

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 überprüfbar 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: