anderskönnen stillschweigend unterstellen. Der pragmatische Sinn der Erwähnung des Anders-

könnens ist meist der eines Vorwurfs. Man macht dem Akteur einen Vorwurf, wenn eine andere als die ausgeführte Handlung prudentiell oder moralisch geboten gewesen wäre. Mit diesem Vorwurf beruft man sich auf normative Standards und weist den Akteur gegebenenfalls auf bestimmte Gründe oder Gesichtspunkte hin, die er hätte berücksichtigen sollen.⁴⁹

Nehmen wir nun an, der Akteur antwortet auf einen solchen Vorwurf, indem er seine tatsächlichen Gründe nennt und aufrichtig hinzufügt, die angemahnten anderen Gesichtspunkte seien ihm schlicht nicht eingefallen. Diese Antwort würde den normativen Sinn der Vorhaltung verfehlen: Er hätte eben an diese anderen Gesichtspunkte denken *sollen*, weil von einem vernünftigen, umsichtigen Menschen in solchen Situationen erwartet werden kann, dass er sich bestimmte Gedanken macht. Dies gilt angesichts eklatant unmoralischer oder irrationaler Handlungen, aber es gilt auch schon für Fahrlässigkeitsdelikte. Wer beim Rangieren mit dem Auto ein spielendes Kind übersieht, kann sich nicht mit dem Hinweis verteidigen, er habe nicht daran gedacht, in den Rückspiegel zu sehen. Weil die Gefährdungsrisiken bekannt sind, wird sorgfältiges Überprüfen des Rangierraums normativ gefordert.

Aus der Perspektive der bisher erwogenen Gründe und Wünsche werden diese *grundlos* umgestoßen, hatte Davidson gesagt. Nun, diese Perspektive ist eben die falsche. Der Vorwurf ergeht deshalb auch nicht an die Wünsche oder Gründe, sondern an die Person. Ihr vorzuhalten, dass sie an den übersehenen Gesichtspunkt hätte denken sollen, setzt freilich entsprechende Fähigkeiten voraus, aktiv nach relevanten Gesichtspunkten zu suchen. Die *Ausübung* dieser Fähigkeiten wird hingegen nicht empirisch vorausgesetzt, sondern normativ gefordert. Wäre es anders, könnte sich jeder Beschuldigte einfach durch die faktische Nichtausübung der Fähigkeit exkulpieren: „Ich habe nun einmal nicht daran gedacht, daran ist auch nichts mehr zu ändern. Wäre der Gedanke mir gekommen, so hätte ich freilich anders gehandelt. Aber wofür soll ich nun eigentlich bestraft werden?“

Der Vorwurf, dass der Handelnde entscheidende Gesichtspunkte beim Überlegen nicht berücksichtigt oder ihr Gewicht falsch eingeschätzt hat, kann nicht in die Forderung münden, dass der Akteur angesichts der Gründe, die aus seiner Sicht die Handlung als geboten erscheinen ließen, etwas anderes hätte tun sollen, denn dies wäre ein Handeln wider bessere Einsicht gewesen. Aber er hätte als rationale Person weiterüberlegen und zu einem anderen Schluss kommen sollen. Der Vorwurf nimmt also die Gestalt an: „Du hättest noch weiterüberlegen sollen“. Diese Forderung wirft freilich schwierige Anschlussfragen auf: Inwiefern ist ein Überlegender dafür verantwortlich, welche Gründe ihm in den Sinn kommen und wie er ihr Gewicht einschätzt? Welche Anstrengungen sind erwartbar und zumutbar? Und woher weiß er, wann der optimale Zeitpunkt zum Abschluss seiner

Überlegungen gekommen ist? Irgendwann muss man die Überlegung abbrechen, sich entscheiden und zur Tat schreiten. Handeln wider bessere Einsicht ist irrational, Weiterüberlegen nicht, hieß es oben. Aber das gilt nur innerhalb gewisser Grenzen. Irgendwann übersteigen die Opportunitätskosten des Weiterüberlegens den möglichen Gewinn eines besseren Überlegungsergebnisses. Auch eine wünschenswert vernünftige Person wird sich irgendwann fragen, warum sie noch weiterüberlegen sollte, wo sie doch alle Gründe und Gegen Gründe schon hinreichend geprüft zu haben glaubt.

Die schwierige Frage, unter welchen Bedingungen es geboten ist, eine Überlegung zu beenden, kann nicht ohne den Einbezug des normativen Aspekts der Rede von vernünftigen Gründen geklärt werden. Wenn man einer Person, die eine bestimmte Überlegung nicht angestellt oder aus schlechten Gründen wieder verworfen hat, entgegenhält: „Aber Du hättest diesen Punkt berücksichtigen sollen!“, macht man sie darauf aufmerksam, dass ihre Überlegung faktisch nicht so war, wie sie vernünftigerweise hätte sein sollen. Der normative Sinn dieser Rede ist aber wiederum auf Fähigkeiten bezogen, die die Person tatsächlich hatte. Insofern man der Person Vorwürfe macht, konfrontiert man sie nicht mit einem Anspruch, den zu erfüllen ihr unmöglich war, sondern man appelliert an ihre Fähigkeit, vernünftige Gründe zu erkennen – eine Fähigkeit, die nicht allein dadurch verschwindet, dass sie nicht aktualisiert wurde. Der Hinweis auf faktische Nichtausübung ist einfach eine unangemessene Antwort auf die Vorhaltung.

Die Semi-Kompatibilisten Fischer und Ravizza sehen die Zuschreibung moralischer Verantwortung wesentlich durch die *Empfänglichkeit* für Gründe („reasons-responsiveness“) gerechtfertigt. Insofern Menschen fähig sind, ihr Handeln an vernünftigen Gründen auszurichten, da sie die kognitiven Mechanismen dafür besitzen, sei es legitim, sie für ihre Entscheidungen verantwortlich zu machen. Dass das dispositionale Merkmal der Empfänglichkeit für Gründe einen so hohen Stellenwert haben soll, leuchtet nicht jedem ein, aber dies scheint die einzige Möglichkeit zu sein, dem normativen Charakter der an die Akteure adressierten Ansprüche Rechnung zu tragen.⁵⁰ Den vernünftigen und moralischen Ansprüchen korrespondieren Fähigkeiten, also laufen die Ansprüche nicht ins Leere.

Psychologisch gesehen mag das vom Akteur geforderte sorgfältige Überlegen zum Teil in unordentlichen Assoziationsketten bestehen. Gewisse Gedanken fliegen uns zu, andere nicht. Willensbildungsprozesse sind in den seltensten Fällen Ketten wohlgeformter praktischer Schlüsse. Nach Lichtenberg und Nietzsche sollten wir besser sagen „Es denkt“ statt „Ich denke“. Deshalb hat die Entschuldigung „Der Gedanke ist mir einfach nicht gekommen“ eine gewisse Anfangsplausibilität. Was während der Willensbildung im Maschinenraum der Psyche vor sich geht, mag für die Person oft nur begrenzt transparent sein. Rechtfertigungsbedürftig sind am Ende das Überlegungsergebnis und die hand-

lungswirksame Entscheidung, nicht die psychologischen Details des faktischen Willensbildungsprozesses.

Außerdem neigt Nietzsche bekanntlich zu Übertreibungen. Welche Gedanken einem Überlegenden in den Sinn kommen, ist kein Geschehen, dem er völlig unbeteiligt ausgeliefert wäre. Erwartbar ist zum Beispiel, dass man sich für bestimmte Situationen *voreinstellt*, etwa in einen Zustand gesteigerter Aufmerksamkeit bringt. Ein Kranführer, der beim Hantieren mit schweren Lasten bei eingeschränkter Sicht einer besonderen Sorgfaltspflicht unterliegt, kann sich im Schadensfall nicht auf Zerstretheit oder mangelnde Konzentration berufen; genau das wäre vorwerfbar. So wie kognitiv schwierige Aufgaben einen erhöhten Überlegungsaufwand erfordern, sind auch gefährliche oder moralisch riskante Situationen mit besonderen Pflichten verbunden. Allgemein gilt: Je mehr jeweils auf dem Spiel steht, desto weniger ist es erlaubt, sich auf Gewohnheiten, Unaufmerksamkeit oder Gedankenlosigkeit zu berufen. Auf den ersten Blick ist es ein paradoxes Unterfangen, umsichtiger sein zu wollen, als man eben ist. Was das Paradox entschärft, ist die Verfügbarkeit metakognitiver Strategien: Beispielsweise müssen Piloten vor dem Start ihres Flugzeugs Checklisten abarbeiten. Auch im Operationssaal sinkt durch die Verwendung von Checklisten nachweislich die Fehlerrate.

Der normative Sinn des Vorwurfs, vorhandene Fähigkeiten nicht ausgeübt zu haben, macht ferner Entschuldigungen der Art „Es überkam mich“, „Der Drang war unwiderstehlich“ oder „Ich habe die Kontrolle verloren“ problematisch. Man verliert die Fähigkeit der Selbstkontrolle nicht, indem man sie nicht ausübt. Wie oben ausgeführt, sind Vermögen der Selbststeuerung gerade angesichts widriger Umstände gefordert. Psychisch leidlich gesunde Erwachsene dürfen voneinander erwarten, das prudentiell oder moralisch Gebotene auch unter erschwerten Bedingungen zu tun, etwa angesichts von Versuchungen und starken Affekten, nicht nur, wenn Gesolltes und hedonisch Gewolltes übereinstimmen.⁵¹ Dafür, den jeweils erforderlichen Aufwand an Selbstkontrolle zu treiben, ist der Akteur selbst verantwortlich. Strafrechtlich sind Versuchungen nicht von Belang und Affekte sind es nur, wenn sie übermäßig stark sind und zu einer Einschränkung relevanter Fähigkeiten führen, beispielsweise im Zuge einer „tiefgreifenden Bewusstseinsstörung“ (StGB § 20).

Bedingungen für Zurechenbarkeit aufzustellen ist eines, ihr Erfülltsein im Einzelfall festzustellen ein anderes. Ob eine Fähigkeit verloren ist, wenn auch nur temporär, lässt sich nicht durch einfache Beobachtung ermitteln, denn die Beobachtung zeigt allenfalls, dass die Fähigkeit nicht aktualisiert wurde. Auch psychologische Forschung misst nur Performanz und muss von dieser auf Kompetenz rückschließen. Methodologisch ist sie mit der Asymmetrie konfrontiert, dass man zwar vom Erbringen einer Leistung auf die entsprechende Fähigkeit

schließen kann, nicht aber umgekehrt vom Nichterbringen auf Unfähigkeit. Dass eine Person etwas Bestimmtes nicht tut, kann viele andere Gründe als den haben, dass sie dazu unfähig ist.

Auch Entschuldigungen der Art „Es ist über mich gekommen“ lassen die Frage, ob die Person schlechterdings unfähig war, der Versuchung zu widerstehen, in der Regel offen, denn im Alltag pflegen Menschen mit dieser Redeweise großzügig umzugehen. Büchners Woyzeck hat auf offener Straße uriniert, wird vom Doktor zur Rede gestellt und rechtfertigt sich mit den Worten: „Aber, Herr Doktor, wenn einem die Natur kommt“. Er hat seinem kreatürlichen Harndrang nachgegeben und scheint dies für keiner weiteren Rechtfertigung bedürftig zu halten. Der Doktor hält ihm entgegen: „Die Natur kommt, die Natur kommt! Die Natur! Hab' ich nicht nachgewiesen, daß der musculus constrictor vesicae dem Willen unterworfen ist? Die Natur! Woyzeck, der Mensch ist frei, in dem Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit.“⁵² Büchner karikiert hier den Idealismus Schillers, aber die Karikatur kann die einfache Tatsache nicht vergessen machen, dass man den Harndrang eben auch unterdrücken kann. In einem geschlossenen Raum oder unter den Augen seines Kompaniechefs hätte Woyzeck dies auch getan, also war er dazu in der Lage.⁵³ Einer massiven Strafandrohung hätte es nicht einmal bedurft.

Der großzügige Umgang mit der Rede von „unwiderstehlichen“ Neigungen war auch Kant ein Dorn im Auge. Er hat ein rabiales Gedankenexperiment ersonnen, mit dessen Hilfe sich das Nichtanderskönnen vom Nichtanderswollen unterscheiden lässt:

Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde.⁵⁴

Wenn es mich andernfalls das Leben kosten würde, kann ich auch Verlockungen widerstehen, die ich gemeinhin „unwiderstehlich“ oder „unbezwingbar“ nenne. Das Gedankenexperiment zeigt das Gewünschte. Es ist ein sehr brauchbares Kriterium, um pathologische Fälle echter Steuerungsunfähigkeit von solchen zu unterscheiden, in denen die Fähigkeit, anders zu handeln, keineswegs verloren war. Es soll nicht verschwiegen werden, dass von Libertariern verwendete Standardbeispiele für unfreie Willensbildung – der Suchtraucher, das Sektenmitglied, Luthers Bekenntnis „Hier stehe ich und kann nicht anders“ – nach Kants Kriterium falsch einsortiert sind. Der Galgentest dürfte bei all diesen Personen ergeben, dass es ihnen nicht schlechterdings psychisch unmöglich war, sich anders zu entscheiden. Nur waren die Kosten im wirklichen Leben nicht hoch

genug, um den Handelnden von seinem Tun abzubringen. Wir sollten uns erlauben, von diesem Befund beeindruckt zu sein. Allenfalls wäre gegen Kants Galgentest einzuwenden, dass er bei Fanatikern, die den Märtyrertod in Kauf nehmen, versagt. Er setzt einen unbedingten Willen zur Selbsterhaltung voraus; wo dieser nicht vorhanden ist bzw. einem anderen Ziel untergeordnet wird, liefert der Test, indem er der Person eine unbezwingbare Neigung zu- und die Fähigkeit der vernünftigen Wahl absprechen würde, das falsche Ergebnis.⁵⁵

Während die menschliche Natur im Falle anderer Fähigkeiten durchaus den Bereich des Menschenmöglichen begrenzt, scheint es für die Fähigkeit, Versuchungen zu widerstehen, keine biologisch fixierte Grenze zu geben.⁵⁶ Wegen dieser Disanalogie bedarf es einer Ideologiekritik der Rede von unbezwingbaren Neigungen und unwiderstehlichen Versuchungen.

Ein in der Freiheitsdebatte häufig angeführtes Beispiel sind Süchte, insbesondere die Abhängigkeit von Drogen. Vielen Philosophen gilt die Drogensucht als paradigmatischer Fall unbezwingbarer Neigungen. In der Regel wird die Unbezwingbarkeit ohne weiteres Argument als evident angenommen oder eloquent beschworen, beispielsweise von Frankfurt.⁵⁷ Von der klinischen Suchtforschung werden diese starken quasi-empirischen Behauptungen nicht bestätigt. Nach Pickard und Pearce ist Drogenmissbrauch psychiatrisch keine Zwangsstörung, sondern geht in der Regel mit Persönlichkeitsstörungen einher, bei denen die Fähigkeit, Gründe abzuwägen und sich von ihnen leiten zu lassen, keineswegs verloren ist:⁵⁸

When we say that we cannot do something, we often mean that the costs of doing it are high, or that the reasons for not doing it are compelling. This may be what addicts mean by “can’t”. They may not be saying that it is impossible to refrain from use: that the desire to consume is irresistible. Rather, they may be expressing how hard it is to choose to refrain because of the costs of abstinence, and the many good reasons they have to continue to use.⁵⁹

Wallace, Holton und Marušić haben betont, dass Menschen *durch* ihr willentliches Handeln Versuchungen und Süchten nachgeben:

Addiction does not rob us of our freedom. As Wallace (1999) and Holton (2009) point out, addiction, like severe temptation, works *through* our agency rather than just against it. Addiction and severe temptation corrupt our practical judgment. When we give in, we do so as a matter of choice – a choice that may require extensive planning – and not by losing our capacity for agency, as we would if we experienced a muscle spasm.⁶⁰

Addicts typically behave in ways that are at least minimally voluntary, doing things that they themselves intend to do, with basic knowledge of the consequences and so on. Nor is there any sound reason to suppose that the impulses underlying such intentional behavior are, in the vast majority of cases of addiction, literally irresistible.⁶¹

Wenn die Neigung, zur Droge zu greifen, im Wortsinn unwiderstehlich wäre, wäre schlechterdings nicht zu erklären, wie es Drogenkonsumenten gelingen kann, ihr Verhalten zu ändern, was doch offenkundig im Reich der Natur ist.⁶² Manche Strategien, Anreize und Therapien funktionieren besser, andere schlechter. Um dem Mythos von der unbezwingbaren Sucht entgegenzutreten, genügt schon die Erinnerung daran, dass eine Überwindung überhaupt möglich ist, mit welchem Aufwand und welcher Anstrengung auch immer.⁶³

Was für Süchte gilt, gilt auch für eine Reihe von psychischen Störungen, selbst für Zwangs- und Angststörungen. Ein Agoraphobiker, der sein Haus seit Jahren nicht verlassen hat und scheinbar unfähig dazu ist, verlässt es ohne Zögern, als das Haus in Flammen steht. Endlich hat er einen Grund zum Hinausgehen, der für ihn gut genug ist.⁶⁴ Pickard bilanziert: „Psychopathology does not provide an example of what the world would be like without free will“.⁶⁵

Ein Caveat ist am Platze: Ein fähigkeitsbasierter Libertarismus ist nicht auf bestimmte empirische Annahmen darüber verpflichtet, welche Arten von psychischen Störungen in welchem Ausmaß freiheitskonstitutive Fähigkeiten einschränken. Die Philosophie kann aus eigener Kompetenz auch nichts zu den psychiatrischen und forensischen Aspekten der Frage beitragen, wann eine Person als *pathologisch* steuerungsunfähig zu gelten hat. Diese Frage hat allerdings auch normative Aspekte, die im Kap. 6.2 weiter erörtert werden.

5.5 Strafrechtliche Zurechnung und Schuld

Die Debatte über die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus ist in erster Linie mit begrifflichen, metaphysischen und wissenschaftsphilosophischen Fragen befasst. Dass sich gleichwohl immer wieder normative Fragen in den Vordergrund drängen, erklärt sich durch das eminente Interesse, dass Menschen an der Zurechnung von Handlungen, an der moralischen Verantwortung sowie an den Praktiken des Lobens, Tadelns, Belohnens und Bestrafens haben. Dieses Interesse teilen Philosophen mit Strafrechtlern, Politikern und gewöhnlichen Staatsbürgern, die niemals eingehend über Willensfreiheit nachgedacht haben. Das menschliche Zusammenleben muss geregelt werden, Normensysteme müssen etabliert, Rechtsverletzungen sanktioniert werden. Diese Regelungspraxis kann nicht darauf warten, was Philosophen am Ende aller Tage über die Willensfreiheit herausgefunden zu haben behaupten. Plausibel erscheint deshalb der Vorschlag, unsere normativen Praktiken des Lobens und Tadelns, Belohnens und Bestrafens nicht von der Klärung metaphysischer Thesen abhängig zu machen. Diese Haltung zum Vereinbarkeitsproblem, die dem agnostischen Kompatibilismus entspricht, ist mittlerweile auch in der Strafrechtslehre weit verbreitet.

Konfrontieren wir die philosophische Vereinbarkeitsdebatte mit den Annahmen über den Zusammenhang von Freiheit, Zurechnung, Schuld und Strafe, die unserer Rechtsordnung zugrunde liegen. Unter dem *Schuldprinzip* versteht man im Strafrecht den Grundsatz „Keine Strafe ohne Schuld“ (*nulla poena sine culpa*). Eine übliche Begründung für das Schuldprinzip lautet, dass es ungerecht wäre, jemanden zu bestrafen, dem kein vermeidbares Fehlverhalten vorzuwerfen ist, und sei der durch ihn verursachte Schaden noch so groß. Bei Fahrlässigkeitsdelikten ist die Vermeidbarkeit gegeben, deshalb ist der fahrlässige Verursacher eines Unfalls nicht schuldlos, wiewohl seine Schuld geringer ist als im Fall vorsätzlichen Handelns.

Das Schuldprinzip gehört nicht zu den frühesten Errungenschaften der abendländischen Rechtsgeschichte. Im ländlichen Frankreich war es noch bis ins 17. Jahrhundert üblich, Tiere wegen angeblicher Verbrechen vor Gericht zu stellen und zu bestrafen. Dies erscheint uns als eklatante Verletzung des Schuldprinzips. Eine Gesellschaft, die das Schuldprinzip akzeptiert, muss der Versuchung widerstehen, für jedes Unglück und jeden Schaden einen Sündenbock zu suchen. Alternativ könnte man einen anspruchsloseren Schuldbegriff zugrunde legen, nämlich einen, der allein auf den *kausalen* Beitrag zu einem Geschehen abstellt. Eine solche Rede über Schuld ist durchaus nicht ungewöhnlich. Wenn der Bauer die Schuld an der Missernte dem Wetter zuschreibt, wissen wir, was gemeint ist. Aber im Allgemeinen verwechseln wir diesen Schuldbegriff nicht mit dem moralisch und rechtlich relevanten. In Lappland finden gelegentlich Demonstrationen für mehr Sonnenschein im Winter statt. Das ist komisch, weil Demonstrationen üblicherweise einen Adressaten haben, der zur Behebung des Missstandes aufgefordert wird. In einem anspruchslosen kausalen Sinn ist das Ausbleiben der Sonne schuld daran, dass die Lappen depressiv werden, doch wird niemand, der den frühkindlichen Animismus überwunden hat, die Sonne für ihr Ausbleiben tadeln oder bestrafen wollen.

In der Strafrechtslehre ist das Schuldprinzip zum einen Grundlage der *Strafbegründung*. Nach einem Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts wäre eine Bestrafung ohne Schuld „eine mit dem Rechtsstaatsprinzip unvereinbare Vergeltung für einen Vorgang, den der Betreffende nicht zu verantworten hat. Die strafrechtliche [...] Ahndung einer Tat ohne Schuld des Täters ist demnach rechtsstaatswidrig“.⁶⁶ Zum anderen dient das Schuldprinzip zur Ermittlung eines gerechten *Strafmaßes* (vgl. StGB § 48).

Das Prinzip „Keine Strafe ohne Schuld“ lässt für sich genommen offen, ob Schuld einen im libertarischen Sinn freien Willen voraussetzt. Wie sieht es das deutsche Strafrecht? Hier ist zunächst zu bemerken, dass der Gesetzgeber nicht positiv erklärt, worin Schuldfähigkeit besteht. Vielmehr unterstellt er deren Vorhandensein im Normalfall und spezifiziert in §§ 19–21 StGB lediglich die Ausnah-

men. Verneint wird die Schuldfähigkeit eines Täters, wenn dieser bei Begehung der Tat „unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“ (§ 20 StGB). Im Umkehrschluss würde dies besagen, dass ein Täter immer dann schuldfähig ist, wenn er bei Begehung der Tat im Besitz von Einsichts- und Steuerungsfähigkeit ist. An Einsichtsfähigkeit mangelt es beispielsweise kleinen Kindern und dementen Personen. Freiheitstheoretisch und moralphilosophisch brisanter ist die Steuerungsfähigkeit, denn sie bietet einen Ansatzpunkt für normative Beurteilungen. Man kann eine hochgradig demente Person nicht sinnvoll auffordern, einsichtsvoller zu sein, als sie nun einmal ist. Man kann aber zu einem zur Straftat disponierten Menschen sehr wohl sagen „Beherrsche dich, reiß’ dich zusammen!“ und wir können retrospektiv zu anderen oder zu uns selbst sagen: „Das hättest du nicht tun sollen“. Dabei unterstellen wir, dass dem Adressaten die Unterlassung unter den gegebenen Umständen auch möglich gewesen wäre, und diese Unterstellung spricht auf den ersten und auch auf den zweiten Blick für einen libertarischen Freiheitsbegriff.

Die nächstliegende Interpretation des So-oder-Anderskönnens ist die libertarische. Der Bundesgerichtshof hat 1952 in einem Grundsatzurteil dekretiert: „Der innere Grund des Schuldvorwurfes liegt darin, daß der Mensch auf freie, verantwortliche, sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden“.⁶⁷ Eine unmissverständlich libertarische Auffassung des Anderskönnens dokumentieren Formulierungen, die zur Möglichkeit einer kompatibilistischen Interpretation nicht ausdrücklich Stellung nehmen und diese ausschließen, freilich nicht.

In jüngerer Zeit zeichnet sich in der deutschen Strafrechtslehre ein Umschwung zugunsten agnostischer Positionen ab. Ein großer Teil der Strafrechtslehrbücher und -kommentare hält mittlerweile die Annahme der Willensfreiheit, da „empirisch unbeweisbar“ und „forensisch nicht greifbar“, für eine „normative Setzung“ (Roxin), ein „praktisches Postulat“ (Jescheck) oder eine „normative Konstruktion“ (Jakobs). Der „alternativistische“ Freiheits- und Schuldbegriff scheitert daran, dass „ein Andershandelnkönnen des individuellen Täters im Tatzeitpunkt wissenschaftlicher Feststellung nicht zugänglich ist“.⁶⁸ Für die Legitimation staatlichen Strafens sei der Alternativismus nicht erforderlich. Das viel zitierte Wort von Kohlrausch, Willensfreiheit sei eine „staatsnotwendige Fiktion“, wird allerdings weithin abgelehnt. In dieser Lage wären eigentlich besondere Anstrengungen zur *Rechtfertigung* der normativen Freiheitszuschreibung erwartbar. Von diesen Anstrengungen ist aber wenig zu sehen. Man hat sich in der Strafrechtsdogmatik, wie aus ihrem Kreise angemerkt worden ist, „mit einem prinzipiellen Agnostizismus in der Freiheitsfrage seit langem erstaunlich ehrgeizlos arrangiert“.⁶⁹ Der Agnostizismus ist aus kompatibilistischer Sicht so komfortabel wie attraktiv, denn er hat „zwei Seiten, die sich gegenseitig stützen:

Weil Willensfreiheit nicht *beweisbar* ist, *muss* sie postuliert werden, sofern man das Schuldstrafrecht nicht aufgeben will; aber weil Willensfreiheit auch nicht *widerlegbar* ist, *kann* sie postuliert werden, ohne mit den Tatsachen in Konflikt zu geraten⁷⁰.

In der Strafrechtswissenschaft wird gelegentlich noch eine weitere kompatibilistische Analyse von „Er hätte anders handeln können“ vorgeschlagen. Die wahre Bedeutung des Satzes soll sein: ‚Eine andere Person mit durchschnittlichen Fähigkeiten hätte in dieser Situation anders gehandelt‘.⁷¹ Es ist nicht leicht zu erkennen, was außer dem Wunsch, den Inkompatibilismus zu vermeiden, diese Analyse rechtfertigen könnte. Wenn sie den Sinn des Anderskönnens ausschöpfen würde, müsste ein Vorwurf gegenüber dem Täter auf die absurde Forderung hinauslaufen: ‚Du hättest eine andere Person sein sollen, nämlich eine mit durchschnittlichen Fähigkeiten‘. Der zur Rede Gestellte könnte zurückfragen, warum der Umstand, dass jemand anders an seiner Stelle anders gehandelt hätte, irgendeine Relevanz für die Frage haben sollte, ob er selbst anders hätte handeln können. So auch Roxin: Man kann „einen sittlichen Vorwurf gegen eine individuelle Person unmöglich auf Fähigkeiten stützen, die andere Personen vielleicht haben, die aber dem Täter gerade fehlen“.⁷²

Entnimmt man dem Schuldunfähigkeitsparagrafen im Umkehrschluss die Auffassung, dass für die im Schuldprinzip unterstellte Freiheitsannahme die Fähigkeiten des Täters genügen, „das Unrecht der Tat einzusehen“ und „nach dieser Einsicht zu handeln“, so scheint diese Auffassung mit kompatibilistischen wie mit libertarischen Interpretationen vereinbar zu sein. Der Kompatibilist Willaschek stellt fest, „dass das deutsche Strafrecht implizit auf einen Begriff von Willensfreiheit festgelegt ist, der [...] vollständig im Nichtvorliegen von Schuldabschlussgründen aufgeht“ und damit „nicht mehr, aber auch nicht weniger umfasst als Einsichts- und Steuerungsfähigkeit“.⁷³ Diese erklärtermaßen metaphysikfreie Auffassung trägt indes nichts zugunsten des Kompatibilismus aus, da ja gerade umstritten ist, welche Implikationen diese Fähigkeiten haben. Kompatibilisten argumentieren, dass im Schuldunfähigkeitsparagrafen vom So-oder-Anderskönnen, das objektive Indeterminiertheit erfordert, nicht die Rede sei. Libertarier argumentieren, dass das So-oder-Anderskönnen stillschweigend unterstellt sei, da Steuerungsfähigkeit als genuines Zwei-Wege-Vermögen aufzufassen sei.

Was die empirische Feststellung des Vorliegens von Schuldausschlussgründen betrifft, so richtet sie sich im Strafrecht allein auf die Frage des *Fähigkeitsbesitzes* zum Tatzeitpunkt. Ob und in welchem Ausmaß der Täter von seinen Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten Gebrauch gemacht hat, ist für seine Schuldfähigkeit nicht relevant, so lange sie nur vorhanden waren. Wenn der Täter die Fähigkeiten nicht aktualisiert hat, richtet sich der Vorwurf darauf, dass er sie

hätte aktualisieren sollen. Die faktische Ausübung der Einsichts- und der Steuerungsfähigkeit wird also nicht empirisch festgestellt, sondern normativ gefordert.

Die Überprüfung der Steuerungsfähigkeit durch ein von einem forensischen Psychiater beratenes Gericht läuft auf die Klärung der Frage hinaus, ob der Täter nicht anders konnte oder ob er bloß nicht anders wollte. Tatsächlich verhält sich die Sache komplizierter, als diese binäre Alternative vermuten lässt. Ein Grund dafür ist, dass Fähigkeiten in Abstufungen vorkommen. Unter den Schuldunfähigkeitsparagrafen fällt unstrittig der Extremfall, „daß bei der Tat ein ansprechbares, d. h. durch die übertretene Rechtsnorm determinierbares Subjekt überhaupt nicht mehr vorhanden ist, gleich mit welchem Nachdruck die Ansprache geschieht“.⁷⁴ Weniger extreme Fälle, in denen die Steuerungsfähigkeit noch vorhanden, aber „erheblich vermindert“ ist, fallen unter den Artikel der *verminderten* Schuldfähigkeit (§ 21 StGB). In der forensischen Praxis wird verminderte Schuldfähigkeit ungleich häufiger attestiert als Schuldunfähigkeit. Dem Gesetzgeber und dem Rechtsanwender stellen sich hier zwei Abgrenzungsprobleme: Die verminderte Schuldfähigkeit muss einerseits zur fehlenden, andererseits zur vollen Schuldfähigkeit hin abgegrenzt werden. Die erste Unterscheidung ist nach herrschender Lehre eine kategorische: „Es gibt [...] kein Kontinuum zwischen voll schuldfähig und schuldunfähig. Denn ein Zustand, der Schuldunfähigkeit bedingt, unterscheidet sich unzweideutig qualitativ von einem Zustand erhaltener Schuldfähigkeit, auch wenn dieser das Hemmungsvermögen erheblich beeinträchtigen mag“.⁷⁵ Was die Abgrenzung der verminderten Schuldfähigkeit zur Normalität betrifft, so verlangt der Gesetzgeber eine „erhebliche“ Minderung der Steuerungsfähigkeit mit der Begründung, dass geringere Beeinträchtigungen „bei Kapital-, Trieb- und Hangverbrechen regelmäßig vorliegen“.⁷⁶

Diese Schwelle setzt der Gesetzgeber indes höher an als Kant. Legte man den Galgentest zugrunde, müssten die in § 21 StGB beschriebenen Straftäter als voll schuldfähig eingestuft werden. Auch die Altersgrenze der *Strafmündigkeit*, die Vollendung des 14. Lebensjahrs (§ 19 StGB), dürfte aus der Sicht des Galgentests zu hoch liegen. Für den Gesetzgeber ist es in Anwendung des *In dubio pro reo*-Prinzips geboten, eine gewisse Sicherheitsmarge einzubauen. Einen Schuldunfähigen zu bestrafen gilt als schlimmer, als einen schuldfähigen Soziopathen, der den forensischen Gutachter und das Gericht getäuscht hat, ‚nur‘ in den Maßregelvollzug einzuweisen. Die Sicherheitsmarge allein erklärt aber die unkantische Schwellensetzung nicht. Vielmehr interessiert den Gesetzgeber von vornherein eine andere, spezifischere Art von Unfähigkeit: In ihrer Steuerungsfähigkeit eingeschränkte Erwachsene und 13-jährige Kinder sind nicht schlechthin psychisch unfähig, bestimmte verbotene Handlungen zu unterlassen. Bei einem unter § 21 StGB fallenden Täter ist vielmehr die Fähigkeit stark vermindert, sich vom Rechtsgesetz gehorsam, die Androhung der festgesetzten Strafe eingeschlossen, zur Unterlas-

sung motivieren zu lassen. Das schließt nicht aus, dass er von einem stärkeren Grund, etwa von Kants Galgen oder von einer Folterdrohung, motivierbar wäre. Entsprechend bestimmte schon von Liszt „Zurechnungsfähigkeit“ als „normale Bestimmbarkeit durch Motive“, genauer: als „die Empfänglichkeit für die durch die Strafe bezweckte Motivsetzung“. ⁷⁷ Der Fähigkeitsverlust, der strafrechtlich die Schuld mindert, ist mithin von ganz besonderer Art: Die Gerichte attestieren dem Täter nicht den Mangel an Fähigkeit, sich rechtstreu zu verhalten, sondern dies aus den richtigen Gründen zu tun. Es kommt dem Gesetzgeber auf die Fähigkeit an, die Tat *aufgrund der Einsicht in das Unrecht der Tat* zu unterlassen. Ein Unterlassen unter Todes- oder Folterdrohung würde diese besondere Fähigkeit nicht dokumentieren.

Dass man an dieser Fähigkeit, sich vom Rechtsgehorsam und der Strafabwehrung motivieren zu lassen, überhaupt interessiert ist, erklärt sich aus dem moralischen Selbstverständnis ziviler Gesellschaften. Wer möchte schon in einem Gemeinwesen leben, dessen Mitglieder nur unter Todes- oder Folterdrohung Straftaten unterlassen? Dass die Gerichte das Gedankenexperiment des Galgentests nicht anwenden, ist insofern zu begrüßen. Aus freiheitstheoretischer Sicht wird damit allerdings eine wichtige Differenz verschenkt. Denn es bleibt ja das Problem, die Unfähigkeit, sich vom Recht motivieren zu lassen, vom *Unwillen*, dies zu tun, zu unterscheiden. Man wird nicht schließen können, dass immer dort, wo der Wille zum Rechtsgehorsam und die Furcht vor der angedrohten Strafe nicht ausgereicht haben, offenbar Unfähigkeit vorlag. Dies kann schon deshalb nicht sein, weil Straftäter in der Regel damit rechnen, nicht gefasst zu werden. Der Fähigkeitsverlust muss deshalb unabhängig feststellbar sein.

Im Falle pädophiler Straftäter nehmen deutsche Gerichte keine unbezwingbare Neigung an, denn der weitaus größte Teil dieser Täter wird als voll schuldig eingestuft. Unter Sexualmediziner ist unumstritten, dass man sich eine pädophile Neigung nicht selbst aussucht und dass sie in den meisten Fällen dauerhaft bestehen bleibt. Für die Frage der Fähigkeit, verbotene Handlungen zu unterlassen, ist dies aber ohne Belang. Jeder Mensch hat irgendwann Neigungen, die in die Tat umzusetzen verboten wäre. Wenn ein Pädophiler ein Kind missbraucht, wirft das Gericht ihm nicht seine sexuelle Präferenz vor, sondern die Begehung einer Straftat. Tragisch an seinem Schicksal ist, dass ihm zugemutet wird, was Menschen mit anderen sexuellen Präferenzen nicht zugemutet wird, nämlich lebenslang auf das zu verzichten, was ihm am meisten Lust bereitet. Gleichwohl gilt für ihn wie für alle Menschen, dass Neigungen als solche, auch starke, exkulpatorisch irrelevant sind.

Die landläufige Rede vom „Triebtäter“ ist geeignet, diesen Umstand zu verdecken. Sie suggeriert eine Verbindung zwischen Präferenzprofil und mangelnder Steuerungsfähigkeit, weil mit der Rede von „Trieben“ die Konnotation ver-

bunden ist, dass sie sich gleichsam naturwüchsig in Verhalten umsetzen. Das ist aber anthropologisch falsch. Bei nichtmenschlichen Tieren benutzen wir den Verweis auf Triebe und Instinkte, um ein bestimmtes Verhalten zu erklären. Beim Menschen hingegen erklärt ein Trieb für sich genommen niemals eine Handlung. Das Explanandum ist hier, warum die Person dem Trieb *nachgegeben* hat. Menschen können aus Einsicht darauf verzichten, einen Trieb in eine Tat umzusetzen, für vernunftlose Tiere ist vernünftige Triebkontrolle ein Fremdwort. In der Strafrechtslehre wird entsprechend vertreten, dass „nur die vom Trieb überwältigte, nicht aber die vor dem Trieb willensschwache Person entschuldigt sein soll“.⁷⁸

Die Preisfrage ist, wie man beides auseinanderhält. Wenn der Galgentest nicht angewandt wird, müssen andere Schwellen festgelegt werden. Ich erinnere an die Asymmetrie, dass man zwar vom Erbringen einer Leistung auf die entsprechende Fähigkeit rückschließen kann, nicht aber umgekehrt vom Nichterbringen auf Unfähigkeit. Im Falle der Steuerungsfähigkeit ist die wichtigste zusätzliche Unbekannte der Faktor der *Anstrengung*. Dafür, etwa einer Versuchung zu widerstehen, sind Anstrengungen erforderlich, die nicht jeder Person gleich leicht fallen. Wie stellt man fest, ob ein Täter sich bei größerer Anstrengung hätte beherrschen können? Der Gesetzgeber hat in §§ 20–21 vier psychopathologische Anknüpfungsbefunde formuliert, die aber die schwierigste Frage offen lassen: Wie viel Anstrengung darf die Gesellschaft von ihren ungünstig disponierten Mitgliedern verlangen, damit sie ihren Defiziten entgegenwirken und Straftaten unterlassen? Dass sie keine übermenschlichen Anstrengungen verlangen darf, versteht sich, aber wie viel weniger als übermenschliche darf sie fairerweise erwarten? Es liegt auf der Hand, dass diese Frage keine psychiatrische ist, sondern eine normative.

5.6 Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen?

Eklatant irrationale Handlungen sind für einen libertarischen Freiheitsbegriff eine Herausforderung. Den Grund dafür deutet dieses Zitat von Wiggins an: „Freedom does not consist in the exercise of the (colourable, but irrelevant) right to go mad without interference or distraction by fact.“⁷⁹ Das hier angesprochene Kritikziel kennen wir schon von Locke, Leibniz, Schopenhauer und Bieri: die grundlose Wahl, die durch nichts bedingte Indifferenzfreiheit. Diejenige Freiheit, an der uns gelegen sein sollte, äußert sich nicht im spontanen Auftreten erratischer Willkürakte, sondern in einer vernünftiger Überlegung zugänglichen Willensbildung. Ich zitiere ein weiteres Mal die spitze Bemerkung von Locke: „If to break loose from the conduct of reason [...] be liberty, true liberty, madmen and fools are the only freemen.“⁸⁰ Locke und Leibniz waren der Auffassung, dass der Wille umso freier ist, je mehr er der vernünftigen Einsicht entspringt: „Zum Besten durch die

Vernunft bestimmt sein, heißt am freiesten sein“.⁸¹ Auch für Bieri ist unser Wille dann frei, „wenn er sich unserem Urteil darüber fügt, was zu wollen richtig ist“.⁸²

Nachdem wir uns gebührend an den Zusammenhang zwischen Freiheit und Vernunft haben erinnern lassen, sollten wir noch einmal nachdrücklich fragen, ob ein angemessener Freiheitsbegriff nicht doch eine Freiheit zur begrenzten Unvernunft und zum Bösen einschließen sollte.

Nach der Freiheit zur *begrenzten* Unvernunft frage ich, weil radikal unvernünftige, erratische Lebensäußerungen ein Wesen uninterpretierbar machen würden. Hier ist Davidsons Argument einschlägig: Um begrenzte Unvernunft überhaupt identifizieren zu können, ist ein „Hintergrund massiver Übereinstimmung“ erforderlich, nämlich eine hinreichend große Menge geteilter und leidlich konsistenter Überzeugungen. Mentale Einstellungen werden über ihre Inhalte individuiert und haben holistische Zuschreibungsbedingungen, deshalb lässt sich nach Davidson ein Wesen ohne ein genügend großes geteiltes Netzwerk von Überzeugungen nicht einmal als eines interpretieren, „das Überzeugungen vertritt oder überhaupt etwas sagt“.⁸³ Dass begrenzte Unvernunft einen Hintergrund von Rationalität erfordert, lässt sich auch durch die Diagnose einer systematischen Mehrdeutigkeit des Prädikats „rational“ aufzeigen: Einzelne Äußerungen und Handlungen sind im engeren Sinne rational, wenn sie bestimmten Standards genügen, andernfalls irrational. Aber nicht Beliebiges kommt für eine Beurteilung nach Rationalitätsstandards überhaupt in Frage. Es ist auch ein kategoriales Prädikat „rational“ nötig, das die *Kandidaten* für eine sinnvolle Beurteilung nach Rationalitätsstandards aus dem Bereich des Vernunftlosen heraushebt.⁸⁴ In diesem weiteren Sinne nennen wir den Menschen ein *animal rationale*. Dass Menschen häufig genug irrational handeln, ist im Lichte dieser Unterscheidung nicht paradox. Sie bleiben vernunftfähige und hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit beurteilbare Wesen.⁸⁵

Einige Libertarier vertreten die Auffassung, dass nur eine kleine Teilklasse unserer Handlungen oder Entscheidungen frei seien. Bei Campbell sind dies Entscheidungen in moralischen Konflikten, bei denen einer Versuchung widerstanden wird. In allen anderen Fällen lege der Charakter des Handelnden die Handlung fest.⁸⁶ Van Inwagen ist der Auffassung, dass wir nur selten frei wählen, nämlich erstens in Buridan-Situationen, zweitens in Konflikten zwischen Pflicht und Neigung und drittens bei der Wahl zwischen inkommensurablen Werten.⁸⁷ Der Freiheits skeptiker Strawson nennt schwierige oder quälende Entscheidungen „the central fact of the phenomenology of freedom“.⁸⁸

Die Frage, ob alle Entscheidungen und Handlungen frei sind oder nur manche, werde ich nicht diskutieren, weil ich ja für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff argumentiere, dessen Pointe durch die Frage nach der Freiheit einzelner Ausübungen dieser Fähigkeit gerade verfehlt wird. Die oben erwähnte

Einschätzung des Psychologen Wundt, Menschen seien bei drei Vierteln ihrer Handlungen Automaten, können wir deshalb auf sich beruhen lassen. Diejenige Freiheit, die von der Art der Entscheidungssituation, vom faktischen Überlegungsaufwand oder von der mit der Entscheidung verbundenen Agonie abhängig ist, ist für die anthropologische Behauptung, dass der Mensch über bestimmte Fähigkeiten der Willensbildung verfügt, irrelevant. Als Attribut einzelner Willensbildungsprozesse oder Entscheidungen muss „frei“ auch etwas anderes bedeuten als in Bezug auf die anthropologische These. Was die genannten Philosophen mit „Freiheit“ jeweils meinen, dürfte mit den Teilklassen variieren, die sie hervorheben. Bei manchen Entscheidungssituationen gibt es klar zu präferierende Optionen, so dass man nicht die Qual der Wahl hat. Manche Handlungen gehen auf Gewohnheiten zurück, erfordern also keinen Überlegungsaufwand. Manchmal gilt es, Versuchungen zu widerstehen, manchmal nicht. Manchmal steht moralisch oder existentiell viel auf dem Spiel, manchmal nicht. All das sind wichtige Unterschiede, aber für einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff ist nicht von Belang, dass für manche Entscheidungen auch anspruchslosere Fähigkeiten als die willensfreiheitskonstitutiven ausreichen.

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

Hinsichtlich der Freiheit zur Unvernunft ist die Erklärung überraschend einfach. Wenn das freiheitskonstitutive Vermögen ein genuines Zwei-Wege-Vermögen ist, dann lässt es sich sowohl zu einer vernünftigen als auch zu einer unvernünftigen Entscheidung gebrauchen. Die ganze Palette willensschwacher, grob zweckunangemessener, erratischer, selbstzerstörerischer und in anderen Hinsichten irrationaler Handlungen ist offenbar im Reich der Natur, auch wenn die Psychologie irrationaler Entscheidungen notorisch schwierig aufzuklären ist. Die Kritik von Locke, Leibniz et alii, dass eine Freiheit, die zu haben sich lohnt, nicht darin bestehen kann, „das Joch der Vernunft abzuwerfen“⁸⁹, sich zum Narren zu machen und ins Unglück zu stürzen, geht in mehrerlei Hinsicht fehl:

- (a) Zum einen ist die Freiheitstheorie kein Wunschkonzert. Welche Vermögen Menschen tatsächlich besitzen, bemisst sich nicht daran, welche zu besitzen man wertvoll oder wünschenswert findet.
- (b) Anders als Locke und Leibniz unterstellen, behaupten Libertarier nicht, dass Freiheit in der vernunftwidrigen Wahl *besteht*, sondern dass sie diese Option *umfasst*. Zu unterscheiden ist zwischen dem *Besitz* des Vermögens, vernunftgeleitet zu entscheiden, und dem gelegentlichen Ge- oder Missbrauch dieses

Vermögens zu einer unvernünftigen Entscheidung. Die Fähigkeiten, Gründe zu erwägen, gute Gründe zu erkennen und nach ihnen zu handeln, müssen empirisch vorhanden sein; von diesen Fähigkeiten einen prudentiell oder normativ akzeptablen Gebrauch zu machen, liegt hingegen in der Verantwortung des Akteurs, wird also normativ gefordert. Akteuren, die ihre rationalen Vermögen defizient ausüben, wird dieses vorgeworfen, weil sie es besser hätten machen können.

- (c) Was die als paradigmatisch irrational geltenden Handlungen wider bessere Einsicht betrifft, so sind sie Handlungen ohne *guten* Grund, aber keine völlig grundlosen. Schlechte Gründe wissentlich und willentlich besseren vorzuziehen ist unvernünftig, aber es ist ebenfalls die Ausübung eines humanspezifischen Vermögens, das vernunftlosen Tieren fehlt. Auch die Entscheidung, einer Versuchung nachzugeben oder eine Droge zu konsumieren, lässt sich, solange kein pathologischer Fähigkeitsverlust vorliegt, als Ergebnis einer für Gründe empfänglichen Güterabwägung rekonstruieren (s. o., S. 181).
- (d) Locke fügt seiner Sottise gegen die Freiheit der „madmen and fools“ die Einschätzung hinzu: „Anyone who chose to be mad for the sake of such ‘liberty’ would have to be mad already“.⁹⁰ Rückfrage: Ist eine Freiheit, deren Ausübung natur- und/oder vernunftgesetzlich zu vernünftigen Entscheidungen führt, wünschenswerter? Gott fand das offenbar nicht. Hätte er sicher gehen wollen, dass seine Geschöpfe ihre Freiheit niemals missbrauchen, so hätte er sie ihnen nicht gewähren dürfen. Nach der „free will defence“ hinsichtlich der Theodizee ist mit der ergebnisoffen ausübbareren Zwei-Wege-Freiheit ein höheres Gut verbunden, das den Kollateralschaden des moralischen Übels wert ist und das auf keine bessere Weise erreicht werden kann (Swingburne, Plantinga). Das moralische Übel ist der „free will defence“ zufolge ein unvermeidlicher Preis nicht nur der Willensfreiheit, sondern auch des moralisch Guten, da die Fähigkeit, das Gute zu wählen, diejenige, das Böse zu wählen, impliziert. Eine Freiheit, deren Ge- oder Missbrauch zum Bösen durch irgendwelche Vorrichtungen ausgeschlossen wäre, würde moralisches Handeln unmöglich machen und verdient ihren Namen nicht.

Die Annahme, dass die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten neben der Freiheit zur Unvernunft auch die zum Bösen einschließen, bietet einige zusätzliche Herausforderungen, die ich am Beispiel von Kant diskutiere. In der Kantforschung wird seit langem die exegetische Frage diskutiert, ob bei Kant nur ein guter Wille frei sei. Die Debatte nimmt ihren Ausgang von der Formulierung aus der *Grundlegung*, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“⁹¹ seien. Kant scheint zu behaupten, dass ein freier Wille nur dort vorliegt, wo ein vernünftiges Wesen dem Sittengesetz entsprechend handelt, mit anderen Worten, dass nur

gute Handlungen frei sind. Gesucht ist eine mit dem Textbefund vereinbare Erklärung, inwiefern auch böse und moralindifferente Handlungen frei sein können. Kant scheint durchaus an einem moralindifferenten Freiheitsbegriff interessiert zu sein, denn als Beispiel einer frei gewählten Handlung führt er in der Freiheitsantinomie an, dass „ich jetzt [...] völlig frei [...] von meinem Stuhl aufstehe“.⁹² Man wird diese Handlung kaum als eine solche ansehen, die aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz vollzogen wurde. Der begriffliche Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittengesetz muss also weniger direkt sein, als das „einerlei“-Zitat aus der *Grundlegung* nahelegt. Nun ist die Formulierung „ein Wille unter sittlichen Gesetzen“ interpretationsfähig. Die exegetisch angemessene Lösung dürfte mit der Unterscheidung zwischen einem Wesen „unter moralischen Gesetzen“ und dem Handeln „nach moralischen Gesetzen“ zusammenhängen, die Kant andernorts vornimmt.⁹³ Frei zu handeln sollte vernünftigerweise bedeuten, *angesichts* oder *im Bewusstsein* des Sittengesetzes zu handeln, ob man es nun im Einzelfall befolgt oder nicht. Freigewähltes Handeln wäre dementsprechend nicht als moralisches, sondern als moralisch beurteilbares Verhalten zu bestimmen.⁹⁴ Eine solche Lesart lässt den Umstand hervortreten, dass moralisch gute, moralisch böse und moralindifferente Handlungen einem gemeinsamen Beurteilungsmaßstab unterliegen. Selbst eine moralindifferente Handlung wie das Aufstehen von einem Stuhl lässt sich ja daraufhin überprüfen, ob sie mit dem Sittengesetz vereinbar ist. Man wäre in diesem Fall eben mit der Prüfung schnell fertig: *Nihil obstat*.

Unmoralische Handlungen, die in Kenntnis und bewusster Missachtung des Sittengesetzes vollzogen wurden, nennt Kant „radikal böse“. In der Religionschrift lässt er keinen Zweifel daran, dass die menschliche Freiheit eine Freiheit zum radikal Bösen einschließen muss. Das moralisch Böse „muß aus der Freiheit entspringen“⁹⁵, denn die sinnlichen Neigungen als solche sind moralisch neutral und können, bevor die Person sie nicht in ihre Maxime aufnimmt, auch nicht handlungswirksam werden. Allgemein ist nur das als böse zurechenbar, „was unsere eigene Tat ist“.⁹⁶ Das Vorkommen von Neigungen ist nicht unsere eigene Tat, Neigungen „erschweren nur die *Ausführung* der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*“.⁹⁷ Der Mensch, „wie man ihn durch Erfahrung kennt“, ist nun im folgenden Sinn „von Natur böse“: „er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“.⁹⁸ Das Böse entsteht also aus einer falschen Unterordnung des moralischen Gesetzes unter die sinnlichen Antriebe: Der Mensch ist „dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern“ in der Maximenbildung „umkehrt“.⁹⁹ Dieser Fehler ist nun selbst moralisch vorwerfbar, und deshalb ist der Ursprung des Bösen über

das Gesagte hinaus nicht weiter aufklärbar. Der Ursprung des Bösen ist nach Kant „unerforschlich“, weil jeder Grund, den der Handelnde für die falsche Unterordnung haben könnte, „wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde“. ¹⁰⁰ Man würde also in einen Regress geraten, wenn man immer weiter nach dem Grund dafür fragte, dass jemand sich zum Bösen entschieden hat. Es bleibt nur der Verweis auf den „Gebrauch seiner Willkür“:

Eine jede böse Handlung muß [...] als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag, denn durch keine Ursache der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. ¹⁰¹

Die Freiheit besteht hier allein in dem Vermögen, eine Handlung aus „Willkür“ zu beginnen. Den moralindifferenten Begriff der Willkür (*arbitrium*) stellt Kant in der *Metaphysik der Sitten* dem Begriff des Willens, der auf die Vernunft und das Sittengesetz bezogen bleibt, zur Seite. Die Willkür bestimmt er als „Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen“. ¹⁰² Das Vermögen, dem Sittengesetz sehenden Auges zuwiderzuhandeln, nennt er nun ein *Unvermögen*, das psychologisch unerklärlich bleibe:

Nur das können wir wohl einsehen: [...] daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). [...] Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. ¹⁰³

Diese Auffassung entspricht insofern meinem in Auseinandersetzung mit Locke und Leibniz entwickelten Vorschlag, als die Freiheit nach Kant nicht darin *besteht*, „daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“, wohl aber diese Möglichkeit *einschließt*. Dass Kant das willentliche Abweichen vom vernünftig Gebotenen auf ein „Unvermögen“ zurückführt, spiegelt das Ausmaß seiner Verzweiflung wider. Als Vertreter einer Vernunftmoral, der den Willen an die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstgesetzgebung bindet, macht ihn die willentliche Entscheidung zur Unmoral ratlos. Es muss böse Handlungen geben, die auf zurechenbare Entscheidungen zurückgehen, aber es haftet ihnen ein Rest Unerklärlichkeit an. Für einen Voluntaristen, der dem Willen eine größere Unabhängigkeit von der Vernunft zugesteht, liegt der Fall einfacher: Der Akteur will nicht tun, was er als vernünftig eingesehen hat, und eben das ist ihm vorwerfbar. Sowohl der Voluntarist als auch Kant nehmen einen dezisionistischen Rest an, allerdings verorten sie ihn unterschied-

lich. Für Kant geht die Entscheidung zum Bösen, wie zitiert, mit dem „Unvermögen“ einher, sich durch „die innere Gesetzgebung der Vernunft“ motivieren zu lassen. Voluntaristen – und nicht nur sie – finden das unplausibel. Warum sollte die willkürliche Abweichung vom Sittengesetz auf einem Unvermögen beruhen? Das Vermögen, sich durch das Sittengesetz motivieren zu lassen, geht ja nicht dadurch verloren, dass man es im Einzelfall nicht ausübt.

In der jüngeren Metaethik wird zwischen *normativen* und *motivierenden* Gründen unterschieden. Kant bestreitet nicht die empirische Möglichkeit, dass jemand sich durch normative Gründe nicht motivieren lässt, aber er bestreitet, dass sich dadurch für die moralische Beurteilung etwas Neues ergibt. Es gelte schlicht: „Den das nicht antreibt, was offenbar eine Pflicht ist, ist ein Bösewicht.“¹⁰⁴ Mit nur wenig Übertreibung kann man sagen, dass schon die Frage „Warum sollte ich moralisch sein?“ für Kant den Keim des Bösen in sich trägt. Insbesondere bestreitet er, dass sich die moralische Motivation von der Einsicht in die moralische Pflicht, „als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*“, abkoppeln lässt. Es sei eine „offenbare Ungeheimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*“.¹⁰⁵ Dies schließe schon der Rechtsgrundsatz *Ultra posse nemo obligatur* aus: Was zu tun unmöglich wäre, könne auch nicht geboten sein. Hinsichtlich dieses Grundsatzes kehrt Kant allerdings auf charakteristische Weise die Begründungsrichtung um. Die übliche Lesart von „Über das Können hinaus ist niemand verpflichtet“ lautet, dass eine Handlung nur dann geboten ist, wenn es dem Adressaten der Norm auch möglich ist, ihr zu folgen, wenn er also die entsprechende Fähigkeit und Gelegenheit hat. Kants Formel „Du kannst, weil du sollst“ kehrt nun diese Abhängigkeit um. Diese Umkehrung ist freiheitstheoretisch brisant, weil Kant an vielen Stellen den Schluss vom Anderssollen auf das Anderskönnen geradezu als Freiheitsbeweis einzusetzen scheint. So erklärt er in der Auflösung der Freiheitsantinomie, der Verbreiter einer „boshaften Lüge“ habe „jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin [!] war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei“.¹⁰⁶ Das primäre Datum scheint also die moralische Schuld des Täters zu sein, aus dem man seine Freiheit *folgern* kann. Dieser Schluss erscheint kontraintuitiv. Sollte nicht umgekehrt die Freiheit des Akteurs Voraussetzung für seine Schuldfähigkeit sein?

Kant verbindet mit dem Prinzip „Du kannst, weil du sollst“ einen präzisen Sinn. Das Prinzip steht vor dem Hintergrund seiner Auffassung, dass der Mensch sich als freies Wesen epistemisch nicht transparent ist, dass er also aus der Selbstkenntnis nicht sicher wissen kann, wie weit seine Fähigkeiten reichen. Er ist „sich des Vermögens bewußt [...], jede noch so große Triebfeder zur Übertretung durch festen Vorsatz überwältigen zu können“, mag aber daran zweifeln, ob es ihm im

Einzelfall gelingen wird. „Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er *solle* ihm [dem Vorsatz] treu bleiben; und hieraus *schließt* er mit Recht: er müsse es auch *können*, und seine Willkür sei also frei“.¹⁰⁷ Das Spannungsverhältnis der beiden Begründungsrichtungen löst Kant auf, indem er dem freiheitsbeweisenden Charakter des moralischen Sollens eine epistemische Lesart gibt. Dies geschieht in der ersten Fußnote der *Kritik der praktischen Vernunft*:

Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit als Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung ist, unter der wir uns allererst der Freiheit *bewußt werden* können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.¹⁰⁸

Das moralische Gesetz ist der Erkenntnisgrund unserer Freiheit, aber damit es da etwas zu erkennen gibt, muss Freiheit wirklich sein; sie bleibt der Realgrund des moralischen Gesetzes: „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein“.¹⁰⁹ „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück“.¹¹⁰ Wir können nicht unabhängig wissen, ob wir frei sind, aber wir merken es daran, dass wir das moralische Gesetz mitsamt seinem psychologischen Pendant des *Gewissens* in uns tragen. Das moralische Gesetz ist, der Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft zufolge, kein heteronomes Gebot, sondern ein Sollensanspruch, der sich aus der Natur der Vernunft ergibt, die „ohne andere Triebfedern [...] für sich selbst praktisch“ ist.¹¹¹ Das Sittengesetz muss als ein „Faktum der Vernunft“ anerkannt werden, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann“.¹¹²

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

Hier halte ich mich zur Sicherheit von jeder Kant-Exegese fern und gebe dieselbe Antwort wie oben: Das Gemeinsame von vernünftigen und unvernünftigen sowie von moralisch guten und bösen Entscheidungen muss jeweils in den Fähigkeiten der Personen gesucht werden. Man sucht an der falschen Stelle, wenn man das Gemeinsame in einem manifesten Merkmal einzelner Entscheidungen finden möchte. Es genügt, dass der Willensbildungsprozess *für Gründe empfänglich* bzw. *überlegungszugänglich* ist, auch wenn die Überlegung faktisch unterbleibt

oder an einer inakzeptablen Stelle abgebrochen wird. Eine fähigkeitsbasierte Freiheitsauffassung muss damit argumentieren, dass man Zwei-Wege-Fähigkeiten ergebnisoffen ausüben kann. Die Fähigkeit, überhaupt nach Gründen zu handeln, die in den hier diskutierten Fällen nicht verloren ist, schließt eben die Fähigkeit ein, schlechte Gründe gelegentlich guten vorzuziehen. Würde man die Entscheidung, sich *nicht* von guten Gründen leiten zu lassen, stets auf ein „Unvermögen“ zurückführen, so trüge man dem aktiven, willentlichen Charakter solcher Entscheidungen zu wenig Rechnung. Eines dezisionistischen Elementes bedarf es am Ende in jedem Falle: Irgendeiner der erwogenen Gründe muss handlungswirksam gemacht werden, und da Gründe das nicht selbst tun, muss es der Akteur tun.¹¹³

Eine Garantie dafür, dass nicht noch eine bessere Handlung möglich gewesen wäre, hat der Heilige dabei so wenig wie der Bösewicht. Das dezisionistische Element macht die vorangegangene Überlegung nicht wertlos und tangiert auch nicht die normative Kraft der vorliegenden Gründe. Dass sie den normativen Ansprüchen der Vernunft und der Moral weiterhin unterliegen, merken der unvernünftig und der unmoralisch Handelnde daran, dass ihnen Vorwürfe gemacht werden.

Locke und Leibniz *identifizieren* die Indifferenzfreiheit mit der Fähigkeit, eine vernunftwidrige Wahl zu treffen. Dieser Karikatur habe ich entgegnet, dass eine wohlverstandene libertarische Freiheit nicht darin besteht, gute Gründe in den Wind zu schlagen, diese Möglichkeit aber einschließt. Eine Freiheitsauffassung, die ausschließlich eine vernünftige Wahl zulässt und jede andere auf ein Unvermögen zurückführt, ist so unplausibel wie eine, die die Freiheit mit dem Vermögen der vernunftwidrigen Wahl zusammenfallen lässt.

5.7 Ersturheberschaft

Kant siedelt die Freiheit vollständig im Augenblick der Tat an: Es müsse „die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein“.¹¹⁴ Dies ist aber für einen Libertarier nicht die einzige Option. Es gibt zu ihr eine gewichtige Alternative, nämlich Robert Kanes Lehre von der „ultimate responsibility“, die einen Teil der freien Entscheidung auf einen früheren Zeitpunkt verlegt. Ich übersetze „ultimate responsibility“ frei mit „Ersturheberschaft“, weil es Kane nicht primär um moralische Verantwortung geht, sondern um kausale Zurechnung. Ich werde die beiden Optionen der synchronen und der vorverlegten Zurechnung am Beispiel der Ansätze Kants und Kanes vergleichen.

Kant schildert an seinem Beispiel der boshaften Lüge eindrücklich die empirischen Bedingungen, auf die die Tat zurückgeht. Auch die Persönlichkeit des Täters müsse erkundet werden; dazu

geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt, wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht außer der Acht läßt.¹¹⁵

Man betreibt also Ursachenforschung „wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung“. Schließlich aber „tadelt man nichts destoweniger den Täter“, freilich nicht wegen der Bedingungen und seines Charakters, vielmehr setzt man voraus, man könne diese Bedingungen „gänzlich beiseite setzen“, ja sie „als ungeschehen“ und die Tat als „gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen“.¹¹⁶

Dies ist Kants Bild und im Wesentlichen auch das Bild des deutschen Strafrechts. Maßgeblich für den Schuldvorwurf ist allein der Zeitpunkt der Begehung der Tat. Vom zur bösen Tat disponierten Täter muss erwartet werden, dass er sich im Augenblick der Versuchung einen Ruck gibt und ihr widersteht. Kant:

Wenn aber jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können [...].¹¹⁷

Für diese Selbstbesserung ist eine „Umwandlung der Denkungsart“ erforderlich, mit der er seine falsche Präferenzordnung „durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt“.¹¹⁸ Kurz: Er muss sein Leben ändern. Wie dieser Sinneswandel genau vonstatten gehen soll, sei psychologisch nicht bis ins Letzte aufzuklären. Es muss genügen, dass wir das, was wir sollen, auch können, nämlich „bessere Menschen werden“.¹¹⁹ Der Einwand, dass man dazu nicht in der Lage sei, verfährt nicht, denn woher sollte man das wissen?

Ich möchte den oben bereits diskutierten Grund Kants für die „Unerforschlichkeit“ des Ursprungs der Maximenwahl noch einmal handlungstheoretisch variieren: Alles, was für die geforderte Umkehr zu geschehen hat, ist etwas, was der Täter *tun* muss. *Er* muss sich diesen Ruck geben, und wenn man weiter fragen wollte, wie er das denn machen soll, müsste die Antwort wiederum etwas nennen, was er eben tun muss. Alles, was jemand dazu beitragen kann, dass seine Tat geschieht, muss wiederum in Begriffen des Tuns, Vollziehens oder Ausführens beschrieben werden. Wer da sagt „Es muss ein Ruck durch mich gehen“ wird

lange warten. Eine Analyse des Rucks würde darauf hinauslaufen, den Begriff des Selbsttuns in begriffliche Komponenten zu zerlegen. Analysieren kann man aber nur etwas, was Komponenten hat. Alles Analysieren kommt dort an ein Ende, wo man auf Einfaches, nicht weiter Zerlegbares stößt. Irgendwann biegt sich unser Spaten zurück, weil wir einen Begriff oder ein Phänomen nicht mehr als aus Komponenten zusammengesetzt auffassen können. Es spricht viel dafür, dass der Begriff des Tuns zu den primitiven, nichtanalysierbaren Grundbegriffen unserer deskriptiven Metaphysik gehört:

[T]here is really no better, clearer, or more precise way of saying that an agent does something than just saying, simply, that he does it. [...] A simple act [...] cannot logically be analyzed in terms of simpler acts, and it cannot be analyzed in terms of changes which are not acts.¹²⁰

Das Moment von Aktivität, in dem das Ausführen einer Handlung über ihr bloßes Vorkommen hinausgeht, scheint nicht weiter analysierbar zu sein. Dafür spricht auch die lange Reihe gescheiterter *Körperbewegung plus x*-Analysen in der analytischen Handlungstheorie.¹²¹

Freilich *geschieht* etwas in Personen, während sie etwas tun. Die Unterscheidung zwischen Tun und Geschehen ist eine Aspektunterscheidung: Wechselt man von der Beschreibung des physiologischen Prozesses zur Handlungsbeschreibung, so wird ein Geschehen in der Körperwelt unter dem Aspekt der Aktivität neu beschrieben. Anscombe hat diesen Zusammenhang eigenwillig so ausgedrückt: „Ich tue, was *geschieht*“¹²², aber eine Analyse ist das natürlich nicht. Hier ist der harte Fels des Handlungsvermögens erreicht, an dem der Spaten sich zurückbiegt: die nicht weiter analysierbare aktive Komponente des Vollziehens oder Ausführens.

Die freiheitstheoretische Sprengkraft der Aufforderung „Du musst dein Leben ändern!“ besteht darin, dass von der ungünstig disponierten Person ein Entschluss erwartet wird, der ihrem bisherigen Lebenswandel „bis zur Gewohnheit als anderer Natur“ (Kant) widerspricht, also ihrem erworbenen Charakter. Nach Humes klassischem Argument gefährdet gerade die Lockerung der Beziehung von Charakter und Handlung die Zurechenbarkeit: Damit wir einer Person ihre Entschlüsse und Handlungen zurechnen können, müsse sie eine hinreichende charakterliche Stabilität aufweisen (s. o., S. 116). Humes Überlegung habe ich entgegengehalten, dass für die Zurechenbarkeit weit schwächere Beziehungen ausreichen als die vom psychologischen Determinismus angenommene alternative Fixierung von Handlungen durch den Charakter und aktuelle Motive. Unsere tatsächliche Zurechnungspraxis legt uns, wie Tugendhat anmerkt, mitnichten auf den psychologischen Determinismus fest:

Wir fordern voneinander und von uns selbst durchaus auch, uns auf eine Weise zu verhalten, die im Gegensatz zu unserem bisherigen Charakter steht. Man muss zwischen Person und Charakter unterscheiden. Man macht nicht den Charakter verantwortlich, sondern den ‚Ich‘-Sager.¹²³

Während Kant eine Umwandlung der Denkungsart hier und jetzt fordert, bestreitet Kane in seinem alternativen Bild, dass der Freiheitsspielraum stets in der aktuellen Entscheidungssituation angesiedelt sein müsse. Eine Klasse von Handlungen, bei denen dies unplausibel sei, seien auf persönlichkeitsprägenden Merkmalen beruhende Handlungen. Luther soll vor dem Reichstag zu Worms gesagt haben: „Hier stehe ich und kann nicht anders“. Kane legt diese Äußerung – wie Frankfurt und Dennett – so aus, dass Luthers Verhalten durch die Struktur seines Charakters determiniert war: Es sei Luther in der aktuellen Lage buchstäblich unmöglich gewesen, anders zu handeln.¹²⁴

Wenn Luther nicht anders konnte, hat er nach libertarischer Auffassung nicht frei entschieden und ist für sein Verhalten auch nicht verantwortlich. Um diese Konsequenz zu vermeiden, macht Kane Luthers Verantwortung für seine charakterlich determinierte Tat davon abhängig, „whether he was *responsible for being the sort of person he had become at that time*“.¹²⁵ Luther bekommt eine zweite Chance zum Andershandeln, die allerdings in der Vergangenheit liegt. Um die Zurechenbarkeit des *aktuellen* Verhaltens Luthers zu retten, formuliert Kane ein revidiertes Kriterium der Ersturheberschaft: Jemand ist dann verantwortlicher Ersturheber eines Geschehens, wenn er durch eine freie Entscheidung für das verantwortlich war, was das Geschehen verursacht hat.¹²⁶ Diese ausschlaggebende Entscheidung kann der Handlung unmittelbar vorangehen, sie kann aber auch in der fernen Vergangenheit liegen. Falls eine Handlung aus meinem Charakter oder meinen Gewohnheiten resultiert, bin ich insofern ihr erster Urheber, als mein Charakter und meine Gewohnheiten auf frühere Entscheidungen zurückgehen.

Den Rückgang auf frühere zurechenbare Entscheidungen bei charakterlich bestimmten Handlungen hat schon Aristoteles vorgeschlagen. In der *Nikomachischen Ethik* diskutiert er Beispiele fahrlässiger, ungerechter und zügelloser Handlungen und stellt sich Akteure vor, bei denen sich die entsprechenden Untugenden charakterlich verfestigt haben:

Aber vielleicht ist er nun einmal so, daß er keine Sorgfalt anwendet. Aber, daß man ein solcher geworden ist, ist man selber schuld, indem man sich gehen läßt [...] Denn die Akte, die man in einer bestimmten Richtung ausübt, machen einen zu einem solchen, wie man ist. Man sieht das an denen, die sich auf irgend einen Wettkampf oder ein Geschäft einüben. Sie tun dies, indem sie beharrlich die erforderlichen Akte verrichten.¹²⁷

Ebenso stand es dem Ungerechten und dem Zügellosen ursprünglich zwar frei, dies nicht zu werden, und deswegen sind sie freiwillig so. Nachdem sie es aber geworden sind, steht es ihnen nicht mehr frei, es nicht zu sein.¹²⁸

Aristoteles lehrt also, dass man für seinen Charakter selbst verantwortlich ist, da man ihn sich durch eigenes Handeln zuzieht – gleich einem Sportler, der durch Training seine Fähigkeiten ausbildet. Hinsichtlich unseres Charakters oder Habitus (*hexis*) haben wir die Herrschaft „nur über den Anfang, seine Zunahme jedoch durch die einzelnen Akte bleibt uns unbemerkt, wie es bei Krankheiten geschieht“.¹²⁹

Aus libertarischer Sicht wirft diese Darstellung eine Reihe schwieriger Fragen auf: Wann genau geht ein formbarer Charakter in einen unbeeinflussbaren über? Sind nur junge Menschen frei, ältere nicht mehr?¹³⁰ Wie ernst ist die Determination durch den Charakter, also der psychologische Determinismus, gemeint? Hebt sie die Fähigkeiten der Selbstprüfung und Selbstdistanzierung auf? Warum soll es anfangs leicht, später aber nicht bloß schwierig, sondern unmöglich sein, auf seinen Charakter Einfluss zu nehmen? Und wie sind bei Kane die ursprünglichen charakterbildenden Handlungen zu verstehen: Woher stammen die Gründe, aus denen man sie ausführt? Um der erste (oder letzte) Urheber seiner Handlungen zu sein, müsste man nach Galen Strawson seine handlungsbestimmenden Wünsche und deren vergangene Determinanten selbst wählen. Wie soll hier der Regress vermieden werden?

Nur auf die letzte Frage hat Kane eine Antwort. Es gebe eine Klasse von Handlungen, die den drohenden Regress aufhalten, nämlich markante persönlichkeitsbildende Handlungen („self-forming actions“).¹³¹ Am Beispiel Luthers: An einem wichtigen Tag seines Lebens könnte sich Luther vorgenommen haben, in Religionsfragen fortan nur noch seinem Gewissen zu folgen. Nach Kane kann man an existentiellen Scheidewegen anders handeln „by simply doing otherwise“, also ohne dass man schon früher etwas anderes hätte tun müssen. Diese schlechthin indeterminierten „self-forming actions“ machen Kanes Theorie erst zu einer libertarischen.

Kompatibilisten, die moralische Verantwortung nicht von „historischen“ Bedingungen abhängig machen, haben es mit der Zurechnung charakterlich bestimmter Handlungen leichter. Nach Bieri gilt: „In moralischen Dingen kommt es einzig und allein auf den *Inhalt* des Denkens an und nicht auf seine *Herkunft*“.¹³² Schälike argumentiert: „Dass jemand nicht dafür kritisiert werden kann, dass er der Sadist wurde, der er ist, heißt nicht, dass man ihn nicht dafür kritisieren kann, dass er ein Sadist ist. Wie sollte man ihn für Letzteres nicht kritisieren können? Ist Sadismus etwa nicht schlecht?“¹³³ Diese rhetorische Frage zeugt im Munde eines Kompatibilisten von einer gewissen Chuzpe. Dass Sadis-

mus kritikwürdig ist, liegt ja, juristisch gesprochen, auch an den subjektiven Tatbestandsmerkmalen, nämlich an der Motivation des Täters, die eine Handlung erst zu einer sadistischen macht. Sieht man nun mit Schälke die – durchaus strittige – Tatsache, dass der Täter an der Ausbildung und Kultivierung seiner sadistischen Neigung nichts ändern konnte, als für die moralische Beurteilung seiner Taten irrelevant an, dann lässt sich dies eben durch die Annahme rechtfertigen, dass noch so starke Dispositionen sich nicht naturnotwendig in Straftaten manifestieren. Vorwerfbar ist die Tat, insofern man annimmt, dass der Sadist seiner Neigung in der gegebenen Situation durch größere Anstrengung hätte widerstehen können. Wenn man dies annimmt, kann man bei der moralischen Beurteilung von der Vorgeschichte absehen. Nimmt man es *nicht* an, erscheint der moralische Tadel als unfair. Letzteres wird Schälke als Vertreter der konditionalen Analyse des Könnens bestreiten. Für charakterlich bestimmte Handlungen ergibt sich aus der konditionalen Analyse, dass jemand nicht deshalb verantwortlich ist, weil er es in der Hand hatte, ein anderer zu werden, sondern weil er, *wenn* er – in einer deterministischen Welt *per impossibile* – ein anderer geworden wäre, anders gehandelt hätte.

Ich fasse zusammen: Hinsichtlich des So-oder-Anderskönnens lassen sich der kantische und der aristotelische Weg unterscheiden. Nach Kant ist die Handlung „in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts“, nach Aristoteles hat die zurechenbare Wahl in manchen Fällen zu einem früheren Zeitpunkt stattgefunden. Ein zweiter Unterschied ist, dass Aristoteles manche Handlungen durch die *hexis* erklärt, die man sich zwar selbst zugezogen hat, im höheren Alter aber nicht mehr ändern kann, während uns nach Kant jederzeit „durch festen Vorsatz“ der „Abbruch aller Neigungen“ möglich ist.¹³⁴ Das deutsche Strafrecht hält sich in der zweiten Frage bedeckt und geht in der ersten den kantischen Weg. Die Vorverlagerung des Verschuldens ist, außer in bestimmten Ausnahmefällen, nicht zulässig, denn das Strafrecht legt das Prinzip der Einzeltatschuld zugrunde; konkurrierende Lehren von der „Charakterschuld“, „Lebensführungsschuld“ oder „Lebensentscheidungsschuld“ haben sich nicht durchgesetzt.¹³⁵

Kane geht in der zweiten Frage (Charakter bestimmt Verhalten) den aristotelischen Weg, in der ersten (Vorverlegung der Schuld) ebenfalls, wobei er allerdings statt der aristotelischen Einübung markante „self-forming actions“ annimmt. Dadurch erweist er sich als Vertreter des oben erwähnten zweiten Modells der libertarischen Freiheit, des *Ursprungsmodells*. „Source incompatibilists“ binden Freiheit nicht an ein So-oder-Anderskönnen in der gegebenen Situation, sondern daran, dass der Akteur erster Ursprung seiner Handlung ist oder war.

Mit der Vorverlegung des zurechenbaren Beitrags handelt Kane sich einige Schwierigkeiten ein, die ein konsequent fähigkeitsbasierter Libertarismus nicht

hat. Die Frage ist, was für einen Libertarier mit der Vorverlegung gewonnen ist. Die metaphysischen Kosten eines kantischen Anfangenkönnens vermeiden zu können erscheint als attraktiv. Kane braucht indes das Vermögen der Ersturheberchaft ebenfalls, nur dass er es nicht bei jeder Handlung involviert sieht. Dies ist eine instabile Position. Ihr Schwachpunkt besteht darin, dass sie für „Hier stehe ich und kann nicht anders“-Situationen einen psychologischen Determinismus annimmt, zugleich aber eine scharfe Begrenzung seines Geltungsbereichs. Den eigenen Charakter forme man durch freie Entscheidungen nach dem Modell der existentialistischen Selbstwahl, das Ergebnis soll dann nicht mehr beeinflussbar sein. Dass unsere Handlungen sauber in zwei Teilklassen zerfallen, frei wählbare und psychologisch determinierte, erscheint aber empirisch unplausibel. Aus Sicht eines fähigkeitsbasierten Libertarismus ist Kanes erste Annahme (punktuelle „self-forming actions“) unnötig stark, die zweite (Luther-Psychologie) inakzeptabel schwach.

Wenn man das libertarische Anderskönnen konsequent als eine Fähigkeit erläutert statt als gradierbares Attribut einzelner Handlungen, fallen diese Schwierigkeiten weg. Man verliert eine Fähigkeit nicht dadurch, dass man sie faktisch nicht ausübt. Auch faktisch unüberlegte und auf starken charakterlichen Dispositionen beruhende Handlungen bleiben überlegungszugänglich. Ich schlage deshalb zusammenfassend vor, dem kantischen und dem aristotelischen Weg einen dritten gegenüberzustellen, der aus folgenden Komponenten besteht:

- Die Möglichkeit, die komplexe Fähigkeit des Weiterüberlegens und Suspendierens bestehender Motive zu aktualisieren, besteht grundsätzlich bei jeder Handlung, auch wenn es häufig nicht nötig ist, sie zu aktualisieren.
- Von der Fähigkeit Gebrauch zu machen, wenn es prudentiell oder moralisch geboten ist, ist eine *Forderung* an den Akteur. Dieses unaufhebbar normative Element macht es dem irrational oder unmoralisch Handelnden unmöglich, sich auf das psychologische Faktum zu berufen, ihm sei der fragliche Gesichtspunkt einfach nicht in den Sinn gekommen.
- Einzuschätzen, *ob* es im Einzelfall prudentiell oder moralisch geboten ist, Überlegensfähigkeiten zu aktualisieren, obliegt ebenfalls dem Handelnden. Bei routinierten und habitualisierten Handlungen sind es oft Störungen und Zwischenfälle, die dem Akteur signalisieren, dass er das Ruder wieder in die Hand nehmen muss. Das morgendliche Zähneputzen mag im Trott geschehen, doch wenn die Zahnbürste abbricht, wäre das Fortsetzen irrational. Beispiele aus dem Straßenverkehr zeigen, dass wir die Fähigkeit des blitzschnellen Umschaltens sehr wohl besitzen: In Gefahrensituationen werden Handlungsrouninen unterbrochen. Was für Rationalität gilt, gilt *mutatis mutandis* für Moralität: Wir erwarten voneinander, moralisch riskante Situ-

ationen zu erkennen und dann vom Autopiloten in den Aufmerksamkeitsmodus umzuschalten.

- Operationalisierbare allgemeine Regeln, wie lange eine Überlegung fortzusetzen und wann vernünftigerweise eine Entscheidung zu fällen ist, gibt es nicht. In nicht handlungsentlasteten Situationen wird irgendwann das Weiterüberlegen unvernünftig. Die Überlegung zum optimalen Zeitpunkt zu beenden erfordert ein höherstufiges Vermögen der Urteilskraft, das entscheidungs- und rationalitätstheoretisch notorisch schwer operationalisierbar ist.
- Da es nicht immer nötig ist, Überlegungsfähigkeiten zu aktualisieren, gefährden weder Gewohnheiten noch impulsive, emotionsgesteuerte Handlungen eine wohlverstandene libertarische Freiheit. Es ist nicht eo ipso irrational, ohne wohlwogenen Grund zu handeln. Die Frage „Warum hast Du das getan?“ darf manchmal auch mit „Einfach so“ oder „Mir war danach“ beantwortet werden.¹³⁶
- Die kausale Deutung des Ursprungsmodells muss aufgegeben werden. Die handlungs- und kausalitätstheoretische Kritik an der Akteurskausalität hat gezeigt, dass das Ausführen oder Vollziehen einer Handlung nicht in der Terminologie des Verursachens beschrieben werden sollte. Ein Akteur verursacht nicht, was er tut, sondern er tut es, und zwar auf begrifflich nicht weiter analysierbare Weise. Wir fangen Handlungen an, aber keine Kausalreihen. Es besteht deshalb auch keine Notwendigkeit, Handelnde als unbewegte Erste Beweger anzusehen und damit den Libertarismus in einen Konflikt mit dem allgemeinen Kausalprinzip und den physikalischen Erhaltungssätzen zu treiben.
- Das bei Kane durchscheinende existentialistische Motiv der ursprünglichen Selbstwahl sollte ebenfalls aufgegeben oder stark modifiziert werden. Damit unsere Handlungen und Entscheidungen uns zurechenbar sind, müssen wir unsere Neigungen nicht selbst gewählt und unseren Charakter nur begrenzt selbst geformt haben. Libertarier können angesichts genetischer, soziologischer und psychologischer Befunde zugestehen, dass ein Mensch weder als *tabula rasa* auf die Welt kommt noch die Einflüsse seiner Sozialisation selbst gewählt haben muss. Damit fällt Galen Strawsons freiheitsskeptisches Argument in sich zusammen. Eine wohlverstandene Willensfreiheit zeigt sich im *vernünftigen Umgang mit vorfindlichen Kontingenzen*, die eigenen Neigungen eingeschlossen. Entscheidend ist nicht, ob ich meine Wünsche und Antriebe selbst gewählt habe, sondern dass sie sich nicht naturnotwendig oder gleichsam automatisch in Verhalten umsetzen.

Der in diesem Kapitel skizzierte fähigkeitsbasierte, von akteurskausalistischen und substanzdualistischen Erblasten befreite Libertarismus mag für einige

Ohren mehr Ähnlichkeit mit neueren kompatibilistischen Positionen haben als mit libertarischen. Auch Beckermann und Tugendhat rücken beispielsweise das lockesche Suspensionsvermögen in das Zentrum ihrer Freiheitsauffassungen. Allerdings nehmen sie an, dass dieses Vermögen auch in einer deterministischen Welt existiert und ausgeübt werden kann.¹³⁷ Dagegen argumentieren Libertarier, dass Willensfreiheit, die ich als die Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung verstehe, *sowohl* durch den pathologischen Verlust von Steuerungsfähigkeiten *als auch* durch den Determinismus tangiert wird. Es ist richtig, dass beide Faktoren von grundverschiedener Art sind, doch da der Determinismus die Präsuppositionen unserer Überlegungs-, Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit negiert, untergräbt er ebenfalls die Freiheit. In einer deterministischen Welt, in der niemals etwas anderes geschehen kann als das, was tatsächlich geschieht, gibt es weder offene Möglichkeiten noch Zwei-Wege-Fähigkeiten. Die Abwesenheit laplacescher Determination ist freilich nicht hinreichend für libertarische Freiheit, da sie nicht selbst das Vorhandensein der freiheitskonstitutiven Vermögen gewährleistet.

Im Unterschied zu vielen anderen Libertariern betrachte ich das So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Umständen nicht als ein Zusatzvermögen, das eine ‚tiefere‘ Art von Freiheit kennzeichnet, das nur in besonderen Situationen vorhanden ist. Es ist vielmehr ein Implikat unserer gewöhnlichen Begriffe des Überlegens, Entscheidens und Handelns. Ich habe vorgeschlagen, die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen für bare Münze zu nehmen. Zu prüfen war, ob irgendetwas, was wir wissenschaftlich oder philosophisch wissen, diese Imprägnierung als trügerisch erweist. Ich habe bisher nichts gefunden.

6. Willensfreiheit und Hirnforschung

6.1 Welche empirischen Befunde sind für die Willensfreiheit relevant?

In jüngerer Zeit ist die philosophische Freiheitsdebatte durch Forschungsergebnisse der empirischen Humanwissenschaften, vor allem der Neurowissenschaften und der kognitiven Psychologie, neu befeuert worden. Eine herausgehobene Rolle haben die Experimente des amerikanischen Hirnforschers Benjamin Libet zur willentlichen Handlungssteuerung gespielt, die verschiedentlich im Sinne einer *empirischen Widerlegung* der Willensfreiheit ausgelegt worden sind.

Ich habe die Auseinandersetzung mit der neurowissenschaftlichen Forschung bewusst nicht ins Zentrum dieses Buches gestellt. Es ist angesichts der aufgeregten, weit in die Öffentlichkeit ausstrahlenden Debatte nicht einfach, die Relevanz der neueren Befunde für das Freiheitsproblem nüchtern einzuschätzen. Ich möchte folgende Tatsache in Erinnerung rufen: Beide der in der Einleitung unterschiedenen Freiheitsprobleme, die klassische Frage „Freiheit oder Determinismus?“ wie das Vereinbarkeitsproblem, sind philosophische Probleme *par excellence*. Das bedeutet, dass ihre Behandlung wesentlich die Klärung begrifflicher Zusammenhänge, theoretischer Vorannahmen und philosophischer Argumente erfordert. Empirische Befunde spielen in der philosophischen Freiheitsdebatte nur die mittelbare Rolle, bestimmte theoretisch mögliche Lösungen auszuschließen: Was Philosophen über die menschliche Freiheit sagen, sollte gesicherten empirischen Tatsachen nicht widersprechen. Diese Auflage mag einige Extrempositionen ausschließen. Einige Teilnehmer der Debatte meinen, dass sie den Libertarismus ausschließt, aber wir haben schon gesehen, dass diese Meinung auf Verwechslungen und Fehlzuschreibungen beruht. Dem Libertarismus wird etwa unterstellt, er behauptete eine Einwirkung einer immateriellen Seele auf die Körperwelt oder das wundersame Vermögen, Zustände oder Tatsachen anders sein zu lassen, als sie sind. Der Hauptgrund dafür, dass empirische Befunde in der Freiheitsdebatte nur eine indirekte Rolle spielen, besteht darin, dass die strittigen Phänomene und Begriffe stark theoretisch imprägniert sind. Oft ist nicht einmal klar, welche Befunde als empirische Bestätigung oder Widerlegung gelten würden. A fortiori lässt sich nicht durch empirische Untersuchungen klären, ob die fraglichen Fähigkeiten – beispielsweise das Suspensionsvermögen, dessen Vorhandensein Locke eine Erfahrungstatsache nennt – auf libertarische oder auf kompatibilistische Weise aufzufassen sind.

Nicht nur lassen empirische Befunde eine angemessene Auffassung der menschlichen Freiheit unterbestimmt, sondern viele *Darstellungen* der empiri-

schen Befunde sind mit begrifflichen Verwirrungen behaftet, die auf unreflektierten philosophischen Vorannahmen beruhen. Die bei Hirnforschern verbreitete Gegenüberstellung von empirischen Befunden und philosophischer Spekulation verdeckt diesen Sachverhalt. Es sind in der Regel nicht die empirischen Befunde, die mit philosophischen Freiheitstheorien oder mit Auffassungen des Common Sense unvereinbar sind, sondern kurzschlüssige Interpretationen dieser Befunde.

Ich habe in den Vorkapiteln eine fähigkeitsbasierte libertarische Auffassung der Freiheit skizziert und sie gegen einschlägige Einwände verteidigt. Nun ist noch zu prüfen, ob die jüngere neuro- und kognitionswissenschaftliche Forschung etwas am erreichten Diskussionsstand ändert. Insbesondere stellen sich folgende Fragen: Stützen neurowissenschaftliche Befunde den Determinismus? Gibt es neue Argumente zum Verhältnis von universalem und Bereichsdeterminismus? Wie lässt sich der Nichtbesitz einer Fähigkeit empirisch von deren Nichtausübung unterscheiden? Welche der angeführten Befunde betreffen pathologische Fähigkeitsverluste, welche sind auch anthropologisch relevant? Gibt es Experimente, die einer empirischen Widerlegung der Willensfreiheitsannahme gleichkommen? Wenn ja, wird offenbar eine inkompatibilistische Auffassung vertreten. Wie wird diese begründet? Lassen sich den empirischen Studien neue Argumente hinsichtlich der Vereinbarkeitsfrage entnehmen?

Wir werden sehen, dass die Hoffnung, Antworten auf diese Fragen zu bekommen, fast durchgängig enttäuscht wird. Dies lässt den – wenig überraschenden – Schluss zu, dass die neurowissenschaftliche Forschung *nicht* mit den philosophischen Fragen befasst ist, ob der Mensch einen freien Willen hat, was das bedeuten könnte und ob Freiheit mit dem Determinismus vereinbar ist. So wird es selbst von Advokaten einer „Neurophilosophie“ gesehen:

Die relevanten Argumente für oder gegen Willensfreiheit können auf ihre Gültigkeit überprüft werden, ohne dass man überhaupt etwas Bestimmtes über die Funktion des Gehirns weiß. Es genügt die einfache – und plausible – Hintergrundannahme, dass mentale Prozesse durch Hirnvorgänge realisiert sind.¹

Beginnen wir mit der Frage, welche neurowissenschaftlichen und kognitionspsychologischen Befunde es sind, die zur Revision alltäglicher oder philosophischer Annahmen über die Willensfreiheit nötigen sollen. Die am häufigsten genannten Forschungsergebnisse sind die folgenden²:

- (a) In den psychologischen Experimenten zu *Kontrollillusionen* werden Versuchspersonen zu dem falschen Urteil verleitet, bestimmte Veränderungen in ihrer Umgebung selbst herbeigeführt zu haben. Auf diese Weise werden Selbstzuschreibungen kausaler Urheberschaft als unzuverlässig erwiesen.

- (b) In Experimenten zu *Priming-Effekten* wird gezeigt, dass Entscheidungen sich durch die vorherige Darbietung subliminaler Reize, also von solchen unter der Bewusstseinschwelle, beeinflussen lassen. Das Entscheidungsverhalten der Versuchspersonen variiert statistisch signifikant mit den unbewusst wahrgenommenen Reizen, die Versuchspersonen glauben aber, die Entscheidung unbeeinflusst getroffen zu haben.
- (c) Die *Libet-Experimente* und Nachfolgeexperimente zur Datierung willentlicher Entschlüsse sollen zeigen, dass vermeintlich frei gewählte Handlungen durch unbewusste neuronale Prozesse initiiert werden.
- (d) Schließlich wird die Erforschung *neuronaler* oder *hirnorganischer Korrelate* psychischer Fähigkeiten und Störungen in die Freiheitsdebatte eingeführt. Hier haben insbesondere kernspintomographische Untersuchungen an Personen mit dissozialer Persönlichkeitsstörung Aufmerksamkeit erregt. Es konnte gezeigt werden, dass diese Persönlichkeitsstörung mit einer unterdurchschnittlichen Stoffwechselaktivität in einer präfrontalen Region der Großhirnrinde korreliert, in manchen Fällen auch mit atrophischen Strukturveränderungen in dieser Region. Man spricht bei Soziopathien mit Veränderungen im präfrontalen Kortex auch vom „Frontalhirnsyndrom“.

Auf (a) und (b) gehe ich nur knapp ein, weil die Relevanz dieser Experimente für das Freiheitsproblem erkennbar gering ist. Die Experimente zu den induzierten Kontrollillusionen zeigen, dass Menschen unter bestimmten Bedingungen zu der Überzeugung neigen, Vorgänge durch eigene Handlungen kausal beeinflusst zu haben, die tatsächlich nicht ihrer Kontrolle unterlagen. Auch beim subliminalen Priming kommt es zu Täuschungen; hier betrifft die Illusion aber nicht die vermeintlichen äußeren Effekte des Verhaltens der Versuchsperson, sondern ihre Entscheidung selbst, die sie unbeeinflusst, also ‚aus freien Stücken‘ zu treffen wähnt. Beide Arten von Experimenten zeigen die Fehlbarkeit bestimmter Selbstattributionen.

Im Falle der Priming-Experimente – sie sind mittlerweile Legion – scheint es immerhin noch einen Konflikt mit einer tatsächlich vertretenen philosophischen Auffassung zu geben, nämlich mit der *cartesischen* Annahme der Selbsttransparenz des Bewusstseins. Doch bei näherer Betrachtung bezieht sich Descartes' Behauptung der Unfehlbarkeit von Urteilen über eigene *cogitationes* nur auf kognitive Akte oder Zustände, die überhaupt ins Bewusstsein treten. Dass wahrgenommene Reize, die unterhalb der Bewusstseinschwelle bleiben, unfehlbar erkannt werden, hat Descartes nicht behauptet. Auch das Urteil, dass eine bestimmte Entscheidung *nicht* von einem solchen Reiz beeinflusst wurde, ist kein geeignetes Objekt einer cartesianischen Gewissheit der Art, wie sie bei „Cogito, ergo sum“ vorliegt.

Noch weniger einschlägig sind die Kontrollillusionen. Eine Herausforderung wären sie für solche Freiheitsauffassungen, die die Willensfreiheit auf ein *untrüglichen Gefühl* hinsichtlich des Bestehens bestimmter Kausalverhältnisse gründen. Nach der hier skizzierten Auffassung gründet Willensfreiheit aber nicht in einem Gefühl, geschweige denn in einem untrüglichen. Die gegenteilige Annahme ist unter Kognitionspsychologen derart verbreitet, dass man sie ebenfalls unter den Mythen über den Libertarismus aufführen könnte. In den Experimenten zu Kontrollillusionen geht es um *Kausalurteile*. Die Annahme, dass Urteile über das Bestehen kausaler Beziehungen sich durch Gefühle oder subjektive Eindrücke rechtfertigen ließen, halten die meisten Philosophen für irrig. Die Behauptung der kausalen Abhängigkeit zweier Phänomene voneinander ist ein theoretisches Urteil, das je nach vertretener Kausalitätstheorie durch Annahmen über Regularitäten, Naturgesetze, kontrafaktische Abhängigkeiten, Energieübertragungen oder Interventionsmöglichkeiten gerechtfertigt wird. Es ist einfach nicht zu sehen, warum wohlverstandene Willensfreiheit erfordern sollte, dass wir einen infalliblen Zugang zu Kausalurteilen besitzen. A fortiori ist nicht überraschend, dass Menschen nicht über die Fähigkeit verfügen, Einflüsse und Effekte zu erkennen, die der Versuchsleiter sorgsam vor ihnen verborgen hat.

Aus demselben Grund mangelt es diesen Experimenten an ökologischer Validität. Es werden kognitive Mechanismen ausgebeutet, die in ihrer natürlichen Umgebung hochfunktional sind: Menschen sind außerordentlich gut darin, hinter einem Geschehen Akteure zu erkennen. Sie besitzen ein sensibles „agent detection device“ (Justin Barrett) – ein kognitives Modul zum Aufspüren von Akteuren, das sich evolutionär ausgezahlt hat und eben deshalb zur Überfunktion neigt.³ Wenn es im Gebüsch raschelt, sind Menschen disponiert, an ein möglicherweise gefährliches Tier zu denken. In den Experimenten zu Kontrollillusionen richtet die Versuchsperson diesen Akteursdetektor gegen sich selbst: Wahrgenommene Veränderungen in ihrer unmittelbaren Umgebung, für die sich keine andere plausible Erklärung anbietet, schreibt sie ihrem eigenen Einfluss zu. Was könnte natürlicher sein? Und was könnte abwegiger sein, als die Ergebnisse dieser Experimente zu weitreichenden skeptischen Annahmen über den epiphänomenalen Charakter des Willens zu verallgemeinern?⁴

In der kognitiven Psychologie nehmen eine Reihe von Forschern an, dass Willenshandlungen durch die Antizipation erwarteter Effekte ausgelöst werden. Nach dem *Comparator*-Modell von Frith ist der bewusste Eindruck, eine Bewegung selbst initiiert zu haben, das Ergebnis einer Kausalattribution, die auf dem nachträglichen Vergleich antizipierter und tatsächlicher Effekte beruht: Wenn beide übereinstimmen, halte man sich für den kausalen Urheber; klaffen beide auseinander, so schreibe man den Effekt äußeren Ursachen zu.⁵ Auch hier handelt es sich um ein Kausalurteil, nicht um ein „Gefühl“. Zu beachten ist ferner, dass

die Rede vom „Gefühl der Urheberschaft“ mehrdeutig ist. Es wird in der Literatur oft nicht zwischen der Selbstattribution kausaler Urheberschaft und dem Eindruck der Person, eine Bewegung selbst ausgeführt zu haben („sense of agency“), unterschieden. Wenn ich mich über die Ursache des vermeintlich herbeigeführten Effekts getäuscht habe, bedeutet das noch nicht, dass mein Eindruck, überhaupt etwas willentlich getan zu haben, ebenfalls falsch war.⁶

Doch nicht einmal die Phänomenologie des Selbsttuns muss untrüglich sein. Durch gezielte magnetische Stimulierung des motorischen Kortex lassen sich offenbar Körperbewegungen induzieren, die Versuchspersonen ansatzweise den Eindruck eines willentlichen Tuns verschaffen.⁷ Wenn man stattdessen den Thalamus stimuliert, entsteht dieser Eindruck nicht. Sollte eine subjektiv ununterscheidbare Phänomenologie des Selbsttuns tatsächlich von außen induzierbar sein, so wäre dies für diejenigen Philosophen bestürzend, die das Mentale über seine Unfehlbarkeit oder Unkorrigierbarkeit definieren. Eine fähigkeitsbasierte Freiheitsauffassung würde dadurch aber nicht tangiert. Es drängt sich ein Vergleich mit Wahrnehmungstäuschungen auf: Die Darbietung der perfekten Attrappe eines Kaninchens erzeugt denselben Seheindruck wie der eines Kaninchens. Daraus kann man weder schließen, dass alle Kaninchen Attrappen sind, noch, dass unsere Wahrnehmungsurteile in Wirklichkeit nicht von äußeren Gegenständen handeln, sondern von Sinnesdaten, Ideen, Bildern oder „Konstruktionen“. Aus der subjektiven Ununterscheidbarkeit von Kaninchen und perfekten Kaninchenattrappen folgt nichts außer der unspektakulären Tatsache, dass Wahrnehmungsurteile fehlbar sind. Was für Wahrnehmungsurteile gilt, gilt *mutatis mutandis* für Urteile über kausale Urheberschaft.

Auch wenn die Kontrollillusionen-, Kausalattributions- und Priming-Experimente freiheitstheoretisch nicht relevant sind, sind sie doch für andere Debatten in der Philosophie des Geistes von Belang. Die Rolle unbewusster Vorgänge bei der Entscheidungsfindung und bei der nachträglichen Erklärung eigener Handlungen ist für diejenigen Ansätze eine Herausforderung, die den Bereich des Mentalen oder Psychischen mit dem des Bewussten zusammenfallen lassen. Auch bei den Libet-Experimenten wird ja gefragt, ob die mit dem Aufbau des Bereitschaftspotentials korrelierten *unbewussten* Prozesse der Entscheidungsfindung gleichwohl als mentale Prozesse zählen sollten.

Man könnte argumentieren, dass schon die Existenz unbewusster Determinanten einer Entscheidung freiheitsgefährdend ist. Oben habe ich zugestanden, dass die verborgene Manipulation von Wünschen wie in Skinners Sozialutopie *Walden Two* die Freiheit der Willensbildung beeinträchtigt und damit einen Einwand gegen Frankfurts kompatibilistische Theorie der hierarchischen Motivation darstellt. „Determination durch unbewusste Faktoren [...] schließt Freiheit aus“⁸ – diese Behauptung erscheint plausibel. Aus inkompatibilistischer Sicht

schließt echte laplacesche Determination in der Tat Freiheit aus. Das liegt aber am Ausschluss alternativer Möglichkeiten, nicht an der besonderen Rolle unbewusster Faktoren. Also müssen wir von der „Determinations durch unbewusste Faktoren“ zunächst den Determinismus abziehen und behalten dann die Frage übrig, ob allein die Existenz unbewusster Faktoren in der zu einer Entscheidung führenden Kausalkette freiheitsgefährdend ist. Da diese Frage auch durch die Libet-Experimente aufgeworfen wird, verschiebe ich die Diskussion.

6.2 Pathologische und nichtpathologische Fähigkeitseinschränkungen

Anders gelagert ist der Fall der Personen mit dissozialer Persönlichkeitsstörung. (Die gleichbedeutende Bezeichnung „Soziopath“ gilt mittlerweile in der Psychiatrie, wie schon „Psychopath“, als pejorativ.) Dissozial persönlichkeitsgestörte Personen missachten regelmäßig soziale Normen, sind wenig ängstlich und strafempfindlich, zeigen mangelnde Empathie, eine geringe Frustrationstoleranz und geringe Impulskontrolle.⁹ Der wichtigste Unterschied zu den bisher diskutierten Befunden besteht darin, dass wir es hier nicht mit regelhaft auftretenden Fehlleistungen durchschnittlich begabter, psychisch gesunder Erwachsener zu tun haben, sondern mit einer pathologischen Störung.

An dieser Stelle müssen die, die von einer „empirischen Widerlegung der Willensfreiheit“ sprechen, sich entscheiden. Berufen sie sich auf die Libet-Experimente oder auf krankhafte Veränderungen im präfrontalen Kortex? Bestreiten sie *allgemein* die Willensfreiheit, weil es zu jedem psychischen Vorgang neuronale Ursachen oder Korrelate gibt oder berufen sie sich auf *besondere* Störungen bei psychisch kranken Personen? Sind wir alle unfrei oder nur manche? Diese Fragen markieren eine Wasserscheide der Debatte. Die Tatsache, dass manche Autoren beides behaupten¹⁰, wirft kein gutes Licht auf ihre Freiheitskritik, denn beide Überlegungen schwächen einander. Hier können wir auf Peter Strawsons Argumentation zurückgreifen: Besondere Fähigkeitseinschränkungen sind eben nicht der Normalfall, sondern der Ausnahmefall. Der Determinismus aber ist eine universale These und begründet gerade nicht die Ausnahme von der Regel. Wenn also Veränderungen im präfrontalen Kortex als schuld mindernde Besonderheiten angeführt werden, kann nicht zugleich der psychologische oder neuronale Determinismus gegen *jede* Schuldzuschreibung ins Feld geführt werden.

Das Beispiel der dissozialen Persönlichkeitsstörung wirft die Frage auf, ob man *Grade* der Freiheit, Zurechenbarkeit oder Schuld annehmen sollte. Das deutsche Strafrecht lässt hinsichtlich des Schuldbegriffs klarer Weise Gradierungen zu. Es kennt *fehlende* Fähigkeiten, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach

dieser Einsicht zu handeln, und nimmt entsprechend *Schuldausschluss* an (§ 20 StGB). Es kennt aber auch *verminderte* Fähigkeiten und erlaubt dann *Schuldmin-derung* (§ 21). Schon das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 stellt folgende Proportion auf: „Alles, was das Vermögen eines Menschen, mit Freiheit und Überlegung zu handeln, mehrt oder mindert, mehrt oder mindert auch den Grad der Strafbarkeit.“¹¹ Auch in der philosophischen Freiheitsdebatte ist dafür argumentiert worden, dass eine verminderte Schuld oder moralische Verantwortung zugeschrieben werden sollte, wenn eine psychische Prädisposition für das fragliche Fehlverhalten vorlag.¹² Dies gelte insbesondere dann, wenn man hirnganische Korrelate für diese psychische Disposition findet. Ähnlich wird im Falle genetischer Anomalien, vorgeburtlicher Schädigungen und frühkindlicher Traumata argumentiert. Wenn beispielsweise ein derartiger Faktor bekanntermaßen die Wahrscheinlichkeit aggressiven Verhaltens signifikant erhöht, müsse der Grad der moralischen Verantwortlichkeit entsprechend gemindert werden. Henrik Walters „revisionistischer Kompatibilismus“ macht – im Unterschied zum strawsonschen Kompatibilismus, der die Verantwortungszuschreibung im Normalfall für gerechtfertigt hält – den Grad der Verantwortung auch im nichtpathologischen Fall von einer aufwendigen psychiatrischen Diagnostik abhängig.

Im Rückgriff auf die in den Vorkapiteln erarbeiteten Argumente ist zu diesen Auffassungen mehrerlei anzumerken:

- (a) Allein das Auffinden physiologischer Korrelate bestimmter psychischer Dispositionen kann kein Kriterium sein, weil die Existenz von Korrelaten weder über Kausalfragen noch über Fähigkeitsbesitz entscheidet. Jeder Nichtdualist nimmt an, dass mentale Unterschiede mit physischen einhergehen, ob die Korrelationen im Einzelnen bekannt sind oder nicht. Es ist „nicht begründbar, dass Menschen härter bestraft werden sollen, nur weil die neuronalen Korrelate ihres unziemlichen Verhaltens unbekannt und mit bisherigen bildgebenden Verfahren nicht darstellbar sind“.¹³ Solange man nicht den synchronen und den diachronen Sinn von „determinieren“ und entsprechend zeitgleiche Korrelate mit Ursachen verwechselt, folgt aus dem Auffinden von Korrelaten nichts für das Freiheitsproblem. Wird nicht schon aus unabhängigen Gründen eine bestimmte Determinationsrichtung privilegiert, so lässt sich mit gleichem Recht der Umstand ins Feld führen, dass Hirnstrukturen durch mentale, soziale und kulturelle Einflüsse veränderbar sind. Das Gehirn ist *plastisch*, es ändert sich durch die Art der Benutzung („You never use the same brain twice“). Aristoteles wusste wenig über das Gehirn, würde aber heute seinen Vergleich mit dem sportlichen Training modernisieren: Wer schlechte Angewohnheiten annimmt, trainiert sein Gehirn falsch.

- (b) Der Einwand, dass Korrelationen keine Kausalität belegen, entfällt, wenn man statt stabiler Korrelationen plötzliche Veränderungen findet, etwa bestimmte Läsionen des Frontalhirns, die mit einer Verhaltens- oder Persönlichkeitsänderung einhergehen. In diesem Fall ist das Kausalurteil äußerst plausibel. Auch dann kann aber nicht ohne weiteres geschlossen werden, dass die fraglichen Fähigkeiten der Impuls- und Selbstkontrolle verloren sind. Es könnte auch sein, dass der *Wille* zur Selbstkontrolle, der bislang zum Unterlassen von Straftaten ausgereicht hat, nun nicht mehr ausreicht, dass also größere Anstrengungen erforderlich sind als zuvor. Statistisch lässt sich nur feststellen, so der Strafrechtler Jakobs, „in welcher Streubreite erfahrungsgemäß bei dem betreffenden Befund Verhaltensalternativen beobachtet werden“, während man hinsichtlich der Existenz der Fähigkeit „agnostisch“ bleiben müsse.¹⁴ Auch in der psychologischen Forschung wird stets die Performanz untersucht, aus der dann auf die Fähigkeit geschlossen wird.
- (c) Pathologische Fälle sind für das Freiheitsproblem nicht deshalb relevant, weil man Korrelate findet, sondern weil man annimmt, dass in diesen Fällen bestimmte Fähigkeiten stark eingeschränkt oder verloren sind. Eine Schwelle für schuld mindernde Fähigkeitseinschränkungen festzulegen, ist Sache des Gesetzgebers. Festzustellen, ob diese Schwelle im gegebenen Fall erreicht ist, ist Aufgabe des durch die forensische Psychiatrie beratenen Gerichts. Allerdings wirft die Schwellensetzung auch normative Fragen auf, zu deren Diskussion die Philosophie beitragen kann. Die Entscheidung, wo die Schwelle *fairerweise* liegen sollte, ist auf psychiatrische und forensische Expertise angewiesen, ergibt sich aber nicht aus ihr.
- (d) Im Falle der Personen mit dissozialer Persönlichkeitsstörung wird allgemein nicht deren Fähigkeit bestritten, das Unrecht der Tat einzusehen. Fraglich ist die Fähigkeit, „nach dieser Einsicht zu handeln“, die das Strafgesetzbuch zusätzlich für Schuldfähigkeit fordert. Wer schlechthin unfähig ist, sein Verhalten zu steuern, ist auch aus der Perspektive eines fähigkeitsbasierten Libertarismus exkulpiert. Ein kompletter Verlust der Steuerungsfähigkeit ist aber ein gravierender und statistisch seltener Befund. Die meisten dissozial gestörten Personen würden Kants Galgentest für „unbezwingbare“ Neigungen nicht bestehen. Sie werden als strafunempfindlich beschrieben, aber in der Regel folgt die ihnen drohende Strafe erstens nicht auf dem Fuße und besteht zweitens nicht im Verlust des Lebens. Wenn sie hingegen unter unmittelbarer Todesdrohung fähig wären, die Tat zu unterlassen, zeigt dies für Kant, dass von einer „unbezwingbaren“ Neigung nicht die Rede sein kann. Freiheitstheoretisch muss deshalb die Rolle der leistbaren *Anstrengung* für die Hemmung ungünstiger Antriebe erörtert werden.

Über Anderskönnen, Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit beim gesunden Erwachsenen haben die Neurowissenschaften wenig zu sagen, da die Erforschung der neuronalen Korrelate von Fähigkeiten dazu keine neuen Argumente liefert. Pathologische Fälle verlangen eine gesonderte Behandlung. Auch Kant erkennt an, dass *schwere* psychische Störungen das Vermögen der freien Wahl zerstören.¹⁵ Darüber, wo in der Palette der psychischen Störungen man die Schwelle ansetzen sollte, möchte Kant nicht spekulieren, da die Frage „gänzlich psychologisch“ und als solche noch nicht hinreichend erforscht sei.¹⁶ Aus den Reihen der neurobiologischen Freiheitskritiker wird behauptet, dass die „normale Ansprechbarkeit“ durch die Rechtsnorm bei einem Großteil der erwachsenen Intensivtäter schlicht nicht gegeben sei.¹⁷ Dies ist eine empirische Frage, wiewohl eine schwierig zu erforschende, weil man zwar von der Ausführung einer Handlung auf die Fähigkeit schließen kann, nicht aber von Nichtausführung auf Unfähigkeit.

Bedarf es überhaupt einer Schwellensetzung? Fähigkeiten der willentlichen Handlungssteuerung sind zweifellos individuell unterschiedlich ausgeprägt. Ist es nicht willkürlich und unfair, dass der deutsche Gesetzgeber nur für einen eng begrenzten Personenkreis Schuldunfähigkeit oder -minderung annimmt, über die übrige individuelle Varianz aber zugunsten einer Normalitätsunterstellung hinwegsieht? Zu diskutieren bleibt noch der Vorschlag von Henrik Walter, auch im nichtpathologischen Bereich den Grad der Verantwortlichkeit fein abzustufen und von einer psychiatrischen Diagnostik der fraglichen Fähigkeiten abhängig zu machen.

Wenn wir die neurokognitiven Mechanismen der Volition und der Willensstärke besser verstehen [...], sollte es dann nicht unsere Pflicht sein, die individuelle Varianz in der Fähigkeit zur Selbstkontrolle bei der Beurteilung von Willensfreiheit in Betracht zu ziehen und im Einzelfall sogar zu quantifizieren – sofern möglich?¹⁸

Der Charme dieses Vorschlags besteht darin, dass Grenzziehungen in einem Kontinuum, und seien sie noch so gut begründet, stets ein Moment von Willkür anhaftet. Der Vorschlag wirft allerdings schwierige Anschlussfragen auf, die seinen Charme verfliegen lassen. Wie soll die Umsetzung in der Rechtspraxis aussehen? Soll im Zuge einer Reihenuntersuchung jeder Bürger einen Verantwortlichkeitskoeffizienten erhalten, der im Falle einer Straftat den Schweregrad seiner Schuld und das Strafmaß bestimmt? Kennt jeder seinen eigenen Befund, so dass er sich sein Strafmaß vorab ausrechnen kann? Erlischt meine Pflicht, keine Körperverletzung zu begehen, wenn meine Impulskontrollfähigkeit 30 % unter dem statistischen Mittel liegt? Das erscheint hinreichend absurd und unpraktikabel. Obwohl Fähigkeiten und Fähigkeitsverluste skalierbar sind, hat der Gesetzgeber aus guten Gründen von Regelungen Abstand genommen, die auf eine Psychia-

trisierung der Lebenswelt hinauslaufen. Jeder Bürger hat die uneingeschränkte Pflicht zur Rechtstreue, wiewohl es nicht jedem gleich leicht fällt, diese zu erfüllen. Walter gesteht zu, dass die Bestimmung des individuellen Verantwortungsgrades in vielen Fällen „kaum entscheidbar“ sei und deshalb nicht allein auf dem „Vorhandensein von Fähigkeiten“, sondern zusätzlich auf „pragmatischen Argumenten“ beruhen müsse.¹⁹ Man sähe gern genauer, wie diese Auffassung in rechtliche Regelungen überführt werden soll. Wendet man den Vorschlag statt auf die strafrechtliche ‚nur‘ auf die moralische Verantwortung an, so stellen sich analoge Probleme. Auch die Verbindlichkeit moralischer Ge- und Verbote ist mit gutem Grund nicht auf individuelle Fähigkeitsunterschiede relativiert.

Viel plausibler erscheint es, einen zusätzlichen Parameter ins Spiel zu bringen, nämlich den *Aufwand für die Ausübung* einer Fähigkeit, also die jeweils erforderliche Anstrengung: „Es kann dem Menschen leichter oder schwerer fallen, sich durch die Norm motivieren zu lassen“²⁰ und sich rechtstreu zu verhalten. Die individuelle Varianz der erforderlichen Anstrengung betrachtet der Gesetzgeber, solange die Voraussetzungen von §§ 20–21 StGB nicht erfüllt sind, als für die Schuldfähigkeit unerheblich. Die These wäre also, dass nichtpathologische Fähigkeitsunterschiede für die moralische und rechtliche Zurechnung so lange ohne Belang sind, wie sie durch erhöhte Anstrengung kompensiert werden können. Dass die These sehr plausibel ist, zeigt ein Vergleich psychischer mit körperlichen Fähigkeiten: Wenn ein kleines Kind in einen Fluss gefallen ist, ist jeder Augenzeuge moralisch und rechtlich verpflichtet, dessen Leben zu retten, also gegebenenfalls hinterherzuspringen. Diese Hilfspflicht gilt für gute wie für mäßige Schwimmer. Für Nichtschwimmer gilt sie natürlich nicht. Nun fällt es dem ausgebildeten Rettungsschwimmer leichter, diese Pflicht zu erfüllen, als dem mittelmäßigen Schwimmer. Letzterer muss sich körperlich mehr anstrengen, um das Gebotene zu tun. Niemand würde deshalb von einer verminderten Pflicht zur Hilfeleistung sprechen. Die Differenz der erforderlichen Anstrengung macht für die rechtliche Würdigung keinen Unterschied. Allerdings lassen sich solche Unterschiede, nachdem die Schuld festgestellt ist, gegebenenfalls bei der Strafzumessung innerhalb des gesetzlichen Strafrahmens berücksichtigen.²¹

Was für körperliche Fähigkeiten und Eigenschaften gilt, gilt *mutatis mutandis* für psychische. Einer aggressiv veranlagten Person fällt es schwerer als einer sanftmütigen, unter bestimmten Bedingungen keine Kneipenschlägerei zu beginnen. Sie muss sich also mehr anstrengen als andere, um keine Körperverletzung zu begehen. Warum sollte dieser Unterschied die moralische oder rechtliche Beurteilung ändern? Und warum sollte die Entdeckung, dass die Aggressionsneigung mit der Aktivität der Amygdala, mit dem Serotoninspiegel oder mit der Konzentration eines anderen Neurotransmitters korreliert, etwas an der Beurteilung ändern? Wem eine gebotene Handlung oder Unterlassung aufgrund seiner

angeborenen oder erworbenen Dispositionen schwerer fällt als anderen, der muss gegebenenfalls trainieren, kompensatorische Gewohnheiten ausbilden, sich entsprechende Anreize setzen oder bestimmte Situationen meiden. In der Psychologie spricht man von „metakognitiven Strategien“ der „Selbstbindung“. Die Gesellschaft muss solche Selbstbindungs- und Selbsterziehungsstrategien von ihren erwachsenen Mitgliedern verlangen dürfen.²² Das Ausmaß der erwartbaren und zumutbaren Anstrengung variiert dabei zusätzlich mit der Größe des auf dem Spiel stehenden Rechtsguts. Wenn es um das Unterlassen eines Gewaltverbrechens geht, sind größere Anstrengungen erwartbar als bei Bagatelldelikten. Dies betont auch der BGH: „Entscheidend sind die Anforderungen, die die Rechtsordnung an jedermann stellt. Diese sind umso höher, je schwerwiegender das in Rede stehende Delikt ist“.²³

Der Schluss von Dispositionsunterschieden im nichtpathologischen Bereich auf die Gradierung von Zurechenbarkeit ist also ein Fehlschluss. Es wäre sehr überraschend, wenn es jedem Menschen gleich leicht fiel, bei passender Gelegenheit auf aggressives Verhalten oder auf eine sexuelle Belästigung zu verzichten. Eine gewisse Varianz muss innerhalb des Normbereichs bleiben. Bestimmte Handlungen oder Unterlassungen fallen manchen schwerer als anderen; mehr als diese Trivialität lässt sich aus nichtpathologischen Fähigkeits- und Neigungsunterschieden nicht ableiten.

Freilich sollte die „Anstrengungstheorie“ empirisch unterfüttert sein. In der psychologischen Forschung hat man begonnen, die Phänomene der Selbstkontrolle und der Willensstärke, verstanden als die Fähigkeit, angesichts von Versuchungen, Ablenkungen und aversen Gefühlen langfristige Ziele zu verfolgen, experimentell zu untersuchen, wobei individuelle Unterschiede bei der Ausprägung dieser Fähigkeit gemessen werden.²⁴ Der normative Umgang mit Fähigkeitsunterschieden wird durch den Umstand kompliziert, dass viele Fähigkeiten durch eigene Anstrengung vergrößerbar sind. In der Sozial- und Arbeitsmedizin wird dieser Umstand berücksichtigt: Die *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF) unterscheidet von der aktuellen Leistungsfähigkeit einer Person ihre „Reservefähigkeit“, womit ein nach Training und/oder Therapie erreichbares Fähigkeitsniveau gemeint ist.

In der Strafrechtslehre hat die „Anstrengungstheorie“ einen schlechten Ruf. Dies erklärt sich aus dem Umstand, dass sie rechtspolitisch missbrauchbar ist und beispielsweise in der Rechtsprechung des Dritten Reiches vertreten worden ist.²⁵ Roxin wendet gegen die Anstrengungstheorie ein: „[W]er in der Lage ist, seine Schwächen durch erhöhte Willensanstrengung auszugleichen, ist von vornherein nicht erheblich vermindert schuldfähig“. Bei denjenigen Tätern, auf die der Schuldminderungsparagraphen zielt, sei „gerade die Fähigkeit, den gesetzwidrigen Antrieben durch die Kraft des Willens hemmend entgegenzutreten, wesentlich

geschwächt. Die Anstrengungstheorie verlangt also etwas, was solchen Tätern unmöglich ist“.²⁶

Offenkundig hängt die Haltbarkeit der Anstrengungstheorie davon ab, auf welchen Personenkreis man sie anwendet. Dass Unmögliches zu verlangen rechtlich wie moralisch unbillig ist, stellt niemand in Abrede. Roxins Argumentation, dass bei „erheblich geschwächter“ Willenskraft die Unterlassung der Straftat „unmöglich ist“, ist aber dem Wortlaut nach ein *non sequitur*. Wenn man auf das Gedankenexperiment des Galgentests verzichtet, markiert die Frage, ab welcher Schwelle die Steuerungsfähigkeit so „erheblich vermindert“ ist, dass sie auch die Schuld mindert oder mindern sollte, ein offenes Problem. Es bleibt die normative Frage zu entscheiden, wie viel Anstrengung – wie viel weniger als übermenschliche Anstrengung – eine Gesellschaft fairerweise von ihren ungünstig disponierten Mitgliedern verlangen darf.

Die Kontroverse darüber, ob individuelle Fähigkeitsunterschiede auch dann, wenn sie durch erhöhte Anstrengung kompensierbar sind, zu einer Abstufung der moralischen Verantwortung führen sollten, krankt nicht zuletzt an einer Unklarheit darüber, was genau da abgestuft werden soll. Moralphilosophen übersehen oft, dass das Strafrecht in dieser Frage zweistufig vorgeht: Hinreichende Einsichts- und Steuerungsfähigkeit ist Voraussetzung der *Schuldfähigkeit* eines Täters. Erst wenn diese festgestellt ist, stellt sich die Frage der jeweiligen Schwere der Schuld, die Grundlage für die Strafzumessung ist (§ 46 StGB). Auch wenn das Strafrecht hinsichtlich der Schuldfähigkeit im nichtpathologischen Bereich keine Abstufungen vornimmt, berücksichtigt es täterbezogene Besonderheiten bei der Festsetzung des Strafmaßes innerhalb des gesetzlichen Strafrahmens.

Die *anthropologische* These des fähigkeitsbasierten Libertarismus besagt, dass psychisch leidlich gesunde Erwachsene in dem Sinn einen freien Willen besitzen, dass sie über freiheitskonstitutive Fähigkeiten verfügen. Diese Fähigkeiten decken sich nach meiner Auffassung weitgehend mit den vom Strafrecht geforderten Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten. Hinsichtlich des Problems der Schwellensetzung wird meiner Berufung auf Kants Galgentest entgegengehalten, dass individuelle Fähigkeitsunterschiede eine Abstufung der moralischen Verantwortung rechtfertigen, auch wenn die Person nicht schlechterdings zur Unterlassung unfähig war.²⁷ Ich vermute, dass hier ein Missverständnis vorliegt, weil unterschiedliche Annahmen darüber im Spiel sind, was genau abgestuft werden soll. Oben habe ich behauptet, dass rechtliche und moralische *Pflichten* nicht darauf relativiert sind, wie schwer es jemandem fällt, ihnen nachzukommen, und dass die *Schuldfähigkeit* im nichtpathologischen Bereich nicht feiner abgestuft werden sollte. Beides lässt die Möglichkeit offen, Fehlverhalten in Würdigung täterbezogener Umstände milder zu beurteilen, wie es ja auch im Recht bei der individuellen Strafzumessung geschieht. Humane Nachsicht in Anbetracht indi-

vidueller Schwächen ändert aber nichts daran, dass eine Unterlassung unbedingt geboten bleibt, wenn die Person unter Aufbietung all ihrer Kräfte nicht schlechterdings unfähig dazu war. Ein fähigkeitsbasierter Libertarismus passt insofern sehr gut zu einer kantischen Pflichtmoral. Beide suchen das Nichtanderskönnen so scharf wie möglich vom Nichtanderswollen zu unterscheiden.

Demgegenüber genügen Protagonisten der neurowissenschaftlich inspirierten Freiheitskritik schon „problematische Verhaltensdispositionen“ als Grund, moralische Urteile zu unterlassen:

Keiner kann anders, als er ist. Diese Einsicht könnte zu einer humaneren, weniger diskriminierenden Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepaßtes Verhalten erlaubt. Menschen mit problematischen Verhaltensdispositionen als schlecht oder böse abzuurteilen, bedeutet nichts anderes, als das Ergebnis einer schicksalshaften Entwicklung des Organs, das unser Wesen ausmacht, zu bewerten.²⁸

Wenn der wahre Schuldige das Gehirn ist, müsste konsequenterweise nicht die Person, sondern das Gehirn bestraft oder gegebenenfalls sicherungsverwahrt werden. Es wäre ungerecht, nach dem Prinzip „Mitgefangen, mitgehungen“ noch Unschuldige mitzubestrafen. Roth fordert sogar eine allgemeine Abkehr vom Schuldprinzip: „Eine Gesellschaft darf niemanden bestrafen, nur weil er in irgendeinem moralischen Sinne schuldig geworden ist – dies hätte nur dann Sinn, wenn dieses denkende Subjekt die Möglichkeit gehabt hätte, auch anders zu handeln, als tatsächlich geschehen.“²⁹ Indem Roth die Schuld an das Andershandelnkönnen bindet, vertritt er das Prinzip der alternativen Möglichkeiten. (Es ist bezeichnend für den Zustand der neurophilosophischen Freiheitsdebatte, dass die kompatibilistische Option häufig nicht einmal erörtert wird). Roth hat im Jahre 2000 vorausgesagt, dass die Gesellschaft binnen zehn Jahren Abschied von der Freiheitsannahme „im Sinne einer subjektiven Schuldfähigkeit“ genommen haben werde.³⁰ Diesen Termin hat die Gesellschaft ungerührt verstreichen lassen. Einige Strafrechtler – vorerst wenige – haben begonnen, sich von der neurowissenschaftlich begründeten Kritik am Schuldprinzip beeindruckt zu zeigen.³¹

Die von Hirnforschern geforderte Umorientierung mündet nur selten in die Forderung, auf Sanktionen für Straftaten überhaupt zu verzichten. Werde der Schuldvorwurf aufgegeben, so träten andere Strafzwecke in den Vordergrund, insbesondere der Präventionszweck. Nach Singer müssen wir „weiterhin versuchen, durch Erziehung, Belohnung und Sanktionen Entscheidungsprozesse so zu beeinflussen, dass unerwünschte Entscheidungen unwahrscheinlicher werden“.³² Auf die Frage, wie diese Beeinflussung unter deterministischen Annahmen möglich sein soll, geht er nicht ein. Bei Singer wie bei Roth ist interessant, dass Schuld Anderskönnen erfordern soll, während der Versuch des Beeinflus-

sens und Resozialisierens nicht auf seine Determinismusverträglichkeit befragt wird. In einer deterministischen Welt liegen die objektiven Eintrittswahrscheinlichkeiten für *alle* Ereignisse fest und lassen sich nicht verändern. Die „Versuche, Entscheidungsprozesse zu beeinflussen“, sind also ihrerseits keine frei wählbaren Handlungen, und die „beeinflusste“ Entscheidung ist keine andere als die, die neuronal determiniert war. Dieser Umstand schließt die kausale Abhängigkeit des Beeinflussten von der Beeinflussung nicht aus, wohl aber die Relevanz des neuronalen Determinismus für die geforderte Abkehr vom Schuldprinzip.

Weiterhin fällt an der Debatte über das Schuldprinzip auf, wie weit die präsentierten neurobiologischen Befunde hinter den Verallgemeinerungen zurückbleiben, die die rechtspolitischen Forderungen rechtfertigen sollen. Letzteres wird in der neurobiologischen Literatur gelegentlich zugestanden, ohne allerdings die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. So weisen Roth, Lück und Strüber darauf hin, dass viele Personen „mit neuroanatomischen Defiziten im Bereich des Stirnhirns und des limbischen Systems [...] *keine* Gewalttäter sind“, geben ferner zu, dass die „kalte‘ instrumentelle Gewalt, wie sie für Psychopathen bzw. Soziopathen typisch ist, noch weitgehend unverstanden“ sei, fordern aber dennoch die Ersetzung des Schuldprinzips durch einen spezialpräventiven Ansatz.³³

Aus neurobiologischen Forschungsergebnissen sind vielfältige und zum Teil diametrale Konsequenzen gezogen worden. Einige Beispiele: Für Guckes ermöglicht uns die Einsicht in die Determiniertheit menschlichen Verhaltens, nachsichtiger und gelassener mit Straftätern umzugehen.³⁴ Spitzer vertritt die Auffassung, dass das gewachsene wissenschaftliche Wissen über neuronale und genetische Bedingungen uns freier macht, weil wir uns gegenüber bekannten Bedingungen oder Anlagen vernünftiger verhalten können.³⁵ Roth argumentiert, dass sogar verlängerte Haftstrafen oder Sicherungsverwahrung geboten sein können, damit die Gesellschaft vor nichttherapierbaren Gewalttätern besser geschützt ist. Walter meint, dass die *Freiheitsunterstellung*, die nicht auf sicherem Wissen beruht, immerhin „eine wirksame Methode ist, um verantwortliches Verhalten zu erzeugen“.³⁶ Wittwer argumentiert von einem inkompatibilistischen Standpunkt, dass wir sowohl in einer deterministischen als auch in einer nichtdeterministischen Welt guten Grund haben, am Schuldprinzip festzuhalten: Wenn wir es in einer nichtdeterministischen Welt abschaffen, „dann werden Schuldige zu *Unrecht* nicht bestraft“, während die komplementäre Gefahr nicht bestehe: „In einer determinierten Welt könnte hingegen *nicht* die Gefahr bestehen, dass Unschuldige zu *Unrecht* bestraft würden, weil in dieser Welt überhaupt nichts zu Recht oder zu *Unrecht* geschehen würde“.³⁷

Diese Stimmenvielfalt zeigt vor allem, dass Ergebnisse der neurowissenschaftlichen, psychologischen und genetischen Forschung weder eine besondere

Freiheitsauffassung noch eine besondere Theorie der moralischen oder rechtlichen Verantwortung erzwingen. Vielmehr scheint es von den vorgängigen und häufig impliziten philosophischen Auffassungen der jeweiligen Autoren abzuhängen, welche Konsequenzen sie aus den Befunden ziehen, vor allem von ihren Vorannahmen über Freiheit, Determinismus, Kausalität, moralische Zurechnung und das Geist/Körper-Problem. Je weniger Rechenschaft man sich über diese Vorannahmen ablegt, desto eher können freiheitstheoretische, moralphilosophische und rechtspolitische Thesen als unmittelbare Konsequenz empirischer Forschung erscheinen.

6.3 Kommt der Wille zu spät?

Die Experimente zu den Kontrollillusionen und zum subliminalen Priming haben sich für eine fähigkeitsbasierte Freiheitsauffassung als wenig einschlägig erwiesen. Pathologische psychische Störungen sind einschlägig, lehren uns aber nichts über den Normalfall. Die entsprechenden Normalitätsschwellen festzulegen und im Einzelfall zu überprüfen ist keine Aufgabe der Philosophie.

Getrennt evaluieren müssen wir die *Libet-Experimente*. Hier liegt die Vermutung besonders nahe, dass sie freiheitsrelevant sind. In einem erstmals 1979 durchgeführten Experiment forderte Benjamin Libet Versuchspersonen auf, in unregelmäßigen, selbstgewählten Abständen eine einfache Handbewegung willentlich auszuführen und jeweils den Zeitpunkt ihrer Entscheidung anzugeben, indem sie sich die Zeigerstellung einer schnelllaufenden Uhr merkten. Er wies die Probanden an, die Bewegung nicht im Voraus zu planen, sondern sie „spontan“ auszuführen. Libet zeichnete währenddessen mit einem EEG die Gehirnströme der Probanden auf. Den Beginn der Muskelaktivierung bestimmte er mit einem Elektromyogramm (EMG), welches Muskelströme misst. Das Ergebnis war nach einer Mittelung der erheblich streuenden Messwerte das folgende: Es lief ca. 550 Millisekunden vor der Muskelaktivierung und ca. 350 Millisekunden vor dem introspektiv datierten Willensakt eine Aktivität im motorischen Kortex an, die Libet, den deutschen Hirnforschern Kornhuber und Deecke folgend, das „Bereitschaftspotential“ nannte. Der Aufbau des Bereitschaftspotentials geschieht also vor dem Zeitpunkt, den die Versuchspersonen als Zeitpunkt ihres bewussten Entschlusses angeben.³⁸ Ende der 90er Jahre haben Haggard und Eimer das Experiment mit einigen Änderungen wiederholt.³⁹ Eine der Änderungen bestand darin, dass eine Entscheidungsalternative eingeführt wurde: Die Versuchspersonen durften nun während des Experimentes wählen, ob sie den rechten oder den linken Finger krümmen wollten. Bei Libet hätten die Personen, so Haggard und Eimer, nichts zu wählen gehabt, nun hätten sie eine „freie Wahl“. Ferner maßen

Haggard und Eimer das *lateralisierte* Bereitschaftspotential (LBP), welches über der Hirnhälfte abgeleitet wird, die dem zu bewegenden Körperteil gegenüberliegt. Libet hatte das symmetrische BP gemessen, das für die ausgeführte Bewegung gar nicht spezifisch ist. Auch Haggard und Eimer maßen eine Zeitdifferenz zwischen dem Aufbau des BPs und dem introspektiv datierten „Willensimpuls“, allerdings eine etwas kleinere von einer fünftel Sekunde. Die Studie von Soon, Haynes et al. bestätigte diese Ergebnisse mit nochmals geänderten Design und erheblich größerer Zeitdifferenz, die sich aus dem geänderten Messverfahren erklärt (fMRT statt EEG).⁴⁰

Libet selbst zieht aus seinen Experimenten folgendes Fazit: „This leads to the conclusion that cerebral initiation of the kind studied [...] can and does usually begin unconsciously“.⁴¹ Von einer Widerlegung der Willensfreiheit spricht Libet nicht. Er nimmt im Gegenteil eine „Veto-Fähigkeit“ des bewussten Willens an, die dem traditionellen Freiheitsmerkmal der Unterlassbarkeit entspricht. Es gebe ein Zeitfenster von ca. 100 Millisekunden vor dem Beginn der Körperbewegung, in dem die Bewegung noch aufgehalten werden könne. Dieses Veto könne nicht seinerseits durch unbewusste Prozesse initiiert werden, denn dafür sei nicht genug Zeit: Spät kommt der bewusste Wille, doch er kommt.⁴² Libets experimentelles Design zur Prüfung dieser Annahme erscheint jedoch wenig durchdacht.⁴³ Die Annahme einer Veto-Fähigkeit begründet Libet mit der ethischen Forderung, die Unterlassbarkeit und damit die Willensfreiheit zu retten. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass moralische Regeln typischerweise als Verbote formuliert sind. Dies stimme mit dem Befund überein, dass der bewusste Wille keine Wünsche oder Handlungsimpulse generiert, wohl aber als Kontrollinstanz die Ausführung vorhandener Wünsche verhindern kann.⁴⁴ Zur Veto-Fähigkeit liegen mittlerweile Experimente vor, bei denen die Probanden ein „Duell“ mit einem Computer absolvierten, der ihnen in Echtzeit ihre aktuell gemessene EEG-Aktivität anzeigte. Es stellte sich heraus, dass sie einen Bewegungsimpuls noch 150 Millisekunden nach Einsetzen des BP abbrechen konnten, so dass sich der „point of no return“ auf etwa 200 Millisekunden vor Beginn der Körperbewegung datieren lässt.⁴⁵

Libet hält den physikalischen Determinismus für unbewiesen und zeigt sich von der „phänomenalen Tatsache“, dass wir uns frei fühlen, beeindruckt. Um unser Gefühl der Willensfreiheit als Illusion zu erweisen, bräuchte es stärkere empirische Belege, als verfügbar sind. Sein spätes Fazit lautet, „dass die Existenz eines freien Willens zumindest eine genauso gute, wenn nicht bessere Option ist als ihre Leugnung durch die deterministische Theorie“.⁴⁶ Die Entgegensetzung von Freiheit und Determinismus zeigt, dass Libet den freien Willen inkompatibilistisch auffasst.

Im Unterschied dazu überwiegen im deutschen Sprachraum freiheitskritische Interpretationen der Libet-Experimente. Populären Darstellungen zufolge ist gezeigt worden, dass das Gehirn ‚seine Entscheidung‘ schon einige Millisekunden vorher trifft, das Bewusstsein nachträglich ‚von seiner Entscheidung benachrichtigt‘ und dabei noch „perfiderweise‘ dem Ich die entsprechende Illusion verleiht“.⁴⁷ Hinsichtlich der mentalen Verursachung stützten Libets Befunde den *Epiphänomenalismus*, hinsichtlich der Willensfreiheit handele es sich um eine *empirische Widerlegung*. Die Rede von Gehirnen, die entscheiden, benachrichtigen und Illusionen vermitteln, beruht auf einem Homunkulus-Fehlschluss (s. u.). Dies stellt indes keinen gravierenden Einwand dar, denn was an Libets Befunden irritierend ist, lässt sich auch ohne diese homunkularen Redeweisen ausdrücken.

Zunächst ist zu bemerken, dass die Libet-Experimente, anders als die Erforschung neuronaler Korrelate des Bewusstseins, für die Probleme der Willensfreiheit und der mentalen Verursachung tatsächlich einschlägig zu sein scheinen. Es liegt hier nicht die übliche Verwechslung von synchroner und diachroner Determination vor, die zur Identifikation des physiologischen Korrelats eines mentalen Ereignisses mit dessen Ursache führt. Die Libet-Experimente handeln tatsächlich von zeitlicher Sukzession, nicht von gleichzeitiger Realisierung. Sie sind *prima facie* eine echte Herausforderung für die libertarische Willensfreiheit. Unter den Annahmen, dass der Aufbau des Bereitschaftspotentials eine kausale Determinante der nachfolgenden Körperbewegung darstellt, dass das BP zu früh aufgebaut wird, als dass man ihm die angenommene mentale Ursache zuordnen kann und dass die Zeitangaben der Versuchspersonen belastbar sind⁴⁸, legen die Befunde Libets eine epiphänomenalistische und zugleich freiheitsskeptische Interpretation nahe.

Mit der „angenommenen mentalen Ursache“ meine ich die von der *kausalen Handlungstheorie* beschriebenen Einstellungsveränderungen. Der kausalen Handlungstheorie zufolge werden Handlungen durch passende mentale Einstellungen verursacht, genauer: durch Einstellungsveränderungen, denn nur Ereignisse können Ursachen sein.⁴⁹ Davidsons klassische Version der kausalen Handlungstheorie begnügt sich mit einer mentalen Charakterisierung der handlungsverursachenden Ereignisse, nimmt aber an, dass mentale Ereignisse physiologische Substrate haben oder mit diesen numerisch identisch sind. Die Libet-Experimente in den begrifflichen Rahmen der kausalen Handlungstheorie zu stellen ist eine beträchtliche Verschiebung gegenüber der üblichen Diskussionslage, denn Libet selbst legt offenkundig eine cartesianische Auffassung der mentalen Verursachung zugrunde. Um eine klare Sicht auf die Implikationen der Experimente zu erhalten, muss man deshalb zunächst den *impliziten Cartesianismus* identifizieren, und zwar sowohl auf der Seite des Designs des Experiments

als auch auf der Seite der Freiheitsauffassung, die durch das Experiment angeblich widerlegt wird. Es wäre nicht viel damit gewonnen, wenn aus den falschen Gründen ein Modell der mentalen Verursachung kritisiert wird, das ohnehin schon abwegig war.

Worin besteht die cartesianische Erwartung hinsichtlich der Verursachung einer willentlichen Körperbewegung? Ein Cartesianer erwartet, dass unmittelbar vor Beginn der physiologischen Kausalkette ein bewusster mentaler Steuerungsimpuls stattfindet, der keine physischen Ursachen und keine Ausdehnung in der Körperwelt hat. Die Willentlichkeit der Körperbewegung soll dann in ihrem Verursachtsein durch diesen mentalen Impuls bestehen. Mentale Verursachung wird also nach dem Modell des ersten Bewegers verstanden. (Ich begnüge mich mit dieser populären Skizze einer „cartesianischen“ Auffassung, ohne sie auf exegetische Korrektheit zu befragen.)

Eine Enttäuschung dieser cartesianischen Erwartung kann nun einen kausalen Handlungstheoretiker nicht überraschen. Dass eine Handlung keine Ursache und ein Entschluss kein physisches Korrelat haben darf, um frei oder absichtlich zu sein, hat er nie behauptet. Auf die „lurking Cartesian intuition that, in the case of voluntary action, our conscious intentions are prime movers, themselves unmoved“⁵⁰, hat er sich nicht verpflichtet. Eben diese Annahme wird dem Verfechter der Willensfreiheit allerdings von der Gegenseite unterstellt: „Der freie Akt darf natürlich selbst nicht wieder zerebral bedingt sein, sondern muss völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor sich gehen“.⁵¹

Gegen die freiheitsskeptischen Interpretationen ist in diesem Sinne eingewandt worden, dass Libets Befunde allein eine cartesianische Auffassung der mentalen Verursachung widerlegen, die heute kaum noch ernsthaft vertreten wird. Bei näherer Betrachtung ist allerdings alles andere als klar, wie man den Cartesianismus überhaupt experimentell überprüfen können sollte. Dass man nichts in der *res extensa* finden wird, was mit dem mentalen Steuerungsimpuls identifiziert werden kann, behauptet der Cartesianer gerade. Die cartesianische Auffassung der mentalen Verursachung scheint von vornherein so formuliert zu sein, dass sie sich experimentell, also durch Manipulation im Bereich der *res extensa*, weder bestätigen noch widerlegen lässt.⁵² Eine indirekte Widerlegung ergäbe sich vielleicht, wenn das Bereitschaftspotential als eine *kausal hinreichende* Bedingung des Vorkommens der Körperbewegung erwiesen werden könnte, denn in diesem Falle bliebe für den Geist schlicht nichts zu tun übrig. Dies behauptet Libet aber nicht.

Von Wittgensteins Philosophie des Geistes inspirierte Autoren bestreiten, dass der absichtliche Vollzug einer Handlung überhaupt vorausgehende volitive Episoden erfordert. Sie kritisieren also nicht nur den Cartesianismus der immateriellen Willensakte, sondern allgemein die *mentalistische* Annahme, Handlungen

würden durch mentale Episoden verursacht.⁵³ Der wittgensteinianische Antimentalismus hat seine Stärken in der Erklärung routinierter oder habitueller Handelns, lässt aber Handlungen unerklärt, denen waschechte bewusste Entscheidungen vorangehen. Libet selbst erhebt den Anspruch, eine „paradigmatische“ willentliche Handlung untersucht zu haben. Dieser Anspruch ist kontrovers, aber die antimentalistische Auffassung, dass es zum absichtlichen Handeln niemals mentale Episoden bräuchte, ist unhaltbar.

Libet legt nicht nur ein cartesianisches Modell der mentalen Verursachung zugrunde, sondern auch ein solches Modell der *Introspektion*. Enttäuscht wird die Erwartung, dass der introspektierte Willensimpuls am Anfang des Aufbaus des BPs steht. Das wirft die einfache Frage auf, *was* die Versuchsperson zu diesem Zeitpunkt introspektiv erfahren haben sollte, wenn doch physiologisch noch gar nichts passiert sein soll. Fasst man Introspektion nach dem Modell der Wahrnehmung auf, so ist zwischen dem Ereignis des Introspezierens und dem zu unterscheiden, was jeweils introspektiert wird. So betrachtet, muss physiologisch natürlich schon etwas im Gange sein, damit die Person introspektiv etwas erfahren kann. Andernfalls müsste sie entweder die Zukunft voraussehen können (Was wird jetzt gleich in meinem Körper passieren?), oder die Introspektion hätte allein einen mentalen Gegenstand, der kein physisches Korrelat hat. Im letzteren Fall wäre wieder der cartesische Substanzdualismus zugrunde gelegt. Der Cartesianer fasst die Introspektion natürlich *nicht* nach dem Modell der propriozeptiven Wahrnehmung auf; er introspektiert ja nicht Vorgänge in seinem Körper, sondern unausgedehnte Vorgänge in seinem Geist.

Aus nichtdualistischer Sicht gibt es keine ontologische Kluft zwischen dem mentalen, introspektiv zugänglichen Impuls und der physiologischen Ursache der Handlung. Nichtdualisten können annehmen, dass ein und dasselbe Geschehen zweimal beschrieben wird, einmal über seine mentalen oder phänomenalen Eigenschaften und einmal in seiner kausalen Rolle. So ist Davidson der Auffassung, dass die mentale Charakterisierung der Ursache lediglich in semantisch undurchsichtiger Weise auf das physische Geschehen Bezug nimmt. So gesehen, kann sich gar nicht herausstellen, dass der mentale Impuls wirkungslos oder epiphänomenal war, denn er ist ja mit einem physischen Ereignis identisch. Dass im Gehirn schon etwas passiert ist, wenn ich die Willensregung in mir spüre, ist aus nichtcartesianischer Perspektive alles andere als überraschend. Beckermann beschreibt es so: „Bevor eine Entscheidung getroffen wird, laufen neuronale Prozesse an, die zugleich mentale Prozesse der Entscheidungsfindung sind.“⁵⁴

Man kann sich freilich in der Zuordnung irren. Ein solcher Irrtum beträfe nicht die Frage, *ob* ein introspektiertes mentales Ereignis mit einem physischen identisch ist, sondern mit welchem. Die Benutzeroberfläche unseres Gehirns ist nicht in physiologischer Sprache geschrieben, sondern in mentaler oder phäno-

menaler, deshalb ist jede Identifizierung eines mentalen Ereignisses mit einem physischen theoretisch voraussetzungsreich. Beckermans und meine Auffassung, dass die in den Libet-Experimenten gemessenen neuronalen Vorgänge zeitgleiche Substrate von Prozessen der Entscheidungsfindung sind und nicht deren Ursache, ist insofern stipulativ. Diese Stipulation ist aber gut begründet, weil sie ein kohärentes und nichtdualistisches Bild der mentalen Verursachung zu bewahren hilft. Unsere Alltagspsychologie der kausal wirksamen Einstellungsveränderungen enthält keine exakten Datierungsverfahren, denen man die Libet-Befunde entgegenhalten könnte. Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass wir jedes Element der unseren mentalen Prozessen zugrunde liegenden physiologischen Kausalkette introspektiv genau datieren können. Dies wäre schon deshalb unplausibel, weil Befehlslaufzeiten mental nicht repräsentiert werden. Auch die Nichtgleichzeitigkeit zwischen der Aktivität des Introspezierens und dem, was da introspektiert wird und also schon vorliegen muss, ist phänomenal unauffällig.

Theoretisch voraussetzungsreich sind auch Urteile über Kausalverhältnisse. Selbst unter der cartesianischen Annahme einer völligen Selbsttransparenz des Bewusstseins hat die Person nur zum Vorkommen und dem Gehalt einer *cogitatio* direkten Zugang, nicht zu deren kausaler Rolle. Cartesische Gewissheit bezieht sich nicht auf Kausalattributionen und kann falsche Attributionen also nicht ausschließen. Dass etwas eine Ursache für etwas anderes ist, lässt sich nicht direkt wahrnehmen, auch nicht introspektiv erfahren. Aus Sicht von Davidsons Version der kausalen Handlungstheorie verhält es sich so: Unsere Handlungen werden durch Ereignisse verursacht, die wir im Alltag und in der Psychologie mental, in der Neurowissenschaft hingegen physiologisch charakterisieren. Unter dieser nichtdualistischen Annahme ist es abwegig, Einstellungsveränderungen oder Entscheidungsprozesse auf einen anderen Zeitraum zu datieren als die physiologischen Ereignisse, mit denen sie *ex hypothesi* identisch sind.⁵⁵

Betrachten wir nun die den Versuchspersonen gestellte Aufgabe etwas genauer. Von großer Bedeutung ist die Instruktion des Versuchsleiters. Die Probanden wurden aufgefordert, „to allow such acts to arise ‚spontaneously‘ without deliberately planning or paying attention to the ‚prospect‘ of acting in advance“. Dabei sollten sie „pay close introspective attention to the instant of the onset of the urge, desire, or decision to perform each such act“.⁵⁶ Führen wir uns vor Augen, was hier von den Probanden verlangt wird: Sie sollen eine einfache Körperbewegung ausführen, aber nicht sofort, sondern später zu einem selbstgewählten Zeitpunkt innerhalb eines Intervalls von drei Sekunden, und zwar „spontan“ und „ohne Planung“. Die Person soll sich dazu disponieren, spontan etwas Bestimmtes zu tun, ohne einen bestimmten Zeitpunkt ins Auge zu fassen. Ihr wird ausdrücklich verboten, die anstehende Handlung zu planen oder vorher an sie zu denken.

Woher weiß die Person, wann es soweit ist? Auf welcher Basis soll sie ihre Entscheidung fällen? Die Instruktion lautet „to let the urge come on its own spontaneously“.⁵⁷ Die Probanden sollen den Finger krümmen „at any time the desire, urge, decision or will should arise in them“.⁵⁸ *Desire, urge, decision or will* – was denn nun, möchte man fragen. Ein Drang (*urge*) ist sicherlich etwas anderes als eine Entscheidung (*decision*).⁵⁹ Halten wir uns an die Formulierung „to let the urge come on its own spontaneously“. Diese Anweisung kann man kaum anders auslegen, als dass die Person den Zeitpunkt gerade *nicht* frei wählt. Vielmehr soll sie einen Drang über sich kommen lassen. Sich einem Drang zu überlassen ist nicht nur ein schlechtes Beispiel einer freigewählten Handlung. Die Aufforderung, einen Drang „von allein“ und „spontan“ über sich kommen zu lassen, ist auch widersinnig. Es ist nicht zu sehen, was die Person tun sollte, um dieser Aufforderung nachzukommen. Sie soll ja gerade nichts tun: Sie soll sich nicht dem entgegenstellen, was in ihr geschieht. Das Aufkommen eines Drangs ist ein *passives mentales Ereignis*.⁶⁰ Gleichwohl nennt Libet das Ergebnis „willentlich“ und hält es sogar für ein Paradigma einer freigewählten Handlung.

Die Spontaneität, von der Libet spricht, lässt sich negativ dadurch charakterisieren, dass es nicht den geringsten Grund dafür gibt, einen bestimmten Zeitpunkt für die Ausführung der Bewegung zu wählen und nicht einen andern. In Haggards und Eimers geänderten experimentellen Design durften die Versuchspersonen wählen, ob sie den rechten oder den linken Finger krümmen wollten – bei Libet habe es sich ja gar nicht um eine „free choice“ gehandelt. Angesichts dieses Verständnisses von „free choice“ fällt es schwer, nicht ironisch zu werden. Solange es keinerlei Grund dafür gibt, einen der beiden Finger zu bevorzugen, bleibt es eine grundlose, arationale Deziision. Zum ersten Buridan-Faktor – ein Zeitpunkt ist so gut wie der andere – kommt ein zweiter hinzu: Ein Finger ist so gut wie der andere. Es fehlt in beiden Experimenten jeder Bezug auf mögliche Gründe oder praktische Überlegungen des Handelnden.

Zu einer echten Handlung, so Wingert, „gehört ein Urteil: ‚Es ist (jetzt) besser, das und das zu tun, als es zu unterlassen‘“.⁶¹ Libets „freely voluntary acts“ geschehen aber grundlos, wenn man von der unspezifischen Bereitschaft absieht, mit dem Versuchsleiter zu kooperieren. Man ist versucht zu sagen, dass Libet nicht das Korrelat einer freien Handlung gemessen hat, sondern das Korrelat einer willentlichen Simulation eines Zufallsgenerators.⁶² Die Instruktion, einem aufkommenden Drang nachzugeben, die auch in der Studie von Soon et al. nicht geändert ist, läuft auf eine Karikatur dessen hinaus, was man vernünftigerweise unter Willensfreiheit versteht. Freiheit, an der uns gelegen sein sollte, ist nicht das Zulassen eines Drangs zu einer funktionslosen Fingerbewegung, sondern die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung im Handeln. Wer sich stets dem überlässt, was ihm gerade in den Sinn kommt, ist nicht frei, sondern willenlos.

Er wählt nicht mit Gründen, sondern macht sich zum Sklaven seiner erratischen Impulse. Freiheit, die es sich zu haben lohnt, sieht anders aus.

Halten wir als Zwischenbilanz fest: Dem Design der Experimente liegen verschiedene cartesianische Erwartungen zugrunde, die dann wenig überraschend enttäuscht werden. Die Handlungen, um die es geht, sind alles andere als paradigmatische frei gewählte Handlungen. Die Aufforderung, einen Drang spontan über sich kommen zu lassen, ist widersinnig. Libet kann sich nicht entscheiden, ob die Versuchspersonen etwas *tun* sollen oder ob sie darauf warten sollen, dass etwas in ihnen *geschieht*. Welche Art von Freiheit durch Libets Befunde tangiert sein könnte, bleibt deshalb unklar.

Neben dem experimentellen Design werfen auch die *Interpretationen* der Befunde Probleme auf. Libet selbst zieht folgendes Hauptfazit: „The initiation of the freely voluntary act appears to begin in the brain unconsciously“.⁶³ Kausalitätstheoretisch ist in dieser Formulierung die Rede von der „initiation“ bedenklich. Der Aufbau des BPs wird bei Libet durchgängig in seiner verursachenden Rolle diskutiert, während nach dessen kausaler Vorgeschichte nicht gefragt wird. Die Kausalkette, die zur Handlung führt, *beginne unbewusst*. Doch warum, so ist zu fragen, sollte sie überhaupt beginnen? Die kausale Vorgeschichte einer Handlung besteht ja nicht aus einem isolierten Steuerungsimpuls, sondern aus einer Kausalkette oder einem Netz. Unter der Annahme, dass jedes Ereignis eine Ursache hat, beginnen Kausalketten aber so wenig im Vorfeld einer Handlung wie sie enden, wenn die Handlung stattgefunden hat. Sie beginnen und enden nirgendwo, sondern laufen durch die Handlung hindurch.

Eine informative Beschreibung dessen, was während des Libet-Experiments geschieht, wird nicht beim Aufbau des BPs beginnen können, sondern wird zumindest die Instruktion des Versuchsleiters einbeziehen müssen, denn diese muss das Bewusstsein der Versuchsperson erreichen, damit das Experiment überhaupt fortschreiten kann. Der Aufbau des BPs ist keineswegs *der* kausale Ursprung der Handlung, sondern *ein* Glied in einer Kausalkette, die man mindestens bis zur Instruktion zurückverfolgen muss. Schon aus diesem Grund ist klar, dass das Libet-Experiment kein allgemeines Argument für den Epiphänomenalismus liefern kann. In der Kausalkette, die zum Explanandum führt, befinden sich eine ganze Reihe von nichtreduzierten mentalen Ereignissen: Die Instruktion muss zur Kenntnis genommen und verstanden werden, die Versuchsperson muss sich zur Kooperation entschließen, später muss sie die Zeigerstellung der Uhr wahrnehmen und sich merken. Ferner muss ihr die zu Beginn gebildete Absicht, irgendwann den Finger zu krümmen oder den ominösen Impuls geschehen zu lassen, während des Experiments im Gedächtnis bleiben, sonst wird kein Fingerkrümmen vorkommen. In einem bestimmten Sinne geht mithin die Absicht sehr wohl dem Aufbau des BPs voran. Es handelt sich um eine zukunftsgerichtete

Absicht, die im Bewusstsein der Person präsent bleiben muss. Es ist in diesem Sinne argumentiert worden, dass in Libets Experiment genau ein bewusster Akt stattfindet: der anfängliche Entschluss zur Kooperation. Durch diesen Entschluss versetzt sich die Person in einen Zustand, in dem später aufsteigende Impulse – ob diese von außen oder von innen kommen, spielt freiheitstheoretisch eine untergeordnete Rolle – ein psychophysisches Geschehen auslösen, das seinerseits nicht mehr mit Gründen gewählt ist. In Anbetracht des Umstands, dass die Person den anfänglichen Entschluss im Gedächtnis behalten muss, nimmt sich die Aufforderung, die Bewegung nicht zu planen, besonders bizarr aus. Vermutlich ging den Probanden während der ihnen eingeräumten (Nicht-)Bedenkzeit unter anderem der Gedanke im Kopf herum „Ich darf nicht ans Fingerkrümmen denken!“ Es wäre verwunderlich, wenn sich in einer solchen Situation kein Bereitschaftspotential aufbaute.

In der psychologischen Literatur wird vorgeschlagen, dass vorab gebildete Absichten in vielen Fällen nicht die unmittelbaren Auslöser von Handlungen sind, sondern vielmehr als „strukturierende Ursachen“ (Dretske) fungieren, die die Person zur Ausführung prädisponieren. Durch das Bilden einer zukunftsgerichteten Intention versetzt die Person sich in einen Bereitschaftsmodus, in dem die Darbietung geeigneter Reize ohne erneuten „Willensakt“ eine bestimmte Reaktion auslösen kann.⁶⁴ Keller und Heckhausen haben im Anschluss an ein eigenes Experiment argumentiert, „dass es sich bei Libets ‚Drang‘ um einen normalerweise unbewussten Bewegungsimpuls handelt, der nur durch die Versuchsinstruktion ins Bewusstsein trat“.⁶⁵ Das von Libet gemessene Bereitschaftspotential entspreche in seinem zeitlichen Verlauf dem Potential, das typischerweise bei unbewussten Bewegungen auftritt. Psychologen wenden weiterhin ein, dass Libets Rede vom „Initiieren“ generell eine falsche Vorstellung vom Handeln zugrunde liege: Handeln bestehe typischerweise im Modifizieren schon stattfindender Prozesse.

Vergleichen wir Libets Szenario nun mit unserer libertarischen Skizze. Nach libertarischer Auffassung gibt es bis zum tatsächlichen Handlungsbeginn keinen Zeitpunkt, zu dem es dem Akteur nicht noch möglich gewesen wäre, weiterzuüberlegen, sich umzuentcheiden und die Handlung zu unterlassen. Den Abschluss der Entscheidungsphase datiert der Libertarier also auf den tatsächlichen Handlungsbeginn.⁶⁶ Diese Auffassung stammt indes aus einer Zeit, in der man noch nicht um Millisekunden feilschte. Man wird sie behutsam modernisieren müssen, indem man die Laufzeit des mentalen oder neuronalen Befehls einrechnet und deshalb den Abschluss der Entscheidungsphase auf den „point of no return“ datiert – physiologisch betrachtet auf den Zeitpunkt, zu dem die Aktivierung bewegungsspezifischer motorischer Potentiale in den Pyramidenzellen des motorischen Kortex begonnen hat. Danach gibt es einen weiteren Befehlsweg,

nämlich die efferente Reizleitung vom Gehirn zum Muskel, die etwa eine Zehntelsekunde braucht. An dieser Verzögerung ist nichts Mysteriöses und nichts Freiheitsgefährdendes, Befehlswege brauchen immer Zeit. Wenn der König seinen schnellsten Boten losschickt, mag dieser drei Tage brauchen, um des Königs Befehl zu überbringen. Gleichwohl ist der Befehl für den König nicht rückholbar, denn sein schnellstes Pferd hat er ja dem Boten gegeben. (Neurophysiologen betonen gern, wie langsam die Reizleitung in unseren Nervenbahnen sei. Das ist eine Frage des Vergleichsmaßstabs. Glasfaserkabel wären schneller, doch wenn wir dereinst unsere Nervenbahnen durch Glasfaserkabel ersetzen, werden wir dadurch nicht unsere Willensfreiheit vergrößern.)

Doch auch der Willensimpuls selbst, soll es sich um etwas psychisch Reales handeln, ist ein noch so kurzer Vorgang und beansprucht also Zeit. In einem zeitlich ausdehnungslosen Punkt kann nichts geschehen, also auch keine Entscheidung stattfinden. Dies wirft die Frage auf, zu welchem Zeitpunkt dieser kurzen Phase sich die Versuchsperson die Zeigerstellung der Uhr merken soll: gegen Anfang, Mitte oder Ende? Diese Frage erscheint indes unbeantwortbar, denn auch wenn nichts psychisch Reales in einem ausdehnungslosen Zeitpunkt stattfinden kann, mag die Erfahrung des Sich-einen-Ruck-Gebens, also die Selbstaufforderung des „Jetzt aber!“ doch phänomenal punktförmig sein. Dies ist nicht weiter rätselhaft, unsere Introspektion löst eben zeitlich nicht beliebig fein auf.

Die Vorstellung eines *punktuellen* Anfangs einer Handlung durch einen mentalen Impuls ist nicht nur kausalitätstheoretisch inakzeptabel, sie wirft auch ontologische Schwierigkeiten auf.⁶⁷ Wird eine Ursache, ob mental oder physisch, als raumzeitlich ausdehnungsloser Punkt vorgestellt, ist die Idee des Anfangenkönnens überstrapaziert, denn in ausdehnungslosen Punkten kann nichts geschehen und also auch nichts verursacht werden. Das cartesianische Pflichtenheft scheint aber eben dies von den fraglichen Impulsen zu verlangen: Es soll sich um ein mentales Vorkommnis handeln, das sich einem Akteur als sein aktiver Beitrag zurechnen lässt, seiner Handlung aber vorausgeht, die es ja erst bewirken soll. Kein physiologischer oder behavioraler Prozess, der zum Substrat der Entscheidung zählen könnte, darf schon vorliegen, denn sonst wäre die mentale Ursache für dessen Eintreten ja nicht mehr erforderlich. Um echte Anfänge zu sein, dürfen diese mentalen Impulse ihrerseits nicht durch Ereignisse verursacht sein.

Diese Anforderungen lassen sich nicht gemeinsam erfüllen. Das Problem der mentalen Verursachung ist von vornherein aporetisch formuliert, wenn etwas, dem die wesentlichen Attribute eines Ereignisses vorenthalten werden, physische Wirkungen haben soll. Da für diese kausalitätstheoretischen und ontologischen Schwierigkeiten keine Lösung in Sicht ist, wird die cartesianische Variante der mentalen Verursachung in der neueren Philosophie des Geistes kaum mehr vertreten.

Trotz dieser Schwächen und Unklarheiten bleibt der Befund, dass der Aufbau des BPs dem introspeziierten Willensimpuls zeitlich vorausgeht, für viele irritierend. Stellen wir deshalb noch eine andere Frage: Wofür ist es eigentlich wichtig, den mentalen Steuerungsimpuls introspektiv korrekt zu datieren? Für die Wirksamkeit gewiss nicht. Aus begrifflichen Gründen wissen wir schon, dass wir den Abschluss der Entscheidungsphase vernünftigerweise auf den *point of no return* datieren. Die Frage ist allein, welche physiologischen Ereignisse wir dem, was wir die „Entscheidung“ nennen, zuordnen. Wenn der *point of no return* kurz vor dem introspektiv datierten Impuls liegt, ist damit nicht schon gezeigt, dass die willentliche Entscheidung epiphänomenal ist, weil sie zu spät kommt, um wirksam zu sein. Selbst wenn man die introspeziierte Regung als den ominösen mentalen Impuls interpretiert, wäre allenfalls gezeigt, dass der *bewusste* Impuls zu spät kommt. Libets Befunde lassen die Deutung offen, dass der Entscheidungsprozess *unbewusst beginnt* und erst in einem späteren Stadium ins Bewusstsein tritt. Diese Deutung hat beispielsweise Rosenthal vertreten. Der fragliche mentale Akt könnte unbewusst und zeitgleich mit den angenommenen neuronalen Ursachen der Handlung begonnen haben.⁶⁸

Was würde diese Interpretation für den Libertarier bedeuten? Für den *cartesianischen* Libertarier ist entscheidend, dass die kausale Genese einer Handlung von Anfang an mental charakterisiert werden kann und dass die fraglichen mentalen Akte bewusst sind. Aus dieser Perspektive scheint Folgendes plausibel: „Determination durch unbewusste Faktoren [...] schließt Freiheit aus.“⁶⁹ Diese Unvereinbarkeit liegt aber, so hatte ich oben argumentiert, an der Verletzung des Prinzips der alternativen Möglichkeiten, nicht an der besonderen Rolle unbewusster Faktoren. Zieht man von der „Determination durch unbewusste Faktoren“ den Determinismus ab, so erhalten wir die Frage, ob allein die Existenz unbewusster Faktoren in der zu einer Entscheidung führenden Kausalkette freiheitsgefährdend ist. Plausiblerweise lautet die Antwort darauf „nein“. Weder die Absichtlichkeit noch die Zurechenbarkeit noch die Unterlassbarkeit einer Handlung hängen davon ab, dass die zur Handlung führende Kausalkette keine unbewussten Faktoren enthält. Kausalketten, so hatte ich gesagt, beginnen so wenig kurz vor einer Handlung wie sie kurz danach enden, denn Kausalketten haben generell keinen Anfang und kein Ende. Sie laufen durch uns und unsere Handlungen hindurch. Und klarerweise gibt es in *jeder* zu einer Handlung führenden Kausalkette unbewusste Glieder, wenn man nur weit genug zurückgeht. In den Libet-Experimenten sind beispielsweise die Anweisungen des Versuchsleiters, von deren Ursachen nicht zu reden, Kausalfaktoren, die außerhalb meines Körpers und meines Geistes liegen und nicht zu meinen Bewusstseinsinhalten gehören. Diese Anweisungen verursachen in mir Wahrnehmungserlebnisse, Verstehensprozesse, Überzeugungen und Weiteres. Neben den externen Kausalfak-

toren, die als solche keine Bewusstseinsinhalte sind, sind nach allem, was wir wissen, auch frühe Stadien der Reizverarbeitung nicht bewusst. Bei endogen entstehenden Handlungen sind ebenfalls frühe, die Überlegung und Entscheidung vorbereitende Prozesse nicht bewusst. So auch Rosenthal: „Doubtless our conscious volitions are never actually uncaused, but rather result from many prior mental occurrences [...]. So we are seldom if ever conscious of the mental causes of our conscious volitions.“⁷⁰ Ähnlich Beckermann: „Bevor eine Entscheidung getroffen wird, laufen neuronale Prozesse an, die zugleich mentale Prozesse der Entscheidungsfindung sind“. Dass „nur das Ergebnis, aber nicht die Prozesse selbst bewußt werden“, sei nicht weiter verwunderlich.⁷¹ Verhielte es sich anders, so wären wir vermutlich „in vielen Situationen einfach zu langsam“.⁷²

Wenn diese Darstellung im Wesentlichen zutreffend ist, ist eine bestimmte Auffassung der libertarischen Freiheit nicht aufrechtzuerhalten, die wir freilich oben schon aus unabhängigen Gründen verworfen hatten: das kausal gedeutete Ursprungsmodell, dem zufolge entweder ein bewusster mentaler Akt oder der Akteur selbst als erster Bewegter fungiert, der eine neue Kausalkette in Gang setzt. Das Vermögen der vernünftigen Willensbildung sollte nicht als eines der Erstverursachung aufgefasst werden, sondern als Vermögen der Prüfung woher auch immer stammender Neigungen und Impulse, die dann entweder gehemmt oder umgesetzt werden. Zumal bei Impulsen, die in einem aufkommenden „Drang“ bestehen, wäre es sehr merkwürdig, hätte Libet etwas gemessen, was die Interpretation nahelegt, dass ein dem Aufbau des BP noch vorausgehender bewusster Wille diesen Drang hervorruft.⁷³

Die Existenz des Prüf- und Suspensionsvermögens wird durch die Libet-Experimente nicht widerlegt: „Dass in uns ein Wunsch aufsteigt, den wir dann entweder unterdrücken oder dem wir nachgeben, ist eine alltägliche Erfahrung. [...] Die Person hat immer noch die Möglichkeit, den Impuls zu unterdrücken [...]. Damit ist die kausale Rolle des Bewusstseins beim Entscheiden und Handeln hinreichend gewahrt.“⁷⁴ Wird die Person allerdings explizit angewiesen, gleich dem ersten Impuls nachzugeben, so bleibt aufgrund dieser Instruktion gerade das freiheitsrelevante Vermögen außer Betracht.

Auch gegen das libertarische Prüf- und Suspensionsvermögen wird nun noch eingewandt, dass der Überlegende nicht frei wähle, welche Gesichtspunkte ihm dabei in den Sinn kommen. Die Antwort auf diesen Einwand muss lauten, dass dies für die Zurechnung der Willensbildung und der Handlung auch nicht erforderlich ist. Es genügt, dass das Erwägen von Handlungsgründen *unter normativen Anforderungen* steht, und dass im Falle eklatant irrationaler oder unmoralischer Handlungen der Vorwurf, entscheidende Gesichtspunkte nicht berücksichtigt zu haben, seinerseits auf Fähigkeiten bezogen ist, die die Person hatte und die sie hätte aktualisieren können und sollen. Rechtfertigen lassen muss sich dabei nur

das Überlegungsergebnis, nicht der zu ihm führende psychische Prozess. Wer zusätzlich verlangt, dass Personen erste Ursachen ihrer Wünsche und Neigungen sind, verlangt Unmögliches. Für die Vorwerfbarkeit muss genügen, dass der Person das Erreichen eines normativ akzeptablen Überlegungsergebnisses nicht unmöglich war, dass sie also konnte, was sie sollte.

6.4 Fehlschlüsse, Missverständnisse, Begriffsverwirrungen

Die Behauptung einer empirischen Widerlegung der Willensfreiheit wird bei näherer Betrachtung durch Befunde der Hirnforschung nicht gestützt. Die Hirnforschung vermehrt unser Wissen davon, wie mentale Prozesse physisch realisiert sind, aber sie widerlegt weder eine wohlverstandene Freiheitsannahme noch liefert sie neue Argumente in der Determinismusfrage. Gleichwohl haben sich viele Philosophen, wie schon im Materialismusstreit in der Mitte des 19. Jahrhunderts, von der Revolutionsrhetorik anstecken und durch vermeintliche Forschungsergebnisse in ihren deterministischen Überzeugungen bestärken lassen – vornehmlich natürlich solche, bei denen es keines großen Bekehrungsaufwands mehr bedurfte. Der Libertarier van Inwagen sieht hier geradezu einen Bluff am Werke:

I have a very hard time seeing why so many philosophers seem to think that the results of the empirical study of human beings lend support to the hypothesis that human behaviour is determined. [...] I can only conclude that these philosophers are convinced on *a priori* grounds, or perhaps on no real ground at all, that human behaviour is determined, and, owing to this conviction, are predisposed to regard very nearly anything as evidence in support of it.⁷⁵

Die boshafte Diagnose, dass die Überzeugung von der Wahrheit des Determinismus sich weder auf empirische Befunde noch auf Argumente gründet, erhält durch einschlägige Ausführungen philosophierender Neurowissenschaftler reichlich Nahrung. Zum einen wird der Determinismus häufig *en passant* als Korollar eines nichtdualistischen Verständnisses des Geistes eingeführt: Für Singer steht fest, „daß alles Verhalten auf Hirnfunktionen beruht und somit den deterministischen Gesetzen physikalisch-chemischer Prozesse unterworfen ist“.⁷⁶ „[D]er Abwägungsprozeß selbst beruht natürlich [...] auf neuronalen Prozessen und folgt somit [...] deterministischen Naturgesetzen.“⁷⁷ Allein daraus, dass Mentales neuronal realisiert ist, folgt („somit“) keineswegs, dass es deterministischen Gesetzen unterliegt. Roth sieht die „durchgängige Determiniertheit der Welt“ schon „durch den Umstand bekräftigt, dass es [...] zwischen den Vorgängen in der belebten und der unbelebten Natur keinerlei fundamentale Unterschiede gibt“ und dass man

auch bei neuronalen Prozessen „nirgendwo hat [...] etwas entdecken können, was den Naturgesetzen widerspricht“.⁷⁸ Die oben (S. 39) beschriebene Lücke zwischen dem deterministischen Charakter bestimmter Gesetze und Theorien und der Behauptung, dass es in der Welt oder im Gehirn deterministisch zugeht, wird nicht reflektiert. Um den Schluss auf die Wahrheit des Determinismus zu erlauben, und sei es eines bereichsspezifischen, müssten deterministische Gesetze und Theorien den fraglichen Gegenstandsbereich in allen Einzelheiten korrekt beschreiben, ohne durch *ceteris paribus*-Klauseln vor Störungen abgeschirmt werden zu müssen. Sie müssten empirisch wahre Allsätze über tatsächliche Verläufe sein. Solche Sätze gibt es aber weder in den Neurowissenschaften noch in einer anderen Einzelwissenschaft. Es ist nicht zu sehen, wie die Wahrheit eines Bereichsdeterminismus nachgewiesen werden könnte, ohne das Problem der Überlagerung verschiedenartiger Kräfte und Einflüsse zu lösen. Eine Auseinandersetzung mit diesem Problem sucht man bei Roth, Singer, Markowitsch und Prinz vergebens. Die schwierigen Fragen, worin ein Nachweis der Wahrheit des Determinismus bestehen könnte, wie sich ein Bereichsdeterminismus zum universalen verhält und wie beide mit dem Kausalprinzip zusammenhängen, werden nicht einmal in den Blick genommen. Vielmehr wird auf Treu und Glauben versichert, es könne „keinen vernünftigen Zweifel daran geben, dass es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht“.⁷⁹

Aber ich kürze die Diskussion ab: Natürlich ist es nicht die Aufgabe der Hirnforschung, den Determinismus zu beweisen. In einer Welt, die keine kausal geschlossenen Systeme enthält, transzendiert die Determinismusthese die empirischen Belege. Wenn ein Hirnforscher sich gleichwohl in seinen philosophischen Momenten zum Determinismus bekennt, ist ihm das nicht vorzuwerfen; zu missbilligen ist allein, wenn er ihn als Ergebnis oder als unerlässliche Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung ausgibt.

Auch auf die häufige Verwechslung des synchronen mit dem diachronen Sinn von „determinieren“ wurde bereits hingewiesen. Dass Handlungen und Entscheidungen in dem Sinne „zerebral bedingt“⁸⁰ sind, dass sie physiologisch realisiert sind, tangiert die libertarische Freiheit nicht. Roths Unterstellung, der „freie Akt“ müsse für den Libertarier „völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor sich gehen“⁸¹, zeigt, dass der Kritiker den Libertarier auf einen besonders kruden Dualismus verpflichtet sieht. Dies ist ein Problem des Kritikers, nicht des Libertariers.

Sowohl die Verwechslung von zeitgleicher Realisierung und diachroner Determination als auch die des Determinismus mit schwächeren Formen der kausalen Bestimmung wird durch den Gebrauch einiger typischer Verben verdeckt. Es gibt eine Reihe von ‚weichen‘ Kausalverben, die Determinationsverhältnisse

ausdrücken, die Art der Determination aber im Dunkeln lassen: Bestimmte Faktoren *steuern* das Verhalten, Gehirnvorgänge *bedingen* Handlungen, Gene *prägen* die Persönlichkeit, Entscheidungen *beruhen auf* neuronalen Prozessen. Diesen Verben – zu nennen sind noch *beeinflussen*, *kontrollieren*, *induzieren*, *bestimmen*, *auslösen*, *führen zu* – ist gemeinsam, dass sie weniger implizieren als strenge naturgesetzliche Determination, aber offen lassen, wie viel weniger. Auch die Rede von „Faktoren“, „Einflüssen“ und „Determinanten“ gehört in diese Reihe. Dieses weiche Kausalidiom ist in Theorien der empirischen Humanwissenschaften allgegenwärtig, nicht nur in der Hirnforschung und der Genetik, sondern auch in der Psychologie und in den Sozialwissenschaften. Das weiche Kausalidiom zeigt an, dass diese Disziplinen hinter dem theoretischen Reifegrad der mathematisierten Physik, die mit Funktionsgleichungen statt mit Kausalverben arbeitet, zurückstehen. Das ist kein Makel; zu beanstanden ist allerdings, dass die besagten Verben mit freiheitswiderlegender Konnotation eingesetzt werden. Diesen rhetorischen Effekt – Suggestion eines Freiheitshindernisses, ohne dass ein echter Determinismus vertreten würde – gilt es zu durchschauen. Inkompatibilismus ist die Lehre von der Unvereinbarkeit des universalen Determinismus mit der libertarischen Freiheit, nicht mehr und nicht weniger. Dass selbst das Verb „determinieren“ und das Substantiv „Determinante“ gebraucht werden können, ohne dass der Sprecher eine deterministische Position vertritt, mag anzeigen, wie marginal die Bedeutung des universalen Determinismus für die humanwissenschaftliche Forschung tatsächlich ist. Arbeitende Wissenschaftler wissen das natürlich; es ist eine bittere Ironie, wenn diese geläufige Einsicht ausgerechnet in der Freiheitsdebatte nicht zum Tragen kommt.

Nicht jedem Debattenteilnehmer leuchtet ein, dass nur der ‚echte‘ Determinismus und der über ihn definierte ‚echte‘ Inkompatibilismus freiheitsgefährdend oder für das Vereinbarkeitsproblem einschlägig sind. Der Rechtsphilosoph Merkel argumentiert so: Der Umstand, dass das Gehirn Regeln folgt, die wir nur unvollkommen kennen und die wir nicht beeinflussen können, genügt auch ohne den Determinismus, unsere Freiheitsunterstellung als fragwürdig erscheinen zu lassen.⁸²

Ich biete folgende Gegenrechnung an: Das praktische Überlegen folgt logischen Regeln und Rationalitätsstandards, die wir recht gut kennen. Wir besitzen die Fähigkeit, diesen Standards in unserem Überlegen zu genügen. Wie unsere Überlegungstätigkeit genau neuronal realisiert ist, kann uns dabei gleichgültig sein. Wer der Auffassung ist, dass die Arbeitsweise des Gehirns unsere Fähigkeit des ergebnisoffenen Überlegens und andere Zwei-Wege-Fähigkeiten *ausschließt*, der möge hervortreten und diese Behauptung begründen.

Singer ist mit dem libertarischen Anderskönnen besonders schnell fertig: Es sei eine „triviale Erkenntnis [...], daß eine Person tat, was sie tat, weil sie im fragli-

chen Augenblick nicht anders konnte – denn sonst hätte sie anders gehandelt“.⁸³ Diese Behauptung ist kühn. Daraus, wie eine Person tatsächlich gehandelt hat, kann man nach Singer *schließen*, dass sie nicht anders handeln konnte. Sie konnte also immer nur das tun, was sie tatsächlich getan hat, und dieser Zusammenhang zwischen Möglichem und Wirklichem sei sogar eine „triviale Erkenntnis“.

Mit dieser eigenwilligen Behauptung über den Begriff des Könnens fällt Singer noch hinter die konditionale Analyse zurück, die immerhin noch bemüht ist, den gewöhnlichen Sinn des Ausdrucks „können“ zu bewahren. Nun ist Singers argumentfreie Behauptung, dass die Person anders gehandelt hätte, wenn sie gekonnt hätte, nicht so absurd, dass sich keine philosophischen Gewährsleute dafür finden ließen. Sie entspricht der Lehre des megarischen Logikers Diodoros Kronos, nur das Wirkliche sei möglich. Wo diese Lehre offenen Auges vertreten wird, handelt es sich nicht um einen Fehlschluss, sondern um eine abweichende Verwendung – wohl einen Missbrauch – der Modalbegriffe „wirklich“ und „möglich“. Wollte Singer sich auf Diodors Möglichkeitsauffassung berufen, so wäre zu kritisieren, dass er eine hochumstrittene philosophische Doktrin als „triviale Erkenntnis“ ausgibt. Um einen Lapsus handelt es sich bei Singers Einlassung wohlgerne nicht, denn er hat sie an verschiedenen Stellen wiederholt.⁸⁴ Noch einmal: Woraus schließt Singer, dass die Person nicht anders handeln konnte? Dem Wortlaut nach allein daraus, dass sie es nicht tat, aber das wäre abenteuerlich. Vielleicht schließt er es aus der Tatsache, dass sie es nicht tat, *plus* der Zusatzannahme des Determinismus? Das wäre nachvollziehbar, aber dann sollte er es sagen, und die Behauptung wäre alles andere als trivial.

Weiterhin ist die Art und Weise bedenklich, in der Singer „unser Selbstverständnis“ und „unsere Intuitionen“ mit wissenschaftlichen Befunden konfrontiert. Ich gebe zwei Beispiele:

(i) „Wir erfahren unsere Gedanken und unseren Willen als frei, als jedweden neuronalen Prozessen vorgängig. Wir empfinden unser Ich den körperlichen Prozessen gewissermaßen gegenübergestellt.“⁸⁵ Wie könnte diese „Vorgängigkeit“ je ein Erfahrungsinhalt oder eine Empfindung sein? Um zu wissen, ob dem, was da erfahren oder empfunden wird, ein neuronaler Prozess entspricht oder nicht, müsste die Person zunächst einmal wissen, wie ein neuronaler Prozess sich anfühlt. Wenn neuronale Prozesse als solche *ex hypothesi* nicht empfindbar sind, dann haben wir auch keine Empfindung davon, dass *kein* neuronaler Prozess vorausgegangen ist. Tatsächlich handelt es sich bei der behaupteten Entgegensetzung um ein *theoretisches Urteil*, das einer dualistischen Philosophie des Geistes folgt. Singer formuliert die angebliche Alltagserfahrung von vornherein so, dass sie mit empirischen Befunden konfligiert und dann als illusionär erwiesen werden kann.

Die Behauptung, die Freiheitsannahme des Libertariers gründe sich auf ein besonderes *Gefühl*, ist in der Literatur weit verbreitet. Man könnte geradezu von einem weiteren Mythos sprechen. Nach Prinz besteht der Fehler darin, „aus der Tatsache, dass man sich *frei fühlt*, zu schließen, dass man *frei ist*“.⁸⁶ Nach Pauen besteht die „Indeterminismustäuschung“ in der „Empfindung, frei und nicht determiniert zu sein, obwohl das Verhalten faktisch determiniert ist“.⁸⁷ Der Grund für diese Täuschung bestehe darin, dass die Determinanten unserer Kenntnis entzogen sind. So hatte schon Spinoza argumentiert: dass „die Menschen nur aus dem Grunde glauben, sie wären frei, weil sie ihrer Handlungen sich bewusst, der Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, unkundig sind“.⁸⁸ Die Willensfreiheit hätte demnach ihren Ort im *asylum ignorantiae* und könnte nur dort überleben. Nach der in diesem Buch vertretenen Auffassung kommt es aber auf die tatsächliche *Fähigkeit* des Überlegens und ergebnisoffenen Abwägens an. Zu zeigen wäre, dass das Stattfinden bestimmter neuronaler Prozesse diese Fähigkeit ausschließt. Der Hinweis auf möglicherweise unzuverlässige Gefühle oder Empfindungen trägt hierzu nichts bei. Im Übrigen kann es strenggenommen kein „Gefühl“ des Nichtdeterminiertseins geben, weil der Inhalt der indeterministischen These gar kein möglicher Gehalt eines perzeptiven oder affektiven Eindrucks ist.⁸⁹

(ii) Der böse Verdacht, dass angebliche Alltagsintuitionen von vornherein so verzerrt werden, dass sie als wissenschaftlich unhaltbar erscheinen, wird auch durch folgende Behauptung Singers gestützt:

Die Intuition [...] legt uns nahe, daß es irgendwo im Gehirn ein Zentrum geben müsse, in dem alle Verarbeitungsprozesse zusammenkommen, um einer kohärenten Interpretation unterworfen zu werden. [...] Nun wissen wir aber heute, daß sich unsere Intuition in diesem Punkt auf dramatische Weise irrt. [...] Es gibt keine Kommandozentrale [...].⁹⁰

Hier ist es die Annahme einer zentralen Steuerungsinstanz „irgendwo im Gehirn“, die der alltäglichen „Intuition“ unterschoben wird. Dieser Zug grenzt an Chuzpe: Singer unterstellt der zu widerlegenden Alltagsauffassung seinen eigenen Homunkulus-Fehlschluss. Wir erführen unser Verhalten genau dann als selbstgesteuert, wenn wir eine „Kommandozentrale“ in unserem Gehirn annähmen, in der alle Fäden zusammenlaufen. Tatsächlich machen wir als Überlegende und Handelnde *nicht* die Erfahrung eines solchen Hirnzentrums. Personen erfahren *sich selbst* als mit Steuerungsfähigkeiten ausgestattet, nicht eine subpersonale Instanz in ihrem Gehirn. Es ist eine bei Neurowissenschaftlern häufige *déformation professionnelle*, sich gelegentlich mit ihrem eigenen Gehirn zu verwechseln. Im Alltag passiert uns das eher selten. In der zitierten Passage ist der Homunkulismus so schwer zu erkennen, weil er im Gewand der *Ablehnung*

einer zentralen Steuerungsinstanz auftritt. Der Zusammenhang ist der folgende: Der Hirnforscher unterstellt der „Intuition“, eine zentrale Steuerungsinstanz im Hirn anzunehmen. Wenn man diese Instanz dort nicht findet, sieht der Hirnforscher alltagspsychologische Vorstellungen über Steuerung und Kontrolle widerlegt. Was er dabei übersieht, ist sein eigener Homunkulus-Fehlschluss: Schon die Erwartung, es müsse im Hirn eine solche Kommandozentrale geben, beruht auf einem solchen.⁹¹

Ein Homunkulus ist in der neueren Philosophie des Geistes eine postulierte menschenähnliche Instanz, die ausdrücklich oder unausdrücklich zur Erklärung der Arbeitsweise des menschlichen Geistes herangezogen wird.⁹² Dass ein geistbegabtes Wesen ein bestimmtes Vermögen besitzt, wird dadurch erklärt oder analysiert, dass einer seiner Teile oder ein Subsystem in ihm dieses Vermögen besitzt. (Ryle hatte vom „Mythos des Gespensts in der Maschine“ gesprochen.) Es liegt also ein Erklärungsregress vor. In den Neurowissenschaften sehen nun einige Autoren die Homunkulus-Hypothese als regelrechtes Forschungsprogramm an, nämlich als Suche nach einem Gehirnareal, das zentrale Kontroll- und Integrationsleistungen erbringt. Wenn der Befund dann lautet, dass „there is no single cortical area to which all other cortical areas report exclusively, either in the visual or in any other system“⁹³, wird dieser Umstand so ausgelegt, dass es keinen Homunkulus gebe.⁹⁴ Hier ist vom Homunkulus als einer handfesten, empirisch entdeckbaren Struktur die Rede. Im Gegensatz dazu bezieht sich die Homunkuluskritik der Philosophie auf eine stillschweigend postulierte theoretische Entität. Genauer besteht der Kern des Einwands darin, dass der Opponent eine personenähnliche Instanz innerhalb einer Person annehmen *müsste*, um die Verwendung der gewählten Prädikate zu rechtfertigen.⁹⁵ Bei Roth und Singer sind homunkulare Charakterisierungen von Gehirnprozessen Legion: Das Gehirn entscheidet sich, wägt ab, bewertet, täuscht uns, wird sich seiner selbst bewusst, macht sich ein Bild von sich, empfindet sich als ein autonomes Agens.⁹⁶ Der Schritt zur unfreiwilligen Komik ist bei denjenigen Autoren überschritten, die sich in die Lage ihres Gehirns versetzen und dann ihre tristen Lebensbedingungen beklagen:

So muß ich, ein Stück weiße und graue Materie, eingeschlossen in die Höhle eines knöchernen Schädels, nun meine Situation erkennen. Alles, was ich von der Welt wahrnehmen kann, ist das nervöse Ticken einiger Millionen bündelweise durch Öffnungen in meine Höhle ragender Fasern.⁹⁷

Hier verwechselt sich schlicht jemand mit seinem Gehirn. Ähnliche Beschreibungen finden sich bei „radikalen Konstruktivisten“. Es fällt schwer, über die Schädelhöhlenklastrophobiker nicht im Stile von Woody Allen und Otto Waalkes

zu spotten: „Großhirn an Auge, Großhirn an Auge: Hier ist alles so dunkel. Lass’ mich doch auch mal raussehen!“.

Der Homunkulismus geht mit einem *Kryptocartesianismus* einher, der auf einer unzulänglichen Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Dualismus beruht. Bennett und Hacker, die diese Diagnose in einem historischen Abriss der Entwicklung der Neurowissenschaften gestellt haben, sehen die entscheidende falsche Weichenstellung in Descartes’ Verdinglichung des Geistes zur *res cogitans*.⁹⁸ Aristoteles habe die Psyche richtigerweise als Inbegriff von Vermögen eines Lebewesens beschrieben, Descartes schrieb alle Vermögen und Tätigkeiten dem Geist zu, den er fälschlich als Entität auffasste und dem Körper als eigene Substanz gegenüberstellte. Die frühe Neurowissenschaft (u. a. Sherrington, Penfield, Eccles) blieb dem cartesianischen Dualismus verhaftet. (Wir haben gesehen, dass dies zeitweise auch für den Eccles-Schüler Libet gilt.) Die heutige Wissenschaftlergeneration lehnt zwar mehrheitlich den Geist/Körper-Dualismus offiziell ab, behält aber nach Bennett und Hacker die fatale Innen/Außen-Unterscheidung und wesentliche Elemente einer verfehlten Introspektionspsychologie bei. Ausgetauscht wird lediglich deren Subjekt: Fähigkeiten und Tätigkeiten, die Descartes dem Geist zuschrieb, werden nun dem Gehirn zugeschrieben. So fallen viele neurowissenschaftliche Theorien, die doch die Überwindung des cartesianischen Dualismus auf ihre Fahnen geschrieben haben, einem Kryptocartesianismus anheim. Die mentalen Repräsentationen werden zu neuronalen, für den fälschlich als private Innenwelt aufgefassten Geist werden neuronale Korrelate gesucht. Die Gefährlichkeit des Kryptocartesianismus besteht Bennett und Hacker zufolge darin, dass Pseudoprobleme als drängende empirische Fragen erscheinen. Es würden neurowissenschaftliche Erklärungen für falsch konzipierte psychische Vorgänge gesucht, was dazu führe, dass „the lay public will look to neuroscience for answers to pseudo-questions that it should not ask and that neuroscience cannot answer“.⁹⁹

Nach Wittgenstein ist der Geist ein Inbegriff von Vermögen, die sich in öffentlichen, regelgeleiteten Tätigkeiten äußern. Träger dieser Vermögen sind *Personen*. Der durch Wittgenstein, Ryle und Strawson belehrte Zweig der Philosophie des Geistes – es gibt auch einen unbelehrten – betont seit einem halben Jahrhundert, dass das logische Subjekt mentaler Prädikate die Person ist. Im Gegensatz dazu ist bei Roth und Singer ständig von „dem Ich“, vom „Selbst“ und vom „Bewusstsein“ als Subjekt und Akteur die Rede, worauf dann die Entdeckung folgt, dass man diese Steuerungsinstanzen im Gehirn nicht findet. Die Einsicht, dass man die Wörter „ich“ und „selbst“ besser kleinschreibt, ist durch philosophische Sinnkritik einfacher und mit geringerem Kollateralschaden zu haben.¹⁰⁰ Kryptocartesianisch ist die Ersetzung des immateriellen „Selbst“ durch das Gehirn, insofern man davon ausgeht, dass alle Fähigkeiten und Tätigkeiten entweder

dem Körper oder dem immateriellen Geist zuzuschreiben sind. Zum Begriff des Körpers gehört nach Descartes allein die Ausdehnung im Raum. Mentale Prädikate können einer *res extensa* nicht zukommen, benötigen aber einen Träger. Wer umstandslos schließt, dass ihr Träger eine unausgedehnte Substanz sein muss¹⁰¹, übersieht die Kategorie der Person, die nach Strawson logisch primitiv, also weder vom Begriff des Körpers noch von dem des Geistes abgeleitet ist.

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, dass die neurobiologischen Freiheits-skeptiker die Reichweite und die Beweiskraft der empirischen Befunde falsch einschätzen, weil sie zu einer Reihe von Kurzschlüssen und Verwechslungen neigen, die zu den im vierten Kapitel diskutierten Mythen über die libertarische Freiheitsauffassung noch hinzukommen. Ich rufe noch einmal die wichtigsten Fehler in Erinnerung:

- Verwechslung von diachroner und synchroner Determination und entsprechend von Verursachung und physischer Realisierung
- Fehldeutung der physischen Realisierung als freiheitsgefährdend, im Umkehrschluss wird dem Libertarismus ein Dualismus unterstellt
- Verwechslung des Kausalprinzips mit dem Determinismusprinzip
- Verwechslung des Determinismus mit der Auffassung, dass alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht
- Fehlschluss vom deterministischen Charakter einzelner Gesetze und Theorien auf die Wahrheit des Determinismus
- Fehlende Unterscheidung von Koexistenz- und Sukzessionsgesetzen
- Präskriptive Fehldeutung von Naturgesetzen (subtiler: Fehllokalisierung der modalen Kraft von Naturgesetzen, *Hysteron-proteron*-Fehler)
- Fehldeutung des Anderskönnens unter gegebenen Umständen als Fähigkeit, die Gegenwart anders sein zu lassen, als sie ist
- Fehldeutung des Anderskönnens unter gegebenen Umständen als Fähigkeit zum grundlosen oder widervernünftigen Handeln
- Behauptung, Willensfreiheit gründe sich auf ein „Gefühl“ der Urheberschaft oder der Indeterminiertheit
- zu weitgehende Folgerungen aus der Fehlbarkeit von Kausalattributionen
- Verwechslung von Tun und Herbeiführen, entsprechend akteurskausale Fehldeutung des Ausführens von Handlungen
- Äquivokation von Drang, Wille, Absicht und Entschluss
- Homunkulus-Fehlschlüsse

6.5 Philosophie und Neurowissenschaft

Es ist an der Zeit, Bilanz zu ziehen. Ich habe in diesem Buch einen fähigkeitsbasierten Libertarismus skizziert, der mit einer Reihe von Annahmen bricht, die häufig mit libertarischen Freiheitsauffassungen assoziiert werden. Das definierende Merkmal der Libertarismus ist das mit dem Determinismus unverträgliche So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Umständen. In der jüngeren Freiheitsdebatte wird diese Kernthese mit einer Reihe von Zusatzbehauptungen verknüpft, die dem Libertarier unterschoben werden, um die Unhaltbarkeit seiner Position zu erweisen. Von diesen Mythen habe ich den Libertarismus zu befreien versucht: vom Mythos der Unbedingtheit, des Dualismus, des unbewegten Bewegers und der Kausallücke. „Das Ergebnis“, so fasst Willaschek zusammen, „ist ein überraschend schlanker, von allem überflüssigen metaphysischen Ballast befreiter Libertarismus. Insbesondere braucht der Libertarismus Keils keine Akteurskausalität, keine unverursachten Ereignisse, keinen Leib-Seele-Dualismus, er kommt ohne das Konsequenzargument und ohne einen anspruchsvollen Begriff von Ersturheberschaft aus“.¹⁰² Aber der dickste Brocken bleibt doch übrig: die Ablehnung des Determinismus. Wenn der Weltlauf durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen alternativlos fixiert wäre, gäbe es keine offenen Möglichkeiten, die man erwägen und ergreifen könnte. Wenn der Ausgang einer Entscheidung seit dem Urknall feststünde, gäbe es nichts zu entscheiden. Den meisten Nichtphilosophen leuchtet dieser Zusammenhang unmittelbar ein; unsere Alltagsbegriffe des Überlegens, Entscheidens und Handelns sind libertarisch imprägniert. Die einschlägigen kompatibilistischen Gegenargumente von Moore, Strawson und Frankfurt konnten nicht überzeugen (Kap. 3).

Dem libertarischen Anderskönnen steht die *Doktrin* des Determinismus entgegen, aber der laplacesche Determinismus ist eine spekulative metaphysische Hypothese und als solche weder Ergebnis noch Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung (Kap. 2). Die zu prüfende Frage war, ob dem Libertarismus neben dieser Doktrin auch irgendwelche *Tatsachen* oder *gute Argumente* entgegenstehen. Eine entgegenstehende Tatsache wäre gewesen, dass Menschen die freiheitskonstitutiven Zwei-Wege-Vermögen, die Libertarier ihnen zuschreiben, tatsächlich nicht besitzen. Ein gutes Argument wäre das Zufallsargument gewesen, dem zufolge eine nichtdeterminierte Wahl eine wohlverstandene Freiheit gerade unterminiert (Kap. 4.6).

In diesem Kapitel war nur noch zu prüfen, ob die jüngere neurowissenschaftliche Forschung etwas am erreichten Diskussionsstand ändert. Dabei war zwischen den Forschungsergebnissen selbst und ihrer freiheitsskeptischen Interpretation zu unterscheiden. Es hat sich gezeigt, dass die vollmundigen Behauptungen einer „empirischen Widerlegung der Willensfreiheit“ durch die

präsentierten Befunde nicht gedeckt sind. Sven Walter kommt nach einer detaillierten Evaluation der einzelnen Befunde und Argumente zu dem Fazit, „dass empirisch nicht das geleistet wird, was angeblich geleistet wird, oder dass das, was geleistet wird, mit unserer Freiheit völlig verträglich ist“.¹⁰³ Die Wortführer der empirischen Freiheitsskepsis im deutschen Sprachraum, Roth, Prinz, Markowitsch und Singer, müssen sich insbesondere den Vorwurf gefallen lassen, dass sie ihre Illusionsthesen auf Kritikziele richten, die „unterbestimmt“ zu nennen noch zu wohlwollend wäre. Es ist, so Walter, „bezeichnend, dass Roth keinen einzigen zeitgenössischen Philosophen diskutiert oder auch nur benennt“, sondern seine Kritik auf „stark verkürzte Darstellungen philosophischer Klassiker“ sowie auf „mehr schlecht als recht philosophierende Naturwissenschaftler“ wie Eccles oder Penrose stützt.¹⁰⁴ Wohlverdient ist deshalb Walters respektloser Kommentar, dass die vermeintlichen empirischen Widerlegungen „sich oft nur gegen bestenfalls philosophisch überholte, schlimmstenfalls frei erfundene Freiheitskonzeptionen richten“.¹⁰⁵

Die größte Herausforderung der Hirnforschung für das Freiheitsproblem dürfte in der Gefahr bestehen, das Ausmaß der tatsächlichen Herausforderung zu überschätzen. Wir wissen heute mehr über den Aufbau und die Arbeitsweise des menschlichen Gehirns als Descartes, noch mehr als Aristoteles und weniger als künftige Forschergenerationen. Aber unser Wissen macht die in zweieinhalb Jahrtausenden abendländischer Philosophie erarbeiteten Argumente zum Vereinbarkeitsproblem nicht gegenstandslos. Es fügt ihnen auch nur wenig hinzu. Nach Hacker und Bennett erforschen die Neurowissenschaften physiologische Voraussetzungen und Bedingungen psychischer Fähigkeiten, nicht mehr und nicht weniger. Zwingen die Befunde dazu, bestimmte libertarische Annahmen zu überdenken? Etwas zu überdenken ist nie falsch, aber die einzige Bedrohung für einen fähigkeitsbasierten Libertarianismus bestünde darin, dass die betreffenden Fähigkeiten mit dem, was wir über den Aufbau und die Arbeitsweise des menschlichen Gehirns wissen, unvereinbar wären. Keine Bedrohung wäre die Erkenntnis, dass viele der neuronalen Strukturen und Mechanismen, in denen psychische Fähigkeiten realisiert sind, anders beschaffen sind, als libertarische Philosophen dachten – sofern sie überhaupt etwas darüber dachten. Um einen fähigkeitsbasierten Libertarianismus als empirisch unhaltbar zu erweisen, müsste sich herausstellen, dass wir uns über den Besitz oder das Ausmaß der Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten psychisch leidlich gesunder Erwachsener umfassend und systematisch täuschen.¹⁰⁶

Hirnforscher haben Philosophen wiederholt dazu aufgefordert, sich mehr mit den empirischen Befunden zu beschäftigen. Im Gegenzug haben Philosophen begriffliche Verwirrungen, Fehlschlüsse und ungeklärte theoretische Vorannahmen der neurobiologischen Freiheitskritik moniert. Schon Whitehead

beschwerte sich darüber, dass Naturwissenschaftler dazu neigen, im Revier der Philosophie zu wildern, ohne sich auszukennen. Bei den wechselseitigen Vorwürfen gibt es allerdings einen wichtigen Unterschied: Philosophen erfinden in dieser Debatte keine neurowissenschaftlichen Befunde und ziehen auch selten welche in Zweifel. Umgekehrt stellen einige Neurowissenschaftler durchaus philosophische Thesen auf, die sie als durch empirische Befunde gestützt oder erzwungen ausgeben. Von philosophischer Kritik an Homunkulus-Fehlschlüssen und anderen Begriffsverwirrungen bleiben sie bemerkenswert unbeeindruckt; nicht selten werden philosophische Einwände bagatellisiert, als Besserwisseri aus dem Lehnstuhl oder als Anmaßung der Diskurspolizistenrolle abgetan.

Ein charakteristisches Beispiel ist Libet selbst. Nachdem er zwanzig weltweit führende Neurowissenschaftler aufgezählt hat, die seine Befunde akzeptiert und seine Experimente gepriesen hätten, fährt er fort: „It is interesting that most of the negative criticism of our findings and their implications have come from philosophers and others with no significant experience in experimental neuroscience of the brain“.¹⁰⁷ Es bedarf aber, wie Mele dazu bemerkt, keiner besonderen Erfahrung im neurowissenschaftlichen Experimentieren, um beispielsweise zu erkennen, dass eine Entscheidung und das Verspüren eines Drangs zweierlei sind.¹⁰⁸

Auf begriffliche Unterscheidungen legt die Philosophie nicht nur deshalb Wert, weil sie nun einmal ihr Metier sind, sondern weil Bedeutung eine eigene Determinante wissenschaftlicher Wahrheit ist. Die Wahrheit einer Aussage hängt stets von zwei Dingen ab: davon, was die verwendeten Worte bedeuten und davon, wie die Welt beschaffen ist.¹⁰⁹ Dass Wortbedeutungen und Begriffe mit derselben Ernsthaftigkeit untersucht werden müssen wie empirische Phänomene, ist deshalb kein Spezialinteresse der Philosophie, sondern ein unentbehrliches Element der wissenschaftlichen Wahrheitssuche. Libet stellt hingegen dem wissenschaftlichen Experiment stets die philosophische *Spekulation* gegenüber. Diese Alternative zeugt von wenig Kenntnis der spezifischen Klärungsaufgabe der Philosophie. Libet scheint die Eigenart der philosophischen Tätigkeit darin zu erblicken, dass Philosophen sich etwas ausdenken, was sich nur empirisch erforschen lässt.

Die sinnkritische Begleitung wissenschaftlicher Theoriebildung zieht regelmäßig den Unwillen derjenigen auf sich, die für eine Nichteinmischung der Philosophie in die inneren Angelegenheiten der Wissenschaften plädieren. Methodologisch sorgten die Wissenschaften längst für sich selbst und am erfolgreichsten seien sie, wenn sie ungestört ihrer Arbeit nachgehen können. Legt man indessen die altmodische Auffassung von Wissenschaft als einer kooperativen, methodischen Wahrheitssuche zugrunde, so ist die Rede von Einmischung oder

Bevormundung fehl am Platze. Im großen Reich der Wissenschaft sollte es keine inneren Angelegenheiten geben, in die einzumischen man sich verbitten könnte.

Über die empirische Psychologie seiner Zeit hat Wittgenstein boshaft anmerkt: „Es bestehen nämlich, in der Psychologie, experimentelle Methoden und *Begriffsverwirrung*.“¹¹⁰ Begriffsverwirrungen wirken sich überall nachteilig aus und ihre Vermeidung muss in jedermanns Interesse liegen. So schaden Homunkulus-Fehlschlüsse auch den empirischen Wissenschaften selbst, denn sie können gegenstandslose Fragen veranlassen und degenerierende Forschungsprogramme anregen, beispielsweise die berühmte Frage, wie aus dem invertierten Netzhautbild ein aufrechter Seheindruck entsteht. Hyman hat zur Aufgabe der Philosophie in solchen Debatten Folgendes bemerkt: „A major part of the philosopher’s business is to disentangle conceptual puzzles that have been woven into the fabric of empirical research.“¹¹¹ Das ist gut gesagt: Begriffsverwirrungen sind besonders heimtückisch, wo sie unbemerkt mit empirischen Theorien verflochten wurden. Im Falle der Libet-Experimente sind insbesondere die stillschweigende Unterstellung einer cartesianischen Willensmetaphysik und das auf einer subtil widersprüchlichen Instruktion beruhende Versuchsdesign zu kritisieren. Die sinnkritische Begleitung wissenschaftlicher Theoriebildung ist natürlich kein Privileg professioneller Philosophen. Nichts spricht dagegen, dass Einzelwissenschaftler sich daran beteiligen. Allerdings sind Fachphilosophen dafür in der Regel besser ausgebildet.

Bei aller Kritik muss die Philosophie den Hirnforschern dankbar sein, dass sie das Thema Willensfreiheit wieder aufs Tapet gebracht und ihm öffentliche Aufmerksamkeit verschafft haben. Die Philosophen allein hätten dies nicht zuwege gebracht. Der Preis dafür war allerdings hoch. In den vergangenen Jahren wurde an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit eine Freiheitsdebatte geführt, in der der Respekt vor den philosophischen Schwierigkeiten des Themas fast vollständig verlorengegangen ist. Viele Wortführer dieser Debatte haben sich nicht genügend mit den begrifflichen und theoretischen Komplikationen des Freiheitsproblems beschäftigt und unterschätzen die Schwierigkeiten deshalb. Die suggestive Frage „Freiheit oder Wissenschaft?“ (Prinz 1996) zeigt diese Unterschätzung an. Suggestiert wird, dass eine Richtungsentscheidung zugunsten eines wissenschaftlichen Weltbildes das Freiheitsproblem vorentscheide. Ein minimaler Naturalismus, dem zufolge alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht, keine Naturgesetze verletzt werden können und keine Eingriffe immaterieller Seelensubstanzen in die Körperwelt möglich sind, müsste doch genügen, um den Belehrbaren unter den Philosophen die libertarische Freiheit auszureden. Dieser minimale Naturalismus genügt aber nicht. In einer Wissenschaftskultur ist er Geschäftsgrundlage auch der Philosophie des Geistes, aber die Probleme fangen erst jenseits dieses Bekenntnisses zur Wissenschaft an.

Das Problem der Willensfreiheit ist wie das Geist/Körper-Problem vielschichtig und tückisch. Denkfehler, Verwechslungen, Kurzschlüsse und Kategorienfehler lauern an jeder Ecke. Ist man dem einen Fallstrick entgangen, droht der nächste, und allen zugleich zu entgehen erfordert enorme Umsicht. Kurz: Das Freiheitsproblem ist ein typisches philosophisches Problem.

Philosophen sind mit der Kritik von Begriffsverwirrungen und Fehlschlüssen schnell bei der Hand. Darüber ärgern sich Kognitions- und Neurowissenschaftler, weil sie den Eindruck haben, ihnen würden Anfängerfehler, Analphabetentum oder mangelnde intellektuelle Fähigkeiten vorgeworfen. Nichts könnte falscher sein. Philosophische Probleme *bestehen* aus Fallstricken und es bedarf keiner besonderen Torheit, einem davon zum Opfer zu fallen, wohl aber außerordentlicher Umsicht, alle gleichzeitig zu vermeiden. Wittgenstein verwendete für den Fallencharakter philosophischer Probleme die Metapher des Fliegenglases: Es ist leicht, hineinzukommen, aber fast unmöglich, ohne Hilfe wieder herauszufinden. Dieses Problem besteht für Philosophen wie für Nichtphilosophen. Man muss kein schlechter Wissenschaftler und kein schlechter Philosoph sein, um gelegentlich im Fliegenglas zu landen.

In populärwissenschaftlichen Darstellungen und im Feuilleton sind vollmundige und plakative Behauptungen über das Verhältnis von Gehirn und Geist, über den Einfluss der Gene, über die Illusion der Willensfreiheit oder den Tod des autonomen Subjekts an der Tagesordnung. Diese Schlagworte gewinnen nicht nur deshalb so große mediale Aufmerksamkeit, weil die Medien vollmundige und plakative Thesen lieben. Es ist *wirklich* schwer, ohne einschlägiges Training zu erkennen, worin jeweils die Fehler und Kurzschlüsse bestehen. Es ist eine Daueraufgabe für die Philosophie, in der Öffentlichkeit den nötigen Respekt vor der Schwierigkeit philosophischer Probleme anzumahnen. Die trügerische Einfachheit philosophischer Fragen wie „Ist der menschliche Wille frei?“ macht diese Aufgabe nicht leichter.

Die philosophische Forschung hat einige hervorragende Freiheitsbücher hervorgebracht, die jeder lesen kann. Wer etwas Weiterführendes zur Willensfreiheitsdebatte beitragen möchte, ist gut beraten, den philosophischen Forschungs- und Diskussionsstand zur Kenntnis zu nehmen. Roth behauptet verschnupft, einige Philosophen sprächen „Denk- und Sprachverbote“ aus und seien der Meinung, „Hirnforscher dürften sich *grundsätzlich* nicht zu Problemen der Willensfreiheit äußern“.¹¹² Das ist, mit Verlaub, Unfug. Niemandem wird der Mund verboten, nur müssen auch Hirnforscher damit rechnen, dass ihre Einlassungen am erreichten Diskussionsstand gemessen werden. Aus welcher Fakultät jemand stammt, der die Debatte bereichert, spielt keine Rolle.

7. Epilog: Freiheit, die ich meine

Dieses Schlusskapitel wurde für die zweite Auflage des Buches neu geschrieben und für die dritte überarbeitet. Es enthält inhaltliche Ergänzungen, Präzisierungen und Repliken auf vorgebrachte oder hypothetische Einwände.

7.1 Was ist denn nun Willensfreiheit?

„Willensfreiheit“ ist in diesem Buch in verschiedenen Kontexten auf unterschiedliche Weise bestimmt worden:

- (a) So-oder-Anderskönnen in einer gegebenen Situation (Standard-Libertarismus)
- (b) Fähigkeit, bestehende Wünsche zu suspendieren (Locke)
- (c) Fähigkeit zum Weiterüberlegen (als Antwort auf den Zufallseinwand)
- (d) Einsichts- und Steuerungsfähigkeit (Strafrecht)
- (e) Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung (Kap. 5.3)

Es mag nicht mehr ohne weiteres ersichtlich sein, wie alle diese Bestimmungen zusammenhängen. Zunächst: Am Ausdruck „Willensfreiheit“ liegt mir nicht viel. Wie etliche andere Debattenteilnehmer habe ich vornehmlich aus Traditionsgründen an ihm festgehalten. Würde man noch einmal ganz von vorn anfangen, so sollte man sowohl den „Willen“ als auch seine „Freiheit“ auf sich beruhen lassen und stattdessen die einschlägigen Fähigkeiten möglichst genau zu beschreiben suchen. Ein fähigkeitsbasierter Begriff der Willensfreiheit ist der Versuch, das Beste aus dieser Situation zu machen. Die These, dass der Mensch einen freien Willen habe, verstehe ich als eine metaphysisch implikationsreiche anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten. Die Zusammenhänge zwischen den Bestimmungen (a)–(e) sehe ich wie folgt: Das „So-oder-Anderskönnen“ bezeichnet eine formale Gemeinsamkeit aller freiheitskonstitutiven Vermögen, nämlich ihren Zwei-Wege-Charakter (S. 111). Jede Ausübung einer solchen Fähigkeit geschieht vor dem Hintergrund einer nichtaktualisierten, aber aktualisierbaren Alternative und ist insofern mit der Doktrin des Determinismus unverträglich. In einer Welt, in der niemals etwas anderes geschehen kann als das, was tatsächlich geschieht, gibt es keine offenen Möglichkeiten und *a fortiori* kein Vermögen, eine von mehreren offenen Möglichkeiten zu ergreifen. Das So-oder-Anderskönnen *besteht* freilich nicht im Nichtdeterminiertsein, sondern *erfordert* es, denn Fähigkeiten gehören sämtlich zum positiven Teil der Freiheitstheorie, während der Indeterminismus zum negativen gehört (S. 136 f).

Die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten (b)–(e) *spezifizieren* das So-oder-Anderskönnen und *implizieren* es deshalb auch. Die komplexe Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung (e) ist das, was man meines Erachtens unter „Willensfreiheit“ verstehen sollte (Kap. 5.3). Die Fähigkeiten (b)–(d), die einander zum Teil überlappen, sind Aspekte oder Komponenten dieser komplexen Fähigkeit.

Die Rede von der hindernisüberwindenden Willensbildung wirft noch eine Komplikation auf: Als bei der Willensbildung zu überwindende Hindernisse habe ich Versuchungen, Affekte, Süchte und Ähnliches genannt, als unüberwindliche Hindernisse pathologische Fähigkeitsverluste – beides ist für einen libertarischen Freiheitsbegriff nicht spezifisch. Zusätzlich halte ich als Libertarier den Determinismus für freiheitsunverträglich. Es wäre nun sprachlich unglücklich, den Determinismus einfach als ein weiteres „Hindernis“ neben den genannten aufzufassen, da doch die von ihm ausgehende Bedrohung „kategorial anders“ ist.¹ Der negative Teil der Freiheitstheorie scheint sich mithin aus heterogenen Elementen zusammensetzen.

In der Tat lassen sich diese drei „Hindernisse“ – Versuchungen, mangelnde Fähigkeiten, Determinismus – kaum unter einen Oberbegriff subsumieren. Der Determinismus ist kein zu überwindendes Hindernis, denn in einer deterministischen Welt *kann* er nicht überwunden werden, in einer indeterministischen Welt *ist* er immer schon „überwunden“. Was die genannten Faktoren aus libertarischer Sicht verbindet, ist allein ihr freiheitsbedrohender Charakter. In einem freiheitstheoretischen Kontext müssen sie deshalb trotz ihrer kategorialen Heterogenität aufsummiert werden: Die überlegte hindernisüberwindende Willensbildung wird sowohl durch fehlende Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten als auch durch den Determinismus verunmöglicht. Versuchungen, Affekte und Süchte heben dagegen die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten nicht auf, sondern erschweren lediglich deren Ausübung.²

Die Abgrenzung der Willens- von der *Handlungsfreiheit* hat sich als schwieriger erwiesen, als die provisorische Unterscheidung in der Einleitung (Kap. 1.1) vermuten ließ. Tun zu können, was man will, kann bedeuten, dass man nicht durch äußeren Zwang daran gehindert wird, seinen Willen in die Tat umzusetzen. Man kann aber nur dann tun, was man will, wenn man es auch im Fähigkeits-sinn von „können“ kann. Insofern hat auch die Handlungsfreiheit einen positiven Aspekt, geht also nicht im Ungehindertsein auf. Manche philosophische Erläuterungen von „Handlungsfreiheit“ stellen das Nichtgehindertwerden in den Vordergrund, andere die Fähigkeit, seinen Willen umzusetzen, wieder andere fusionieren beides zu der Fähigkeit, denjenigen Willen, an dessen Umsetzung man nicht durch Drohungen, Zwänge etc. gehindert wird, handlungswirksam zu machen. Ich habe oben erklärt, warum ich die Fusionierung des Fähigkeits-

aspekts und des Nichtgehindertwerdens für keine gute Idee halte: Handlungsfreiheit würde so zu einem Hybridphänomen, denn es gibt kein Vermögen, nicht gehindert zu werden.

In jedem Fall ist der Fähigkeitsaspekt der Handlungsfreiheit schwierig von dem der Willensfreiheit abzugrenzen, zumal ich dafür argumentiert habe, den *Versuch*, seinen Willen handlungswirksam zu machen, noch zur Willensfreiheit zu zählen (S. 173–5). Es bieten sich drei Abgrenzungshinsichten an: die Abgrenzung nach Fähigkeiten, nach Phasen und nach Arten der Hinderung. Die Abgrenzung nach Fähigkeiten ist problematisch, weil die Willensbildung selbst eine Handlung ist und weil komplementär dazu alle Handlungen einen mentalen Aspekt besitzen, nämlich den der Absichtlichkeit. Dass man dennoch mentale von körperlichen Fähigkeiten unterscheidet und die ersteren der Willens-, die letzteren der Handlungsfreiheit zuordnet, gehört zum dualistischen Erbe des Willensfreiheitsbegriffs.

Die gemeinsame Idee der beiden anderen Abgrenzungen ist, dass der mentale Prozess der Willensbildung abgeschlossen ist, wenn die Kausalkette den Cortex verlässt. Nur bis dahin kann die Willensbildung beeinträchtigt werden, danach kann nur noch durch äußere Faktoren der Handlungserfolg verhindert werden. Auf diese Weise lässt sich ein einigermaßen trennscharfer und von der dualistischen Erblast unabhängiger Begriff der willensfreiheitskonstitutiven Fähigkeit gewinnen: Die überlegte oder mindestens überlegungszugängliche Bildung des eigenen Willens ist diejenige Fähigkeit, die durch äußere Faktoren wie sozialen Zwang, Verbote, Zensur, geschlossene Türen und Ketten nicht nur nicht eingeschränkt wird, sondern angesichts ihrer auch ausgeübt werden kann. Diese Explikation kommt auch der Intuition der Autarkie entgegen, die man gemeinhin mit der Willensfreiheit verbindet: „Die Gedanken sind frei“ und in demselben Sinn ist es auch die Willensbildung. Faktoren, die die Handlungsfreiheit einschränken, lassen die Willensbildung unbeeinträchtigt.

Der Preis dieser Abgrenzung zwischen Willens- und Handlungsfreiheit ist, dass Handlungsfreiheit nicht mehr über Fähigkeiten erläutert werden kann, denn es bleiben ja nun keine für die Handlungsfreiheit spezifischen Fähigkeiten übrig. Am Abhalten einer Versammlung, am Drucken eines Flugblatts oder am Durchschreiten einer Tür gehindert zu werden tut den Fähigkeiten zu diesen Handlungen keinen Abbruch, sondern verhindert nur deren Ausübung.³ Ein Handelnder muss Fähigkeiten besitzen, aber diese sind nicht das, was seine *Handlungsfreiheit* ausmacht. Es bleibt dabei, dass Handlungsfreiheit negativ über die Abwesenheit externer Zwänge bestimmt ist.

Wollte man der Handlungsfreiheit doch noch einen spezifischen Fähigkeitsaspekt verschaffen, so bliebe nur das ‚normale‘ Funktionieren des Körpers und seiner Organe. In seiner Handlungsfreiheit könnte man dann nicht nur durch

äußere Faktoren, sondern auch durch körperliche Gebrechen oder eine Behinderung eingeschränkt werden. Diese Erläuterung des positiven Aspekts der Handlungsfreiheit über körperliche Fähigkeiten wäre das Pendant zu der oben vertretenen Auffassung (S. 174), dass ein Locked-in-Patient, dessen mentale Fähigkeiten erhalten sind, nicht seine Willensfreiheit einbüßt.

7.2 Zwei-Wege-Fähigkeiten in einer deterministischen Welt?

Im negativen Teil einer Freiheitstheorie werden nicht Fähigkeiten erläutert, sondern Bedingungen dafür, dass diese auch in die Welt passen. Mit dieser etwas undeutlichen Formulierung kann mindestens zweierlei gemeint sein. Ein Inkompatibilist könnte argumentieren, dass in einer deterministischen Welt (a) Zwei-Wege-Fähigkeiten nicht existierten, oder (b) die Fähigkeiten zwar existierten, aber keine Gelegenheit zu deren Ausübung.

Beide Optionen sind aus kompatibilistischer Sicht abwegig. Willaschek nennt die Auffassung, „dass es in einer deterministischen Welt gar keine Gelegenheiten gibt“, Handlungen auszuführen, „extrem unplausibel und kontraintuitiv“.⁴ Ist es das wirklich? Wenn immer und überall jedes andere als das tatsächliche Geschehen – ob es „Handlungen“ wären, ist umstritten – unmöglich ist, welchen Gehalt hat die Rede von bestehenden „Gelegenheiten“ dann noch? Auf welche Intuitionen beruft sich Willaschek hier? Aus anderen philosophischen Kontexten wissen wir, dass Intuitionen über die Anwendung unserer Begriffe in kontrafaktischen Situationen umso fragwürdiger werden, je dramatischer die andere mögliche Welt von der unseren abweicht. Es ist zweifelhaft, ob wir überhaupt verlässliche Intuitionen über die Anwendung unserer Begriffe in einer deterministischen Welt haben, wenn wir noch nie in einer gelebt haben.

Hinsichtlich der *Fähigkeit* argumentiert Beckermann: „Auch wenn ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, habe ich die Fähigkeit, aufzustehen. Ja, selbst wenn ich dazu determiniert bin, mich zu entscheiden, sitzen zu bleiben, ändert das an meiner Fähigkeit nichts“.⁵ Dem ersten Satz Beckermanns stimme ich zu, dem zweiten nicht. Der eigentliche Dissens besteht darin, dass Kompatibilisten die freiheitskonstitutiven Fähigkeiten gar nicht erst als Zwei-Wege-Fähigkeiten auffassen oder aber deren Zwei-Wege-Charakter im Sinne der konditionalen Analyse des Könnens (fehl-)analysieren. Der von Moore herausgestellte Unterschied, dass einige der Dinge, die ich gerade nicht tue, im Bereich meiner Fähigkeiten liegen, andere hingegen nicht, ist wichtig, aber er ist aus libertarischer Sicht ein Unterschied in einer Welt, in der es überhaupt Zwei-Wege-Fähigkeiten gibt.

Die trügerische Plausibilität des antilibertarischen Arguments aus den nicht-ausgeübten Fähigkeiten stammt meines Erachtens daher, dass das Argument stets

mit Beispielen illustriert wird, in denen der für die Nichtausübung verantwortliche Faktor gerade nicht der universale Determinismus ist. Freilich verschwinden Fähigkeiten nicht dadurch, dass man an ihrer Ausübung gehindert wird. Im Fall der unwissend in einem Zimmer eingeschlossenen Person nehmen wir an, dass sie des Öffnens und Durchschreitens einer Tür fähig ist, weil sie es bei anderen Gelegenheiten schon getan hat, weil sie es unter anderen Umständen wieder tun wird, weil sie hinreichend Ähnliches tun kann etc. In einer deterministischen Welt hingegen wären *alle* Türen verschlossen, und zwar *immer*. In keiner Situation könnte etwas anderes als das geschehen, was tatsächlich geschieht. Mit gutem Grund schreiben wir Fähigkeiten dort weiterhin zu, wo sie aus kontingenten Gründen gerade nicht ausgeübt werden können. Für ein deterministisches Setting hat dieser Umstand aber keine Beweiskraft, denn dort sind die Beschränkungen weder kontingent noch räumlich oder zeitlich begrenzt. Eine deterministische Welt wäre nicht der von Borges beschriebene Garten sich verzweigender Pfade, sondern eine betonierte Einbahnstraße.

Ein Inkompatibilist sollte konsequenterweise vertreten, dass es in einer deterministischen Welt nicht nur keine Gelegenheiten zur Ausübung von Zwei-Wege-Fähigkeiten gäbe, sondern nicht einmal diese Fähigkeiten selbst.⁶ Da Handlungs-, Überlegungs-, Entscheidungs- und Steuerungsfähigkeiten wesentliche Merkmale von Personen sind, sollte ein Inkompatibilist weiterhin die Auffassung vertreten, dass es in einer deterministischen Welt nicht einmal Personen gäbe. Ob diese Auffassungen so absurd sind, wie sie dem Kompatibilisten erscheinen, kann man an der Rede von „Fähigkeiten“ nicht ablesen, da zwischen Kompatibilisten und Libertariern kein Konsens darüber besteht, ob es sich um Zwei-Wege-Fähigkeiten handelt und, wenn ja, ob sich deren Zwei-Wege-Charakter konditional, also kompatibilistisch, analysieren lässt. Der Kompatibilist nimmt an, dass Menschen in einer deterministischen Welt Fähigkeiten besitzen, die sie allerdings immer nur auf eine prädeterminierte Weise ausüben können. Der Libertarier hält dagegen, dass solche Fähigkeiten keine Zwei-Wege-Fähigkeiten wären. Der Kompatibilist bietet eine determinismusverträgliche Lesart des Zwei-Wege-Charakters an und argumentiert, dass wir im Normalfall Fähigkeiten, die aus welchen Gründen auch immer nicht ausgeübt werden können, weiterhin zuschreiben. Solange er dabei an kontingente Gründe wie mangelnde Gelegenheiten denkt, kann der Libertarier ihm zustimmen. Aber aus solchen Fähigkeitszuschreibungen lassen sich keine Schlüsse über Fähigkeiten in einer deterministischen Welt ziehen, in der die Beschränkungen gänzlich anderer Art sind und jedes andere als das tatsächliche Verhalten immer und überall unmöglich machen.

Mein libertarisches Fazit lautet, dass dort, wo die Gelegenheit zur Ausübung einer freiheitskonstitutiven Zwei-Wege-Fähigkeit durch andere Faktoren als durch den universalen Determinismus verschlossen ist, die Fähigkeit erhalten

bleibt. Wo die Gelegenheit durch den Determinismus verschlossen ist, existieren keine Zwei-Wege-Fähigkeiten. In einer deterministischen Welt gäbe es keine überlegungs- und handlungsfähigen Wesen, sondern allenfalls passive Dispositionen, deren Manifestation durch das Eintreten der Manifestationsbedingungen verursacht wird, ohne dass es des Zutuns eines Akteurs bedürfte. (s. o., S. 171 f).

7.3 Alltagsintuitionen, begriffliche Zusammenhänge und Beweislast

In der Vereinbarkeitsdebatte kann fast jede gewählte Formulierung von der Gegenseite als *question-begging* kritisiert werden. Dies funktioniert in beiden Richtungen. Ich nehme beispielsweise daran Anstoß, dass Kompatibilisten stets von „uns“ oder von „Personen“ sprechen, die doch weiterhin Fähigkeiten besäßen. Wenn schon geklärt ist, dass es in einer deterministischen Welt Personen gibt, ist es in der Tat schwer, ihnen Fähigkeiten abzusprechen. Der Implikationsreichtum unserer gewöhnlichen Rede über Personen und ihre Fähigkeiten ist der Grund dafür, dass Kompatibilisten viele lebensweltliche Praktiken und Phänomene scheinbar angemessener beschreiben als Inkompatibilisten. Dass beispielsweise vor Gericht nicht anthropologisch oder metaphysisch erörtert wird, ob der menschliche Wille frei sei, legt der Kompatibilist so aus, dass eine Entscheidung in der Determinismusfrage irrelevant für die rechtliche Zurechnungspraxis sei. Libertarier wenden dagegen ein, dass bei der moralischen und rechtlichen Zurechnung schon *präsupponiert* ist, dass es Personen, Entscheidungen, Zwei-Wege-Fähigkeiten etc. gibt. Damit ist aber nach seinem Verständnis dieser Begriffe zugleich *präsupponiert*, dass wir in einer nichtdeterministischen Welt leben. Da es sich um Präsuppositionen handelt, kommt in einer lebensweltlichen Charakterisierung der einschlägigen Fähigkeiten der Indeterminismus nicht vor. Auch der Libertarier hat also eine Erklärung dafür, dass wir im Alltag und vor Gericht keine metaphysischen Debatten führen. Er kann die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen, Entscheidungen und Fähigkeiten, die der Kompatibilist weginterpretieren muss, für bare Münze nehmen.

„Experimentelle Philosophen“ haben vor einigen Jahren begonnen, Versuchspersonen anhand von erfundenen Vignetten über ihre „Intuitionen“ zur Vereinbarkeitsfrage zu befragen. Nachdem ihnen ein deterministisches Szenario geschildert wurde, wurde den Probanden die Frage vorgelegt, „Do you think that, when Jeremy robs the bank, he acts of his own free will?“. Ein großer Teil der Probanden bejahte die Frage. Die Zustimmungsraten stiegen noch, wenn explizit nach der moralischen Verantwortlichkeit gefragt wurde.⁷ In der Beschreibung

des Szenarios wurde das Reizwort „Determinismus“ mit dem Argument vermieden, dass dieses von vielen Probanden als schon begrifflich freiheitsausschließend verstanden werde. Eine andere Studie fand sowohl kompatibilistische als auch inkompatibilistische Intuitionen, die in ihrer Ausprägung wesentlich davon abhingen, wie schwerwiegend das geschilderte Delikt war.⁸ Eine Studie mit kleinen Kindern, in der explizit nach dem Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen gefragt wurde, ergab einen hohen Prozentsatz libertarischer und zugleich akteurskausaler Antworten.⁹

Aus freiheitstheoretischer Sicht ist es wenig überraschend, dass diese und etliche andere Studien ein uneinheitliches Bild ergeben. Man fand Inkonsistenzen im individuellen Antwortverhalten, Divergenzen zwischen kognitiven und emotionalen Reaktionen sowie Abhängigkeiten von Details der Formulierung der Vignetten. Es ist hier nicht der Ort, allgemeine Überlegungen zur Methodologie der experimentellen Philosophie anzustellen. Was aber das Problem der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus betrifft, so dürfte das Verfahren, philosophisch unverbildeten Laien Ja/Nein-Antworten zu unterspezifischen Fragen abzuverlangen, ein untaugliches Mittel zur Überprüfung von „Intuitionen“ zur Vereinbarkeitsfrage sein. Die Ausdrücke „frei“, „freier Wille“, „verantwortlich“, „können“, „eine Wahl haben“, „determiniert“ etc. weisen mannigfache Mehrdeutigkeiten auf, die durch die vorformulierten Vignetten und Fragen nicht hinreichend ausgeräumt werden. Wenn schon Philosophen Schwierigkeiten haben, sich auf ein einheitliches Verständnis dieser Ausdrücke zu einigen und dann die Implikationen für das Vereinbarkeitsproblem zu überblicken, warum sollte es Nichtphilosophen leichter fallen? In den Szenarien und Antwortoptionen gehen just die begrifflichen Differenzierungen verloren, auf die es nun einmal ankommt, denn die trügerisch einfache Vereinbarkeitsfrage ist begrifflich und theoretisch voraussetzungsreich. Wie Strawson zum Unternehmen der „deskriptiven Metaphysik“ bemerkt hat: „Die Struktur, nach welcher der Metaphysiker sucht, gibt sich nicht an der Oberfläche der Sprache zu erkennen, sondern liegt unter ihr verborgen“.¹⁰ Wenn man herausbekommen möchte, wie philosophische Laien über eine Frage denken, die sie sich in dieser Form noch nicht vorgelegt haben, wird man qualitative Interviews, wenn nicht gar sokratische Dialoge mit ihnen führen müssen.

Etliche Kritiker haben Anstoß an meiner provokativen Bemerkung genommen, dass niemand, der nicht in Büchern darüber gelesen hätte, den Determinismus und den Kompatibilismus für wahr halten würde. Die Intuitionen gehen hier offensichtlich auseinander und eine empirische Klärung derselben steht vor den beschriebenen Schwierigkeiten. Dass zwischen Kompatibilisten und Libertariern gleichwohl kein argumentatives Patt besteht, führe ich auf mehrere Umstände

zurück, für die „Berufung auf Intuitionen“ ein ungenauer und missverständlicher Sammeltitle ist:

- (a) Die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen ist ein härteres Faktum als die Berufung auf unbefangene Alltagsmeinungen, weil ihr *begriffliche* Zusammenhänge zugrunde liegen.
- (b) Nicht nur Meinungen und Begriffe drücken ein libertarisches Freiheitsverständnis aus, sondern auch unsere lebensweltliche und juristische *Praxis* der Zuschreibung von Verantwortung und des Lobens und Tadelns präsupponiert ein solches.
- (c) Die emphatische Formulierung Kants, dass wir „nicht anders als unter der Idee der Freiheit“ handeln können, verweist auf einen *psychologisch-anthropologischen*, vielleicht sogar auf einen transzendentalen Grund für die Freiheitsannahme (letzteren habe ich in diesem Buch nicht erörtert).

Zusammengenommen liefern diese drei Gründe keinen Freiheitsbeweis, verschieben aber m. E. die Beweispflicht zu Lasten des Antilibertariers. Betrachten wir noch einmal den behaupteten begrifflichen Zusammenhang (a): Ich habe mich der Auffassung verschiedener Klassiker angeschlossen, dass Anderskönnen und Unterlassbarkeit *analytische Komponenten* des Handlungsbegriffs seien (S. 12, 96, 112, 155). Nun sind Analytizitätsthese, ob mit oder ohne Berufung auf Autoritäten, zunächst einmal bloße Behauptungen. Es gibt unumstrittene Analytizitäten wie „Junggesellen sind unverheiratet“, die philosophisch in der Regel uninteressant sind, während die philosophisch interessanten in der Regel umstritten sind.¹¹

Wenn ich recht sehe, bietet der Begriff des *Entscheidens* das klarste Beispiel für den analytischen Zusammenhang: Wer vor einer Entscheidung steht, hat mindestens zwei Optionen. Gäbe es nur eine Option, so gäbe es nichts zu entscheiden. Dieser Struktur von Entscheidungssituationen entspricht auf Seiten des Entscheiders eine Zwei-Wege-Fähigkeit: Die Fähigkeit, sich zu entscheiden, ist keine andere als die Fähigkeit, sich *zwischen Optionen* zu entscheiden, also so oder anders. Nun ist nur noch zu zeigen, dass die beiden Optionen in derselben Situation bestehen müssen. Auch das scheint mit begrifflicher Notwendigkeit aus dem Entscheidungsbegriff zu folgen. Eine Entscheidungssituation ist eben eine solche, in der eine von mehreren *zugleich bestehenden* Möglichkeiten zu ergreifen ist. Wenn man zuerst das eine und danach das andere tun könnte, müsste man sich ja nicht entscheiden. Um den Übergang von diesen Gemeinplätzen zum libertarischen Verständnis des So-oder-Anderskönnens zu blockieren, braucht ein Kompatibilist ein sehr starkes Argument. In Abwesenheit eines solchen gilt, dass der gewöhnliche Begriff des Entscheidens in einer deterministischen

Welt, in der man *per impossibile* die Vergangenheit oder die Naturgesetze ändern können müsste, um eine offene zweite Option zu haben, *leer* wäre. Legt man den gewöhnlichen Sinn von „entscheiden“ zugrunde, ist Beckermanns Aussage, dass ich „dazu determiniert bin, mich zu entscheiden, sitzen zu bleiben“¹², analytisch falsch.

7.4 Wovon hängt ab, ob man weiterüberlegt?

In Auseinandersetzung mit dem Zufallseinwand habe ich vorgeschlagen, das Anderskönnen eines rationalen Akteurs als Weiterüberlegenkönnen aufzufassen: Die Person habe stets noch die Möglichkeit, die Überlegung fortzusetzen und sich umzuentscheiden. Als Grund dafür, dass das Fortsetzen der Überlegung in der Regel nicht irrational sei, habe ich das Wissen der Person um ihre eigene Fehlbarkeit angeführt: Zwischen guten und für gut gehaltenen Gründen kann eine Differenz bestehen, von der wir aus leidvoller Erfahrung wissen (S. 151 f). Gegen diesen Grund wendet Löhner ein, dass derartige allgemeine Überlegungen nicht geeignet seien, eine Neubesinnung rational zu machen. Rational sei diese nur, „wenn ein Akteur einen konkreten Anlass hat anzunehmen, dass seine bisherigen Überlegungen unzureichend waren. Wir benötigen sozusagen einen Anfangsverdacht.“¹³

Das ist ein gewichtiger Einwand. Dass in Situationen mit großem Handlungsdruck *Quick and dirty*-Strategien angezeigt sind, habe ich bereits zugestanden (S. 152). Ob Weiterüberlegen zumindest rational erlaubt ist, hängt offenbar vom Situationstyp ab. In bestimmten handlungsentlasteten Situationen scheint es keines besonderen Anlasses zu bedürfen, um das Weiterüberlegen rational zu machen. Ein Beispiel: Wer in einer Mathematik Klausur alle Aufgaben gelöst und noch Zeit zur Verfügung hat, ist gut beraten, die noch verbleibende Zeit für Gegenproben zu nutzen. Hier braucht es keinen stärkeren Grund als den allgemeinen Fehlbarkeitsverdacht gegen sich selbst. Anders liegt der Fall bei moralisch inakzeptablen Überlegungsergebnissen. Hier kann von „anlasslosem“ Innehalten und Weiterüberlegen von vornherein nicht die Rede sein. Wer mit der Versuchung kämpft, einen Diebstahl zu begehen, weiß zu jedem Zeitpunkt seines Hin- und Hergerissenseins, dass er im Begriff ist, etwas Verbotenes zu tun. Hier geht es nicht darum, dass ihm partout kein neuer Gesichtspunkt einfallen will, vielmehr muss er sein Wissen und seine Skrupel aktiv unterdrücken. Die Frage, wie der zum Stehlen, Betrügen, Morden Entschlossene bloß darauf kommen soll, dass er seinen Entschluss noch einmal überdenken sollte, ist bizarr. Moral ist ein zu naheliegender Gesichtspunkt, als dass man schlicht nicht daran denken könnte.

Ich fasse das Weiterüberlegen nicht als eine *separate* Fähigkeit auf, die zur Fähigkeit, praktische Überlegungen anzustellen, noch hinzukäme. Weiterzuüberlegen ist eine weitere gleichartige Phase der Tätigkeit des Überlegens. Insofern aus libertarischer Sicht zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, was die Person tun wird, muss während des Überlegungsprozesses die Fähigkeit, die Überlegung so oder anders fortzusetzen, erhalten bleiben. Folgt man nun hinsichtlich des praktischen Überlegens Aristoteles – und wem sollte man sonst folgen? –, so ist in die Überlegensfähigkeit auch schon die Fähigkeit eingeschlossen, seine Überlegung zu einem Abschluss zu bringen, und mehr noch: zu einem Abschluss an der richtigen Stelle. Praktische Schlüsse terminieren in praktischen Konklusionen, und diese müssen aus den Prämissen folgen. Oft genug zu einem richtigen oder akzeptablen Ergebnis zu kommen muss also in die Fähigkeit zum praktischen Überlegen eingeschlossen sein. Zum Vergleich: Demjenigen, der beim Rechnen stets zum falschen Ergebnis käme, würde man eben keine Rechenfähigkeit attestieren.

Wenn man von jemandem erwartet, eine Entscheidung überlegt zu treffen, geht es nicht darum, dass er eine angemessene oder gar abgemessene Zeit brüten soll. Vielmehr erwartet man von ihm, beim Überlegen zu einem prudentiell oder moralisch akzeptablen Ergebnis zu kommen. Wem dies nicht gelingt, der hat Vorwürfe zu gewärtigen. Er hätte länger, besser, gründlicher überlegen sollen. Er hätte zum Beispiel einen Gesichtspunkt berücksichtigen sollen, den er nicht berücksichtigt hat. Die Erwartung an die überlegende Person, zu einem akzeptablen Ergebnis zu gelangen, kennt keine zeitliche Befristung.

Die Rede vom „akzeptablen“ oder „richtigen“ Ergebnis ist eine normative. Nicht genügend überlegt zu haben wird dann vorgeworfen, wenn dadurch ein schlechtes Überlegungsergebnis unkorrigiert geblieben ist. Für die Qualität von Überlegungsergebnissen gibt es aber keinen psychologischen Standard, sondern nur einen normativen. Der Rat, eine Überlegung genau dann zu beenden, wenn man zum richtigen Ergebnis gekommen ist, erscheint nicht sonderlich hilfreich. Er erinnert an das Wort von Karl Kraus, in Zweifelsfällen möge man sich für das Richtige entscheiden. In diesem Wort steckt indes eine tiefe Weisheit, nämlich die Einsicht, dass das richtige Ergebnis und der richtige Zeitpunkt für den Abschluss einer Überlegung sich nicht auf psychologische Weise charakterisieren lassen. Wenn Löhrers Forderung nach einem „konkreten Anlass“ für die Fortsetzung der Überlegung als eine nach einem introspektiv verfügbaren Kriterium gemeint ist, verlangt sie Unmögliches.

Rosenthal argumentiert, „dass der Libertarismus mit Situationen deutlich überwiegender und leicht einsehbarer Gründe für eine der Optionen nicht umgehen kann“, denn in solchen Situationen sei „nicht zu sehen, in welchem

Sinne auch die Option *B* der Person in diesem Moment offen steht“.¹⁴ In solchen „klaren Fällen“ gelte:

[D]er gesamte rationale Spielraum des Subjekts besteht dann zwischen etwas kürzeren und etwas längeren Überlegungsprozessen, an deren Ende jedenfalls die Entscheidung steht, *A* zu tun. Es ist vergeblich, aus diesem eingeschränkten Spielraum Kapital für eine Rettung der libertarischen Konzeption in klaren Fällen schlagen zu wollen.¹⁵

Die Replik liegt auf der Hand: Aus Sicht eines fähigkeitsbasierten Liberalismus ist wesentlich, dass die Wahl nicht determiniert ist, dass die Person fähig ist, gründlich zu überlegen und dass Überlegungen unter normativen Anforderungen stehen. Dass die fortgesetzte Ausübung der Überlegensfähigkeit in jeder Situation, insbesondere in den von Rosenthal beschriebenen, rational wäre, habe ich nicht behauptet.

Rosenthal wendet weiter ein, dass die „Zumutung“ der „ontischen Offenheit“ der Entscheidung sich

in der Schwierigkeit fortsetzt, dass das Subjekt sich *immer wieder* für „noch weiter überlegen“ entscheiden können soll [...], auch wenn sich an seiner Einschätzung des relativen Gewichts der Gründe nichts ändert, vielmehr diese immer erneut bestätigt wird. Wer zu lange überlegt, der verliert normalerweise die Optionen, zwischen denen er abwägt [...].¹⁶

Ich bin ganz einverstanden: Die Gründe gründlich zu prüfen sollte kein Persilschein für Entscheidungsschwäche sein. Aber Rosenthal scheint zu übersehen, dass der dialektische Ort der Fähigkeit zum Weiterüberlegen in meiner Auseinandersetzung mit dem Zufallseinwand ein sehr spezifischer ist. Ich reagiere auf eine Frage, die in Kanes Szenario der hin- und hergerissenen Geschäftsfrau offen bleibt: Die Person hatte Gründe für *A* und für *B*, aber es wäre für sie angesichts des zum Zeitpunkt ihrer faktischen Entscheidung vorliegenden Überlegungsstandes irrational gewesen, aus denjenigen Gründen, die für *A* sprachen, *B* zu tun. Wenn es nun wörtlich wahr sein soll, dass sie zu diesem Zeitpunkt auch anders hätte entscheiden können und wenn diese Fähigkeit nicht schlicht darin bestehen soll, gute Gründe in den Wind zu schlagen, muss es für sie eine rational erlaubte und psychologisch plausible Möglichkeit gegeben haben, ihren Überlegungsstand zu ändern. In der Auseinandersetzung mit der nichtkausalen Variante des Zufallseinwands ging es allein darum, plausibel zu machen, dass nicht jede andere als die tatsächliche Entscheidung kapriziös und unverständlich gewesen wäre. Die Behauptung des Libertariers lautet selbstverständlich nicht, dass in den von Rosenthal beschriebenen klaren Fällen mit „deutlich überwiegenden und leicht einsehbaren Gründen“ libertarische Freiheit sich einzig in der Fortsetzung der Überlegung ausdrücken kann. Der Bereich der ontisch möglichen Entscheidun-

gen ist stets weiter als der der rational akzeptablen. Je klarer der Fall und je größer der Handlungsdruck, desto unvernünftiger das Zaudern.

7.5 Wer muss die Erklärungslücke schließen?

Meine Ersetzung des Andershandelns durch das Weiterüberlegen nennt Beckermann einen „geschickten Schachzug, der aber ebenfalls Fragen aufwirft. Die entscheidende scheint mir zu sein: Wovon hängt es ab, ob eine Person weiter überlegt oder nicht?“¹⁷ Und an dieser Stelle bliebe mir wie allen Libertariern nur die Wahl zwischen Zufall und Akteurskausalität. Ich frage zurück, was das Verb „abhängen“ hier bedeutet. Die Frage, wovon es abhängt, ob jemand weiterüberlegt oder nicht, kann kausal oder rational gemeint sein. Wenn sie kausal gemeint ist, setzt sie den Standpunkt des Deterministen voraus, der sich ein nicht deterministisch verursachtes Geschehen einfach nicht vorstellen kann. Der Einwand, dass es für das Weiterüberlegen keine kausal hinreichenden Antezedensbedingungen gab, reformuliert einfach den Indeterminismus, den der Libertarier eben für wahr hält, und ist insofern dialektisch uninteressant. Die natur- und wissenschaftsphilosophischen Implikationen des Indeterminismus kann man, um es zu wiederholen, nicht dem Libertarier anlasten. In einer nichtdeterministischen Welt wird es immer Unterschiede zwischen möglichen Welten geben, für die es keine Erklärung gibt, was auch immer aus der menschlichen Freiheit wird. Der deterministische Kompatibilist müsste, wenn der Determinismus falsch ist, ins freiheitsskeptische Lager überlaufen und der Zweifach-Kompatibilist wäre in ähnlicher Weise mit dem Zufallseinwand konfrontiert wie der Libertarier.

Die Frage, wovon es abhängt, ob jemand weiterüberlegt, sollte also nicht bedeuten, wodurch dies *determiniert* ist. Also ist ein anderes Verb vonnöten. Allein der Austausch des Verbs ändert bei Beibehaltung der deterministischen Konnotation die Lage freilich nicht. Pauen argumentiert: „Wenn es nicht determiniert ist, ob ich die Handlung A oder B vollziehen werde, dann kann es eben auch nicht von mir, von meinen Überzeugungen und Wünschen abhängen“.¹⁸ Pauen setzt hier voraus, dass „abhängen“ deterministisch gedeutet werden muss. Wenn „abhängen“ hingegen auch nichtdeterministisch gedeutet werden kann, darf ein Libertarier ebenso wie ein Kompatibilist sagen, dass unsere Entscheidungen von unseren Einstellungen und Überlegungen abhängen. Diese könnten geneigt machen, ohne zu nötigen (*inclinant, non cogunt*).

Die Frage, wovon am Ende die Entscheidung abhängt, wird auch so ausgedrückt, dass die Entscheidung *kontrastiv* erklärt werden müsse: Es genüge nicht, dass der Akteur aus guten Gründen entschieden hat; es müsse auch erklärt

werden, warum er so entschieden hat, *anstatt* eine andere begründete Entscheidung zu treffen (s. o., S. 146).

Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass alle Erklärungen kontrastiv sind, denn alle sind auf eine Kontrastklasse anderer möglicher Antworten bezogen, ob diese Kontrastklasse nun explizit gemacht wird („Warum ist p eingetreten und nicht q?“) oder ob sie implizit bleibt. Zur Debatte können allein Art und Umfang der Kontrastklasse stehen. Bei einer deterministischen Erklärung ist die Kontrastklasse maximal groß: Warum ist p eingetreten anstelle irgendeines anderen minimal verschiedenen Ereignisses? Nichtdeterministische Erklärungen sind schwächer, sie schließen nur einen Teil der möglichen Alternativen aus.

Die im Rahmen des Zufallseinwands erhobene Forderung nach einer kontrastiven Erklärung der Entscheidung des Akteurs ist unvernünftig stark.¹⁹ Sie wird auch vom Zweifach-Kompatibilisten nicht erfüllt, denn dieser muss wie der Libertarier behaupten, dass Handlungen in einer nichtdeterministischen Welt aus Gründen vollzogen werden und zugerechnet werden können. Der Zweifach-Kompatibilist möchte die Zurechenbarkeit ja nicht von einer Entscheidung in der Determinismusfrage abhängig machen, sondern in beiden Fällen zurechnen dürfen. Mithin ist er hinsichtlich des Zufallseinwands in derselben Lage wie der Libertarier. Dieser Umstand wird in der Debatte regelmäßig übersehen.²⁰ Allein der deterministische Kompatibilist darf seine Auffassung von der Zurechenbarkeit daran binden, dass alle Entscheidungen deterministische Ursachen haben.

Die Frage nach dem genauen Sinn der Abhängigkeitsfrage erzeugt also ein Dilemma für Beckermanns und Pauens Kritik am Libertarismus: In der Frage, wovon die Entscheidung abhängt, ist „abhängen“ entweder deterministisch gemeint oder nicht. Im ersten Fall verfügt der Zweifach-Kompatibilist so wenig über eine Antwort wie der Libertarier, im zweiten Fall dürfen beide die gleiche Antwort geben. Der *deterministische* Kompatibilist hat wohlgemerkt auch keine Antwort. Der einzige Unterschied ist, dass er behauptet, dass es eine Antwort geben müsse, da ja ohne deterministische Ursachen nichts geschehe. Wovon hängt ab, ob jemand weiterüberlegt? Nun, es wird schon von etwas abhängen. Die Beseitigung einer Erklärungslücke wird man das nicht nennen können, es handelt sich vielmehr um eine *Erklärbarkeitsbehauptung*. Eine solche Behauptung ist ein Beruhigungsmittel, das nicht viel kostet, zu dessen Entwicklung es keiner Forschung bedarf und dessen beruhigende Wirkung, so sie denn eintritt, auf Glauben beruht – also ein Placebo.

Wichtiger ist, dass der Verweis auf den Determinismus nicht dazu beiträgt, die diagnostizierte Lücke in der *rationalen* Erklärung zu schließen. Selbst wenn eine deterministische Erklärung verfügbar wäre, würde sie nicht durch Verweis auf *Gründe* erklären, warum ein Akteur unter mehreren rational erlaubten Entscheidungen die eine trifft und nicht die andere:

Wenn sowohl gute Gründe bestehen, *A* zu tun, als auch vergleichbar (oder unvergleichbar) gute Gründe, *B* zu tun, dann gibt es keine Erklärung durch Gründe, warum die Person *A* und nicht *B* tut. [...] Bei einem Determinismus liefern dann Kausalfaktoren ohne rechtfertigende Kraft eine kontrastive Erklärung, aber dies ist eben eine reine Ursachen-Erklärung, die nicht zur rationalen Nachvollziehbarkeit der Entscheidung beiträgt.²¹

Hinsichtlich der rationalen Variante des Zufallseinwands steht also auch der deterministische Kompatibilist mit leeren Händen da. Der Determinismus als solcher trägt zur Schließung der monierten Erklärungslücke nichts bei. Dies wird noch deutlicher, wenn man zum Vergleich diejenigen Formulierungen des Zufallseinwands betrachtet, die auf mangelnde Kontrolle oder Steuerbarkeit durch den Akteur abstellen (s. o., S. 140 f). Hier wird eingewandt, „that there is something missing in the event-causal account of libertarianism. Intuitively, what seems to be missing is [...] the power or control to select one alternative rather than another“. Der Libertarier könne das Fehlende nicht nachreichen, denn es sei „impossible to have this kind of control over undetermined choices“. ²² Die Frage ist, warum gerade der Determinismus dem Akteur die fehlende Steuerungsmacht verschaffen sollte. Deterministische Kompatibilisten müssen erklären, inwiefern die Existenz deterministischer Verbindungen zwischen neuronalen Antezedenzen und Handlungen des Akteurs „Kontrolle“ gewährleistet. Freilich garantiert der Determinismus einen bestimmten Ausgang des Entscheidungsprozesses, welcher es auch sein mag. Was den Ausgang garantiert, ist aber nicht der Akteur. Ebenso wenig sind es die normativen Eigenschaften seiner Überlegung. Es ist schlicht rätselhaft, wie ausgerechnet der Umstand, dass Überlegungs- und Entscheidungsprozesse deterministische Zusammenhänge instanzieren, dem Akteur das fehlende Quäntchen Einfluss darauf verschaffen sollte, dass seine Entscheidung auf eine bestimmte Weise ausfällt. Laplacesche Determination ist stockblind dafür, dass das determinierte Ergebnis das *intendierte* ist. Deshalb muss die Zurechenbarkeit des Beitrags des Akteurs auch in einer deterministischen Welt auf etwas anderes gründen als auf den Umstand, dass er und seine Überlegungen Elemente eines deterministischen Prozesses sind.

Der an den Libertarier adressierte Einwand des Fehlens einer kontrastiven Erklärung legt einen unangemessen hohen Standard für Handlungserklärungen zugrunde. Was können Menschen, denen ein Fehlverhalten vorgeworfen wird, auf die Frage antworten, warum sie so und nicht anders gehandelt haben? Kain hat seinen Bruder Abel erschlagen. Den Totschlag würde er auf Rückfrage durch den nicht besonders guten Grund erklären – halten wir uns an den Textbefund –, dass er wegen seines nicht genügend gewürdigten Opfers zornig auf seinen Bruder gewesen sei. Hätte er bei gleicher Vorgeschichte innegehalten, sich eines Besseren besonnen und nicht zugeschlagen, so würde er vielleicht antwor-

ten: „Ich war zwar wütend, aber seinen Bruder zu erschlagen ist schließlich ein schweres Vergehen, und Abel hat ja auch seine guten Seiten, außerdem wollte ich mir nicht den Zorn Gottes zuziehen.“ Wäre eine solche Antwort die gesuchte kontrastive Erklärung dafür, dass er weiterüberlegt hat, anstatt zuzuschlagen? Sie wäre keine präzise Beschreibung des psychischen Geschehens im Umkreis des Verzweigungspunkts der beiden möglichen Verläufe. Vielmehr besteht sie in der Angabe normativer Gründe: Kain hatte bei nüchterner Betrachtung keinen akzeptablen Grund, seinen Bruder zu erschlagen. Er führt den *Gehalt* seines Grundes an, nicht die Ursache dafür, dass er ihm in den Sinn gekommen ist.

Gehen wir die Fragen noch einmal durch. Warum hat die Person weiterüberlegt? Normativ: weil das bisherige Überlegungsergebnis defizient war. Psychologisch: weil ihr plötzlich ein neuer Gesichtspunkt eingefallen ist. Warum ist ihr der Gesichtspunkt eingefallen? Normativ: weil eine vernünftige Person darauf kommen sollte. Psychologisch: für einige Fälle infolge der Anwendung meta-kognitiver Strategien, für andere wegen eines eingebauten Moralmoduls, das in moralisch riskanten Situationen eine Überprüfungsschleife erzeugt, für wieder andere durch einen der Person zufliegenden Gedanken, dessen Herkunft sie nicht kennt. Es mag noch andere Erklärungen geben, die aber in ihrer Gesamtheit keine kausal hinreichende Bedingung und damit keine Kontrasterklärung dafür liefern, wie die Entscheidung ausfällt.

Ich fasse zusammen: Kompatibilisten fordern vom Libertarier eine Erklärung für etwas, was sie selbst nicht erklären können. Deterministische Kompatibilisten fügen eine kostenlose Erklärbarkeitsbehauptung hinzu, deren Überführung in eine tatsächliche Erklärung durch den laplaceschen Dämon allerdings nicht die *Gründe* dafür nennen würde, dass der Akteur weiterüberlegt hat. Zweifach-Kompatibilisten halten die Freiheit für sowohl mit dem Determinismus als auch mit dem Indeterminismus vereinbar, deshalb müssen ihre Handlungserklärungen beiden Fällen Rechnung tragen. In einer nichtdeterministischen Welt gibt es aber bei jeder Erklärung, der ausdrücklich oder unausdrücklich deterministische Standards zugrunde gelegt werden, einen unerklärten Rest. Deshalb dürfen Zweifach-Kompatibilisten den Zufallseinwand nicht so formulieren, dass der Schein eines Erklärungsbedarfes entsteht, der allein in einer deterministischen Welt gedeckt werden könnte. Diese dialektische Situation wird in der Debatte selten durchschaut. Viele Kompatibilisten behaupten, einen Zweifach-Kompatibilismus zu vertreten, manövrieren sich aber durch ihre Behauptung, der Libertarismus scheitere am Zufallseinwand, *volens nolens* in die Lage des deterministischen Kompatibilisten.

Wenn hingegen die Frage, wovon die Entscheidung abhängt, nicht determinismusimplizierend gemeint ist, steht der Libertarier so wenig mit leeren Händen da wie der Kompatibilist. Beide dürfen gewöhnliche Ex-post-Handlungserklä-

rungen aus Gründen anführen. Beide dürfen zusätzliche Gesichtspunkte anführen, die den Handelnden bewogen haben, innezuhalten und weiterzuüberlegen. Wenn die kompatibilistischen Kritiker vom Libertarier eine weitergehende kontrastive Erklärung dafür verlangen, *warum* der Person der zusätzliche Gesichtspunkt eingefallen ist, *warum* sie sich noch einmal besonnen hat, statt zur Tat zu schreiten, dann legen sie einen höheren Standard für Handlungserklärungen zugrunde, als sie selbst erfüllen können. De facto verlangen sie eben doch eine deterministische Erklärung, also eine, aus der sich das Explanandum aufgrund kausaler Gesetze oder rationaler Prinzipien deduzieren lässt. Andernfalls bliebe immer eine Erklärungslücke. Wenn die kompatibilistischen Kritiker weniger von einer kontrastiven Handlungserklärung verlangen, sollten sie deutlich sagen, was fehlen darf, warum es fehlen darf und warum sie dem Libertarier gleichwohl noch eine Erklärungslücke vorwerfen.

Die Konstatierung einer Erklärungslücke, die von niemandem gefüllt werden kann, sollte überhaupt stutzig machen. Der Fehler am forcierten Zufallseinwand besteht darin, dass unerfüllbar hohe und daher unvernünftige Standards für Handlungserklärungen angesetzt werden. In einer nichtdeterministischen Welt gibt es weniger zu erklären als in einer deterministischen. Das heißt zweierlei: Es *kann* weniger erklärt werden, es *muss* aber auch weniger erklärt werden. Dies eine „Lücke“ zu nennen ist tendenziös, da man unter einer Lücke gemeinhin etwas versteht, was sich im Prinzip schließen lässt.

7.6 Wo bleibt im ereigniskausalen Libertarismus der Akteur?

Die in diesem Buch verteidigte Version des Libertarismus ist zugleich fähigkeitsbasiert und ereigniskausal. Das ist ungewöhnlich, denn üblicherweise sind diese Züge in der Theorienlandschaft auf miteinander konkurrierende Ansätze verteilt. Etliche Leser haben moniert, dass ich noch nicht genug getan hätte, um (a) den Einwand des „abwesenden Akteurs“ im ereigniskausalen Bild vom menschlichen Handeln zu entkräften, und (b) die Spannung zwischen den fähigkeitsbezogenen und den ereigniskausalen Theiestücken meiner Version des Libertarismus zu mindern.

Der Einwand des abwesenden Akteurs (*problem of the absent/missing/disappearing agent*²³) ist an die Standardversion der *kausalen Handlungstheorie* adressiert, der zufolge Handlungen durch mentale Ereignisse verursachte Körperbewegungen sind. Nach Hume und Davidson geschehen Handlungen nicht unverursacht, sondern zeichnen sich dadurch aus, auf die richtige Art verursacht zu sein, nämlich durch mentale oder mental beschreibbare Ereignisse. Der Einwand besagt nun, dass Verursachtsein durch mentale Ereignisse nicht

genüge, um den Handlungscharakter der Körperbewegung zu gewährleisten. Der Akteur spiele in der Darstellung der kausalen Handlungstheorie keine angemessene Rolle, er werde zur bloßen Arena eines anonymen Kausalgeschehens degradiert. Hier sind einige einschlägige Formulierungen des Einwands:

[I]t appears that the agent has been erased from the picture that the CTA [causal theory of action] offers about the production and control of an action, effectively making the agent an absentee in such process.²⁴

It is futile to attempt to explain conduct through the causal efficacy of desire – all *that* can explain is further happenings, not actions performed by agents. The agent confronting such causal nexus in which such happenings occur is a helpless victim of all that occurs in and to him.²⁵

[R]easons cause an intention, and an intention causes bodily movements, but nobody – that is no person – does anything. Psychological and physiological events take place inside a person, but the person serves merely as the arena for these events: he takes no active part.²⁶

Die meisten kausalen Handlungstheoretiker, Hume und Davidson eingeschlossen, sind Kompatibilisten und vertreten einen entsprechenden Handlungsbegriff. Ihnen gegenüber ist der Einwand des fehlenden Akteurs dialektisch nicht besonders stark, da die kausale Handlungstheorie gerade beansprucht, die voranalytische Rede von handelnden Personen reduktiv zu analysieren, ohne auf problematische Konzepte wie Finalursachen, intelligible Subjekte, indetermierte Entscheidungen oder akteurskausale Vermögen zurückzugreifen. Die kausale Handlungstheorie analysiert von Personen ausgeführte Handlungen als durch mentale Ereignisse verursachte und zugleich rationalisierte Körperbewegungen.

Ereigniskausale *Libertarier*, die die von der kausalen Handlungstheorie übernommene Metaphysik der mentalen Verursachung mit einem anspruchsvollen Freiheitsbegriff, der Ablehnung des Determinismus und der Annahme von Zwei-Wege-Vermögen verbinden, sollten sich vom Einwand des fehlenden Akteurs stärker irritiert fühlen. Ist es nicht merkwürdig, dass im einen Teil dieser Doktrin von mentalen Ereignissen, Ursachen und Körperbewegungen die Rede ist, im anderen hingegen von Akteuren, alternativen Möglichkeiten, Zwei-Wege-Vermögen und Willensfreiheit? Im ersten Teil kommen der Akteur und seine Fähigkeiten nicht vor, im zweiten kommen sie prominent vor, bleiben aber unanalysiert. Dies provoziert den Einwand, dass ein zugleich ereigniskausaler und fähigkeitsbezogener Libertarismus in zwei unverbundene Teile zerfällt.

Dem ereigniskausalen Libertarismus wird insbesondere vorgeworfen, den aktiven Einfluss des Akteurs auf den Ausgang einer indeterminierten Entscheidung nicht erklären zu können:

What libertarians want that determinism precludes is not merely that agents have open to them more than one future that is compatible with the combination of the past and the laws of nature, but that, on some occasions, which possible future becomes actual is in some sense and to some degree up to the agents.²⁷

Was hilft es, wenn nicht determiniert ist, zu welcher Entscheidung ein Überlegensprozess führt? Diese Nichtdeterminiertheit bedeutet doch zunächst nur, dass die Entscheidung auch hätte anders *ausfallen* können, und noch nicht, dass *ich* mich hätte anders entscheiden können. [...] Für den Libertarier reicht es [...] nicht aus, dass eine Überlegung einfach anders hätte verlaufen können. Vielmehr muss er [...] fordern, dass es *von mir, vom Überlegenden* abhängt, wie sie abläuft.²⁸

Kurz: Es genüge nicht, dass offene Möglichkeiten *bestehen*, der Akteur müsse sie auch *aktiv ergreifen* können. Nur dann hänge von ihm ab, wie die Welt weiter verläuft, und nur dann nütze der Indeterminismus dem Libertarier.

Bisher habe ich Erwartungen dieser Art entgegengehalten, dass man vom negativen Teil der Freiheitstheorie (der Nichtdeterminiertheit) nichts fordern solle, was nur der positive Teil (freiheitskonstitutive Fähigkeiten) leisten kann. Ich gestehe zu, dass diese defensive Antwort noch der Anreicherung und Präzisierung bedarf. Dabei besteht die Herausforderung darin, dem Akteur eine aktive Rolle einzuräumen, dieser aber eine nicht akteurskausale und nicht mystifizierende Interpretation zu geben. Sortieren wir die Behauptungen, die dem Libertarier in den Zitaten angesonnen werden:

- (a) Als Handelnde können wir bestehende Möglichkeiten oder Gelegenheiten ergreifen. – Das ist eine vortheoretische und idiomatische Redeweise, gegen die nichts einzuwenden ist.
- (b) Dafür, dass die Entscheidung auch hätte anders ausfallen können, ist eine objektive Nichtdeterminiertheit des Weltlaufs erforderlich. – Richtig, libertarische Freiheit ist definitionsgemäß mit dem Determinismus unvereinbar.
- (c) Die Entscheidung hätte nicht nur anders *ausfallen* können müssen, sondern es muss *vom Akteur* abhängen, welche der bestehenden alternativen Möglichkeiten sich verwirklicht. *Er* muss eine der alternativen Möglichkeiten verwirklichen können. – Diese Erwartung ist ein vergifteter Apfel. Der Libertarier sollte sich vergewissern, dass ihm nicht mehr angeboten wird als eine Paraphrase der vortheoretischen Redeweise, dass wir im Handeln Gelegenheiten ergreifen. Sobald das Ergreifen und aktive Verwirklichen in einem theoretisch anspruchsvollen akteurskausalen Sinn verstanden wird, sollte er das Angebot dankend ablehnen, denn die Annahme einer eigenen Akteurskausalität ist mit unüberwindlichen begrifflichen und metaphysischen Schwierigkeiten behaftet: Was ein bewirktes Ereignis als persistierende Substanz

überdauert, kann nicht im Wortsinn dessen Ursache sein (Kap. 4.5). Wohl aber kann die Person Subjekt oder Träger des Vermögens sein, in dessen Ausübung die Handlung besteht. Diese Rolle ist mit der Annahme vereinbar, dass das Ereignissubstrat der Handlung Ursachen und Wirkungen hat.

Der ereigniskausale Libertarier sollte die Zusammenhänge m. E. wie folgt darstellen:²⁹ Unsere Handlungen gehen mit physischen Ereignissen einher. Sie haben Körperbewegungen zum Substrat, die wie alle Ereignisse ereignishaft Ursachen und Wirkungen haben. Kants emphatische Rede von unserem Vermögen, „eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen“³⁰, lässt sich in einer Interpretation, die Erstverursachung durch Akteure annimmt, nicht verteidigen. Das Verb „anfangen“ lässt sich im Deutschen sowohl mit einem Akteur an Subjektstelle als auch subjektlos verwenden. Sogenannte subjektlose Sätze wie „Es fängt zu regnen an“ haben freilich ein grammatisches Subjekt, das aber lediglich als synkategorematischer Ausdruck fungiert. (Auf die Rückfrage „Wer oder was fängt zu regnen an?“ ist die Antwort „Es“ unbefriedigend.) Menschliche Akteure können in gehaltvollerem Sinn etwas anfangen. Das Anfangen von Handlungen ist aber nach allem, was wir wissen, kein Ingangsetzen von Kausalketten. Kausalketten beginnen und enden nirgends, sondern sie laufen durch uns hindurch, allerdings auf nichtdeterministische Weise. Der kausalen Handlungstheorie zufolge verursachen jedes Mal, wenn wir etwas tun, vorausgehende mentale Ereignisse Körperbewegungen. Das schließt nicht aus, dass *wir* es sind, die die Körperbewegung *ausführen* und die sie nach libertarischer Auffassung auch hätten unterlassen können. Eine Handlung auszuführen oder zu vollziehen ist nämlich etwas anderes, als sie zu *verursachen*. Indem wir etwas tun, können wir weitere Effekte herbeiführen oder im vorthoretischen Sinn verursachen, aber zu sagen, dass wir unsere eigenen Handlungen verursachen, ist unidiomatisch und irreführend.³¹ Das Ausführen einer Handlung hat selbst keine kausale Binnenstruktur mehr. Alles, was ein Akteur dazu tut, dass seine Handlung geschieht, geht mit dem physiologischen Substrat seines Beitrags schon einher, kann diesen also nicht verursachen.

Allerdings leistet die kausale Handlungstheorie keine *reduktive Analyse* des Handlungsbegriffs. Ihre ‚Körperbewegung plus X‘-Analyse verfehlt den *Vollzugscharakter* des Handelns. Ihr Dilemma besteht darin, dass sie vom Vollzug oder dem Ausführen einer Körperbewegung nicht unanalysiert sprechen darf, während das *Vorkommen* einer Körperbewegung, mit welcher Zusatzbedingung auch immer, keine hinreichende Bedingung für absichtliches Tun ist. (Davidson akzeptiert die voranalytische Gleichsetzung von ‚handeln‘ und ‚etwas absichtlich tun‘.) Eine Theorie, die auf eine reduktive Begriffsanalyse des Handlungsbegriffs abzielt, darf bei Strafe der Zirkularität keine Ausdrücke wie „vollziehen“ oder

„ausführen“ im Analysans erwähnen. Alle bisher vorgelegten ‚Körperbewegung plus X‘-Analysen des Handlungsbegriffs gelten allerdings als gescheitert. Sie sind, wie u. a. das Problem der abweichenden Kausalketten erweist, schon extensional inadäquat, weil sie Vorgänge als Handlungen zu klassifizieren zwingen, die klarerweise keine Handlungen sind. Vermutlich gibt es keine adäquate nichtzirkuläre Analyse, da ‚Tun‘ ein primitiver, nichtanalysierbarer Grundbegriff unserer deskriptiven Metaphysik ist (S. 198). Die Erfolgsbilanz der kausalen Handlungstheorie fällt insofern gemischt aus: Die Theorie liefert nach meinem Dafürhalten eine im Wesentlichen zutreffende Darstellung der Metaphysik der mentalen Verursachung, aber keine analytische Definition von ‚handeln‘. Sie sagt uns nicht, was Handeln *ist*, sondern nur, *was geschieht, wenn jemand handelt*, um Vellemans Formulierung auszuleihen („what happens when someone acts“).

Die *akteurskausale* Darstellung weist eine komplementäre Unzulänglichkeit auf. Sie trägt dem Vollzugscharakter des Handelns Rechnung, bestimmt aber den kausalen Aspekt falsch, indem sie das Vollziehen in der Terminologie des Verursachens beschreibt. Tatsächlich verursacht der Akteur nicht, was er vollzieht oder tut, sondern er tut es eben. Auch seine handlungsverursachenden mentalen Ereignisse verursacht er nicht. Die Wünsche, Überzeugungen und Entscheidungen sind seine, aber dieses Zugehörigkeits- oder Autorschaftsverhältnis ist kein kausales.

Ein akteurskausaler und ein ereigniskausaler Libertarismus sind und bleiben *kausalitätstheoretisch* unvereinbar. Was den Akteurskausalismus *freiheits-* und *handlungstheoretisch* motiviert, kann ein Libertarier allerdings teilen, ohne die Annahme aufzugeben, dass Handlungen durch mentale Ereignisse verursacht werden. Der Einwand des fehlenden Akteurs ist berechtigt, insofern er eine *Unvollständigkeit* der ereigniskausalen Darstellung moniert. Wer allerdings Akteure als Elemente in oder Anfangsglieder von Kausalketten sucht, sucht an der falschen Stelle. Der in diesem Buch skizzierte Libertarismus hält ohne Abstriche an der nichtanalysierten Rede von Personen, Fähigkeiten und Handlungen fest und wird insofern durch den Einwand, dass in der kausalen Handlungstheorie „niemand etwas tut“ und dass die Person dort „nur als Arena psychologischer und physiologischer Ereignisse dient“ (Velleman, s. o.), nicht getroffen. Personen sind keine Ursachen, bleiben aber für andere Zwecke unersetzlich, so als Normadressaten, als Akteure, als Träger der freiheitskonstitutiven Vermögen und als logische Subjekte der entsprechenden Aussagen. Sobald der Anspruch einer reduktiven Analyse des Handlungsbegriffs aufgegeben ist, genügt es, dass die fähigkeitsbezogenen Theoriestücke des Libertarismus den ereigniskausalen *nicht widersprechen*.

Das Ansinnen an den Libertarier, er möge das Ergreifen einer Option als spezielles kausales Vermögen auffassen, ist ein vergifteter Apfel und sollte deshalb

zurückgewiesen werden. Dasselbe gilt für die Sentenz des Akteurskausalisten Chisholm, jeder von uns sei als Handelnder ein unbewegter erster Beweger.³² Vortheoretisch sprechen wir zwanglos davon, dass Akteure etwas herbeiführen oder in Gang setzen. Libertarier, die mit dem Ursprungsmodell arbeiten (S. 128), beschreiben den Akteur metaphorisch als ‚Quelle‘, ‚Ursprung‘ oder ‚Autor‘ seiner Handlungen. Gegen alle diese Reden ist nichts einzuwenden, solange sie vortheoretisch, also kausalitätstheoretisch uninterpretiert bleiben. Auch die Rede, „dass es *von mir, vom Überlegenden* abhängt“ (Beckermann), wie das Geschehen weiter verläuft, hat eine harmlose Lesart: Die Person macht insofern einen Unterschied für den Lauf der Dinge, als die Zukunft eine andere ist, als sie ohne den Beitrag der Person gewesen wäre. Warum soll ein Libertarier dazu verpflichtet sein, diesen Beitrag der Person auf eine kausalitätstheoretisch unhaltbare Weise aufzufassen? Auch Kompatibilisten reden von Akteuren, die eingreifen, etwas herbeiführen oder zu etwas beitragen, ohne damit die Vorstellung zu verbinden, dass Menschen ein Vermögen des Initiierens von Kausalketten besitzen, dessen Ausübung eine zusätzliche, mysteriöse Kausalitätsart erfordert und physikalische Erhaltungssätze verletzen würde.

Da die vortheoretischen akteurskausalen Redeweisen sich nicht in haltbarer Weise präzisieren lassen, kann die Rolle von Personen nur in indirekter, metonymischer Weise kausal sein. Wenn eine Person eine Überlegung mit einer Entscheidung abschließt, vollzieht sie eine mentale Handlung, deren physiologisches Ereignissubstrat Ursachen hat und weitere Ereignisse verursacht. Solche Kausalketten laufen durch uns hindurch, und zwar – wie alle Kausalketten – auf nichtdeterministische Weise. Was eine Person zum Stattfinden ihrer Handlung hinzutut, wird ihr nicht deshalb zugerechnet, weil es eine erste Ursache wäre, sondern weil es das erste ist, was jemand *tut*.³³ Das Moment des Selbsttuns lässt sich nicht mehr begrifflich oder kausal analysieren, denn alles, was jemand dazu beitragen kann, dass seine Tat geschieht, müsste wiederum in Begriffen des Tuns, Vollziehens oder Ausführens beschrieben werden (S. 197 f). Die Ausdrücke „aktiv“ und „spontan“ gebrauchen wir gerade, weil solche Akte nicht mehr in kausale oder begriffliche Komponenten zerlegbar sind. Dass wir sie aktiv vollziehen, unterscheidet Handlungen von anderen Naturvorgängen, insofern spielen Personen und ihre Fähigkeiten für ein angemessenes Verständnis von Handlungen eine besondere und nichtreduzierbare Rolle. Diese Besonderheit ist aber keine *kausale* Besonderheit.

Es bleibt der Einwand, dass der Indeterminismus dem Libertarier in einer solchen metaphysisch ausgenücherten Darstellung des Handlungsbeginns nichts mehr nütze. Ich bleibe dabei, dass der Vertreter des Einwands den Nutzen an der falschen Stelle sucht. Die Rolle des Indeterminismus besteht nicht darin, der Ausübung des freien Willens einen spezifischen pseudokausalen *modus ope-*

randi zu verschaffen, der die Naturkausalität konterkariert oder komplettiert. Es gibt keine handlungs- oder gar freiheitsspezifische Kausalitätsart. Die Rolle des Indeterminismus besteht darin, dass eine Welt, in der niemals etwas anderes als das geschehen kann, was tatsächlich geschieht, nicht nur keine offenen Möglichkeiten, sondern auch keine Zwei-Wege-Fähigkeiten enthielte. Insofern gibt es in einem fähigkeitsbasierten Libertarismus durchaus eine Verbindung zwischen dem positiven und dem negativen Teil der Freiheitstheorie: Die Existenz und die Ausübung freiheitskonstitutiver Fähigkeiten hängen davon ab, dass die Welt nicht laplace-determiniert ist. Wer vom Libertarier zusätzlich eine erhellende kausale Analyse der Ausübung von Zwei-Wege-Vermögen verlangt, verlangt Unmögliches.

Anmerkungen

Anmerkungen zu Kapitel 1

1 Zum Gattungsbegriff der Hindernisfreiheit, auf den vor allem Hobbes und Schopenhauer hingewiesen haben, vgl. Seebaß 2006, 148, 209, 249 f. u. ö. Der Anwendungsbereich von „frei“ und seinen Komposita ist freilich noch weiter. Mit den Ausdrücken „rostfrei“, „keimfrei“, „bleifrei“ und „eisfrei“ wird nicht die Abwesenheit von Hinderungen bezeichnet, sondern Abwesenheit von etwas anderem. Dies spricht dafür, dass „frei von“ die Grundbedeutung „x ist ohne y“ hat (vgl. Tugendhat 1987, 373). „Verschleißfrei“ und „bügelfrei“ drücken aus, dass etwas nicht eintritt oder nicht gemacht werden muss.

2 Seebaß nennt deshalb den Unterschied zwischen „Freiheit von“ und „Freiheit zu“ sogar „inexistent und nur die Folge einer Begriffsverwirrung“ (Seebaß 2006, 259). Kant bestimmt Freiheit positiv als das „Vermögen [...], sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen“ (KrV B 562 / A 534 [AA III, 363 f.]). Die negativ bestimmte „Freiheit im praktischen Verstande“ ist „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (ebd.) bzw. die „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (GMS, BA 109 [AA IV, 452]).

3 „Freiheit im Sinn der äußeren Autonomie“ besitzt eine Person nach Tugendhat (1987, 374), „wenn sie tun kann, was sie will, in dem ganz besonderen Sinn, daß sie nicht durch Machtausübung anderer, insbesondere des Staates, daran gehindert wird“.

4 Vgl. Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 10.

5 Tugendhat 1987, 385.

6 Leibniz 1710, 283 (§ 51).

7 „Du kannst *tun*, was du *willst*: aber du kannst in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens nur *ein* Bestimmtes *wollen* und schlechterdings nichts anderes als dieses Eine“ (Schopenhauer 1839, 542). „Der ursprüngliche empirische, vom Tun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen“ (ebd., 525, vgl. 563).

8 „Liberty, which is but a power, belongs only to agents, and cannot be an attribute or modification of the will, which is also but a power.“ (Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 14)

9 Seebaß 2006, 212. Ich werde in meinem fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff diese Bestimmung nicht übernehmen, weil es kein Vermögen gibt, nicht gehindert zu werden; s. u., Kap. 5.3.

10 Kant, AA XXVIII.1, 255.

11 Aristoteles, Nik. Eth. III 1, 1110a8–11.

12 Wittgenstein, PU § 129 und § 89.

13 Tugendhat 2007a, 47.

14 Ebd.

15 Zur Unterscheidung der beiden Freiheitsprobleme vgl. z. B. van Inwagen 1983, 2.

16 Hobart 1934; vgl. auch Schlick 1930, 168 und Ayer 1954.

17 van Inwagen 1983, 16 f.

18 Vgl. dazu Seebaß 2006, 145 f. Einen Agnostizismus zweiter Stufe vertritt Mele. Er ist ein Freiheitsfreund, möchte sich aber nicht zwischen Libertarismus und Kompatibilismus entscheiden. Sein Argument lautet, dass die *Disjunktion* von Kompatibilismus und Libertarismus einen höheren Grad an subjektiver Wahrscheinlichkeit habe als eine der Doktrinen allein (vgl. Mele 2006, 4). Logisch betrachtet ist das richtig. Philosophisch attraktiv erscheinen agnostische Positionen allerdings nur, wenn man eine Klärung in der Sache für unmöglich oder für zu schwierig hält.

- 19 Stier (2011, 107) schlägt für den agnostischen Kompatibilismus die Bezeichnung „Irrelevanzkompatibilismus“ vor.
- 20 Diese Position vertritt Walter (2016).
- 21 „Semicompatibilism is the doctrine that causal determinism is compatible with moral responsibility quite apart from the issue of whether causal determinism rules out freedom to do otherwise.“ (Fischer 2015, 133)
- 22 Stellvertretend für viele: Fischer 2000, 323 und Rosenthal 2017, 330 f.
- 23 Walter 2017, 408; vgl. Walter 2016, 357, 370 et passim.
- 24 In der politischen Philosophie ist „libertarianism“ eine naturrechtliche Position, der zufolge jede Person ein unbeschränktes Verfügungsrecht über sich selbst und ihr Eigentum besitzt.
- 25 Kane 1999, 217. Ähnliche Voten: „[W]e come to the table, nearly all of us, as pretheoretical incompatibilists.“ (Ekstrom 2002, 310) „It is almost impossible to get beginning students of philosophy to take seriously the idea that there could be such a thing as free will in a deterministic universe.“ (van Inwagen 1993, 187) „If compatibilism is to be taken seriously by ordinary persons, they have to be talked out of this natural belief in the incompatibility of free will and determinism by means of philosophical arguments.“ (Kane 2005, 12 f.) In der „experimentellen Philosophie“ hat man damit begonnen, diese empirischen Behauptungen über die Verbreitung vorphilosophischer Intuitionen zu überprüfen; siehe dazu unten, Kap. 7.3.
- 26 Aristoteles, Nik. Eth. III 7, 1113b6. Thomas von Aquin kommentiert: „If the capacity not to act were not in our power, it would be impossible that we would not act. Therefore, it would be necessary that we act, and so the capacity to act would not come from us but from necessity.“ (CNE 218 [§ 497])
- 27 Aristoteles, Eud. Eth. II 6, 1223a4–7.
- 28 Reid 1768, 523 [I, v].
- 29 von Wright 1980, 78 f.
- 30 Zu den Libertariern zählen Chisholm, Clarke, Ekstrom, Ginet, Kane, Lowe, O'Connor, Pink, Rohs, Seebaß, Steward und van Inwagen.
- 31 Seebaß 2006, 199.
- 32 Ebd., 218.
- 33 Vgl. z. B. Balaguer 2009a.
- 34 So die treffende Bemerkung von Schulte 2012, 321 und 324.
- 35 Wiggins 1973, 33.

Anmerkungen zu Kapitel 2

- 1 Bieri 2001, 435.
- 2 Roth 2001, 505.
- 3 Laplace 1814, 1 f.
- 4 Ebd., 3.
- 5 „Der freieste Wille kann sie [sc. Handlungen] nicht ohne ein bestimmendes Motiv hervorbringen; denn wenn er unter vollkommen ähnlichen Umständen das eine Mal handelte und das andere Mal sich der Handlung enthielte, dann wäre seine Wahl eine Wirkung ohne Ursache: sie wäre dann, wie Leibniz sagt, der blinde Zufall der Epikuräer.“ (ebd., 1)
- 6 Rosenthal 2017, 69. Zum Paradox der „embedded predictability“ vgl. Rummens/Cuypers 2010. Informationstheoretisch ausgedrückt besteht das Problem darin, dass eine akkurate Re-

präsentation eines Gesamtzustands der Welt so komplex sein müsste wie die Welt selbst, um ebenso viele Bits an Information zu enthalten.

7 Ein verwandtes Problem wirft Steven Spielbergs Spielfilm „Minority Report“ (2002) auf. Dort gibt es Wesen, die die Zukunft kennen, beispielsweise geplante Straftaten. Diese „Precogs“ informieren die „Precrime“-Truppe, die wiederum die prospektiven Übeltäter vor der Tat aus dem Verkehr zieht. Im Film heißt es: „Die Precogs sehen, was man tun *wird*, nicht, was man tun *möchte*.“ Diese Konstruktion ist inkonsistent. Wenn Verbrechen verhindert werden können, kann das, was die Precogs vorhersehen, nicht die tatsächliche Zukunft sein, sondern nur die Zukunft, wie sie sein würde, wenn die Precrimes nicht eingreifen würden.

8 Popper 1982, 33.

9 Ebd., 36 und 19.

10 „The world W [...] is *Laplacian deterministic* just in case for any W' [a possible world that satisfies the natural laws obtaining in the actual world], if W and W' agree at any time, then they agree for all times.“ (Earman 1986, 13)

11 „A *deterministic* system of laws is one such that, whenever two possible worlds both obey the laws perfectly, then [...] they are alike always or never.“ (Lewis 1986, 37)

12 Kompetente Sprecher des Spanischen haben mich darauf hingewiesen, dass „*Qué será, será*“ im Spanischen keine Aussage ist, sondern eine Frage. Erst die idiomatischen Antworten darauf („*Lo que será, será*“, „*Será lo que será*“ oder „*Pasará lo que pase*“) sind die Tautologien, von denen im Text die Rede ist.

13 Aristoteles, *Peri herm.* 9, 18b30–32. Anders als Aristoteles hat der megarische Logiker Diodoros Kronos in seinem „Meisterargument“ die deterministische Konsequenz tatsächlich gezogen. Die Konklusion des nur lückenhaft überlieferten modallogischen Arguments lautet, dass alles, was möglich ist, wahr ist oder wahr werden wird.

14 Ebd., 9, 19a7–9.

15 Einen Überblick über die Interpretationslage verschafft der Kommentar von Weidemann, ebd., 223–328.

16 Schopenhauer argumentiert übrigens spiegelbildlich zu Aristoteles' Argument aus der Beeinflussbarkeit der Zukunft. Er ist davon überzeugt, dass wir manchmal die Zukunft voraussehen können; beispielsweise gebe es vom „*Vorhersehn des Zukünftigen* im Traume [...] unzählige Zeugnisse von glaubwürdigster Seite“. Daraus folge aber, dass die Zukunft feststeht und der Determinismus wahr ist, andernfalls gäbe es ja „gar keine objektiv wirkliche Zukunft [...], die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte“. (Schopenhauer 1839, 582)

17 Vgl. die subtile und wohlinformierte wahrheitstheoretische Diskussion in Künne 2003, 249–316.

18 Aristoteles, *Peri herm.* 9, 19a23–26.

19 Für einen Überblick vgl. Zagzebski 2017.

20 Vgl. Valla 1439, 71 ff.

21 Allerdings wird die Bezeichnung „Fatalismus“ nicht einheitlich verwendet (für einen Überblick vgl. Rice 2015). Manche Philosophen gebrauchen „Fatalismus“ gleichbedeutend mit „logischer Determinismus“, so z. B. Fischer 1989, 12.

22 Diogenes Laertius, *LMP* 7, 23.

23 Cicero, *De fato* 28–29 (1963, 57).

24 Vgl. Sartre 1946, 16.

25 Zum Überblick vgl. Bobzien 1998 und Ebert 2004.

26 Vgl. Long/Sedley (Hrsg.) (1987), 461 (§ 62).

27 So auch Seebaß (2006, 172): „[D]ie Einnahme jener empfohlenen Geisteshaltung muß den Betreffenden, soll die Empfehlung wirksam werden, als Alternative *offenstehen*“.

28 Eine Videoinstallation des rumänischen Künstlers Mircea Cantor, *The Leash of the Dog that was Longer than his Life* (2009), zeigt einen Hund an einer scheinbar endlosen Leine, die nur leicht über den Boden schleift. – Eine Allegorie unserer begrenzten Freiheit? Eine Allegorie der Unmerklichkeit unserer Unfreiheit? Der praktischen Irrelevanz unmerklicher Beschränkungen? Des Umstands, dass ein Leben an einer langen Leine besser ist als an einer kurzen?

29 Vgl. Taylor 1974, 62–64.

30 Vgl. Keil 2000, 405 f. und 456 f.

31 Vgl. z. B. Ryle 1954; Swartz 1985, 122; Weatherford 1991, 127 ff.

32 So das Referat der stoischen Lehre bei Alexander v. Aphrodisias, *De fato* 181–182, zit. nach: Long/Sedley (Hrsg.) (1987), 465.

33 Vgl. dazu Keil 2000, 301–317.

34 Referiert bei Aulus Gellius, *Attische Nächte* 7, 2, zit. nach: Weinkauff (Hrsg.) (2001), 135.

35 Referiert bei Cicero, *De fato* 42 (1963, 81).

36 So z. B. von Forschner 1995, 98 ff.

37 Manchmal wird der Unterschied auch darin gesehen, dass bei der Bestimmung durch das Schicksal nur das Ziel festliegt, beim echten Determinismus hingegen auch der genaue Weg zum Ziel. Metaphorisch gesprochen: Für den Fatalisten ist das Leben eine Busreise, für den Deterministen eine Straßenbahnfahrt. (Diese Metapher hat Thomas Spitzley vorgeschlagen.)

38 Vgl. Lewis 1973, 73; Lewis 1994.

39 Von Anhängern einer humeschen Gesetzesauffassung wird freilich bestritten, dass Naturgesetze überhaupt modale Kraft haben. Solche Gesetzeskonzeptionen nennt man „Regularitätsauffassungen“, die anderen „nezessitarisch“. Da Regularitätsauffassungen nicht in den Kontext der Frage gehören, woraus die Determinismusthese ihre modale Kraft bezieht, stelle ich ihre Behandlung bis zum Kap. 5.2 zurück.

40 Vgl. Kant, KrV B 3 (AA III, 28).

41 Vihvelin 2015, § 1.

42 Cartwright 1983, 46.

43 Scriven 1961, 91.

44 van Fraassen 1989, 183.

45 Ebd. Diese Art Gesetzeskepsis wird durch van Fraassens Geschichte von den außerirdischen Raumfahrern illustriert, die, während sie an der Erde vorbeifliegen, den Knopf „Delete all laws“ auf ihrem Armaturenbrett finden. Sie drücken aus Übermut den Knopf – und beobachten stauend, dass sich nicht das Geringste ändert (vgl. ebd., 90 f.). Gelöscht werden nur modale Pseudotatsachen, während alle Geschehnisse und Regularitäten unverändert bleiben.

46 Zu dieser Diagnose vgl. Keil 2000, 174–240.

47 „[D]ie wichtigsten Fundamentalgesetze der Physik, wie z. B. Differentialgleichungen für Bewegungen usw., sind Äquivalenzgesetze (genauer: für alle Zeitpunkte geltende Kräftegleichgewichte), aus denen dann die die Bahnkurven beschreibenden speziellen kausalen Sukzessionsgesetze folgen.“ (Schurz 1995, 328)

48 „A differential equation containing time-derivatives, of whatever order, can in principle be integrated with respect to time, and will then tell us what later states of the system will regularly follow such-and-such earlier ones.“ (Mackie 1974, 147)

49 „[U]nless there had been laws of succession in our premises, there could have been no truths of succession in our conclusions“ (Mill 1843, 325; Bk. III, Ch. V, § 1). – Zur Kritik an der Ableitbarkeitsthese vgl. Keil 2000, 252–258.

50 Zu dieser Kritik vgl. Lewis 1983, 366 und van Fraassen 1989, 94–109. Lewis stellt treffend fest: „The mystery is somewhat hidden by Armstrong’s terminology. He uses ‘necessitates’ as a name for the lawmaking universal N ; and who would be surprised to hear that if F ‘necessitates’ G and a has F , then a must have G ? But I say that N deserves the name of ‘necessitation’ only if, somehow, it really can enter into the requisite necessary connections. It can’t enter into them just by bearing a name, any more than one can have mighty biceps just by being called ‘Armstrong’” (Lewis 1983, 366).

51 Laplace 1814, 1.

52 Russell 1914, 302 f.

53 Butterfield 1998, 33. Vgl. Hüttemann 2003, 12: „The claim that not only the theory but also the world it pertains to is deterministic (or indeterministic) is, however, a further claim that needs to be established separately, e.g. by arguing that the relevant theory describes the whole universe in all its detail.“ Nach Bishop (2006, 29) beruht die Annahme, dass deterministische Theorien auf die Wahrheit des Determinismus schließen lassen, auf der „faithful model assumption“: „one assumes that one’s mathematical models are faithful representations of physical systems and that the state space is a faithful representation of the space of physically genuine possibilities for the system in question“.

54 Schlesinger 1987, 341 f.

55 Russell 1912, 188.

56 Mill 1843, 379 (Bk. III, Ch. VII, § 1).

57 Menschen könnten die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht testen, da niemand sowohl Zeuge des ersten als auch des zweiten Durchlaufs sein kann. Die Reproduktion eines Experimentes verlangt ein durchgängig anwesendes oder ein erinnerungsfähiges Erkenntnissubjekt, doch wir wären ja, wie Wilhelm Busch wusste, beim zweiten Durchlauf nicht mehr dabei: „Die Lehre von der Wiederkehr/Ist zweifelhaften Sinns./Es fragt sich sehr, ob man nachher/Noch sagen kann: Ich bin’s.“ Wilhelm Busch, *Die Gedichte*, hrsg. von Gerd Haffmanns, Zürich 2000, 270.

58 Die Schrödingergleichung ist deterministisch, erlaubt also eine eindeutige Berechnung künftiger Zustände. Dafür wird aber ein gegenüber der klassischen Mechanik veränderter Begriff des physikalischen Zustands in Kauf genommen, denn die Zustände sind so definiert, dass sich für Orts- und Impulsgrößen nur Wahrscheinlichkeitsverteilungen angeben lassen.

59 Vgl. die Überblicksdarstellungen bei Earman 1986, Butterfield 1998, Earman 2004, Bishop 2006 und Hofer 2016.

60 Popper 2001, 37.

61 Überdies wäre zweifelhaft, inwiefern eine fingierte Synthese aller bekannten und unbekanntener Naturgesetze modale Kraft besitzen sollte: „Or perhaps the claim is just that there are laws, some still undiscovered, which, taken in conjunction with a full account of today’s events, mostly unknown to us, do logically imply tomorrow’s events. But here the trouble is with ‘law’. If any and every truth counts as a law, or even any and every general truth, then this version of determinism can be shown to boil down to the empty ‘What will be will be’.“ (Quine 1987, 70)

62 Butterfield 1998, 36 f.

63 Cartwright 1995, 313.

64 Vgl. Joseph 1980, 777 f.; Keil 2000, 229–231.

65 Suppes 1994, 462. Ähnlich bilanziert Sven Walter, „dass es keineswegs der Indeterminist ist, der an unseren Beobachtungen herumdeutelt. Er nimmt lediglich die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften für bare Münze [...]. Es ist der *Determinist*, der es dabei nicht bewenden lassen möchte und über das beobachtbare und wissenschaftlich Notwendige hinausgeht“ (Walter 2016, 371). – Vielleicht ist eine spitze Bemerkung zur Verwendung des Epithetons „metaphy-

sisch“ in der jüngeren Freiheitsdebatte am Platze: Nicht wenige Philosophen und Naturwissenschaftler scheinen der Auffassung zu sein, sie hätten einen Einwand vorgebracht, wenn sie eine von ihnen abgelehnte Freiheitstheorie mit den Attributen „metaphysisch“ oder „transzendental“ belegen. Tatsächlich haben sie nicht mehr getan, als zu erkennen gegeben, welche Ausdrücke sie selbst für pejorativ halten.

66 Strawson 1986, 4; ähnlich Carnap 1924, 119; Hobart 1934, 4; Stegmüller 1969, 431; Prinz 2004b, 22. Zur Kritik der Gleichsetzung von Kausalprinzip und Determinismusthese vgl. etwa Beebe 2013, 16 f.; Vihvelin 2013, 4–6.

67 Honderich 2002, 3.

68 Vgl. Davidson 1970, 293 und Davidson 1993, 212 f.

69 „[D]er Begriff der Ursache [...] erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus *notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel* folge“ (Kant, KrV B 124/A 91 [AA III, 103]). Kants nomologisch-deterministische Kausalitätsauffassung spielt eine wesentliche Rolle bei der Formulierung seiner Freiheitsantinomie. Legt man eine nichtdeterministische Kausalitätsauffassung zugrunde, ergibt sich keine Antinomie; vgl. dazu Keil 2012.

70 „The cause is then philosophically speaking *the sum total of the conditions* [...] which being realized, the consequent invariably follows.“ (Mill 1843, 332, Bk. III, Ch. V, § 3)

71 Mill beklagt „the absence of any scientific ground“ und „the capricious manner in which we select from among the conditions, that which we choose to denominate the cause“ (ebd., 329).

72 Vgl. Mackie 1974, 62.

73 Vgl. dazu Davidson 1967; Keil 2000, 189 f., 264–268 und 278 f.; Keil 2013, 171–178. In der Philosophie des Geistes ist häufig die Rede davon, dass ein Geschehen eine „hinreichende Ursache“ habe (etwa in Kims „causal exclusion argument“ gegen den nichtreduktiven Materialismus). Leider bleibt in der Regel ungeklärt, was genau „hinreichende Ursachen“ sein sollen, ob es auch nicht hinreichende gibt und wie sich das Postulieren hinreichender Ursachen zur Determinismusthese verhält.

74 Stellvertretend zwei Belege: „[I]f everything is caused, it must be true, in *some* sense, the we *never could* have done, what we did not do“ (Moore 1912, 110). „Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, daß alles, was geschieht, seine Ursachen hat und daß man diese Ursachen finden kann“ (Prinz 2004b, 22).

75 Kant, KrV B 165 (AA III, 127).

76 Stegmüller 1960, 170.

77 Heisenberg 1927, 197.

78 Kant, KpV A 90 (AA V, 51 f.).

79 Popper 1982, 8.

80 Hume 1748, 109 (VIII, 1 = Green/Grose 68).

81 Schopenhauer 1839, 577.

82 Kant, KpV A 177 (AA V, 99), ähnlich KrV B 577 f./A 549 f. (AA III, 372).

83 In der jüngeren psychologischen Forschung haben „situationistische“ gegenüber „personistischen“ Erklärungsansätzen an Boden gewonnen: Menschliches Verhalten sei „in vielen Fällen stärker durch die Spezifika der jeweiligen Situation als durch unseren allgemeinen Charakter geprägt“ (Walter 2016, 306). Eine Reihe von Experimenten scheint zu belegen, dass Menschen bei Verhaltensklärungen systematisch den Einfluss von Situationsfaktoren unter- und denjenigen situationsinvarianter Präferenzen und Charakterzüge überschätzen. Für einen Überblick über die entsprechende Forschung vgl. ebd., 301–308.

84 Walde 2006a, 38.

- 85 Russell 1914, 305.
 86 Ebd.
 87 Roth 2001, 436.
 88 Hume 1748, 116 (VIII, 1 = Green/Grose 73).
 89 Ebd., 112 (VIII, 1 = Green/Grose 70).
 90 Vgl. Danto 1965b, 279.
 91 Singer 2003, 33.
 92 Popper 1982, 31.
 93 Vgl. Walde 2006a, 37.
 94 Popper 1982, 26.
 95 van Inwagen 1983, 199.
 96 Falkenburg 2012, 56. Das Buch von Walter (2016) ist ein großer Schritt auf diesem Weg.
 97 Diese Darstellung ist vor-relativistisch. Tatsächlich genügt wegen der begrenzten Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichts schon ein hinreichend großer Weltausschnitt, um die Zustände eines Systems festzulegen. Kein System kann durch Vorgänge außerhalb seines ‚Lichtkegels‘ beeinflusst werden.
 98 Roth 2001, 447.

Anmerkungen zu Kapitel 3

- 1 Hume 1748, 123 f. (VIII, 2 = Green/Grose 77).
 2 Ebd., 124 (= Green/Grose 78).
 3 Tugendhat 1987, 389. Zur Auffassung, dass der spezifisch menschliche Modus der Willensbildung das praktische Überlegen ist, vgl. Aristoteles, De An. III 10–11.
 4 Tugendhat 1987, 391.
 5 Tugendhat charakterisiert das Von-mir-Abhängen auf akteurskausale Weise und knüpft dabei an die Ausdrücke „ich streng mich an“ und „ich entscheide“ an, in denen das Personalpronomen der ersten Person nicht ersetzbar sei: „Das heißt dann aber, dass jeweils ich den Ausschlag dafür gebe, für welches ich mich entscheide, bzw. ob ich mich mehr auf A hin anstrengt oder eher dem B nachgebe (bzw. mich für B entscheide), und das schließt aus, dass dies noch seinerseits von *irgendwas anderem* abhängt. Es ist diese Stelle, an der man nicht umhin kann zuzugeben, dass, wie ich mich ausrichte, nicht mehr auf irgendwelche anderen Faktoren abwählbar ist: insofern es nur noch von mir abhängt, ist es *indeterminiert*. Das folgt nicht aus dem, was wir unter Wollen verstehen, wohl hingegen aus dem, was wir unter Versuchen, Sichanstrengen, Entscheiden und Verantwortlichmachen (korrelativ: sich als verantwortlich wissen) verstehen“ (Tugendhat 2007b, 77). – Spricht hier noch ein Kompatibilist?!
 6 Einen Überblick verschafft die Studie von Jedan (2000).
 7 Vgl. zu dieser Diagnose Frede (2011).
 8 Aristoteles, Nik. Eth. III 1, 1110a1.
 9 Aristoteles, Peri herm. 9, 18b30–31.
 10 Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 5.
 11 Ebd., § 7.
 12 Ebd., § 27.
 13 Vgl. ebd., §§ 24–25.
 14 Vgl. ebd., § 50.

15 Ebd., § 47.

16 Ebd. Den Willen „frei“ zu nennen ist nach Locke deshalb unpassend, weil er sowohl den Willen als auch die Freiheit als Vermögen auffasst. Vermögen können aber keine weiteren Vermögen besitzen, das können nur Akteure, denen allein man Freiheit im Wortsinn zuschreiben kann (vgl. ebd. § 14).

17 Ebd., § 53.

18 Man hat diese Spannung dadurch erklärt, dass Locke die Passagen zum Suspensionsvermögen erst in der zweiten Auflage des *Essay* hinzugefügt hat und dabei seine Freiheitsauffassung revidiert habe; vgl. Chappell 1994, 101 f.

19 Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 50.

20 Kant, AA XIX, 642, Refl. 8100.

21 Vgl. Leibniz 1680/84, 1455. Leibniz begegnet durch diesen Zug dem voluntaristischen Einwand, dass es einer *libertas indifferentiae* bedürfe, damit der Mensch die Option behält, etwas anderes als das ihm am besten Erscheinende zu wählen. Zwar kann er nach Leibniz nicht das wählen, was ihm aktuell als schlechter erscheint, aber er kann sein Urteil suspendieren und metakognitive oder metavalutive Techniken der Aufmerksamkeitsverschiebung einsetzen, so dass neue Gesichtspunkte ins Blickfeld treten (vgl. Leibniz 1685/86, 1520). – Für den Hinweis auf diese Textstellen danke ich Michael-Thomas Liske.

22 Vgl. Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 50.

23 Ebd., § 47.

24 Hume 1748, 123 f. (VIII, 2 = Green/Grose 77).

25 Ebd., 100 (VII, 2 = Green/Grose 62).

26 Hume 1739, 116 (Bk. II, Pt. III, sect. XIV).

27 Hume 1748, 112 (VIII, 1 = Green/Grose 70).

28 An anderen Stellen spricht Hume freilich von „Ursachen, die sich in der Hervorbringung einer bestimmten Wirkung völlig gleichförmig verhalten“ (ebd., 80 [VI = Green/Grose 49]). Betrachtet man jedoch die angeführten Beispiele – „Feuer hat den Menschen jederzeit verbrannt, Wasser ihn erstickt“ (ebd.) –, so handelt es sich bei diesen „Gleichförmigkeiten“ nicht um ausnahmslose Sukzessionsgesetze, sondern um Aussagen über invariante Eigenschaften natürlicher Substanzen, die sich viel angemessener in einer dispositionalen Gesetzesauffassung ausdrücken lassen (s. u., Kap. 5.2).

29 Ebd., 112 (VIII, 1 = Green/Grose 70). Hume ist ferner ein Vertreter des Zufallseinwands gegen die libertarische Freiheit (s. u., S. 131).

30 Vgl. z. B. Mill 1836, 337 f.; 1843, 338 (Bk. III, Ch. V, § 6).

31 Vgl. Mill 1843, 836–843 (Bk. VI, Ch. II).

32 Vgl. Mill 1871, Chs. III und IV.

33 Schlick 1930, 157.

34 Ebd., 168.

35 „Die Errichtung einer normativen, das Verhalten der Menschen regelnden Ordnung, auf Grund deren allein Zurechnung erfolgen kann, setzt geradezu voraus, daß der Wille der Menschen, deren Verhalten geregelt wird, kausal bestimmbar, also nicht frei ist.“ (Kelsen 1934, 97)

36 Davidson 1973a, 99.

37 Hume 1748, 108 (VIII, 1 = Green/Grose 67).

38 Vgl. van Inwagen 1983, 190.

39 Darauf hat z. B. Seebaß (2006, 174 ff.) hingewiesen.

40 Moore 1912, 150.

41 Vgl. Austin 1956, 169.

- 42 Vgl. z. B. McKenna/Coates 2016, § 3.3.
- 43 Moore 1912, 154.
- 44 Vgl. auch Seebaß 2006, 219.
- 45 Moore 1912, 149.
- 46 Willaschek 2009, 145.
- 47 Sprachlich geschieht das Mitbezeichnen nichtbeschriebener Bedingungen durch das Mittel der demonstrativen oder indexikalischen Bezugnahme auf die obwaltende Situation.
- 48 So auch Seebaß: Beim praktischen Können „haben wir es mit einem zusammengesetzten, komplexen Begriff zu tun. Das nomologische Können verschwindet nicht, sondern bildet auch hier die basale Komponente. Daß die Fähigkeit oder Gelegenheit zu etwas besteht, heißt also zunächst, daß sein Eintreten *prinzipiell* mit den Naturgesetzen oder sonstigen relevanten Gesetzmäßigkeiten *vereinbar* ist. [...] Hinzu kommt die Prämisse erfüllter *konkreter* Realisierungsbedingungen.“ (Seebaß 2006, 184 f.)
- 49 „Wenn wir annehmen, dass Menschen auch in einer deterministischen Welt die Fähigkeit erwerben können, Klavier zu spielen, und mitunter auch die Gelegenheit dazu haben, ohne dies tatsächlich zu tun, dann folgt, dass praktische Möglichkeit und deterministische Unmöglichkeit vereinbar sind.“ (Willaschek 2009, 145; ähnlich Beckermann 2008, 99 f.).
- 50 Austin (1956) hat vom „all-in sense“ von „können“ gesprochen.
- 51 Schulte 2012, 319; ähnlich Hawthorne 2001.
- 52 Vgl. Willaschek 2010.
- 53 Vgl. etwa Vihvelin 2004; Fara 2008; Schälike 2010, 21–59; einen knappen Überblick bieten McKenna/Coates 2016, § 5.1.5.
- 54 Vihvelin 2004, 429.
- 55 Näheres dazu unten, Kap. 5.3. Eine große Herausforderung für den dispositionalen Kompatibilismus besteht darin, das Wollen in die Analyse einzubauen und dabei nicht nur für die Abhängigkeit des Tuns vom Wollen, sondern auch für die überlegungsabhängige Bildung des Willens eine plausible dispositionale Analyse zu entwickeln.
- 56 Strawson 1962, 212.
- 57 Ebd., 225.
- 58 Ebd., 233. Ich habe die Übersetzung geändert: Im Original steht „libertarianism“, in der deutschen Übersetzung nur „Willensfreiheit“.
- 59 Vgl. zum Überblick den Sammelband von McKenna und Russell (Hrsg.) (2008).
- 60 Vgl. Wallace 1994.
- 61 Wallace 2002, 723.
- 62 Wallace 1994, 208.
- 63 Vgl. zum Beispiel Taylor/Dennett 2002, 272 f.
- 64 Vgl. Frankfurt 1969.
- 65 Ebd., 835.
- 66 Vgl. z. B. Widerker 1995, Ginet 1996, Kane 1996, 142 f. und 191 f.
- 67 In jüngerer Zeit ist man in der Debatte um die Frankfurt-Szenarien auf die Rolle des jeweiligen dialektischen Kontextes aufmerksam geworden. Ein Inkompatibilist, der Freiheit allein auf das Bestehen alternativer Möglichkeiten gründet, könne nicht redlich von Frankfurt verlangen, etwas zu beweisen, was er selbst für einen Widerspruch hält. Es komme also wesentlich darauf an, welche Art Inkompatibilist durch das Frankfurt-Szenario jeweils überzeugt werden soll (vgl. Haji/McKenna 2004).
- 68 Frankfurt 1969, 835.

69 „In der Version mit *personalem* Kontrolleur ist die Determiniertheit des Ausgangs zweifelhaft, da dieser von dessen reaktiver, aber ihrerseits vielleicht indeterministisch freier Entscheidung abhängt, einzugreifen oder nicht.“ (Seebaß 2006, 384)

70 Vgl. Haji/McKenna 2004.

71 Fischer 2010, 269.

72 Vgl. Frankfurt 1969, 836 Fn.

73 Als Illustration eines solchen Versuchs mag man sich einen Locked-in-Patienten vorstellen, der nicht einmal mehr seine Augen bewegen kann, aber gelernt hat, durch ein Brain-Computer-Interface mit der Außenwelt zu kommunizieren. Black würde dann das ausgehende neuronale Signal auslesen und es entweder passieren lassen oder verändern.

74 Vgl. Fischer 1994, 134–147; Fischer 1999 und Stump 1999. Der Ausdruck „flicker of freedom“ stammt von Fischer.

75 Vgl. van Inwagen 1983, 170.

76 Rosenthal 2017, 247.

77 Vgl. zu diesem Einwand Pauen 2004, 116–118.

78 Auch die oben (S. 75) erwähnte verfeinerte Konditionalanalyse des Anderskönnens liefert das Ergebnis, dass Jones seiner „intrinsischen Eigenschaften“, die seine Fähigkeiten konstituieren, durch Black nicht verlustig geht (vgl. Schälike 2010, 155–162).

79 Siehe unten, S. 171.

80 Vgl. Fischer/Ravizza 1998.

81 Vgl. Frankfurt 1971, 10 f.

82 Ebd., 13.

83 Vgl. Frankfurt 1992. Dass sie aus psychologischer Perspektive keinen Anlass dazu hat, bedeutet übrigens nicht, dass sie keinen Grund dazu hat. Man stelle sich einen Pädophilen vor, der seine sexuelle Neigung in strafbarer Form auslebt und dabei völlig im Einklang mit sich selbst ist. Solche Beispiele zeigen die charakteristische Blindheit einer existenzphilosophischen Perspektive auf die Freiheit für moralische Gründe. Tatsächlich verlangt ja die Gesellschaft vom Pädophilen, sein Leben lang auf diejenigen Handlungen zu verzichten, die ihm am meisten Befriedigung verschaffen. Die freiheitstheoretisch relevante Frage ist, ob er die *Fähigkeit* dazu besitzt, aus guten Gründen seine Wünsche zu frustrieren.

84 Vgl. z. B. Seebaß 2006, 236.

85 Vgl. ebd., 210 f.

86 Zit. nach: Kane 1996, 65.

87 Zu diesen beiden Optionen vgl. ebd., 64–71.

88 Walter 2016, 375.

89 Goethe, *Wahlverwandtschaften*, 2. Teil, 5. Kap.

90 Vgl. MacKay 1967, bes. 306 f.

91 Wittgenstein, Tract. Satz 5.1362. Für Rorty (1979, 387 f.) folgt die Nichtvorhersagbarkeit schon aus der Grammatik von „entscheiden“: „Nobody will be able to predict his own actions, thoughts, theories, poems, etc., before deciding upon them or inventing them. (This is not an interesting remark about the odd nature of human beings, but rather a trivial consequence of what it means to ‘decide’ or ‘invent.’)“.

92 Planck 1936, 284.

93 Pothast 2011, 61 und 51.

94 Kant, GMS BA 115 f. (AA IV, 456).

95 Vgl. Wolf 1990.

96 Vgl. Fischer/Ravizza 1998.

- 97 Vgl. Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 47 (s. o., Kap. 3.1).
- 98 Kant, KpV A 128 (AA V, 72) und Rel. B 58/A 54 (AA VI, 49).
- 99 Kant, AA XXVIII/2, 2, 1068 (*Religionslehre Pöhlitz*).
- 100 Nida-Rümelin 2005, 85.
- 101 Mit der wesentlichen Ergebnisoffenheit praktischen Überlegens argumentieren beispielsweise Searle (2001; 2006) und Tugendhat (1987, 380). Nach Kant erfordert auch das *Urteilen* Freiheit (GMS BA 101 [AA IV, 448]).
- 102 Vgl. Kapitan 1986.
- 103 Kane 1996, 15. Mele bezeichnet die Auffassung, dass „the falsity of determinism is required for a more desirable species of free action“, als „soft libertarianism“ (Mele 2006, 95).
- 104 Beebe/Mele 2002, 206.
- 105 Ähnlich Danto 1973, 181; Heidelberger 2005, 205; Seebaß 2006, 222; Steward 2012; Alvarez 2013 sowie die auf S. 12 zitierten Autoren.
- 106 Vgl. Pauen 2004, bes. 162–175; Walter 2016, 377 f.; Lohmar 2006, § 6.
- 107 Vgl. Seebaß 2006, 233 u. ö.

Anmerkungen zu Kapitel 4

- 1 Vgl. z. B. Strawson 1986, 28 f.; 2002, 443–449.
- 2 Vgl. z. B. Korsgaard 2009, 35–44.
- 3 Schopenhauer 1839, 539.
- 4 „Die *Verantwortlichkeit*, deren er sich bewußt ist, trifft [...] im Grunde aber *seinen Charakter*: für *diesen* fühlt er sich verantwortlich. Und für *diesen* machen ihn auch die andern verantwortlich [...].“ (ebd., 618)
- 5 Vgl. van Inwagen 1983, 16 und 56; ähnlich Ginet 1966.
- 6 Vgl. van Inwagen 1983, 96–104 und 114–126. Später hat van Inwagen dem Notwendigkeitsoperator in der Regel β eine leicht veränderte Interpretation gegeben; vgl. ders. 2000, 158–167. Einen guten Überblick über die Diskussion zum Konsequenzargument verschafft Jäger (2013).
- 7 Van Inwagen selbst (vgl. 1983, 65) sind diese Zusammenhänge klar.
- 8 Kant, Rel. B 59/A 55 (AA VI, 49); vgl. KpV A 169 (AA V, 94). Erst dieser „Prädeterminismus“ widerspreche der Freiheit, nicht schon der Determinismus als solcher, den Kant an dieser Stelle als die „Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe“ auffasst (Rel., ebd).
- 9 Jäger 2009, 122.
- 10 Vgl. van Inwagen 1989, 236.
- 11 KrV B 567/A 539 (AA III, 366).
- 12 Jäger 2009, 128.
- 13 Vgl. ebd.
- 14 Planck 1936, 284.
- 15 Lohmar (2008, 508) hat gegen diese Passage eingewandt: „In einer indeterministischen Welt ist es vielmehr *zu jedem Zeitpunkt* wahr, dass *zu jedem Zeitpunkt* ihres Verlaufs alternative Möglichkeiten bestehen“. Dass ist richtig, steht aber nicht im Widerspruch zum Gesagten. Diejenigen Möglichkeiten, die sich mit der Zeit durch das Faktischwerden schließen, sind andere als die, die in einer indeterministischen Welt jeweils offen bleiben.
- 16 S. o., S. 12 und S. 96.

17 Welzel 1969, 138. So auch der BGH: „Mit dem Unwerturteil der Schuld wird dem Täter vorgeworfen, daß er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich für das Recht hätte entscheiden können.“ Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen 2, 194, 200 (Urteil vom 18. 3. 1952).

18 Aristoteles, *Met.* IX 5, 1048a8–9.

19 Vgl. Kenny 1975, 52 f. Lowe erläutert den Zwei-Wege-Charakter des Willens von Vernunftwesen so: „What, in my view, distinguishes the will from any other kind of spontaneous power is (1) that it is a *two-way* power – a power *either to will or not to will* a particular course of action – and (2) that it can be exercised *rationally*, that is, ‘in the light of reason’. The possession of such a power would, I believe, give human agents all the control that they could need or want over their voluntary actions.“ (Lowe 2013, 154)

20 Liptow (2011, 192) erläutert: „Zwei-Wege-Fähigkeiten [sind es] nicht, weil es zu jeder dieser Fähigkeiten immer auch eine entsprechende Unterlassungsfähigkeit gibt, sondern weil ein und dieselbe Fähigkeit sich sowohl in einer Handlung *als auch* in einer entsprechenden Unterlassung manifestieren kann“.

21 Tugendhat 1987, 391. In jüngerer Zeit (vgl. 2007a, 48 f.) hat Tugendhat den Begriff der Willensfreiheit eng mit dem von Locke beschriebenen Suspensionsvermögen verknüpft.

22 „Also muß etwas anderes das Entscheidende sein; ich meine hierbei das Strebungsvermögen oder den Vorsatz.“ (Aristoteles, *Met.* IX 5, 1048a11)

23 Vgl. Descartes, 4. Meditation, AT VII, 57. Eine ähnliche Auffassung hat Duns Scotus vertreten, der die aristotelische Unterscheidung zwischen nichtrationalen und rationalen Vermögen mit der zwischen Natur und Wille parallelisiert und die Freiheit des Willens im Sinne einer Fähigkeit auslegt, unter denselben Umständen einer natürlichen Neigung zu folgen oder dies zu unterlassen: „The will is called free, however, insofar as it lies in its power to elicit an act opposed to this inclination [i.e. its natural inclination, which would always be aimed at its own advantage], for it possesses the power to elicit or not elicit an act in conformity with this inclination“ (Duns Scotus, *Ordinatio* III, dist 17, zit. nach Wolter 1997, 155). Die Pointe von Scotus’ Voluntarismus liegt in der Auffassung, dass nicht der Intellekt, sondern der Wille das wahre oder „vollständige“ rationale Vermögen sei: Nur dieser sei ein genuines Zwei-Wege-Vermögen, während es dem Intellekt ohne Mitwirkung des Willens nicht frei stehe, ob er einer Erkenntnis zustimmt oder nicht (vgl. Duns Scotus, *Met.* IX q. 15).

24 von Wright 1980, 78 f.

25 „[I]f the actual world is deterministic then if a certain pebble had rolled at a moment when in fact it did not roll, the entire previous history of the world would have had to be different“ (Bennett 1984, 68).

26 Hier ein Beispiel: Der Psychologe Prinz spricht unter dem Titel „Freiheit oder Wissenschaft“ von drei „metaphysischen Zumutungen“ der libertarischen Auffassung, die die „alltagspsychologischen Vorstellungen über die Freiheit des Wollens für bare Münze“ nimmt (Prinz 1996, 86). Die drei Zumutungen seien (a) der cartesische Dualismus, (b) die Annahme einer kausalen Einwirkung von Psychischem auf Physisches, (c) die Annahme eines „prinzipiellen lokalen Indeterminismus“ bzw. genauer: die Annahme einer eigenen Determinationsart, der zufolge das Subjekt „eine eigenständige, autonome Quelle der Handlungsdetermination“ ist (ebd., 92). Meine folgende Liste der Mythen über den Libertarismus findet sich also in Prinzens Diagnose der „Zumutungen“ fast vollständig wieder.

27 Bieri 2001, 230.

28 Ebd. Eine ähnliche Charakteristik des unbedingt freien Willens findet sich bei Schopenhauer (1839, 527): „Ein freier Wille also wäre ein solcher [...], der durch gar nichts bestimmt würde;

dessen einzelne Äußerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen [...]“.

29 Vgl. Hume 1739, 264 (Bk. II, Pt. III, sect. ii). Humes Argument wird von Lohmar ausgearbeitet und verteidigt, welcher die unbedingte Willkürfreiheit ebenfalls mit der libertarischen identifiziert und diese damit als „inkohärent“ zu erweisen sucht. Vgl. Lohmar 2005, 202–210 und 250–292.

30 Bieri 2001, 435.

31 Descartes 1641, 47 (4. Meditation = AT 65). Entsprechend sieht Descartes keinen Raum für eine Unterscheidung zwischen Willen und freiem Willen: „Der Wille ist seiner Natur nach derart frei, daß er niemals gezwungen werden kann.“ (Descartes 1649, I, Art. 41)

32 Kudlich 2004, 219.

33 Kant, KrV B 565/A 537 (AA III, 365).

34 Roth 2001, 436. – Hier eine weitere instruktive Darstellung eines Neurowissenschaftlers: „Free will is the idea that we make choices and have thoughts independent of anything remotely resembling a physical process. Free will is the close cousin to the idea of the soul – the concept that ‘you’, your thoughts and feelings, derive from an entity that is separate and distinct from the physical mechanisms that make up your body. From this perspective, your choices are not caused by physical events, but instead emerge wholly formed from somewhere indescribable and outside the purview of physical descriptions.“ (Montague 2009, 584) – Hier finden sich viele einschlägige Unterstellungen in enger Folge: Dem Verteidiger der Willensfreiheit wird der Dualismus unterschoben, die wollende Instanz wird als immaterielle Seelensubstanz aufgefasst, der Libertarier wird auf ein mysteriöses Kausalitätsverständnis festgelegt, das ihn zum Gegner der Wissenschaft macht.

35 Singer 2004, 30 und 63.

36 Vgl. Buchheim 2004, 159.

37 Auch Libet (2004, 196) versteht unter dem „indeterministischen freien Willen [...] die Ansicht, daß der bewusste Wille manchmal Wirkungen ausüben kann, die nicht mit bekannten physikalischen Gesetzen übereinstimmen“.

38 Hume 1748, 147 (X, 1 = Green/Grose 93).

39 Chisholm 1964, 32.

40 Kant, KrV B 478/A 450 (AA III, 312).

41 Epikurs Clinamen-Theorie ist uns durch Lukrez’ Lehrgedicht *De rerum natura* überliefert (Buch II, V. 217–224 und 289–293).

42 Vgl. Descartes 1649, I, Art. 31 und 34.

43 „Even if those physical laws that govern the action of the body allow for a freedom within which the mind may consistently affect its behaviour, then the particular nature of this freedom must itself be an important ingredient of those very physical laws.“ (Penrose 1994, 213)

44 Vgl. Kane 1996, 128–130 und 172–174. Hinsichtlich des Anderskönnens unter gleichen Bedingungen behauptet Kane dann: „Exact sameness or difference of possible worlds is not defined if the possible world contains indeterminate efforts or indeterminate events of any kinds“ (ebd., 172).

45 „How does the mind arrange“, so fragt Thorp (1980, 70), „to have its decisions occurring simultaneously with that unpredictable leap, so that they, too, may be undetermined?“

46 Prinz 1996, 92.

47 Die folgende Erläuterung reagiert auf die Kritik von Walde (2009).

48 Russell 1914, 302f.

49 Walde 2009, 139.

50 Rosenthal 2017, 328 f. In dieser Debatte wird der „Ort“ der Determinationslücke in der Regel zeitlich aufgefasst, nicht räumlich. Angenommen wird, dass innerweltliche Prozesse sich aus deterministischen und aus indeterministischen Phasen zusammensetzen. Auch diese Annahme ist mit dem Sinn der laplaceschen Determination nicht vereinbar. – Die Auffassung schließlich, dass der Weltlauf auf bestimmten *Ebenen* determiniert sei und auf anderen nicht, krankt daran, dass die übliche Individuierung von „Realitätsebenen“ über Beschreibungen und Theorien zu wenig ontologisches Gewicht hat. Laplace-Determiniertheit ist ein metaphysisches Konzept, kein epistemisches oder explanatorisches.

51 Eine weitere Metapher hat Tugendhat ins Spiel gebracht: Menschliche Entscheidungen seien Knoten in einem Bindfaden. „Durch den Knoten [...] ist die Kausalität tatsächlich unterbrochen und durch meine Tätigkeit ersetzt, und doch besteht auch der Knoten nur aus Bindfaden“ (Tugendhat 2007a, 61). Das ist eine schöne Metapher, aber wofür genau steht der Bindfaden? Dafür, dass alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht? Dafür, dass alles aus natürlichem Stoff besteht? Über beides sind der Kompatibilist und der Libertarier nicht uneins. Steht der Bindfaden für den Kausalnexus? Offenbar nicht, denn nach Tugendhat wird ja die Kausalität „unterbrochen“. Gleichwohl bekennt er sich zum Kompatibilismus. Man kann ihm den Vorwurf nicht ersparen, dass er an der entscheidenden Stelle laviert.

52 Vielleicht ist die Suche nach Falsifikationsinstanzen für vermeintlich deterministische Gesetze auch der kleine vernünftige Kern der Frage nach dem genauen Ort des indeterministischen Elements im Prozess der Entscheidungsfindung. An dieser Stelle mag auch die theoretische Rolle der quantenmechanischen Unbestimmtheit zu suchen sein: Während die Annahme von Eccles et al., der Wille könne sich Quantenunbestimmtheiten gezielt zunutze machen und so seine Freiheit beweisen, dem Spott preisgegeben bleibt, mögen die Befunde der Quantenmechanik zur Widerlegung des „deterministischen Weltbilds“ der klassischen Mechanik beitragen. Allerdings nicht zur Fundierung einer transklassischen Kausalitätsauffassung: Da bislang niemand über eine kausalitätstheoretisch befriedigende Interpretation der irritierenden Eigenheiten von Quantenphänomenen verfügt (Nichtlokalität/Superposition/Verschränkung), sollten Philosophen sich einstweilen äußerste Zurückhaltung dabei auferlegen, diese Eigenheiten als Argument in kausalitätstheoretischen Debatten anzuführen.

53 Suppes 1994, 467.

54 Vgl. z. B. Beckermann 2011, 227–235.

55 Chisholm 1964, 32.

56 „How could an event possibly be determined to happen at a certain date if its total cause contained no factor to which the notion of date has any application? And how can the notion of date have any application to anything that is not an event?“ (Broad 1952, 215; ähnlich Ginet 1990, 13 f. und Honderich 2002, 47) Für einen Überblick über die metaphysischen und konzeptuellen Herausforderungen für die Akteurskausalität vgl. Keil 2000, 319–383.

57 Philosophen, die das akteurs- oder substanzkausalistische Modell offensiv vertreten, unterscheiden sich von Ereigniskausalisten nicht zuletzt in ihren Annahmen darüber, welche logische Form singuläre Kausalsätze besitzen. Zur Unterscheidung „aristotelischer“ und „humescher“ Kausalsätze und ihrer Beziehung zueinander vgl. Keil 2000, 373–382 und 2012, 246–252.

58 Vgl. Steward 2012, bes. 197–225.

59 Mayr 2011, 228.

60 „Auf die Frage des Physiklehrers, warum sich das Lackmuspapier rot färbte, wäre die Antwort ‚Weil Sie es in die Flüssigkeit getaucht haben‘ für alle Zeugen des Experiments uninformativ, weil das verursachende Ereignis ihnen schon bekannt war. Der Lehrer möchte vielmehr wissen, was das Lackmuspapier und die Flüssigkeit *an sich hatten*, so dass sich das Papier beim

Hineintauchen rot färbte, statt ein anderes Verhalten zu zeigen. Allgemein gilt, dass die Angabe substanzspezifischer Dispositionen oder Vermögen etwas anderes erklärt als die Nennung des verursachenden Ereignisses. Sie erklärt kontrastiv, warum eine mit der Substanz vollzogene Operation verursachte, dass diese sich in bestimmter Weise verhielt und nicht anders. Dieser Unterschied der Explananda von ereigniskausalen und substanzkausalen Erklärungen wird in vielen ‚causal powers‘-Theorien übersehen, so auch von Harré und Madden.“ (Keil 2014, 147)

61 Mayr 2011, 216.

62 Ebd., 209.

63 Kant, KpV A 172 (AA V, 96).

64 Vgl. Chisholm 1964, 25.

65 Chisholm spricht davon, dass die freie Handlung nicht „caused or determined by any event“ sein dürfe (ebd.).

66 So Lohmar 2005, 157–190, bes. 166.

67 Vgl. dazu Keil 2012. Schelling ist in seiner Freiheitsschrift ebenfalls bereit, diesen Preis zu zahlen: „Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein [...]. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen.“ (Schelling 1809/34, 383 f.)

68 Vgl. Keil 2000, 261–300 und 431–457 sowie Keil 2013.

69 Diese Klarstellung ist wichtig, um Humes sachwidrige Kopplung zweier Aufgaben wieder zu lösen: der Aufgabe, Wahrheitsbedingungen für singuläre Kausalurteile anzugeben und der Rechtfertigung eines induktiven Urteils. Solange die Frage offen ist, ob das B-Ereignis überhaupt eintreten wird, erübrigt sich die Frage, ob zwischen A und B eine kausale Verbindung besteht (vgl. Keil 2013, 160).

70 Leibniz 1765, 267 f. (2. Buch, Kap. XXI, § 15).

71 Hume 1739, 261 f. (Bk. II, Pt. III, sect. I).

72 Kant, KpV A 170 und A 90 (AA V, 95 und 51 f.).

73 Schelling 1809/34, 382 f.

74 Franklin 2014, 414. Der Zufallseinwand firmiert seit van Inwagen auch als „the *Mind* argument“. Die Bezeichnung bezieht sich auf die Zeitschrift *Mind*, in der das Argument in einigen Aufsätzen vorgebracht wurde. Van Inwagens (1983, 16) Formulierung lautet: „The *Mind* argument proceeds by identifying indeterminism with chance and by arguing that an act that occurs by chance [...] cannot be under the control of its alleged agent and hence cannot have been performed freely“.

75 O’Connor 2009, 211.

76 O’Connor 2000, 61.

77 Clarke 2003, 166.

78 Franklin 2011, 208 f. Vgl. Hobart 1934, 4: „This volition of the self causes the physical act but it is not in its turn caused [...]. To regard it as caused would be determinism.“

79 So schon Campbell 1967, 49. Mele (2006, 66) bemerkt allerdings richtig, dass der antilibertarische Einwand, jeder Nichtdeterminismus führe zum Zufallsproblem, zwar „question-begging“ zugunsten des Determinismus sei, nicht aber zugunsten des Kompatibilismus. Für den Inkompatibilismus braucht man unabhängige, über die Ablehnung des Determinismus hinausgehende Argumente.

80 van Inwagen 1983, 16 f.

81 Vgl. Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 50 und Leibniz 1765, 317 (2. Buch, Kap. XXI, § 50). Leibniz übersah diesen Situationstyp freilich nicht, sondern hielt echte Buridan-Situationen aus metaphysischen Gründen für unmöglich; vgl. ebd., 313 (§ 48).

82 Zur Kategorie der rational erlaubten Handlungen und den herabgesetzten Anforderungen an gute Gründe vgl. Gert 1998, 56–88. Zum explikativen Primat des Begriffs der Irrationalität gegenüber dem der Rationalität vgl. ebd., 29–55.

83 „One needs to show how certain causally indeterministic mechanisms would confer (or contribute to) a kind of power or control over one’s own choices that would be lacking in any sort of deterministic scenario“ (O’Connor 2000, xiii).

84 Lowe 2008, 160.

85 Vgl. Ginet 2007. Ähnlich schließt auch van Inwagen (2000) vom Indeterminismus auf den objektiven Zufall und weiter auf die Nichtsteuerbarkeit. Der blinde Fleck in van Inwagens „rollback argument“ besteht in der stillschweigenden Annahme, dass es in einer nichtdeterministischen Welt für alle Ereignisse objektive Eintrittswahrscheinlichkeiten gibt. Vgl. dazu Buchak 2013.

86 Kane 1999, 233.

87 Kane 1996, 144.

88 Vgl. mit einem weiteren Beispiel Kane 1999, 227.

89 Austin 1956, 198 (Fn. 10).

90 Ebd.

91 Mele 2006, 109. Für vorangehende kausale Ermöglichungsbedingungen von Handlungen sind die Intuitionen ebenso klar wie für Handlungserfolge. Meles Beispiel: Ava findet zufällig Geld auf der Straße und spendet es umgehend; ihr wird die gute Tat mit Recht zugerechnet. Allgemein gelte: „Not every bit of luck that an agent has in a causal stream leading to an action precludes moral responsibility for that action“ (ebd., 108). Ähnlich Franklin (2011, 206): „libertarians can inoculate freedom against luck by locating indeterminism at a time when we do not think agents normally exercise any control. If we place indeterminism at a time when the agent exercises no control, then, of course, control is not diminished: you cannot diminish what you never had“.

92 Balaguer 2009, 83.

93 Pereboom 2014a, 32.

94 Schlosser 2014, 384.

95 Haji 2001, 190.

96 Franklin 2011, 209.

97 Ebd.

98 Für ähnliche Kritik an Pereboom vgl. Mele 2015, 6–8. Mele merkt ferner an, dass die Forderung „that a person has complete control over what he will decide“ (ebd., 7) ein Regressproblem aufwirft, das den Begriff des Entscheidens rätselhaft werden lässt. Wenn die Forderung lautet, „that there be no chance that one has an intention to decide to A, tries to decide to A, and nevertheless fails to decide to A“ (ebd.), dann liegt es nahe zu sagen, dass die Person die Entscheidung schon zu jenem früheren Zeitpunkt getroffen hat, zu dem ihre Absicht ihrer Entscheidung die Eintrittswahrscheinlichkeit 1 verschafft hat. Aber wenn die geforderte „complete control“ zukunftsbezogen ist – Pereboom wendet durchgehend im Futur ein, dass im ereigniskausalen Libertarismus „nothing settles whether the decision will occur“ (2014a, 32) –, wer oder was stellt dann vorab sicher, dass das die Entscheidung garantierende mentale Ereignis eintritt?

99 Vgl. Leibniz 1765, 317 (2. Buch, Kap. XXI, § 49). Auch in einer nichtdeterministischen Welt gilt, dass „our values, preferences, learning history, information gathering, deliberation, and

so on constrain the physically and psychologically possible outcomes and shape the antecedent probabilities of the outcomes“ (Mele 2015, 12).

100 Lohmar 2006, 16.

101 Ebd.

102 Rosenthal 2017, 190.

103 „Wie jede Tätigkeit, so ist auch das praktische Überlegen auf seine optimale Ausführung hin angelegt, der das Subjekt so nahe wie möglich kommen möchte. [...] Insofern es auf das *richtige* Entscheiden zielt, verweist es auf einen deterministischen Idealfall adäquaten Überlegens, Urteilens und Handelns und büßt seinen Sinn mit zunehmender Entfernung davon immer mehr ein“ (ebd., 197). Rosenthal verwendet das Wort „deterministisch“ äquivok, wenn er eine optimale Ausübung rationaler Fähigkeiten den „deterministischen Idealfall“ nennt. Das Zustandekommen einer richtigen Entscheidung und deren Umsetzung werden auch im „deterministischen Idealfall“ nicht durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen garantiert, sondern dadurch, dass der Überlegende sich von rationalen Normen leiten lässt.

104 „Considerations that are indeterministically caused to come to mind [...] are nothing more than input to deliberation. [...] They do not settle matters. Moreover, not only do agents have the opportunity to assess those considerations, but they also have the opportunity to search for additional relevant considerations before they decide, thereby increasing the probability that other relevant considerations will be indeterministically caused to come to mind.“ (Mele 2006, 12)

105 So wirft Franklin (2011, 204 f.) Kane vor, das indeterministische Element zwischen der Willensanstrengung („effort of will“) und der Entscheidung anzusiedeln, also zwischen zwei mentalen Handlungen. Auch der Libertarier müsse aber daran interessiert sein, dass er den Erfolg seiner Anstrengung selbst in der Hand habe. Vernünftigerweise müsse die indeterministische Lücke „between non-actional mental states and choice“ (205) angesiedelt werden, also bevor die zurechenbare Entscheidungsfindung beginnt: „What is left open is whether we try to resist temptation – not whether our trying is successful“ (228); „whichever effort we make will guarantee that we make the corresponding choice, since the connection between these two actions is deterministic“ (214).

106 Vgl. dazu Steward 2012, 150–152.

107 „Only a world that is regular in its sequence of happenings is a world on which intentions can be formed and executed. Only actions that have anticipated consequences are actions that can be performed for reasons.“ (Beck 1975, 116)

108 „This means that *exactly the same prior deliberation* up to the moment of choice, through which she came to believe that Hawaii was, all things considered, the best option, may have issued in the choice of Colorado [...]. This is strange, to say the least.“ (Kane 1996, 107)

109 Vgl. z. B. Pauen 2004, 128 f. Ähnlich Beckermann (2006, 294): „Wenn man angesichts *genau derselben Gründe* einmal A und ein anderes Mal B wählt, ist diese Wahl selbst aber offenbar unbegründet“. Lohmar (2008, 512) verschärft den Einwand zu der Behauptung, dass der alternative Verlauf, da nicht vom Willen der Person abhängig, nicht einmal eine Handlung gewesen wäre. In einer indeterministischen Welt hätten wir nicht anders *handeln* können, es hätte bloß anderes *geschehen* können.

110 Vgl. Kane 1996, 126.

111 Vgl. ebd., Kap. 7 und 8.

112 Beckermann 2005, 4 f.; vgl. ders. 2006, 294.

113 Nagel 1986, 116.

114 Mele 2006, 59.

115 Levy 2011, 42–43.

116 Steward 2012, 173.

117 Hobbes 1651, 48 (Pt. I, ch. 6).

118 Vgl. Kane 1995, 138.

119 „[T]he agents will *make* one set of reasons or motives prevail over the others then and there *by deciding*.“ (ebd., 133)

120 Beckermann 2009, 18.

121 „Caesar decided at a certain moment to cross the Rubicon. [...] There was a certain change which entered into this moment, such that the decision to cross the Rubicon would *not* then have emerged unless such a change had entered. The entry of this change into this moment excluded the entry of a certain other change without which a decision to return to Gaul could not issue. It thus left open only the two alternatives of continuing to deliberate or deciding then and there to cross the Rubicon.“ (Broad 1933, 240)

122 Descartes, Brief an Mesland vom 9.2.1645, AT IV, 173; dt. Übersetzung von Steinworth (1987, 47).

123 Steinworth 1987, 66 f.

124 Kant, Rel. B 59 Anm. (AA VI, 49 f.).

125 Kant, MS BA 27 f. (AA VI, 226).

126 Beckermann 2009, 18. Ganz ähnlich hält mir Rosenthal (2017, 295) entgegen: „Statt der Frage, wie es kommt, dass die Person aus bestimmten Gründen A tut *anstatt* aus anderen Gründen B zu tun, fragt sich nun, wie es kommt, dass die Person aus bestimmten Gründen A tut *anstatt* noch weiter zu überlegen mit offenem Ausgang. Die Erklärungslücke besteht nun eben an dieser Stelle, und der Verdacht, dass hinter allem der Zufall steckt, aber nichts, wofür die Person verantwortlich gemacht werden könnte, besteht nun hinsichtlich dieser neuen Alternative.“

127 Ähnlich argumentiert Steward (2012, 172): „We have a general tendency, if we are prudent, not to rush into irrevocable decisions without careful thought and there therefore *are* reasons speaking for refrainment from deciding [...], because there are always general reasons speaking for caution and further thought (though of course, they can be outweighed by the need for urgency in a given case).“ – Oben (S. 64, Anm. 21) habe ich Leibniz' Auffassung referiert, dass eine Person zwar nicht wählen kann, was ihr aktuell als schlechter erscheint, dass sie aber ihr Urteil suspendieren und ihre Aufmerksamkeit vom aktuellen Gedanken ab- und einem anderen zuwenden kann. Leibniz erklärt allerdings nicht, aus welchem Grund jemand dies in einer Situation, in der ihm eine Option als die beste erscheint, tun sollte.

128 Ryle 1949, 34.

Anmerkungen zu Kapitel 5

1 Das libertarische Moment schon im Handlungsvermögen anzusiedeln ist auch der Vorschlag von Helen Stewards „agency incompatibilism“. Steward argumentiert, „that there could not be actions, and there could not be agents, if determinism were true“: „For if everything is already settled, there simply cannot be any events occurring now which are the settlements of matters, and neither can there exist creatures or systems which have the power to settle them. [...] [W]e have here the basic ingredients for a different sort of libertarianism from the traditional version [...] – one which is rooted not merely in the idea that *free* agency is incompatible with determinism – but in the more radical suggestion that agency *itself* essentially involves the exercise of powers which could not exist in a deterministic universe – a claim I shall call Agency Incompatibilism“

(Steward 2009, 176). Von meinem fähigkeitsbasierten Libertarismus unterscheidet sich Stewards Theorie in zwei wesentlichen Punkten: Steward schreibt auch Tieren ein genuines Handlungsvermögen im Sinne von „two-way powers“ zu und sie verbindet den Handlungsbegriff mit einer Metaphysik der Akteurskausalität, die sie als eine irreduzible „top-down“-Kausalität auffasst (vgl. Steward 2012, bes. Kap. 8).

2 Kant, GMS BA 100 (AA IV, 448). Vgl. auch folgende Stelle aus der Religionslehre-Vorlesung nach Pöhlitz: „Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, *als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei*“ (AA XXVIII/2, 2, 1068).

3 Kant, KpV A 53 (AA V, 29).

4 Vgl. Pothast 1980. Allgemein wird dem Argument, man könne etwas nicht beweisen, in den Debatten über Freiheit und Determinismus zu viel Gewicht beigemessen. Außerhalb von Logik und Mathematik lässt sich niemals etwas beweisen, gleichwohl sind manche Behauptungen argumentativ besser gestützt als andere.

5 Schlick 1930, 168.

6 Kant, KrV B 475/A 447 (AA III, 311).

7 Ebd., B 263/A 216 (AA III, 184).

8 Für die letztere Behauptung, dass Ursachen Störungen sind, kann ich hier nicht argumentieren; vgl. dazu Keil 2000, 280–300 und 404–407.

9 Kant, KrV B 479/A 451 (AA III, 313).

10 Der einflussreichen *Best System*-Auffassung zufolge sind Naturgesetze Generalisierungen oder Theoreme derjenigen deduktiven Systeme, die die Phänomene in einer optimalen Kombination von Einfachheit und Erklärungskraft zutreffend beschreiben (Mill, Ramsey, Lewis).

11 Hofer 2016, §2.4. „Indeed, many future contingents have the truth-values they do today precisely because tomorrow I will freely choose to do something.“ (Swartz 1985, 122)

12 Wittgenstein, *Tract.* Satz 6.371.

13 Ebd., 6.37.

14 Vgl. Beebe/Mele 2002, 202–205, 210.

15 van Inwagen 1983, 190.

16 Vgl. Beebe/Mele 2002, 210.

17 Vgl. Swartz 1985, 116–140; Berofsky 1987; Vihvelin 2000; Beebe 2000; Beebe/Mele 2002.

18 Vgl. Vihvelin 2000 und (kritisch dazu) Rosenthal 2017, 84–90.

19 Swartz 1985, 124.

20 Geach 1973, 102.

21 Bhaskar 1975, 233.

22 Auch Cartwright möchte Regularitäten durch „Aristotelian Natures“ ersetzt sehen: „I want to urge that not only we must admit natures into our scientific world picture, contrary to Humean predilections, but in a sense we must eliminate regularities. These are, after all, very rare.“ (Cartwright 1992, 55)

23 Schopenhauer 1839, 623; vgl. 578.

24 So das Referat der stoischen Lehre bei Alexander von Aphrodisias, *De fato* 181–182, zit. nach: Long/Sedley (Hrsg.) (1987), 465.

25 Dem in der jüngeren Metaphysik vertretenen „dispositionalen Essentialismus“ zufolge inhärieren Dispositionen nicht aristotelischen Substanzen, sondern fundamentalen natürlichen Eigenschaften: Einige oder sogar alle natürlichen Eigenschaften seien wesentlich dispositional (Shoemaker, Bird, Ellis). Zu den von dispositionalen Essentialisten angeführten Eigenschaften gehören allerdings auch solche wie die, *ein Elektron zu sein*, die ihrerseits substanzbezogen sind.

26 Vgl. Ernst 2009, 19.

27 „Wenn man [...] bestimmte Beschränkungen für das, was objektiv möglich ist, annimmt, dann sollten eben gerade diese Beschränkungen die naturgesetzlichen sein. Und umgekehrt: Wenn man Naturgesetze annimmt, dann muss man sie mit den besagten Beschränkungen identifizieren, was hieße, dass, solange überhaupt noch Möglichkeiten objektiv offen bleiben, die Naturgesetze eben nicht deterministisch sind. Keinen Sinn aber hat es, de-re-Modalitäten und Gesetze nebeneinander und entkoppelt anzusetzen. Die ‚Gesetze‘ in diesem Sinne tragen dann nur noch einen ehrwürdigen Titel und erfüllen nur mehr die Rolle der Buchhaltung für einen durch sie nicht restringierten Weltverlauf.“ (Rosenthal 2017, 88)

28 Suppes 1994, 467.

29 Vgl. Boysen 1996. Fähigkeiten der Impuls- und Selbstkontrolle sind ein Gegenstand der neueren kognitions- und volitionspsychologischen Forschung; vgl. z. B. Goschke 2006, 124 f., und die dort angegebene Literatur.

30 Seebaß 2006, 212.

31 Kant, AA XXVIII.1, 255 (*Vorlesungen über Metaphysik*).

32 Kant, Anthr. BA IV (AA VII, 119).

33 Kant, AA XVII, 508 (R 4333). Ich gehe darüber hinweg, dass Kant den fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff hier gleich wieder verdirbt, indem er die hypostasierte Vernunft an Stelle der vernünftigen Person zum Subjekt des fraglichen Vermögens macht, jedenfalls dem Wortlaut nach.

34 Lohmar (2006, §2) argumentiert dafür, dass die Anwendung von „frei“ auf Personen bzw. Akteure primär ist und alle anderen Anwendungen davon abgeleitet sind. Vgl. schon Hobbes 1651, 197 (Pt. II, ch. 21).

35 Vgl. Hobbes 1651, 196 (Pt. II, ch. 21).

36 Vgl. ebd., 196 f.

37 „Even when not explicitly invoked, powers are often implicit in what accounts of free will require. [...] Even a characterization of free will in terms of the absence of obstacles or impediments implicitly appeals to powers, for an obstacle limits one’s freedom only to the extent that one lacks a power to circumvent or surmount it.“ (Clarke/Reed 2015, 6; vgl. van Inwagen 1998, 369)

38 „Die Bestimmung, daß kein äußeres Hindernis eintrete, braucht man nicht weiter hinzuzufügen; denn es hat das Vermögen zu tun nur in der Weise, wie es Vermögen ist, und dies ist es nicht schlechthin, sondern nur unter bestimmten Umständen, wovon auch schon die äußeren Hindernisse mit ausgeschlossen sein müssen.“ (Aristoteles, Met. IX 5, 1048a16–20)

39 Mumford und Anjum behaupten sogar generell, dass es „powers“, auch solche unbelebter Substanzen, nur in einer nichtdeterministischen Welt geben könne. Es gelte: „if an event or state of affairs is a matter of necessity then it cannot be the manifestation of a power“ (Mumford/Anjum 2014, 22).

40 Zwischen Tun und Handeln unterscheide ich in loser Anknüpfung an Anscombe so, dass Tun sich durch *potentielle* Absichtlichkeit auszeichnet, Handeln durch aktuelle (vgl. Keil 2000, 43 und 139 f.).

41 Vgl. Rohs 2000, 19–21. Dieser Befund ist nicht als Vorschlag zur Sprachrevision zu verstehen: „Man könnte auch von einer Tätigkeit der Butter reden, wenn sie im Preise steigt; und wenn dadurch keine Probleme erzeugt werden, so ist es harmlos.“ (Wittgenstein, PU § 693)

42 Clarke/Reed 2015, 26.

43 Der Einwand einiger „causal powers“-Theoretiker, dass die Ursache des Auflösens die Kräfte oder Dispositionen des Zuckers und/oder des Wasser seien, verfängt nicht, denn er verwechselt Verursachung und Erklärung. Wird der Einwand entsprechend umformuliert, krankt er daran,

dass er den Unterschied der Explananda kausaler und dispositionaler Erklärungen übersieht (s. o., S. 127, Anm. 60).

44 „Wichtig ist, dass die strafrechtlich relevante Einsichts- und Steuerungsfähigkeit jedenfalls das umfasst, was man in der Philosophie unter dem Kontrollaspekt der Willensfreiheit versteht: die Fähigkeit, seine Entscheidungen davon abhängig zu machen, was man als richtig eingesehen hat.“ (Willaschek 2011, 1197)

45 Tugendhat 2007a, 56.

46 Davidson 1982, 305.

47 Ebd., 289.

48 Kant, KpV A 171 (AA V, 95).

49 „Im Vordergrund des Selbstvorwurfs kann nicht liegen, daß man A statt B gewählt hat, denn man kann sich nur das Mangelhafte der eigenen Tätigkeit vorwerfen [...]. Andere werfen einem – im Strafprozeß immer, im moralischen Tadel meist – vor, das Falsche gewählt zu haben; die Person selbst *kann* sich nur vorwerfen, nicht gut genug abgewogen zu haben [...].“ (Tugendhat 2003, 57)

50 „According to the standard reason-responsive approach to responsibility, it is appropriate to blame someone – to hold them responsible in a negative sense – just when they have the specific capacity to respond to reasons in a given choice but still fail to exercise that capacity“ (McGeer/Pettit 2015, 161). Diese fähigkeitsbezogene Standardauffassung ist nach McGeer und Pettit allerdings unvollständig, weil sie die Frage offen lasse, worauf sich der Tadel gründet, wenn die Person die spezifische Fähigkeit besaß, das Unmoralische ihres Tuns zu erkennen, sie aber nicht ausgeübt hat. Hier bedürfe es eines zusätzlichen Faktors, der nach McGeer und Pettit darin besteht, dass wir nicht nur für Gründe empfänglich sind, sondern auch für die legitimen Erwartungen anderer und ihre Meinungen über uns. Diese soziale Sensibilität motiviere uns, aufmerksamer nach Gründen zu suchen: „The idea is that your sensitivity to audience in that choice may reinforce your sensitivity to reasons by making you more attentive, more careful, more motivated to track the reasons that there are“ (ebd., 171). Die Empfänglichkeit für Gründe ergebe sich aus dem komplexen Zusammenwirken einer rationalen und einer sozialen Sensibilität (vgl. ebd., 172).

51 Darauf hat in der Debatte über Willensschwäche Gary Watson hingewiesen (1977; 1999).

52 Georg Büchner, *Woyzeck*, Szene „Beim Doctor“.

53 Vgl. auch Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 53.

54 Kant, KpV A 54 (AA V, 30).

55 Ein weiteres Problem für die Validität des Galgentests ist das Phänomen des Über-sich-Hin-auswachsens in Situationen der Lebensgefahr. Vgl. zum Galgentest auch Schälike 2010, 75–79.

56 „Strictly speaking no impulse is irresistible; for every case of giving in to a desire [...] it will be true that, if the person had tried harder, he would have resisted it successfully. [...] Human endurance puts a severe limit on how long one can stay afloat in an ocean; but there is no comparable limit to our ability to resist temptation.“ (Feinberg 1970, 282 f.)

57 „[The addict] struggles desperately, although to no avail, against his thrust. He tries everything that he thinks might enable him to overcome his desires for the drug, but these desires are too powerful for him to withstand, and invariably, in the end, they conquer him. He is an unwilling addict, helplessly violated by his own desires.“ (Frankfurt 1971, 12)

58 Vgl. Pickard/Pearce 2013.

59 Pickard 2015, 148.

60 Marušić 2015, 148.

61 Wallace 1999, 621 f.

62 Wären die Impulse „literally irresistible [...], it would be an utter mystery how people ever succeed in overcoming their addictive conditions by exercising strength of will, and yet this seems to happen all the time“ (ebd., 622). Auch Pickard und Pearce (2013) betonen die Rolle der Willenskraft bei der Überwindung des Suchtverhaltens; die klinische Behandlung könne zu deren Stärkung beitragen. Zum Begriff der Willenskraft s. u., S. 215.

63 Aus philosophischer Sicht argumentiert Schälike (2010, 96) gegen die Annahme, „dass ein Wille, mit dem man sich nicht identifiziert, zu dem Zeitpunkt, zu dem er okkurrent ist, für den im prägnanten Sinn eigenen Willen unüberwindbar sein kann“. Den u. a. von Frankfurt fingierten Akteur, der seinen eigenen aktuell handlungswirksamen Willen als heteronomen Zwang erfährt, könne es nicht geben. Solange es sich überhaupt um einen Akteur handeln soll, stehe Frankfurts Fiktion der Handlungscharakter des Willensbildungsprozesses entgegen: „An dieser innersten Stelle der Willensbildung gibt es [...] keinen Platz für zwingende Faktoren; die Schritte müssen vom Subjekt selbst vollzogen werden, sonst verlieren sie den Handlungscharakter, mit der Folge, dass auch die Körperbewegung [...] den Handlungscharakter verliert. [...] Entscheidungen können deshalb *in einem bestimmten Sinne* nicht erzwungen sein.“ (ebd., 93)

64 Das Beispiel stammt von Mele (1995, 154).

65 Pickard 2015, 157.

66 BVerfGE 20, 323 (331) (Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Okt. 1966). Ferner gelte: „Die strafrechtliche [...] Ahndung einer Tat ohne Schuld des Täters [...] verletzt den Betroffenen in seinem Grundrecht aus Art. 2 Abs. 1 GG“ (ebd.), also in seinem Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit.

67 Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen 2, 194, 195.

68 Roxin 2006, 860. Noch weiter geht Burkhardt, dem das „Freiheitsbewußtsein des Einzelnen“, sein „Freiheitserleben“, als „legitimer Anknüpfungspunkt für strafrechtliche und moralische Verantwortlichkeit“ ausreicht. Man könne Schuld auf „subjektive Freiheit“ gründen, denn der Richter habe von Rechts wegen „den Standpunkt des handelnden Subjekts [...] zum Gegenstand der Bewertung zu machen“ (Burkhardt 1998, 3 und 21). Wenn tatsächlich das Freiheitsbewusstsein des Einzelnen für dessen strafrechtliche Schuld maßgeblich ist, müsste man konsequenterweise einen Straftäter, der vom harten Determinismus überzeugt ist, freisprechen.

69 Merkel 2008, 9. Merkel verbindet diese Diagnose mit einer deutlichen Kritik an seiner Zukunft. Er beklagt, dass die Strafrechtslehre „die Diskussionen und Argumente der Gegenwartsphilosophie fast gänzlich ignoriert und deshalb viele Facetten des Problems nicht wahrnimmt“ (ebd.).

70 Willaschek 2011, 1188.

71 Vgl. z. B. Jescheck 1988, 368.

72 Roxin 2006, 861.

73 Willaschek 2011, 1190 und 1195.

74 Jakobs 1991, 522.

75 Kröber 2007, 186. Empirisch ist das unplausibel. Schon das Faktum progredienter Krankheitsverläufe spricht gegen die scharfe Abgrenzbarkeit: Eine fortschreitende Altersdemenz endet irgendwann im Zustand der Schuldunfähigkeit, aber auf dem Weg dorthin dürfte es kontinuierliche Übergänge und Grauzonen geben. Zur Randbereichsunschärfe des psychiatrischen Krankheitsbegriffs vgl. Keil/Keuck/Hauswald (Hrsg.) (2017).

76 Begründung des Entwurfs eines Strafgesetzbuches 1962, BT-Drucks. IV/650, 142.

77 Von Liszt 1896, 214 und 220. Das Reichsgericht und später der BGH haben diese Formulierungen auch für das Zivilrecht übernommen: Für die „freie Willensbestimmung“ ist eine „normale Bestimmbarkeit einer Person durch vernünftige Erwägungen“ erforderlich (Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen 103, 399, 401)

- 78 Jakobs 1991, 532.
 79 Wiggins 1973, 34.
 80 Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 50.
 81 Leibniz 1765, 317 (2. Buch, Kap. XXI, § 50).
 82 Bieri 2005, 125.
 83 Davidson 1973b, 199.
 84 Vgl. dazu Schnädelbach 1990.
 85 Kant hat entsprechend in seiner Anthropologie den Gattungsbegriff des *animal rationabile* angemessener gefunden (Anthr. B 313/A 315 [AA VII, 321]).
 86 Campbell, 1967, 46.
 87 Vgl. van Inwagen 1989.
 88 Strawson 1986, 233 f.
 89 Leibniz 1765, 317 (2. Buch, Kap. XXI, § 50).
 90 Locke 1690, Bk. II, Ch. 21, § 50.
 91 Kant, GMS BA 98 (AA IV, 447).
 92 KrV B 478/A 450 (AA III, 312).
 93 Vgl. KU B 422/A 417 (Anm.) (AA I, 448 f.).
 94 Vgl. dazu Willaschek 1992, 232 ff.
 95 Kant, Rel. B 24/A 22 (AA VI, 31).
 96 Ebd.
 97 Ebd.
 98 Ebd., B 69/A 63 (AA VI, 58).
 99 Ebd., B 34/A 31 (AA VI, 36).
 100 Ebd., B 46/A 43 (AA VI, 43).
 101 Ebd., B 42/A 38 f. (AA VI, 41).
 102 MS BA 5 (AA VI, 213).
 103 Ebd., BA 27 f. (AA VI, 226 f.).
 104 AA XX, 55 (*Handschriftlicher Nachlaß*) (Orthographie normalisiert).
 105 ZeF B 71/A 66 (AA VIII, 370).
 106 KrV B 583/A 555 (AA III, 376).
 107 Rel. B 59 Anm. (AA VI, 49).
 108 KpV A 5 Fn. (AA V, 4).
 109 Ebd.
 110 Ebd., A 52 (AA V, 29).
 111 GMS BA 124 (AA IV, 461).
 112 KpV A 56 (AA V, 31).
 113 Man möge über den akteurskausalistisch gefärbten Ausdruck „handlungswirksam machen“ hinwegsehen. Die korrekte ereigniskausalistische Darstellung wäre: Der Akteur tut etwas, was damit einhergeht, dass mentale Ereignisse seine Handlung verursachen. „Verursachen“ ist für die Beziehung zwischen Ereignissen reserviert, „Tun“ für die zwischen Akteuren und ihren Handlungen (s. u., Kap. 7.6).
 114 Kant, Rel. B 59 Anm. (AA VI, 49 f.).
 115 KrV B 582/A 554 (AA III, 375).
 116 Ebd., B 582 f./A 554 f. (AA III, 375).
 117 Rel. B 43/A39 (AA VI, 41).
 118 Ebd., B 54 f./A 51 (AA VI, 47 f.).
 119 Ebd., B 50/A 46 (AA VI, 45).

120 Taylor 1966, 122f.

121 Rosenthal hält meiner Auffassung, dass Akteure im Unterschied zu unbelebten Substanzen stets etwas hinzutun müssen, damit ihre Fähigkeiten sich manifestieren, entgegen: „Was müssen sie denn hinzutun? Nun, sie müssen unter den gegebenen Umständen die Fähigkeit ausüben *wollen*. Keil sagt das möglicherweise deshalb nicht deutlich, weil dann sofort ein Regress ersichtlich würde. Die Ausübung der Fähigkeit des Weiter-Überlegens ist selbst eine Handlung“ (Rosenthal 2017, 295). Letzteres stelle ich nicht in Abrede. Der Regresseinwand ist angesichts der Auffassung, dass die begriffliche Zergliederung des Beitrags des Akteurs zum Stattfinden seiner Handlung unvermeidlich in etwas Nichtanalysierbarem terminiert, dialektisch etwas matt. Im Unterschied zu Begründungs- und Erklärungsketten kommt eine Begriffsanalyse an ein natürliches Ende, weil Begriffe nicht bis ins Unendliche teilbar sind.

122 Anscombe 1957, 83.

123 Tugendhat 2007a, 62. Dagegen Roth et al. 2008, 129: „Wir wägen so ab, wie Gene, frühkindliche Prägung, Erziehung und individuelle Erfahrung unser *Erfahrungsgedächtnis* gestaltet haben [...]. Jedes Abweichen von diesem Erfahrungsgedächtnis, sollte es überhaupt möglich sein, wäre ein irrationales und damit unfreies Geschehen“. Wer es allen Ernstes für irrational und unfrei hält, sein erfahrungsgeprägtes Verhalten gelegentlich in Frage zu stellen, dürfte seine schlechten Denkgewohnheiten schon ziemlich lange nicht mehr in Frage gestellt haben.

124 Vgl. Dennett 1984, 133; Frankfurt 1988, 86. Eine adäquatere Analyse solcher Fälle „volitionaler Notwendigkeit“ liefert Schälike (2010, 146–152).

125 Kane 1996, 39.

126 Vgl. ebd., 72 sowie Kane 2005, 121.

127 Aristoteles, Nik. Eth. III 7, 1114a3–5 und 7–9.

128 Ebd., 1114a19–22.

129 Ebd., III 8, 1115a1–2.

130 Ich erinnere an Russells (1914, 305) boshaften Hinweis auf die Vorhersehbarkeit der Handlungen anderer, „besonders wenn sie schon älter sind“ (s. o., S. 51).

131 Vgl. Kane 1996, 74 ff.

132 Bieri 2001, 357.

133 Schälike 2010, 244.

134 Kant, Rel. B 58/A 54 (AA VI, 49) und KpV A 128 (AA V, 72).

135 Vgl. z. B. Roxin 2006, 880; Jakobs 1991, 489 f. – Die Ausnahmefälle betreffen Taten, die im Zustand einer selbst zu verantwortenden Schuldunfähigkeit begangen wurden (klassisch: im Vollrausch begangene Körperverletzung). Dass für die Schuldfähigkeit allein die Einsichts- und Steuerungsfähigkeit zum Zeitpunkt der Begehung der Tat maßgeblich sind, nennt man das *Koinzidenzprinzip*. Den Fall, in dem sich der Täter vorsätzlich oder fahrlässig in einen Zustand der Schuldunfähigkeit versetzt hat, nennt man *actio libera in causa*. Wenn in solchen Konstellationen die Körperverletzung als schuldhafte Tat zugerechnet werden soll, obwohl dies gegen das Koinzidenzprinzip verstößt, muss eine Hilfskonstruktion gefunden werden. In der Strafrechtslehre werden verschiedene Varianten der Vorverlagerung oder Ausdehnung des Tatgeschehens diskutiert (vgl. dazu Roxin 2006, 914–924). Eine weitere Lösung ist der Austausch der Tat: Als die den Schuldvorwurf begründende Tat sei nicht die Körperverletzung anzusehen, sondern die zur Schuldunfähigkeit führende Handlung. Für diese Lösung müsste streng genommen ein eigener Straftatbestand geschaffen werden. Für den Fall des Sich-Berauschens hat der deutsche Gesetzgeber das auch getan (§ 323a StGB).

136 Auf diesen Bereich der „arationalen“ Handlungen hat Hursthouse (1991) aufmerksam gemacht, ohne allerdings den Bereich der Situationen, in denen Antworten wie „Einfach so“ oder

„Aus einer Laune heraus“ normativ akzeptabel wären, angemessen zu beschränken. Man denke daran, dass Polizeibeamte diese Antworten häufig bei der Erstvernehmung jugendlicher Gewalttäter zu hören bekommen.

137 Vgl. z. B. Beckermann 2006, 300; Tugendhat 2007a, 60 f.

Anmerkungen zu Kapitel 6

1 Walter 2006, 310.

2 Einen detaillierten Überblick über die tatsächlichen und vermeintlichen empirischen Herausforderungen für die Freiheitsannahme verschafft das Buch von Sven Walter (Walter 2016, 101–354).

3 Die Religionskritiker Dennett und Dawkins erklären die Neigung von Menschen, ein Naturgeschehen einem göttlichen Eingriff zuzuschreiben, durch eine Hyperaktivität des ADD.

4 Besonders einflussreich war in dieser Richtung Wegners Theorie der „apparent mental causation“. Nach Wegner (2002) gehören zur Common Sense-Theorie des Willens die Annahmen, dass der eigene Wille sich als bewusst erfahren lasse, dass er kausale Kraft besitze und dass die Erfahrung des Willens eine direkte Wahrnehmung dieser kausalen Kraft sei. Diese Annahmen seien falsch: Der Wille sei keine Kausalkraft, sondern epiphänomenal, die entsprechende innere Wahrnehmung sei trügerisch. Das Verhältnis der verschiedenen Kritikziele bleibt in Wegners Buch ungeklärt. Die Hauptlinie seiner Argumentation scheint zu sein, dass der bewusste Wille eine Illusion sei, weil es keine mentale Kausalität gebe; dies wiederum sei der Fall, weil die Erfahrung einer mentalen Kausalität trügerisch sei. Eine kritische Diskussion der Theorie Wegners sowie der Experimente zu Kontrollillusionen und falschen Kausalattributionen findet sich bei Walter 2016, 169–201.

5 Vgl. Frith 1992.

6 Zur Verwechslung von Tun und Herbeiführen und zu verwandten Fehlinterpretationen vgl. Hübl 2010, Ch. 6.

7 Die Experimente von Haggard et al. zeigen allerdings, dass bei selbstgenerierten Effekten, die von der Erfahrung der Urheberschaft begleitet sind, eine subjektive Kontraktion des Zeitintervalls zwischen Basishandlung und wahrgenommenem Effekt auftritt („intentional binding“), die bei durch Hirnstimulation induzierten Körperbewegungen fehlt und die daher als Unterscheidungskriterium dienen kann (vgl. Haggard et al. 2002). Andere Experimente haben ergeben, dass durch Stimulation des Motorkortex ausgelöste Muskelbewegungen schwächer und weniger spezifisch sind als durch bewusste Intentionen herbeigeführte (vgl. Zschorlich/Köhling 2013).

8 Walde 2006b, 103. Sven Walters Einschätzung ist differenzierter: „Unbewusste Einflüsse sind nicht *per se* freiheitsbedrohend. Sie sind es jedoch dann, wenn sie dazu führen, dass sich unser Wille nicht mehr unserem rückhaltlosen Urteil darüber fügt, was zu tun richtig wäre“ (Walter 2017, 409).

9 Die Beschreibung der Symptome der dissozialen Persönlichkeitsstörung folgt der *Internationalen Klassifikation psychischer Störungen* (ICD-10, Störung F 60.2).

10 Roth über einen Gewaltverbrecher mit Veränderungen im orbitofrontalen Kortex: „Der Täter wäre im strafrechtlichen Sinne nicht schuldig, weil er ja nicht anders handeln konnte“ (2004, 78). Roth über uns alle: „Eine Gesellschaft darf niemanden bestrafen, nur weil er in irgendeinem moralischen Sinne schuldig geworden ist“; „Menschen können im Sinne eines persönlichen mo-

ralischen Verschuldens nichts für das, was sie wollen und wie sie sich entscheiden, und das gilt unabhängig davon, ob ihnen die einwirkenden Faktoren bewußt sind oder nicht, ob sie sich schnell entscheiden oder lange hin und her überlegen“ (2001, 541; vgl. 2003, 181 und 2006, 17).

11 *Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten*, Berlin 1794, Teil II, 20, I, § 18.

12 So z. B. Willaschek 2002 und Walter 2006.

13 Kröber 2007, 190. Zum Vergleich weist Kröber darauf hin, dass „weder geringe Kraft noch geringe Schönheit noch geringe Intelligenz – drei biographisch sehr wichtige Faktoren – trotz ihrer eindeutigen biologischen Determiniertheit zu einer Dekulpierung führen, sondern dass es darauf ankommt, wie der Proband in seiner Persönlichkeitsentwicklung damit umgegangen ist“ (ebd., 189).

14 Jakobs 1991, 535.

15 Siehe oben, S. 169.

16 „Denn die Frage: ob der Angeklagte bei seiner That im Besitz seines natürlichen Verstandes- und Beurtheilungsvermögens gewesen sei, ist gänzlich psychologisch, und obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorgane vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Übertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes sein möchte, so sind die Ärzte und Physiologen überhaupt doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, daß sie die Anwandlung zu einer solchen Gräueltat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten [...]“ Kant, Anthr. BA 143 (AA VII, 213 f.)

17 Vgl. Merkel/Roth 2010.

18 Walter 2017, 416.

19 Walter 2009, 71.

20 Roxin 2006, 902.

21 Unter bestimmten Bedingungen – große Kälte, starke Strömung – besteht für den Retter selbst Gefahr für Leib und Leben; über diese Fälle spreche ich hier nicht. Rechtlich geboten ist nur die Hilfeleistung, die „den Umständen nach zuzumuten ist“ (§ 323c StGB).

22 Eine differenzierte Darstellung der verschiedenen Fähigkeiten der direkten und indirekten Selbstkontrolle bietet Schälike 2010, bes. 119–161. In der Philosophie des Geistes werden die mentale Einstellung des entschlossenen Vorsatzes (*resolution*) und deren normative Implikationen erörtert. Eine *resolution* wird als zukunftsbezogene konative Einstellung verstanden, die eine Selbstbindung angesichts erwartbarer Erschwernisse einschließt: „a specific type of intention that is designed to stand firm in the face of future contrary inclinations or beliefs“ (Holton 2009, 10; vgl. ausführlich Marušić 2015).

23 *Neue Zeitschrift für Strafrecht – Rechtssprechungs-Report* 2004, 330 (zit. nach: Roxin 2006, 904).

24 Vgl. Steimke et al. 2016.

25 Das Reichsgericht urteilte 1937, die mit der Erarbeitung eines neuen Strafgesetzbuches befasste amtliche Strafrechtskommission zitierend, dass die Volksgemeinschaft vom vermindert Zurechnungsfähigen nach § 51, Abs. 2 StGB verlangen müsse, „dass er durch erhöhte Kraftanstrengung einen Ausgleich schaffe; tue er das nicht und werde er, seiner minderwertigen Anlage folgend, straffällig, so dürfe er nicht seine verminderte Zurechnungsfähigkeit als Entschuldigungsgrund ins Feld führen, sondern sei der Volksgemeinschaft voll verantwortlich“. 438 RGSt71, S. 182

26 Roxin 2006, 907.

27 So etwa Walter 2016, 361 f.

28 Singer 2004, 63.

29 Roth 2003, 181.

- 30 Roth 2000, 75.
- 31 Zum Überblick über diese Debatte vgl. Merkel (2008), Hörnle (2013) und die Sammelbände von Lampe/Pauen/Roth (Hrsg.) (2008) und Stompe/Schanda (Hrsg.) (2010).
- 32 Singer 2004, 64. Vgl. ders. 2003, 34: „Wir würden Straftäter also wegsperren und bestimmten Erziehungsprogrammen unterwerfen, die durchaus auch Sanktionen einschließen würden. [...] Mit anderen Worten: Wir würden hübsch das Gleiche tun wie jetzt auch schon. Allein die Betrachtungsweise hat sich geändert.“
- 33 Roth et al. 2008, 134 und 132.
- 34 Vgl. Guckes 2003, 214.
- 35 Vgl. Spitzer 2004, 337.
- 36 Walter 2006, 331; ähnlich Smilansky 2001 und Walde 2006a.
- 37 Wittwer 2011, 419.
- 38 Vgl. Libet et al. 1983.
- 39 Vgl. Haggard/Eimer 1999.
- 40 Vgl. Soon et al. 2008.
- 41 Libet 1985, 536.
- 42 Vgl. Libet 2004, 186.
- 43 Vgl. Libet 1985, 537 f. und 2004, 177 f.; zur Kritik vgl. Mele 2006, 34 f.
- 44 Vgl. Libet 2004, 190 f.
- 45 Vgl. Schultze-Kraft et al. 2016.
- 46 Libet 2004, 198.
- 47 Roth 2003, 180.
- 48 Aus Selbstversuchen wird eine starke subjektive Unsicherheit der Datierung berichtet, die aus der Zielkonkurrenz dreier Tätigkeiten entsteht: innengerichtete Aufmerksamkeit auf den Zeitpunkt der Entscheidung, außengerichtete Aufmerksamkeit auf die Zeigerstellung der Uhr und Drücken des Knopfes.
- 49 „[I]t is *changes* in the attitudes, which are events, which are the often unmentioned causes. [...] [T]he cause of the action was the *advent* of one or both of the belief-desire pair.“ (Davidson 1993, 288)
- 50 Flanagan 1992, 136 f.
- 51 Roth 2001, 436.
- 52 „Man kann das Problem des Dualismus auch verdeutlichen, indem man fragt, wie denn die Ergebnisse der Experimente von Libet et. al. hätten ausfallen müssen, damit der bewusste Wille *keine* Illusion wäre.“ (Goschke et al. 2008, 65)
- 53 Vgl. Bennett/Hacker 2003, 228–231. Ähnlich antimentalistisch haben in der Gründe/Ursachen-Debatte Anscombe und Hampshire argumentiert. Im deutschen Sprachraum vertritt C. F. Gethmann diese Auffassung.
- 54 Beckermann 2006, 303.
- 55 Über die Unterschiede zwischen „Identität“, „Supervenienz“, „Korrelaten“ und „Substraten“ gehe ich hier hinweg, weil sie für die Frage der Datierung nicht relevant sind.
- 56 Libet 1985, 530.
- 57 Libet 1999, 48.
- 58 Libet 1985, 530.
- 59 Dass Libet die Ausdrücke „intention“, „decision“, „wish“ und „urge“ austauschbar verwendet, ist auch ein zentraler Kritikpunkt von Mele (2006, 30–48). Meles eigene Hypothese lautet, dass bei Libets Versuchspersonen mehrere mentale Ereignisse schnell aufeinander folgen: Der unbewusste Drang gehe der Absicht oder Entscheidung voraus.

- 60** „[I]t is obvious that the movement impulse is, as the instructions put it, an ‘urges’, i.e. a passive event. Both non-reductionist and reductionist agency theories hold that such events are determined by something other than the conscious will. Seen from this angle, Libet’s results merely confirm that passive events are passive events, i.e. are not consciously brought about.“ (Batthyany 2009, 150)
- 61** Wingert 2004, 197.
- 62** Diese Formulierung stammt von Henrik Walter.
- 63** Libet 1999, 51.
- 64** Vgl. Neumann/Prinz 1987, Goschke 1996 sowie in Anwendung auf die Libet-Experimente Keller/Heckhausen 1990, 352.
- 65** Pauen 2004, 201 mit Bezug auf Keller/Heckhausen 1990. Ähnlich Sven Walter: „Da nicht wirklich etwas zu entscheiden ist, ist nicht klar, warum sie urplötzlich ein spontaner Drang heimsuchen sollte, den Finger zu beugen. Allerdings erwartet der Versuchsleiter offensichtlich genau das. Für die Probanden ist es das Vernünftigste, sich seiner Erwartungshaltung zu beugen und schlicht die leisesten Anzeichen von irgendwas, das ohne die vorherige Instruktion aller Wahrscheinlichkeit nach unbemerkt geblieben wäre, als ‚bewusste Entscheidung‘ zu deklarieren“ (Walter 2016, 133).
- 66** Man kann die Datierung des mentalen Steuerungsimpulses auf den Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns auch benutzen, um die Theorie der vorausgehenden Willensakte zu kritisieren, nämlich so: „Moving an arm is not then the result of an act of will: it is an act of will“ (Danto 1965a, 148).
- 67** Vgl. zum Folgenden Keil 2000, 467–473.
- 68** Vgl. Rosenthal 2002, 217 f.
- 69** Walde 2006b, 103.
- 70** Rosenthal 2002, 219.
- 71** Beckermann 2006, 303.
- 72** Rosenthal 2017, 109.
- 73** „[W]ho would have thought that conscious free will has the job of producing urges (or causal contributors to urges)?“ (Mele 2006, 41)
- 74** Rosenthal 2017, 107.
- 75** van Inwagen 1983, 198.
- 76** Singer 2004, 37.
- 77** Ebd., 52.
- 78** Roth 2001, 505.
- 79** Ebd., 447. Bei Roth ist es das „unbewusst arbeitende emotionale Erfahrungsgedächtnis“, welches „das erste und das letzte Wort hat: das erste Wort beim Entstehen unserer Wünsche und Absichten, das letzte bei der Entscheidung, ob das, was gewünscht wurde, jetzt und hier und so und nicht anders getan werden soll“ (Roth 2006, 13).
- 80** Roth 2001, 436.
- 81** Ebd.
- 82** Vgl. Merkel 2007, 78 f.
- 83** Singer 2004, 64. Möchte Singer im Umkehrschluss behaupten, so fragt Buchheim (2004, 165), dass „nach den Einsichten der Neurobiologie [...] eine Person immer anders handelt, wenn sie nur anders handeln kann?“
- 84** So wendet Singer seine Auffassung auch auf Straftäter an: Ein pädophiler Triebtäter habe „Unordnung im Hirn“, „Fehlschaltungen“, und wir *wüssten* doch, dass er nicht anders konnte,

denn sonst hätte er sich ja anders verhalten (auf einer Podiumsdiskussion in Marburg im September 2006).

85 Singer 2004, 36, vgl. 57.

86 Prinz 2004a, 201.

87 Pauen 2004, 182; ähnlich Roth 2001, 434; Singer 2004, 49–51.

88 Spinoza 1677, 118 f. (Teil III, 2. Lehrsatz, Erläuterung).

89 „Im eigentlichen Sinne gibt es keinen solchen Eindruck, kein Datum, das wir empfangen und das uns den Anschein des Indeterminismus vermittelte. Eine Präsupposition ist etwas anderes als ein Phänomen.“ (Rosenthal 2017, 329)

90 Singer 2004, 43. Auch Prinz dichtet der Alltagsintuition einiges an, um sie als unzuverlässig zu erweisen, vgl. dazu Walter 2016, 210–214.

91 „Und schließlich stellt sich die Frage, wie sich ein so dezentral organisiertes System seiner selbst bewußt werden kann“, bzw. wie es „dazu kommt, sich ein Bild von sich selbst zu machen und sich als autonomes, frei entscheidendes Agens zu empfinden“ (Singer 2004, 44 und 46). Wem stellen sich diese Fragen? Doch nur dem, der sich selbst mit seinem Gehirn verwechselt. Singer formuliert ein Explanandum, das sich einer Begriffsverwirrung verdankt, und unterschiebt die derart erzeugte Scheinfrage der Alltagsintuition und der Philosophie. Vgl. dazu auch Buchheim 2004, 161.

92 Vgl. Kenny 1971 und Keil 2003. Bennett/Hacker (2003) bevorzugen die Bezeichnung „mereologischer Fehlschluss“.

93 Zeki 1993, 296.

94 So z. B. Tibbetts 1995, 404.

95 Vgl. Keil 2003, 2f. Wo mithilfe der homunkularen Redeweisen weder explizit noch implizit Schlüsse gezogen werden, handelt es sich ‚nur‘ um einen Kategorienfehler.

96 Die letzten Formulierungen stammen aus Singer 2004, 43–46. Roth besteht darauf, dass zumindest die Rede „Das Gehirn entscheidet“ im wörtlichen Sinne korrekt sei (vgl. Roth 2004, 77 und 81). Es ist zuzugeben, dass man den Homunkulismus am *Wort* „entscheiden“ nicht ablesen kann, denn dieses hat einen weiten Anwendungsbereich. Im Deutschen gibt es die Formulierung „Es entscheidet sich“, die andere Implikationen hat als „Jemand entscheidet sich“. In der Anwendung auf Personen bezeichnet „entscheiden“ eine Tätigkeit; wenn der Ausgang einer Lotterie „sich entscheidet“, bezeichnet der Ausdruck ein bloßes Geschehen. Selbst wenn das Gehirn der *Ort* von Entscheidungsprozessen sein sollte, ist es dadurch nicht das *Subjekt* von Entscheidungstätigkeiten. Darum ist Roths Schluss von „Das Gehirn entscheidet“ auf „Also entscheide ich nicht“ (vgl. ebd.) unzulässig. Bei Prinz sind Entscheidungen von vornherein subjektlose Geschehnisse: „Entscheidungen kommen zustande, ohne daß jemand da wäre, der sie trifft“ (Prinz 2004a, 202).

97 Den Hinweis auf dieses Zitat des Neurobiologen Christoph von der Malsburg (Süddeutsche Zeitung vom 12.9.1996, S. 54) verdanke ich Andreas Kemmerling.

98 Vgl. Bennett/Hacker 2003, 11–107.

99 Ebd., 409.

100 Vgl. zu dieser Diagnose Keil 2009.

101 Explizit findet sich dieser Fehlschluss der falschen Disjunktion bei Pascal; vgl. Keil 2009, 139.

102 Willaschek 2009, 141.

103 Walter 2016, 356.

104 Ebd., 268.

105 Ebd., 356.

106 Ich beanspruche nicht, die empirischen Herausforderungen vollständig durchgemustert zu haben. Nach Walters Einschätzung stellen *sozialpsychologische* Faktoren wie unbewusste Vorurteile, Selbsttäuschungen, Automatismen und verborgene situationale Einflüsse „eine bislang nicht hinreichend gewürdigte, auch und gerade für die alltäglichen Entscheidungen und Handlungen gewöhnlicher gesunder Erwachsener einschlägige und zudem praktisch relevante Herausforderung an unsere intuitive Freiheitsgewissheit dar, die in ihrer Bedeutsamkeit und ihren Konsequenzen ernster zu nehmen ist als alle anderen Argumente zugunsten einer empirischen Freiheitssskepsis“ (Walter 2016, 366 f.). Ich stelle meine argumentfreie quantitative Einschätzung dagegen, dass die Sozialpsychologie vom Nachweis, dass wir uns *in großem Umfang* über das Ausmaß menschlicher Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten täuschen, weit entfernt ist. Allein ein solcher Nachweis wäre aber für eine fähigkeitsbasierte Freiheitsauffassung relevant. Walter weist selbst darauf hin, dass viele der einschlägigen sozialpsychologischen Experimente – oft die spektakulärsten – sich als nicht replizierbar erwiesen haben und dass die gemessene *Effektstärke* in vielen Experimenten gering ist (vgl. ebd. 322–328).

107 Libet 2002, 292.

108 Vgl. Mele 2006, 45.

109 Vgl. Quine 1953, 36.

110 Wittgenstein, PU II, xiv (370).

111 Hyman 1989, xiv.

112 Roth 2004, 74.

Anmerkungen zu Kapitel 7

1 Giesinger 2009, 26.

2 Die Formel der „hindernisüberwindenden“ Willensbildung bleibt sprachlich insofern unglücklich, als sie das lockesche Suspensionsvermögen, also die präferenzüberprüfende und versuchungswiderstehende Willensbildung, die ich mit erfasst wissen möchte, semantisch nicht abdeckt. Vermutlich gibt es keinen knappen Ausdruck, der die heterogene Menge von Faktoren subsumiert, die die Ausübung der freiheitskonstitutiven Fähigkeiten behindern oder erschweren.

3 Alternativ wird vorgeschlagen, die Unterscheidung in den Begriff der Fähigkeit zu verlagern: Im engen Sinn von „Fähigkeit“ ist die Gelegenheit zur Ausübung impliziert, im weiten nicht (vgl. z. B. Schälike 2010, 27 f.). Die Unterscheidung zwischen einem engen und einem weiten Sinn scheint mir für „können“ angemessen, für „fähig sein“ nicht (s. o., S. 171).

4 Willaschek 2009, 146.

5 Beckermann 2008, 100; ähnlich Rosenthal 2017, 130.

6 Diesen steilen Weg beschreitet z. B. Steward (2012) mit ihrem „agency incompatibilism“.

7 Vgl. Nahmias et al. 2006.

8 Vgl. Nichols/Knobe 2007.

9 Vgl. Nichols 2004.

10 Strawson 1959, 10.

11 Nach Rosenthal (2017, 123) besteht „bei philosophischen Analytizitätsbehauptungen oft ein gewisser Spielraum [...] Die Analyse knüpft, soweit sie plausibel ist, an vorhandene Aspekte der Begriffe, in ihrer üblichen Verwendung liegende Tendenzen an, und erreicht ihre Resultate durch besondere Betonung dieser Aspekte oder Zuspitzung dieser Tendenzen. Ohne eine solche

Gewichtung, die auch anders vorgenommen werden könnte und nicht durch ‚harte‘ semantische Tatsachen vorgegeben ist, wird wenig Interessantes erreicht“.

12 Beckermann 2008, 100.

13 Löhner 2009, 45.

14 Rosenthal 2017, 294.

15 Ebd., 297.

16 Ebd., 298.

17 Beckermann 2009, 18; ähnlich Rosenthal 2017, 295.

18 Pauen 2009, 50.

19 Vgl. auch Franklin 2011, 219–223.

20 Zu den wenigen Autoren, die darauf aufmerksam machen, dass auch Kompatibilisten ein Zufallsproblem haben, gehören Fischer und Ravizza (1998, 253 f.), Mele (2006) und Levy (2011).

21 Rosenthal 2017, 287; vgl. 281.

22 Schlosser 2014, 384.

23 Die Bezeichnung „the problem of disappearing agents“ geht auf Mele (2003, 215) zurück.

24 Aguilar/Buckareff 2010, 12.

25 Melden 1961, 128 f.

26 Velleman 1992, 461. Zur Diskussion des Einwands des fehlenden Akteurs vgl. auch Mele 2003, 215–225; Pereboom 2005, 243; Lowe 2008, 159–161; Aguilar/Buckareff 2010, 12–14; Franklin 2014; Pereboom 2014b; Mele 2015.

27 Mele 2006, 10.

28 Beckermann 2011, 234 f. und 236.

29 Ich greife hier auf den Ertrag des dritten Kapitels meiner Studie *Handeln und Verursachen* zurück (Keil 2000, 319–473), auf die ich für die Einzelheiten verweisen muss.

30 Kant, KrV B 562/A 534 (AA III, 363).

31 „[W]hat we ordinarily say that people cause are not actions at all [...]. Rather we say that people cause, or bring about, the events that result from actions.“ (Hornsby 1980, 53) „[T]he Causal Theory of action [...] does not say that actions are caused but only that an action is performed if a change is caused (in the right way) by a mental episode of the right sort.“ (Bach 1980, 120)

32 Chisholm 1964, 32.

33 „[I]f we consider a series of changes set in train by the agent, we can acknowledge a special place for the originating act. It is not special because it is the first link in the causal chain, but because it is the first *act*, the first thing done for a reason.“ (Rundle 1997, 175)

Literatur

In den Anmerkungen ist alle Literatur mit dem Jahr der Erstveröffentlichung zitiert, auch wenn ich, wie aus diesem Literaturverzeichnis ersichtlich, eine spätere Auflage oder eine Übersetzung benutzt habe. Einige Klassikertexte sind nicht mit dem Erscheinungsjahr, sondern mit einschlägigen Siglen zitiert. Die Siglen sind hier unter dem Namen des Autors eingeordnet.

- Aguilar, Jesús und Andrei Buckareff (2010), „The Causal Theory of Action: Origins and Issues“, in: dies. (Hrsg.), *Causing Human Actions. New Perspectives on the Causal Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1–26.
- Alvarez, Maria (2013), „Agency and Two-Way Powers“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 113, 101–121.
- Anscombe, G. Elizabeth M. (1957), *Absicht*, Freiburg/München 1986.
- Aristoteles, De An.: *Über die Seele*, übers. von W. Theiler, bearb. von H. Seidl, Hamburg 1995.
- Eud. Eth.: *Eudemische Ethik*, übers. von F. Dirlmeier, 4. Aufl. Berlin 1984.
 - Peri herm.: *Peri Hermeneias* [De Interpretatione], übers. und erläutert von H. Weidemann, 3., überarb. Aufl. Boston/Berlin 2014.
 - Met.: *Metaphysik*, übers. von H. Bonitz, bearb. von H. Seidl, Hamburg 1995.
 - Nik. Eth.: *Nikomachische Ethik*, übers. von E. Rolfes, bearb. von G. Bien, Hamburg 1995.
- Austin, John L. (1956), „‘Falls‘ und ‚Können‘“, zit. nach: Pothast (Hrsg.), 169–200.
- Ayer, Alfred Jules (1954), „Freedom and Necessity“, in: ders., *Philosophical Essays*, London/Basingstoke, 271–284.
- Bach, Kent (1980), „Actions are not Events“, *Mind* 89, 114–120.
- Balaguer, Mark (2009a), „The Metaphysical Irrelevance of the Compatibilism Debate“, *The Southern Journal of Philosophy* 47, 1–24.
- (2009b), *Free Will as an Open Scientific Problem*, Cambridge, Mass.
- Batthyany, Alexander (2009), „Mental Causation and Free Will after Libet and Soon: Reclaiming Conscious Agency“, in: A. Batthyany und A. Elitzur (Hrsg.), *Irreducibly Conscious. Selected Papers on Consciousness*, Heidelberg, 135–161.
- Beck, Lewis White (1975), *The Actor and the Spectator*, New Haven/London.
- Beckermann, Ansgar (2005), „Philosophie verständlich: Willensfreiheit: Robert Kane“ (<http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/modern/kane.html>) (Version vom 25. 2. 2005).
- (2006), „Neuronale Determiniertheit und Freiheit“, in: K. Köchy und D. Stederth (Hrsg.), *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*, Freiburg/München, 289–304.
 - (2008), *Gehirn, Ich, Freiheit*, Paderborn.
 - (2009), „Naturgesetze, Determinismus und Keils libertarisches Freiheitsverständnis“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 16–18.
 - (2011), „Naturalismus und Freiheit. Replik auf die Kommentare von Geert Keil, Jasper Liptow und Gerson Reuter“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36, 217–237.
- Beebe, Helen (2000), „The Non-Governing Conception of Laws of Nature“, *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 571–594.
- (2013), *Free Will*, New York.
- Beebe, Helen and Alfred Mele (2002), „Humean Compatibilism“, *Mind* 111, 201–223.

- Bennett, Jonathan (1984), „Counterfactuals and Temporal Direction“, *Philosophical Review* 93, 57–91.
- Bennett, Max R. and Peter M. S. Hacker (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford.
- Berofsky, Bernard (1987), *Freedom from Necessity*, London.
- Bhaskar, Roy (1975), *A Realist Theory of Science*, Hassocks, Sussex.
- Bieri, Peter (2001), *Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien.
- (2005), „Debatte: Unser Wille ist frei“, *Der Spiegel* 2/2005, 124–125.
- Bishop, Robert C. (2006), „Determinism and Indeterminism“, in: *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd Edition, Farmington Mills, MI, Vol. 3, 29–35.
- Bobzien, Susanne (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.
- Boysen, Sarah T. (1996), „‘More is Less’: The Elicitation of Rule-Governed Resource Distribution in Chimpanzees“, in: A. E. Russon, K. A. Bard and S. T. Parker (Hrsg.), *Reaching Into Thought: The Minds of the Great Apes*, Cambridge, 177–189.
- Broad, Charlie Dunbar (1933), *Examination of McTaggart's Philosophy*, Vol. I, New York 1976.
- (1952), *Ethics and the History of Philosophy*, London.
- Buchak, Lara (2013), „Free Acts and Chance: Why the Rollback Argument Fails“, *Philosophical Quarterly* 63, 20–28.
- Buchheim, Thomas (2004), „Wer kann, der kann auch anders“, in: Geyer (Hrsg.), 158–165.
- Buchheim, Thomas und Torsten Pietrek (Hrsg.) (2007), *Freiheit auf der Basis von Natur?* Paderborn.
- Burkhardt, Björn (1998), „Freiheitsbewußtsein und strafrechtliche Schuld“, in: A. Eser, U. Schittenheim und H. Schumann (Hrsg.), *Festschrift für Theodor Lenckner zum 70. Geburtstag*, München, 3–24.
- Butterfield, Jeremy (1998), „Determinism and Indeterminism“, in: E. Craig (Hrsg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/New York, Vol. III, 33–39.
- Campbell, Charles Arthur (1967), *In Defence of Free Will*, London.
- Carnap, Rudolf (1924), „Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität“, *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik* 4, 105–130.
- Cartwright, Nancy (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Oxford/New York.
- (1992), „Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method“, in: J. Earman (Hrsg.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations. Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 44–71.
- (1995), „How Laws Relate What Happens: Against a Regularity Account“, in: H. Stachowiak (Hrsg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. V, Hamburg, 305–314.
- Chappell, Vere (1994), „Locke on Freedom of the Will“, in: G. A. J. Rogers (Hrsg.), *Locke's Philosophy: Context and Content*, Oxford, 101–121.
- Chisholm, Roderick M. (1964), „Human Freedom and the Self“, in: G. Watson (Hrsg.), *Free Will*, Oxford 1982, 24–35.
- Cicero, Marcus Tullius, De fato: *De fato – Über das Fatum*, lat.-dt., hrsg. von Karl Bayer, München 1963.
- Clarke, Randolph (1993), „Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will“, zit. nach: O'Connor (Hrsg.), 200–215.
- (2003), *Libertarian Accounts of Free Will*, New York.

- Clarke, Randolph and Justin Capes (2017), „Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/>.
- Clarke, Randolph and Thomas Reed (2015), „Free Will and Agential Powers“, in: D. Shoemaker (Hrsg.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 3, Oxford, 6–33.
- Danto, Arthur C. (1965a), „Basic Actions“, *American Philosophical Quarterly* 2, 141–148.
- (1965b), *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1980.
 - (1973), *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Mass.
- Davidson, Donald (1963), „Handlungen, Gründe und Ursachen“, in: ders. (1985), 19–42.
- (1967), „Kausale Beziehungen“, in: ders. (1985), 214–232.
 - (1970), „Geistige Ereignisse“, in: ders. (1985), 291–320.
 - (1973a), „Handlungsfreiheit“, in: ders. (1985), 99–124.
 - (1973b), „Radikale Interpretation“, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986, 183–203.
 - (1982), „Paradoxes of Irrationality“, in: R. Wollheim and J. Hopkins (Hrsg.), *Philosophical Essays on Freud*, New York/Cambridge, 289–305.
 - (1985), *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main [orig. *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980].
 - (1993), „Replies“, in: R. Stoecker (Hrsg.), *Reflecting Davidson. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, Berlin/New York.
- Dennett, Daniel C. (1984), *Elbow Room*, Cambridge, Mass.
- (2003), *Freedom Evolves*, London.
- Descartes, René, AT: *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam/P. Tannery, 12 Bde., Paris 1897–1913.
- (1641), *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. von Artur Buchenau, Hamburg 1994.
 - (1649), *Die Leidenschaften der Seele*, übers. von K. Hammacher, Hamburg 1984.
- Diogenes Laertius, LMP: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. von Otto Apelt, Hamburg 31990.
- Double, Richard (1991), *The Non-Reality of Free Will*, Oxford.
- Duns Scotus, Johannes, Met.: *Metaphysikkommentar* [Auszug], zit. nach: ders., *Freiheit, Tugenden und Naturgesetz*, lat.-dt., übers. von Tobias Hoffmann, Freiburg 2012, 55–97.
- Earman, John (1986), *A Primer on Determinism*, Dordrecht.
- (2004), „Determinism: What We Have Learned and What We Still Don't Know“, in: J. Campbell, M. O'Rourke and D. Shier (Hrsg.), *Freedom and Determinism*, Cambridge, Mass., 21–46.
- Ebert, Theodor (2004), „Die Stoa – Determinismus und Verantwortlichkeit“, in: A. Beckermann und D. Perler (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart, 59–79.
- Ekstrom, Laura W. (2000), *Free Will. A Philosophical Study*, Boulder, Col.
- (2002), „Libertarianism and Frankfurt-style Cases“, in: Kane (Hrsg.), 309–322.
- Ernst, Gerhard (2009), „Freiheit, Determinismus und Zufall“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 18–20.
- Falkenburg, Brigitte (2012), *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Heidelberg.
- Fara, Michael (2008), „Masked Abilities and Compatibilism“, *Mind* 117, 843–865.

- Feinberg, Joel (1970), *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton.
- Fink, Helmut und Rainer Rosenzweig (Hrsg.) (2006), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn.
- Fischer, John Martin (1989), „Introduction“, in: ders. (Hrsg.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford, CA, 1–56.
- (1994), *The Metaphysics of Free Will. An Essay on Control*, Oxford.
 - (1999), „Recent Work on Moral Responsibility“, *Ethics* 110, 93–139.
 - (2000), „Problems with Actual-Sequence Incompatibilism“, *The Journal of Ethics* 4, 323–328.
 - (2010), „Replies“, *Philosophy and Phenomenological Research* 80, 267–278.
 - (2015), „Responsibility and the Actual Sequence“, in: D. Shoemaker (Hrsg.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 3, Oxford, 120–135.
- Fischer, John Martin and Mark Ravizza (1998), *Responsibility and Control*, Cambridge.
- Flanagan, Owen (1992), *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, Mass.
- Forschner, Maximilian (1995), *Die stoische Ethik*, Darmstadt.
- Frankfurt, Harry (1969), „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“, *Journal of Philosophy* 66, 829–839.
- (1971), „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *Journal of Philosophy* 68, 5–20.
 - (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge.
 - (1992), „The Faintest Passion“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 66, 5–16.
- Franklin, Christopher Evan (2011), „Farewell to the Luck (and *Mind*) Argument“, *Philosophical Studies* 156, 199–230.
- (2014), „Event-causal Libertarianism, Functional Reduction, and the Disappearing Agent Argument“, *Philosophical Studies* 170, 413–432.
- Frede, Michael (2011), *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley, CA.
- Frith, Christopher D. (1992), *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*, Hillsdale, NJ.
- Geach, Peter T. (1973), „Aquinas“, in: G. E. M. Anscombe and P. T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford, 64–126.
- Gert, Bernard (1998), *Morality. Its Nature and Justification*, Oxford.
- Geyer, Christian (Hrsg.) (2004), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main.
- Giesinger, Johannes (2009), „Geert Keils kompatibilistisches Verständnis der Willensfreiheit“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 25–27.
- Ginet, Carl (1966), „Könnte es sein, daß wir keine Wahl haben?“, zit. nach: Pothast (Hrsg.), 115–133.
- (1990), *On Action*, Cambridge, Mass.
 - (1996), „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing“, *Philosophical Perspectives* 10: *Metaphysics*, 403–417.
 - (2007), „An Action Can be Both Uncaused and Up to the Agent“, in: Ch. Lumer and S. Nannini (Hrsg.), *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Aldershot, 243–255.
- Goschke, Thomas (1996), „Wille und Kognition. Zur funktionalen Architektur der intentionalen Handlungssteuerung“, in: J. Kuhl und H. Heckhausen (Hrsg.), *Enzyklopädie der Psychologie*, Serie IV, Bd. 4: *Motivation, Volition und Handeln*, Göttingen, 583–663.

- (2004), „Vom freien Willen zur Selbstdetermination. Kognitive und volitionale Mechanismen der intentionalen Handlungssteuerung“, *Psychologische Rundschau* 55, 186–197.
 - (2006), „Der bedingte Wille. Willensfreiheit und Selbststeuerung aus der Sicht der kognitiven Neurowissenschaft“, in: G. Roth und K.-J. Grün (Hrsg.), *Das Gehirn und seine Freiheit*, Göttingen, 107–156.
- Goschke, Thomas, Katrin Linser und Juliane Wendt-Kürschner (2008), „Wille und Bewusstsein“, in: T. Vierkant (Hrsg.), *Willenshandlungen. Zur Natur und Kultur der Selbststeuerung*. Frankfurt am Main, 40–66.
- Guckes, Barbara (2003), *Ist Freiheit eine Illusion?*, Paderborn.
- Habermas, Jürgen (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main.
- Haggard, Patrick and Martin Eimer (1999), „On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements“, *Experimental Brain Research* 126, 128–133.
- Haggard, Patrick, Sam Clark and Jeri Kalogeras (2002), „Voluntary action and conscious awareness“, *Nature Neuroscience* 5, 382–385.
- Haji, Ishtiyaque (2001), „Control Conundrums: Modest Libertarianism, Responsibility, and Explanation“, *Pacific Philosophical Quarterly* 82, 178–200.
- Haji, Ishtiyaque and Michael McKenna (2004), „Dialectical Delicacies in the Debate About Freedom and Alternative Possibilities“, *Journal of Philosophy* 101, 299–314.
- Hawthorne, John (2001), „Freedom in Context“, *Philosophical Studies* 104, 63–79.
- Heidelberger, Michael (2005), „Freiheit und Wissenschaft! Metaphysische Zumutungen von Verächtern der Willensfreiheit“, in: E.-M. Engels und E. Hildt (Hrsg.), *Neurowissenschaften und Menschenbild*, Paderborn, 195–219.
- Heisenberg, Werner (1927), „Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik“, *Zeitschrift für Physik* 43, 172–198.
- Hobart, R. E. (1934), „Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It“, *Mind* 43, 1–27.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, ed. by W. Molesworth, London 1839.
- Hofer, Carl (2016), „Causal Determinism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>.
- Hörnle, Tatjana (2013), *Kriminalstrafe ohne Schuldvorwurf*, Baden-Baden.
- Holton, Richard (2009), *Willing, Wanting, Waiting*, Oxford.
- Honderich, Ted (1988), *A Theory of Determinism*, Oxford.
- (2002), *How Free Are You? The Determinism Problem*, Second Edition, Oxford.
- Hornsby, Jennifer (1980), *Actions*, London/Boston/Henley.
- Hübl, Philipp (2010), *Action and Consciousness*, Dissertation an der Humboldt-Universität Berlin.
- Hüttemann, Andreas (2003), „Introduction: Determinism in Physics and Biology“, in: ders. (Hrsg.), *Determinism in Physics and Biology*, Paderborn, 9–18.
- Hume, David (1739), *A Treatise of Human Nature*, ed. by D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford 2000.
- (1748), *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Stuttgart 1982.
- Hursthouse, Rosalind (1991), „Arational Actions“, *Journal of Philosophy* 88, 57–68.
- Hyman, John (1989), *The Imitation of Nature*, Oxford.

- Jacobs, Jonathan D. and Timothy O'Connor (2013), „Agent Causation in a Neo-Aristotelian Metaphysics“. in: S. C. Gibb, E. J. Lowe, and R. D. Ingthorsson (Hrsg.), *Mental Causation and Ontology*, Oxford, 173–192.
- Jäger, Christoph (2009), „Determinismus und Verantwortung: Was kann das Konsequenzargument?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 119–131.
- (2013), „Das Konsequenzargument“, in: R. W. Puster (Hrsg.), *Klassische Argumentationen der Philosophie*, Münster, 275–296.
- Jakobs, Günther (1991), *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, 2. Aufl., Berlin/New York.
- Jedan, Christoph (2000), *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen.
- Jescheck, Hans-Heinrich (1988), *Lehrbuch des Strafrechts. Allgemeiner Teil*, 4. Aufl., Berlin.
- Joseph, Geoffrey (1980), „The Many Sciences and the One World“, *Journal of Philosophy* 77, 773–791.
- Kane, Robert (1995), „Two Kinds of Incompatibilism“, in: O'Connor (Hrsg.), 115–150.
- (1996), *The Significance of Free Will*, Oxford/New York.
 - (1999), „Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism“, *Journal of Philosophy* 96, 217–240.
 - (2002), „Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates“, in: ders. (Hrsg.), 3–41.
 - (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford.
- Kane, Robert (Hrsg.) (2002), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford.
- Kant, Immanuel, AA: *Kants gesammelte Schriften, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902 ff.
- KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), AA III/IV.
 - GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV.
 - KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V.
 - KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V.
 - Rel.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), AA VI.
 - ZeF: *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII.
 - MS: *Methaphysik der Sitten* (1797), AA VI.
 - Anthr.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII.
- Kapitan, Tomis (1986), „Deliberation and the Presumption of Open Alternatives“, *The Philosophical Quarterly* 36, 230–251.
- Keil, Geert (2000), *Handeln und Verursachen*, Frankfurt am Main.
- (2003), „Über den Homunkulus-Fehlschluß“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 1–26.
 - (2005), „How the *Ceteris Paribus* Laws of Physics Lie“, in: J. Faye et al. (Hrsg.), *Nature's Principles*, Berlin/Heidelberg/New York, 167–200.
 - (2009), „Ich und mein Gehirn: Wer steuert wen? Das Geist-Körper-Problem und die Hirnforschung“, in: H. Schnädelbach, H. Hastedt und G. Keil (Hrsg.), *Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten*, Reinbek, 126–146.
 - (2012), „Kann man nichtzeitliche Verursachung verstehen? Kausalitätstheoretische Anmerkungen zu Kants Freiheitsantinomie“, in: M. Brandhorst, A. Hahmann und B. Ludwig (Hrsg.), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburg, 223–257.

- (2013), „Making Causal Counterfactuals More Singular, and More Appropriate for Use in Law“, in: B. Kahmen und M. Stepanians (Hrsg.), *Causation and Responsibility: Critical Essays*, Berlin/Boston, 157–189.
 - (2014), „Wie fängt (man) eine Handlung an?“, in: A. S. Spann und D. Wehinger (Hrsg.), *Vermögen und Handlung. Der dispositionale Realismus und unser Selbstverständnis als Handelnde*, Münster, 135–157.
- Keil, Geert, Lara Keuck und Rico Hauswald (Hrsg.) (2017), *Vagueness in Psychiatry*, Oxford.
- Keller, Ingo und Heinz Heckhausen (1990), „Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control“, *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 76, 351–361.
- Kelsen, Hans (1934), *Reine Rechtslehre*, 2. Aufl. Wien 1960.
- Kenny, Anthony (1971), „The Homunculus Fallacy“, zit. nach: J. Hyman (Hrsg.), *Investigating Psychology. Sciences of the Mind after Wittgenstein*, London 1991, 155–165.
- (1975), *Will, Freedom and Power*, London.
- Korsgaard, Christine (2009), *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford.
- Kröber, Hans-Ludwig (2001), „Die psychiatrische Diskussion um die verminderte Zurechnungs- und Schuldfähigkeit“, in: ders. und H.-J. Albrecht (Hrsg.), *Verminderte Schuldfähigkeit und psychiatrische Maßregel*, Baden-Baden, 33–68.
- (2007), „Steuerungsfähigkeit und Willensfreiheit aus psychiatrischer Sicht“, in: H.-L. Kröber et al. (Hrsg.), *Handbuch der Forensischen Psychiatrie*, Darmstadt, 159–218.
- Kudlich, Hans (2004), Rezension von Gunnar Spilgies, Die Bedeutung des Determinismus-Indeterminismus-Streits für das Strafrecht, *Online-Zeitschrift für Höchstgerichtliche Rechtsprechung im Strafrecht* 5, Ausg. 6 (Juni), 217–220 (<http://www.hrr-strafrecht.de>).
- Künne, Wolfgang (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford.
- Lampe, Ernst-Joachim, Michael Pauen und Gerhard Roth (Hrsg.) (2008), *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung*, Frankfurt am Main.
- Laplace, Pierre Simon de (1814), *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*, hrsg. von R. v. Mises, Leipzig 1932.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1680/84), „De libertate a necessitate in eligendo“, in: ders., *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie-Ausgabe), Bd. VI, 4, Berlin 1999, 1450–1455.
- (1685/86), „De natura veritatis, contingetiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione“, in: ders., *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie-Ausgabe), Bd. VI, 4, Berlin 1999, 1514–1524.
 - (1710), *Die Theodizee*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 2, hrsg. und übers. von H. Herring, Frankfurt am Main 1996.
 - (1765), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1701–1704), in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 3. übers. von W. v. Engelhardt und H. H. Holz, Frankfurt am Main 1996.
- Levy, Neil (2011), *Hard Luck. How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, Oxford.
- Lewis, David (1973), *Counterfactuals*, Oxford.
- (1983), „New Work for a Theory of Universals“, *Australasian Journal of Philosophy* 61, 343–377.
 - (1986), *Philosophical Papers*, Vol. II, New York/Oxford.
 - (1994), „Humean Supervenience Debugged“, *Mind* 103, 473–490.

- Libet, Benjamin et al. (1983), „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act“, *Brain* 106, 623–642.
- (1985), „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Unconscious Will in Voluntary Action“, *Behavioral and Brain Sciences* 8, 529–566.
 - (1999), „Do We Have Free Will?“, *Journal of Consciousness Studies* 6, No. 8–9, 47–57.
 - (2002), „The Timing of Mental Events: Libet’s Experimental Findings and Their Implications“, *Consciousness and Cognition* 11, 291–299.
 - (2004), *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt am Main 2005.
- Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.) (2007), *Die Freiheit des Denkens*, Wien.
- Liptow, Jasper (2011), „Fähigkeiten und die ‚Bedingung alternativer Möglichkeiten‘“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36, 177–195.
- Locke, John (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, London/New York 1910.
- Löhrer, Guido (2009), „Die Freiheit innezuhalten“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 43–46.
- Lohmar, Achim (2005), *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit*, Frankfurt am Main.
- (2006), „Freiheit und kausale Determiniertheit: Das Kompatibilitätsproblem“, Vortragsmanuskript, uk-online.uni-koeln.de/remarks/d781/rm20816.doc.
 - (2008), „Fähigkeiten, Beschränkungen und Freiheit. Ein Argument gegen den Inkompatibilismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62, 492–515.
- Long, Arthur A. und David N. Sedley (Hrsg.) (1987), *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übers. von K. Hülser, Stuttgart/Weimar 2000.
- Lowe, E. Jonathan (2008), *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford.
- (2013), „Substance Causation, Powers, and Human Agency“, in: S. C. Gibb, E. J. Lowe, and R. D. Ingthorsson (Hrsg.), *Mental Causation and Ontology*, Oxford, 153–172.
- Lukrez, *De rerum natura. Welt aus Atomen*, übers. und mit einem Nachwort hrsg. von K. Büchner, Stuttgart 1986.
- MacKay, Donald M. (1967), „Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum“, zit. nach: Pothast (Hrsg.), 303–321.
- Mackie, John Leslie (1974), *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford 1980.
- Marušić, Berislav (2015), *Evidence and Agency: Norms of Belief for Promising and Resolving*, Oxford.
- Mayr, Erasmus (2011), *Understanding Human Agency*, Oxford.
- McCall, Storrs (1999), „Deliberation Reasons and Explanation Reasons“, in: R. Jackendoff, P. Bloom and K. Wynn (Hrsg.), *Language, Logic and Concepts*, Cambridge, Mass., 97–108.
- McGeer, Victoria and Philip Pettit (2015), „The Hard Problem of Responsibility“, in: D. Shoemaker (Hrsg.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 3, Oxford, 160–188.
- McKenna, Michael and D. Justin Coates (2016), „Compatibilism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>.
- McKenna, Michael and Paul Russell (Hrsg.) (2008), *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson’s „Freedom and Resentment“*, Farnham/Burlington, VT.
- Melden, Abraham I. (1961), *Free Action*, London.
- Mele, Alfred R. (1995), *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford/New York.
- (2003), *Motivation and Agency*, Oxford/New York.
 - (2006), *Free Will and Luck*, Oxford/New York.
 - (2009), *Effective Intentions. The Power of Conscious Will*, Oxford/New York.

- (2015), „On Pereboom’s Disappearing Agent Argument“, *Criminal Law and Philosophy* 9, 1–14.
- Merkel, Grischa und Gerhard Roth (2010), „Hirnforschung, Gewalt und Strafe – Erkenntnisse neurowissenschaftlicher Forschung für den Umgang mit Gewaltstraftätern“, in: Stompe/Schanda (Hrsg.), 143–163.
- Merkel, Reinhard (2007), „Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld“, in: Liessmann (Hrsg.), 68–110.
- (2008), *Willensfreiheit und rechtliche Schuld*, Baden-Baden.
- Mill, John Stuart (1836), „On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It“, in: ders., *Collected Works*, Vol. IV, ed. by J. M. Robson, Toronto 1967, 309–339.
- (1843), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, [= *Collected Works*, Vol. VII/VIII], ed. by J. M. Robson, Toronto 1973/4.
- (1859), *On Liberty*, Oxford 1947.
- (1871), *Utilitarianism* [= *Collected Works*, Vol. X] ed. by J. M. Robson, Toronto 1969.
- Montague, P. Read (2009), „Free Will“, *Current Biology* 18, R 584–585.
- Moore, George Edward (1912), *Ethics*, London, dt. Auszüge zit. nach: Pothast (Hrsg.), 142–156.
- Mumford, Stephen and Rani Lill Anjum (2014), „A New Argument against Compatibilism“, *Analysis* 74, 20–25.

- Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, Oxford/New York.
- Nahmias, Eddy et al. (2006), „Is Incompatibilism Intuitive?“, *Philosophy and Phenomenological Research* 73, 28–53.
- Neumann, Odmар und Wolfgang Prinz (1987), „Kognitive Antezedenzen von Willkürhandlungen“, in: H. Heckhausen, P. M. Gollwitzer und F. E. Weinert (Hrsg.), *Jenseits des Rubikon: Der Wille in den Humanwissenschaften*, Berlin, 195–215.
- Nichols, Shaun (2004), „The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts“, *Mind and Language* 19, 473–502.
- Nichols, Shaun and Joshua Knobe (2007), „Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions“, *Noûs* 41, 663–685.
- Nida-Rümelin, Julian (2005), *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart.

- O’Connor, Timothy (2000), *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*, New York/Oxford.
- (2009), „Agent-Causal Power“, in: T. Handfield (Hrsg.), *Dispositions and Causes*, Oxford, 189–214.
- (2016), „Free Will“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/freewill/>.
- O’Connor, Timothy (Hrsg.) (1995), *Agents, Causes and Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, New York/Oxford.

- Pauen, Michael (2004), *Illusion Freiheit?*, Frankfurt am Main.
- (2009), „Das Dilemma des Inkompatibilismus“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 50–52.
- Penrose, Roger (1994), *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford.
- Pereboom, Derk (2001), *Living Without Free Will*, Cambridge.
- (2005), „Defending Hard Incompatibilism“, *Midwest Studies in Philosophy* 29, 228–247.
- (2014a), *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford.

- (2014b), „The Disappearing Agent Objection to Event-causal Libertarianism“, *Philosophical Studies* 169, 59–69.
- Pickard, Hanna (2015), „Psychopathology and the Ability to Do Otherwise“, *Philosophy and Phenomenological Research* 90, 135–163.
- Pickard, Hanna und Steve Pearce (2013), „Addiction in Context: Philosophical Lessons from a Personality Disorder Clinic“, in: N. Levy (Hrsg.), *Addiction and Self-control*, Oxford, 165–189.
- Pink, Thomas (2004), *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford.
- Planck, Max (1936), „Vom Wesen der Willensfreiheit“, zit. nach: Pothast (Hrsg.), 272–293.
- Popper, Karl Raimund (1982), *Das offene Universum. Ein Argument für den Indeterminismus*, Tübingen 2001.
- Pothast, Ulrich (1980), *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt am Main.
- (2011), *Freiheit und Verantwortung. Eine Debatte, die nicht sterben will – und auch nicht sterben kann*, Frankfurt am Main.
- Pothast, Ulrich (Hrsg.) (1978), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt am Main.
- Prinz, Wolfgang (1996), „Freiheit oder Wissenschaft?“, in: M. von Cranach und K. Foppa (Hrsg.), *Freiheit des Entscheidens und des Handelns*, Heidelberg, 86–103.
- (2004a), „Kritik des freien Willens“, *Psychologische Rundschau* 55, 198–206.
- (2004b), „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch“, in: Geyer (Hrsg.), 20–26.
- Quine, Willard Van Orman (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.
- (1987), *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, Mass.
- Reid, Thomas (1768), *Essays on the Active Powers of Man*, in: ders., *Philosophical Works*, ed. by W. Hamilton, Vol. I, Hildesheim 1967 [reprogr. Nachdr. der 8. Aufl. Edinburgh 1895].
- Rice, Hugh (2015), „Fatalism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fatalism/>.
- Rohs, Peter (2000), „Handlungen und Ereignisse“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54, 1–22.
- (2003), „Libertarianische Freiheit“, in: S. Mischer, M. Quante und Chr. Suhm (Hrsg.), *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, Münster, 39–60.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton.
- Rosenthal, David (2002), „The Timing of Conscious States“, *Consciousness and Cognition* 11, 215–220.
- Rosenthal, Jacob (2017), *Entscheidung, Rationalität und Determinismus*, Berlin/Boston.
- Roth, Gerhard (2000), „Es geht ans Eingemachte“ (Interview mit Gerhard Vollmer), *Spektrum der Wissenschaft*, Oktober, 72–75.
- (2001), *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt am Main.
- (2003), *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt am Main.
- (2004), „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“, in: Geyer (Hrsg.), 66–85.
- (2006), „Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung“, in: G. Roth und K.-J. Grün (Hrsg.), *Das Gehirn und seine Freiheit*, Göttingen, 9–27.
- (2016), „Schuld und Verantwortung. Die Perspektive der Hirnforschung“, *Biologie in unserer Zeit* 46, 177–183.

- Roth, Gerhard, Monika Lück und Daniel Strüber (2008), „Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld aus Sicht der Hirnforschung“, in: Lampe, Pauen und Roth (Hrsg.), 126–139.
- Roxin, Claus (2006), *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Band 1, 4. Aufl., München.
- Rummens, Stefan and Stefaan E. Cuypers (2010), „Determinism and the Paradox of Predictability“, *Erkenntnis* 72, 233–249.
- Rundle, Bede (1997), *Mind in Action*, Oxford.
- Russell, Bertrand (1912), „On the Notion of Cause“, in: ders., *Mysticism and Logic*, London 1918, 180–208.
- (1914), *Unser Wissen von der Außenwelt*, übers. von Walther Rothstock, Leipzig 1926.
- Ryle, Gilbert (1949), *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969.
- (1954), „It Was to Be“, in: ders., *Dilemmas*, Cambridge, 15–35.
- Sartre, Jean-Paul (1946), „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, in: ders., *Drei Essays*, Zürich 1980, 7–51.
- Schälike, Julius (2010), *Spielräume und Spuren des Willens. Eine Theorie der Freiheit und der moralischen Verantwortung*, Paderborn.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809/34), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, Bd. VII, 331–416.
- Schlesinger, George (1987), „Is Determinism a Vacuous Doctrine?“, *British Journal for the Philosophy of Science* 38, 339–346.
- Schlick, Moritz (1930), „Wann ist der Mensch verantwortlich?“ (Kap. VII aus: ders., *Fragen der Ethik*, Wien), zit. nach: Pothast (Hrsg.), 157–168.
- Schlosser, Markus E. (2014), „The Luck Argument Against Event-causal Libertarianism: It Is Here to Stay“, *Philosophical Studies* 167, 375–385.
- Schnädelbach, Herbert (1990), „Rationalität und Normativität“, zit. nach: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main 1992, 79–103.
- Schopenhauer, Arthur (1839), *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, (in: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*), *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Löhneysen, Bd. III, Darmstadt 1962, 519–627.
- Schulte, Peter (2012), „Worum geht es in der Kompatibilismusdebatte?“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 66, 310–334.
- (2014), „Beyond Verbal Disputes: The Compatibilism Debate Revisited“, *Erkenntnis* 79, 669–685.
- Schultze-Kraft, Matthias et al. (2016), „The point of no return in vetoing self-initiated movements“, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(4), 1080–1085.
- Schurz, Gerhard (1995), „Stufen der Pragmatisierung von deduktiv-nomologischer Erklärung, Begründung und Voraussage“, in: H. Stachowiak (Hrsg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Bd. V, Hamburg, 315–343.
- Scriven, Michael (1961), „The Key Property of Physical Laws – Inaccuracy“, in: H. Feigl and G. Maxwell (Hrsg.), *Current Issues in the Philosophy of Science*, New York, 91–101.
- Searle, John R. (2001), *Rationality in Action*, Cambridge, Mass./London.
- (2006), *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, New York.
- Seebaß, Gottfried (2004), Artikel „Wille/Willensfreiheit“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXVI, Berlin/New York, 55–73.

- (2006), *Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze*, Tübingen.
 - (2007), *Willensfreiheit und Determinismus*, Bd. I: *Die Bedeutung des Willensfreiheitsproblems*, Berlin.
- Singer, Wolf (2003), *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt am Main.
- (2004), „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, in: Geyer (Hrsg.), 30–65.
- Smilansky, Saul (2001), *Free Will and Illusion*, Oxford.
- Soon, Chun Siong et al. (2008), „Unconscious determinants of free decisions in the human brain“, *Nature Neuroscience* 11, 543–545.
- Spinoza, Baruch de (1677), *Ethik*, übers. von C. Vogl, hrsg. von F. Bülow, Stuttgart 1976.
- Spitzer, Manfred (2004), *Selbstbestimmen. Gehirnforschung und die Frage: Was sollen wir tun?*, Heidelberg.
- Stegmüller, Wolfgang (1960), „Das Problem der Kausalität“, zit. nach: L. Krüger (Hrsg.), *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften*, Köln/Berlin 1970, 156–173.
- (1969), *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. 1: *Erklärung, Begründung, Kausalität*, Berlin/Heidelberg/New York.
- Steimke, Rosa et al., (2016), „Decomposing Self-Control: Individual Differences in Goal Pursuit Despite Interfering Aversion, Temptation, and Distraction“, *Frontiers in Psychology* 7, 382.
- Steinvorth, Ulrich (1987), *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt.
- Steward, Helen (2009), „The Truth in Compatibilism and the Truth of Libertarianism“, *Philosophical Explorations* 12 (2), 167–179.
- (2012), *A Metaphysics for Freedom*, Oxford.
- Stier, Marco (2011), *Verantwortung und Strafe ohne Freiheit*, Paderborn.
- Stompe, Thomas und Hans Schanda (Hrsg.) (2010), *Der freie Wille und die Schuldfähigkeit in Recht, Psychiatrie und Neurowissenschaften*, Berlin.
- Strawson, Galen (1986), *Freedom and Belief*, Oxford.
- (1989), „Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism“, *Inquiry* 32, 3–27.
 - (2002), „The Bounds of Freedom“, in: Kane (Hrsg.), 441–460.
- Strawson, Peter F. (1959), *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1972.
- (1962), „Freiheit und Übelnehmen“, zit. nach: Pothast (Hrsg.), 201–233.
- Stump, Eleonore (1999), „Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom“, *The Journal of Ethics* 3, 299–324.
- Suppes, Patrick (1994), „Voluntary Motion, Biological Computation, and Free Will“, *Midwest Studies in Philosophy* 19, 452–467.
- Swartz, Norman (1985), *The Concept of Physical Law*, Cambridge.
- Taylor, Christopher und Daniel Dennett (2002), „Who’s Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities“, in: Kane (Hrsg.), 257–277.
- Taylor, Richard (1962), „Fatalism“, *Philosophical Review* 71, 56–66.
- (1966), *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, N. J.
 - (1974), *Metaphysics*, 2nd Edition, Englewood Cliffs, N. J.
- Thomas von Aquin, CNE: *Commentary on the Nicomachean Ethics*, transl. C. I. Litzinger, Chicago 1964.
- Thorp, John (1980), *Free Will. A Defence Against Neurophysiological Determinism*, London.
- Tibbetts, Paul (1995), „Neurobiology and the Homunculus Thesis“, *Man and World* 28, 401–413.

Tugendhat, Ernst (1987), „Der Begriff der Willensfreiheit“, in: K. Cramer et al. (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, 373–393.

- (2003), *Egozentrität und Mystik*, München.
- (2007a), „Willensfreiheit und Determinismus“, in: Liessmann (Hrsg.), 45–67.
- (2007b), *Anthropologie statt Metaphysik*, München.

Valla, Lorenzo (1439), *De libero arbitrio*, übers. und hrsg. von E. Keßler, lat./dt., München 1987.

van Fraassen, Bas (1989), *Laws and Symmetry*, Oxford.

van Inwagen, Peter (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford.

- (1989), „When Is the Will Free?“, zit. nach: O'Connor (Hrsg.), 219–238.
- (1993), *Metaphysics*, Boulder, Col.
- (1998), „The Mystery of Metaphysical Freedom“, in: ders. und D. W. Zimmerman (Hrsg.), *Metaphysics. The Big Questions*, Malden, Mass./Oxford, 365–374.
- (2000), „Free Will Remains a Mystery“, zit. nach: Kane (Hrsg.), 158–177.

Velleman, J. David (1992), „What Happens When Someone Acts?“, *Mind* 101, 461–481.

Vihvelin, Kadri (2000), „Libertarian Compatibilism“, *Philosophical Perspectives* 14, 139–166.

- (2004), „Free Will Demystified: A Dispositional Account“, *Philosophical Topics* 32, 427–450.
- (2013), *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford/New York.
- (2015), „Arguments for Incompatibilism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/incompatibilism-arguments/>.

von Liszt, Franz (1896), „Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit“, zit. nach: ders.,

Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge, Bd. II, Berlin 1905, 214–229.

von Wright, Georg Henrik (1980), „Freedom and Determination“, *Acta Philosophica Fennica* 31, 5–88.

Walde, Bettina (2006a), *Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus*, Paderborn.

- (2006b), „Was ist Willensfreiheit? Freiheitskonzepte zwischen Determinismus und Indeterminismus“ in: Fink/Rosenzweig (Hrsg.), 91–115.
- (2009), „Willensfreiheit. Libertarisch, kompatibilistisch – oder beides?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 133–140.

Wallace, R. Jay (1994), *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Mass.

- (1999), „Addiction as Defect of the Will: Some Philosophical Reflections“, *Law and Philosophy* 18, 621–654.
- (2002), „Précis of *Responsibility and the Moral Sentiments*“ and „Replies“, *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 681–682 und 709–729.

Walter, Henrik (1999), *Neurophilosophie der Willensfreiheit*, Paderborn.

- (2006), „Sind wir alle vermindert schuldfähig? Zur Neurophilosophie der Verantwortlichkeit“, in: S. Barton (Hrsg.), „... weil er für die Allgemeinheit gefährlich ist!“ *Prognosegutachten, Neurobiologie, Sicherungsverwahrung*, Baden-Baden, 309–334.
- (2009), „Wir können auch anders? Aber nicht besser: Warum auch Keils Skizze des Libertarismus scheitert“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 20, 69–71.
- (2017), „Das Imperium schlägt zurück. Zur Kritik von Sven Walters vehementen Neurokritik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71, 413–417.

- Walter, Sven (2016), *Illusion freier Wille? Grenzen einer empirischen Annäherung an ein philosophisches Problem*, Stuttgart.
- (2017), „Précis zu Illusion freier Wille?“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71, 407–412.
- Watson, Gary (1977), „Skepticism About Weakness of Will“, *Philosophical Review* 86, 316–339.
- (1999), „Disordered Appetites: Addiction, Compulsion, and Dependence“, zit. nach: ders., *Agency and Answerability. Selected Essays*, Oxford 2004, 59–87.
- Watson, Gary (Hrsg.) (1982), *Free Will*, Oxford/New York.
- Weatherford, Roy (1991), *The Implications of Determinism*, London.
- Wegner, Daniel M. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, Mass.
- Weinkauf, Wolfgang (Hrsg.) (2001), *Die Philosophie der Stoa*, Stuttgart.
- Welzel, Hans (1969), *Das Deutsche Strafrecht. Eine systematische Darstellung*, 11. Aufl. Berlin.
- Widerker, David (1995), „Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities“, *Philosophical Review* 104, 247–261.
- Wiggins, David (1973), „Towards a Reasonable Libertarianism“, in: T. Honderich (Hrsg.), *Essays on Freedom of Action*, London 1976, 31–61.
- Willaschek, Marcus (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar.
- (2002), „DNS – Doch nicht schuldig? Zum Zusammenhang zwischen genetischer Disposition und persönlicher Verantwortung“, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7, 243–257.
 - (2009), „Möglichkeiten und Fähigkeiten. Einige Anmerkungen zu Geert Keils Buch *Willensfreiheit*“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57, 141–148.
 - (2010), „Non-Relativist Contextualism about Free Will“, *European Journal of Philosophy* 18 (4), 567–587.
 - (2011), „Der Begriff der Willensfreiheit im deutschen Strafrecht“, in: C. F. Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongreß für Philosophie 2008, Kolloquienbeiträge*, Hamburg, 1185–1203.
- Wingert, Lutz (2004), „Gründe zählen. Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus“, in: Geyer (Hrsg.), 194–204.
- Wittgenstein, Ludwig, PU: *Philosophische Untersuchungen* [1953], *Schriften* Bd. 1, Frankfurt am Main 1960.
- Tract.: *Tractatus logico-philosophicus* [1921], *Schriften* Bd. 1, Frankfurt am Main 1960.
- Wittwer, Héctor (2011), „Muss die Willensfreiheit bewiesen werden, damit sich das Schuldprinzip rechtfertigen lässt?“, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19, 397–425.
- Wolf, Susan (1990), *Freedom Within Reason*, Oxford.
- Wolter, Allan B. (1997), *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington.
- Zagzebski, Linda T. (2017), „Foreknowledge and Free Will“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/free-will-foreknowledge/>.
- Zeki, Semir (1993), *A Vision of the Brain*, Cambridge.
- Zschorlich, Volker und Rüdiger Köhling (2013), „How Thoughts Give Rise to Action – Conscious Motor Intention Increases the Excitability of Target-Specific Motor Circuits“, *PLoS ONE* 8(12): e83845, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0083845>.

Namenregister

- Aguilar, J. 261/297
Alexander von Aphrodisias 30/270, 164/285
Alvarez, M. 277
Anjum, R. L. 286
Anscombe, G. E. M. 198, 286, 293
Anselm von Canterbury 24
Aristoteles 5, 7, 12, 22 f., 27, 30 f., 59–61, 88,
108, 111, 113, 125, 128, 163–166, 168,
173, 199–201, 211, 237, 240, 254, 269,
273, 278, 286
Armstrong, D. M. 38, 160, 271
Augustinus, A. 23, 30, 68
Austin, J. L. 69, 86, 140, 275
Ayer, A. J. 66, 267
- Bach, K. 297
Balaguer, M. 15/268, 124, 140/282
Barrett, J. 208
Batthyany, A. 294
Bechtel, W. 57
Beckermann, A. 13, 92, 96, 125/280,
146–149, 151, 204, 223 f., 230, 248, 253,
256, 257, 265, 275, 283
Beck, L. W. 283
Beebee, H. 34, 96/277, 160/285, 272
Bennett, J. 278
Bennett, M. R. 222 f./293, 237, 240, 295
Berofsky, B. 285
Bhaskar, R. 164/285
Bieri, P. 13, 92, 96, 115 f., 188, 189, 200
Bird, A. 285
Bishop, R. C. 271
Bobzien, S. 269
Boëthius, A. M. S. 23 f.
Bonaventura 24
Borges, J. L. 249
Boyle, R. 34, 67
Boysen, S. T. 168/286
Breton, A. 116
Broad, C. D. 69, 126, 150, 280, 284
Buchak, L. 282
Buchheim, Th. 119/279, 294, 295
Büchner, G. 180
Buckareff, A. 261/297
- Burkhardt, B. 288
Busch, W. 271
Butterfield, J. 39/271
- Campbell, C. A. 69, 134/281, 189
Camus, A. 116
Cantor, M. 270
Carnap, R. 272
Cartwright, N. 35 f., 42, 285
Chappell, V. 274
Chisholm, R. M. 69, 120, 125 f., 128, 141, 265,
268, 281
Chrysipp 26, 31, 141
Cicero, M. T. 4, 25 f., 30, 31, 141
Clarke, R. 120, 133/281, 268, 286
Coates, D. J. 69/275
Craver, C. 57
Cuypers, St. E. 268 f.
- Danto, A. C. 52, 277, 294
Davidson, D. 45, 46, 47/272, 54, 66, 130,
175 f., 177, 189, 221, 223 f., 260 f., 263, 293
Dawkins, R. 291
Deecke, L. 219
Dennett, D. C. 80/275, 92, 199/290, 291
Descartes, R. 3, 31, 32, 111, 117, 118, 121, 142,
150, 152, 207, 237 f., 240, 279
Diodoros Kronos 234, 269
Diogenes Laertius 25/269
Dostojewski, F. M. 116
Double, R. 124
Dretske, F. I. 38, 227
Duns Scotus 24, 278
- Earman, J. 21, 32, 269, 271
Ebert, T. 269
Eccles, J. C. 122, 237, 240, 280
Eimer, M. 219 f., 225
Einstein, A. 134
Ekstrom, L. W. 120, 124, 268
Ellis, B. 285
Epikur 121, 132, 268
Erasmus von Rotterdam 30
Ernst, G. 166, 285

- Falkenburg, B. 56
 Fara, M. 75/275
 Feinberg, J. 287
 Fischer, J. M. 83, 87, 92 f., 124, 178, 268,
 269, 276, 297
 Flanagan, O. 222/293
 Forschner, M. 31/270
 Frankfurt, H. 68, 75, 80–90, 92, 93, 97, 105,
 171, 174, 181, 199, 209, 239, 275, 276,
 287, 288
 Franklin, Ch. E. 124, 132/281, 134, 141,
 257/297, 282, 283
 Frede, M. 60/273
 Frith, Ch. D. 208

 Geach, P. T. 163/285
 Gellius, A. 270
 Gert, B. 282
 Gethmann, C. F. 293
 Gide, A. 116
 Giesinger, J. 246/296
 Ginet, C. 81/275, 102/277, 120, 138, 268,
 280
 Glover, J. 92
 Goethe, J. W. 91
 Goodman, N. 33, 161
 Goschke, Th. 227/294, 286, 293
 Guckes, B. 99, 218

 Habermas, J. 13, 63, 91, 92, 110
 Hacker, P. M. S. 222 f./293, 237, 240, 295
 Haggard, P. 219 f., 225, 291
 Haji, I. 83/276, 140/282, 275
 Hampshire, S. 293
 Hauswald, R. 288
 Hawthorne, J. 74/275
 Haynes, J.-D. 220
 Heckhausen, H. 227, 294
 Heidelberger, M. 96/277
 Heisenberg, W. 48
 Hobart, R. E. 8, 44/272, 134, 281
 Hobbes, Th. 2, 8, 15, 45, 59, 66, 67, 90, 148,
 170, 267, 286
 Hoefler, C. 160/285, 271
 Holton, R. 181, 292
 Honderich, T. 44 f., 99, 280
 Hörnle, T. 217/293

 Hornsby, J. 297
 Hübl, Ph. 291
 Hume, D. 8, 15, 33, 45, 50, 52, 59 f., 64 f., 66,
 67, 88, 93, 116, 119, 128, 131, 134, 156,
 198, 260 f., 274, 281
 Hursthouse, R. 290 f.
 Hüttemann, A. 271
 Huxley, A. 90
 Hyman, J. 242

 Jäger, Ch. 107 f., 277
 Jakobs, G. 184, 186/288, 188/289, 201/290,
 212
 James, W. 59, 99
 Jedan, Ch. 60/273
 Jescheck, H.-H. 184, 185/288
 Jordan, P. 122
 Joseph, G. 42 f./271

 Kane, R. 11/268, 81/275, 96, 99, 120, 122,
 124, 129, 138, 139, 141, 145–149, 196,
 199–203, 255, 268, 279, 283,
 Kant, I. 4 f., 7, 33, 45, 47–49, 50 f., 63, 67, 92,
 93, 104, 106, 109, 118, 120 f., 125 f., 128,
 129, 131 f., 151, 155–159, 169, 176, 180 f.,
 186 f., 191–199, 201, 212 f., 216, 252,
 263, 267, 272, 277, 285, 286, 289, 292
 Kapitan, T. 94 f.
 Keil, G. 28/270, 31/270, 37/270, 42/271,
 45/272, 47/272, 120, 123, 126/280,
 129 f./281, 158/285, 228/294, 236/295,
 237 f./295, 239, 263/297, 270, 280, 281,
 286, 288, 290
 Keller, I. 227
 Kelsen, H. 66, 274
 Kemmerling, A. 295
 Kenny, A. 110, 111, 236/295
 Keuck, L. 288
 Kim, J. 272
 Knobe, J. 250 f./296
 Köhling, R. 291
 Kohlrausch, E. 184
 Kornhuber, H. H. 219
 Korsgaard, Ch. 100/277
 Kröber, H.-L. 186/288, 211/292
 Kudlich, H. 117/279
 Künne, W. 23/269

- Lampe, E.-J. 293
 Laplace, P. S. de 18–21, 32, 39, 43, 45, 67,
 123 f., 160
 Leibniz, G. W. 2, 29, 64, 68, 92, 112, 131, 135,
 141, 145, 188 f., 190, 193, 196, 268, 274,
 282, 284
 Levy, N. 146, 297
 Lewis, D. 21, 32, 114, 130, 160, 271, 285
 Libet, B. 119, 205, 207, 209, 210, 219–230,
 237, 241, 242, 279, 293
 Lichtenberg, G. Ch. 178
 Liptow, J. 278
 Locke, J. 2, 3, 8, 50, 59, 61–65, 66, 67, 93,
 94, 112, 113, 135, 145, 147, 168, 173,
 180/287, 188, 190 f., 193, 196, 204, 205,
 245, 267, 274, 278, 296
 Lohmar, A. 13, 97, 128 f./281, 142/283, 277,
 279, 283, 286
 Löhner, G. 253, 254
 Long, A. A. 269, 270, 285
 Lowe, E. J. 120, 137/282, 268, 278, 297
 Lück, M. 218
 Lukrez 279
 Luther, M. 30, 180, 199 f., 202
- MacKay, D. M. 91
 Mackie, J. L. 46, 270
 Markowitsch, H. 232, 240
 Marušić, B. 181, 292
 Mayr, E. 127
 McCall, S. 120, 124
 McGeer, V. 287
 McKenna, M. 69, 83/276, 275
 Meixner, U. 120
 Melden, A. I. 110, 261/297
 Mele, A. R. 120, 124, 140, 143, 146, 160/285,
 182/288, 241, 267, 281, 282, 283, 293,
 294, 297
 Merkel, G. 213/292
 Merkel, R. 184, 233, 288, 293
 Mill, J. St. 15, 32, 40, 42, 43, 45 f., 50, 59,
 65 f., 67, 147, 270, 272, 285
 Molina, Luis de 24
 Montague, P. R. 279
 Moore, G. E. 14, 66, 68–75, 76, 79, 80, 81,
 88, 91, 93, 94, 97, 103, 109, 114, 239,
 248, 272
- Mumford, St. 286
- Nagel, Th. 146
 Nahmias, E. 99, 250/296
 Neumann, O. 227/294
 Newton, I. 32, 34, 44, 52, 67
 Nichols, S. 251/296
 Nida-Rümelin, J. 91, 93
 Nietzsche, F. 100 f., 178 f.
 Nozick, R. 92
- Ockham, W. von 24
 O'Connor, T. 120, 133, 268, 282
 Ödipus 27 f.
 Orwell, G. 90
- Pascal, B. 295
 Pauen, M. 13, 85/276, 92, 96 f., 145/283,
 235, 256, 257, 293, 294
 Pearce, St. 181, 288
 Penfield, W. 237
 Penrose, R. 122, 240, 279
 Pereboom, D. 9, 99, 140/282, 282, 297
 Pettit, P. 287
 Pickard, H. 181 f., 288
 Planck, M. 91, 110
 Plantinga, A. 191
 Platon 60
 Popper, K. R. 20, 41, 50, 54 f.
 Pothast, U. 91 f., 156/285
 Prinz, W. 44/272, 122/279, 227/294, 232,
 235, 240, 242, 272, 278, 295
- Quine, W. v. O. 241/296, 271
- Ramsey, F. P. 32, 285
 Ravizza, M. 87/276, 92 f./276, 178, 297
 Reid, Th. 12, 120
 Rice, H. 269
 Rohs, P. 172, 268
 Rorty, R. 276
 Rosenthal, D. 229, 230
 Rosenthal, J. 13, 85, 124, 142, 254 f., 268,
 280, 283, 284, 285, 286, 290, 295, 296 f.
 Roth, G. 18, 51 f., 57/273, 118, 213/292,
 217 f., 221/293, 222/293, 231 f., 236,
 240, 243, 290, 291 f., 293, 294, 295

- Rousseau, J.-J. 1
 Roxin, C. 184, 185, 201/290, 214/292, 215 f.,
 290, 292
 Rummens, St. 268 f.
 Rundle, B. 297
 Russell, B. 2, 39, 40, 41, 51, 123/279, 290
 Russell, P. 275
 Ryle, G. 3, 28 f./270, 110, 153, 236, 237
- Sartre, J.-P. 4, 26, 116
 Schälike, J. 13, 75/275, 200 f., 276, 287, 288,
 290, 292, 296
 Schanda, H. 293
 Schelling, F. W. J. 132, 281
 Schiller, F. 180
 Schlesinger, G. 40/271
 Schlick, M. 8/267, 66, 68, 76, 156
 Schlosser, M. 140/282, 258/297
 Schnädelbach, H. 189/289
 Schopenhauer, A. 2, 50, 68, 92, 100 f., 147,
 164, 170, 188, 267, 269, 278 f.
 Schrödinger, E. 41, 122
 Schulte, P. 15/268, 74/275
 Schurz, G. 270
 Scriven, M. 36
 Searle, J. R. 277
 Sedley, D. N. 269, 270, 285
 Seebaß, G. 4/267, 8/267, 14/268, 70/275,
 89, 96/277, 97/277, 168 f., 170, 267,
 268, 270, 274, 275, 277
 Seneca 30
 Sherrington, C. S. 237
 Shoemaker, S. 285
 Singer, W. 54, 56, 118 f., 217 f., 231–237, 240,
 293, 294 f.
 Skinner, B. F. 90, 209
 Smilansky, S. 99, 218/293
 Soon, Ch. S. 220, 225
 Sophokles 28
 Spielberg, St. 269
 Spinoza, B. de 235
 Spitzer, M. 218
 Stegmüller, W. 44/272, 47
 Steimke, R. 215/292
 Steinvorth, U. 150 f.
 Stevenson, C. L. 66
- Steward, H. 96/277, 120, 127, 144/283, 147,
 249/296, 268, 284 f., 296
 Stier, M. 268
 Stompe, Th. 293
 Strawson, G. 44, 99 f., 189, 200, 203
 Strawson, P. F. 8 f., 68, 76–79, 88, 97, 101,
 210, 211, 237 f., 239, 251
 Strüber, D. 218
 Stump, E. 84/276
 Suppes, P. 44, 125/280, 167/286
 Swartz, N. 29/270, 285
 Swinburne, R. 191
- Taylor, Ch. 80/275, 198/290
 Taylor, R. 27 f., 120
 Thomas von Aquin 24, 268
 Thorp, J. 279
 Tibbetts, P. 236/295
 Tugendhat, E. 2, 7, 13, 59 f., 111, 173, 175,
 198 f., 204, 267, 273, 277, 278, 280, 287
- Valla, L. 24
 van Fraassen, B. 36, 38/271, 270
 van Inwagen, P. 7/267, 8/267, 56, 67,
 102–108, 119, 134/281, 161, 189, 231,
 268, 277, 281, 282, 286
 Velleman, D. 261/297, 264
 von der Malsburg, Ch. 236/295
 von Liszt, F. 187
 von Wright, G. H. 12, 112
- Walde, B. 13, 51/272, 56/273, 91, 123,
 209/291, 218/293, 229/294, 279
 Wallace, R. J. 79, 85, 92, 181, 288
 Walter, H. 13, 206/291, 211, 213 f., 218,
 225/294
 Walter, S. 9/268, 10, 13, 90/276, 96 f., 240,
 271 f., 273, 291, 216/292, 294 295, 296
 Watson, G. 179/287
 Weatherford, R. 29/270
 Wegner, D. M. 99, 291
 Welzel, H. 110/278
 Whitehead, A. N. 240 f.
 Widerker, D. 81/275
 Wiggins, D. 16, 188
 Willaschek, M. 13, 71, 74, 92, 184 f., 192/289,
 211/292, 239, 248, 275, 287

Wingert, L. 225

Wittgenstein, L. 6, 91, 110, 156, 160, 222 f.,
237, 242, 243, 286

Wittwer, H. 218

Wolf, S. 92, 118

Wolter, A. B. 278

Wundt, W. 169, 190

Zagzebski, L. T. 24/269

Zeki, S. 236/295

Zschorlich, V. 291

Sachregister

- acte gratuit* 116
actio libera in causa 290
Akteurskausalität 47, 59 f., 120 f., 125–129, 133, 148, 157, 172, 203, 238, 239, 251, 256, 261–265, 273, 280, 285, 289
Aktivität, aktiv-passiv-Unterscheidung 75, 111, 128, 133, 157, 171 f., 198, 225, 228, 250, 261 f., 265, 294
Allmacht 22, 24, 30, 70
Allwissen 19–20, 24, 29 f.
alternative Möglichkeiten, Anderskönnen 11–14, 17 f., 25, 60, 65, 68–75, 78–88, 94–97, 106–115, 119, 125, 136, 145, 149–151, 155, 157, 162, 163, 165, 166, 175, 176 f., 180, 184 f., 194, 201–204, 210, 217, 229, 233 f., 238 f., 245 f., 252 f., 261 f., 275, 276, 277, 279
Anstrengung(stheorie) 84, 143, 148, 171, 175, 181 f., 188, 201, 212, 214–216, 373, 283, 292
Aspektualismus 91 f., 98, 109 f.

Beobachterparadox 19, 42, 268 f.
Bereichsdeterminismus, s. Determinismus, bereichsspezifischer
Bereitschaftspotential 209, 219–230
Best-System-Auffassung der Naturgesetze 32, 285
bewusst vs. unbewusst 52, 207, 209 f., 220 f., 226 f., 229 f., 235, 291, 292, 294, 296
Buridan-Situationen 135 f., 146 f., 189, 225, 282

Cartesianismus, s. Dualismus
Chaos 19, 65, 122, 144, 158
Charakter 50 f., 65, 89, 99–101, 115 f., 164, 189, 197–202, 203, 272, 277
Clinamen-Auffassung 121 f., 279

Datiertheitseinwand (gegen die Akteurskausalität) 126 f., 133, 280
deduktiv-nomologische Auffassung 32 f., 57
Deismus 29

Determinierung
– diachrone und synchrone 58, 118 f., 211, 221, 232, 238
– -slücke 121–125, 239, 280, 283
Determinismus 17–58 et passim
– bereichsspezifischer 25, 49–58, 206, 232
– harter vs. weicher 8, 11, 15, 17, 59, 79, 99–101, 288
– kosmologischer, s. laplacescher
– laplacescher (universaler, kosmologischer) 11, 18–21, 23–25, 28, 29 f., 33, 35, 37, 39–46, 48 f., 51, 53–57, 66 f., 72, 90, 95, 103–108, 122–124, 138 f., 141, 144, 160–163, 165, 166, 204, 210, 239, 258, 259, 266, 269, 280
– logischer 21–29, 44, 163, 269
– neuronaler 17 f., 49, 54–58, 118 f., 210, 218, 231–233
– physikalischer vs. metaphysischer 10, 18–21, 29, 33, 39–44, 231 f., 239, 271 f.
– psychologischer 15, 21, 49–53, 61–64, 67, 99–101, 147 f., 164, 198–202, 210
– theologischer 24, 29 f., 41, 44, 90
– universaler, s. laplacescher
– wissenschaftlicher (Popper) 20, 41
deterministisches Chaos 19
Dezisionismus 147, 193 f., 196, 225
disappearing agent 157, 260 f., 297
dissoziale Persönlichkeitsstörung 186, 207, 210, 212, 218, 291
Dualismus 13, 58, 92, 109 f., 114, 118 f., 125, 174, 211, 223 f., 231, 232, 237 f., 239, 247, 278, 279, 293

Epiphänomenalismus 208, 221, 223, 226, 229, 291
Ereigniskausalität 46 f., 120 f., 125–131, 133, 148 f., 157, 260–266, 280, 281, 289
Erklärung, kontrastive 146, 256–260, 281
Erklärungslücke 146–148, 256–260, 284, s. auch Zufallseinwand
Ersturheberschaft, Erstverursachung, erster Beweger 99 f., 119–121, 128 f., 196–204, 222, 230, 239, 263, 265

- Essenzen, Essentialismus 61, 163–167, 285
 Eternalismus 23, 160
 ewige Wiederkehr des Gleichen 40, 42, 271
 experimentelle Philosophie 250 f., 268
 Fähigkeit
 – vs. Gelegenheit 6, 70–72, 86 f., 170 f., 173 f., 248–250, 275, 296
 – generelle vs. spezifische 171, 287
 Fatum, Fatalismus 25–28, 30 f., 44, 132, 269, 270
 faules Argument (*argos logos*) 25 f.
flicker of freedom 84, 87, 276
 Frankfurt-Fälle 80–88, 171, 174, 275
free will defence (Theodizee) 30, 191
 Freiheit, Begriffe und Arten der
 – bedingte vs. unbedingte 115–117, 167, 188, 278 f.
 – fähigkeitsbasierter -sbegriff 2–7, 14, 59 f., 70 f., 86 f., 91, 96 f., 100, 113, 157, 168–176, 182, 189 f., 201–204, 206, 209, 212, 216 f., 219, 239, 240, 245–248, 255, 260–266, 267, 285, 286, 296
 – graduelle/abstufbare 117, 186, 202, 210 f., 213–216
 – Indifferenz- 61, 111 f., 115, 131, 135 f., 147, 150, 188, 196, 274
 – libertarische, s. Libertarianismus
 – positive vs. negative 1, 6, 136 f., 138, 157, 169–171, 245–248, 262, 266, 267
 – Willens- vs. Handlungs- 1–7, 59–62, 66, 81 f., 113 f., 170, 173 f., 246–248
 Freiheitsskepsis 8 f., 12, 15, 99–101, 133, 155, 203, 238, 239 f., 256, 296
 Gelegenheit, s. Fähigkeit vs. Gelegenheit
 Gesetzauffassung
 – deskriptivistische vs. präskriptivistische, humesche vs. nezessitarische 32 f., 109, 121, 160–163, 166, 238, 270
 – nominalistische vs. universalien-realistische 35, 37 f., 119, 158–160, 166, 271
 Gesetzsskepsis 35–39, 122, 162 f., 270
 Grade der Freiheit, s. Freiheit, graduelle
 Gründe
 – normative vs. motivierende 92, 152, 175–178, 194, 230 f., 254 f., 258 f.
 – vs. Ursachen 110, 293
 – vs. Wünsche 92–94
 Handlung
 – -sbegriff 12 f., 85 f., 96 f., 108, 110–114, 139 f., 151, 155, 171–174, 197 f., 222 f., 227, 247, 252, 260–266, 284 f., 286
 – -sfreiheit, s. Freiheit, Willens- vs. Handlungs-
 – -stheorie, kausale 128, 221–224, 260–266
 hierarchische Motivationstheorie (Frankfurt) 88–94, 209
 Hindernis, -freiheit, -überwindung 1, 4–7, 59 f., 66, 73, 81 f., 113, 136, 168–175, 190, 204, 245–248, 267, 286, 296
 hinreichende Ursachen/Bedingungen 45–47, 51, 55, 80, 82, 104, 110, 127 f., 222, 256, 259, 272
 höherstufige Wünsche/Gründe 2–4, 88–93, 147, 153, 175, 203
 Homunkulus-Fehlschluss 221, 235–238, 241 f., 295
 humesche Supervenienz, s. Gesetzauffassung, deskriptivistische
hyper-active agent detection device (HADD) 208, 291
Hysteron-Proteron-Fehler 158 f., 167, 238
 Indeterminismus (Begriff) 40 f., 43, 48, 50, 60, 121–125, 134, 143, 167, 277, 280
 – epistemischer 9, 91 f., 276
 Inkompatibilismus 7–15, 99–109, 233 et passim, s. auch Libertarianismus
 – harter, s. Freiheitsskepsis
 Intelligibilitätseinwand, s. Zufallseinwand
 Interventionismus (theologisch) 29
 Introspektion 219 f., 223 f., 228, 229, 237, 254
 Irrationalität 5, 13, 63, 89, 93, 111 f., 131, 134–136, 145–147, 150–153, 168, 176–178, 188–191, 196, 202 f., 230, 253, 255 f., 282, 290
 Kausalattribution 208 f., 224, 238, 291
 kausale Geschlossenheit der Körperwelt 13, 17, 42, 119, 232, 242

- Kausalität, -sbegriff, -stheorie(n) 13, 31, 37–39, 44–49, 65, 104, 108 f., 118, 120 f., 125–131, 134, 148 f., 157, 161, 203, 208, 226, 228, 232 f., 263–266, 272, 280, 281, s. auch Akteurskausalität, Ereigniskausalität
- Kausallücke, s. Determinationslücke
- Kausalprinzip 13, 17, 44–49, 66, 68, 108, 121, 128, 129, 134, 156, 157 f., 203, 232, 238, 272
- Können, „all in-sense“, „all inclusive-sense“ 72 f., 86, 87, 114, 171, 275
- Können und Sollen 11 f., 25, 72 f., 176–182, 184, 194–197
- Kompatibilismus 7–15, 59–97, 256–260 et passim
- agnostischer vs. deterministischer 8–11, 17, 59, 65, 77 f., 114 f., 132 f., 144, 156, 182, 184 f., 256–260, 267, 268
 - dispositionaler 75, 275
 - kontextualistischer 74 f.
 - libertarischer 162
 - neutraler, s. agnostischer vs. deterministischer
 - Zweifach-, s. agnostischer vs. deterministischer
- konditionale Analyse des Könnens 14, 68–75, 80, 103, 106, 109, 114, 201, 234, 248 f., 276
- Konsequenzargument 46, 99, 102–109, 120, 150, 161 f., 239, 277
- Kontextualismus 74 f.
- Kontrasterklärung, s. Erklärung, kontrastive Kontrollillusionen 206–209, 219, 291
- Kräfteüberlagerung, s. Überlagerungsproblem
- Laplacescher Dämon 18–20, 41, 259, s. auch Determinismus, laplacescher
- Libertarismus 8, 11, 96 f., 109–204, 244–250 et passim
- Libet-Experimente 119, 205, 207, 209 f., 219–231, 237, 241 f., 279, 293, 294
- Locked-in-Syndrom 174, 248, 276
- Mechanismus, mechanistisches Weltbild 41, 44, 57, 67, 108, 124, 159, 280
- mentale Verursachung 49, 118 f., 128–131, 133, 157, 221–224, 228–230, 260–266, 289, 291, 297
- Modalitätsquelle, modale Kraft des Determinismus 21–24, 28–34, 41 f., 61, 105–107, 109, 124, 163 f., 167, s. auch Notwendigkeit
- Moral 7, 9, 15, 72 f., 76–81, 83–87, 92 f., 99, 101, 105, 126, 132, 139, 145, 147, 176–179, 182–196, 200–203, 211, 214–217, 219, 220, 230 f., 250 f., 253 f., 259, 268, 276, 282, 287, 288, 291 f.
- Natur der Dinge, Natur der Sache 31, 61, 163–167
- Naturgesetze 13, 17 f., 21, 31–47, 63, 65 f., 70–73, 83 f., 102 f., 108, 109, 119 f., 123, 125, 158–168, 231 f., 238, 270, 271, 285, 286, s. auch Gesetzauffassung, Gesetzesskepsis
- Koexistenz- vs. Sukzessionsgesetze (Zustands- vs. Verlaufsgesetze) 33 f., 37 f., 238, 270, 274
- Normativität 25, 92, 110, 143, 152 f., 175 f., 176–179, 182, 184, 186, 188, 191, 194, 196, 202, 212, 215 f., 230 f., 254 f., 258 f., 274, 290 f., 292, s. auch Moral, Können und Sollen
- Notwendigkeit 21–24, 28–34, 36, 38, 41 f., 45–47, 61, 63, 64 f., 70, 89, 103, 106, 130, 160–167, 201, 272, 277
- Notwendigkeit, volitionale (Frankfurt) 89, 290
- Offenheit der Zukunft, s. alternative Möglichkeiten, Indeterminismus
- Persönlichkeitsstörung, s. psychische Krankheit
- Physikalismus 53 f.
- point of no return* 174, 220, 227, 229
- Prädestinationslehre, s. Determinismus, theologischer
- Präsuppositionen 42 f., 73, 96, 129 f., 148, 204, 250, 252, 295
- Priming-Effekte 207, 209, 219

- Prinzip der alternativen Möglichkeiten (Frankfurt) 80–88
- Propositionen (als Wahrheitswertträger) 23, 35 f.
- Propriozeption 223, s. auch Introspektion
- psychische Krankheit, psychische Störung 7, 69, 76, 88, 93, 169, 179, 181 f., 186, 207, 210–213, 218, 219, 288, 291
- Quantenmechanik 41, 43, 122, 146, 280
- Reasons-responsiveness* (Empfänglichkeit für Gründe) 93, 153, 178, 191, 195, 287
- Regularitätsskepsis 36, 162 f., 270, s. auch Gesetzsskepsis
- Schuld, -prinzip, -(un)fähigkeit, -minderung 5, 77, 105, 110, 173, 182–188, 194, 197, 201, 210–218, 278, 288, 290, 291 f.
- Selbstanwendungsargument gegen den Determinismus 27, 94
- Semikompatibilismus 9, 87, 178, 268
- source incompatibilism*, s. Ursprungsmodell
- Soziopathie, s. dissoziale Persönlichkeitsstörung
- Sprachdualismus, s. Aspekt dualismus
- Steinparadox 22, 70
- Steuerungs(un)fähigkeit (bes. im Strafrecht) 74, 100, 105, 117, 172 f., 179 f., 182, 184–188, 212, 216 f., 240, 245 f., 287, 290, 296
- Stoa 25–27, 30 f., 44, 60 f., 142
- Störung, Störeinfluss, Störbarkeit 37–39, 43, 56, 130, 139, 158 f., 163–165, 202, 232, 285
- Strafrecht 7, 25, 45, 66, 110, 117, 139, 172 f., 179, 182–188, 197, 201, 210–219, 245, 276, 278, 287, 288, 290, 291 f., 292, 293
- Substanzkausalität, s. Akteurskausalität
- Sucht 2, 4, 88, 93, 180–182, 246, 288
- Supervenienz des Mentalen 54, 118 f., 293
- Supervenienz, humesche, s. Gesetzauffassung, deskriptivistische
- Suspensionsvermögen (insbes. bei Locke) 3, 62–64, 93 f., 113, 136, 168, 175, 202, 204, 205, 230, 245, 274, 278, 284, 296
- Theodizee 30, 191
- Trieb 88, 179 f., 186–188
- Überlagerungsproblem 34, 38 f., 43, 55, 232
- unbewegter Bewegter, s. Ersturheberschaft
- Unterlassbarkeit 12, 96 f., 110–112, 155, 157, 165, 176, 184, 186–188, 193, 212, 214–217, 220, 227, 229, 252, 263, 278
- Ursprungsmodell 128 f., 201, 203, 230, 265
- Urteilkraft 153, 203
- Verantwortung, s. Moral, Schuld
- Vereinbarkeitsproblem, s. Kompatibilismus, Inkompatibilismus
- Versuch 26 f., 69, 84, 87, 113 f., 139, 142 f., 145, 173–175, 247, 273, 276
- Versuchung 143, 172, 179–182, 188, 189–191, 197, 215, 246, 253, 283, 287, 296
- Voluntarismus 193 f., 274, 278
- Voraussagbarkeit 18–21, 23 f., 27 f., 50–53, 55–57, 81 f., 91, 268 f.
- Vorauswissen Gottes 23 f., 29, s. auch Allwissen
- Weiterüberlegen 110, 113, 149–153, 175–178, 195, 202 f., 227, 245, 253–260
- Widerfahrnis 140 f.
- Willensfreiheit (Begriff) 1–7, 113 f., 168–176, 245–248 et passim
- Willensschwäche 173, 176, 188, 190, 287
- Willensstärke, -kraft 213, 215 f., 288
- Zufall(sproblem) 10 f., 49, 52, 101, 115, 122, 131–153, 157, 158, 167, 175, 239, 245, 253, 255, 256–260, 268, 274, 281, 282, 284, 297
- Zwei-Wege-Rationalität (Kane) 145–149
- Zwei-Wege-Vermögen (*two-way power*) 60, 71, 86, 96 f., 110 f., 147, 152 f., 155, 185, 190 f., 196, 245, 248–250, 252, 266, 268, 278, 285