

Geert Keil
Willensfreiheit



Herausgegeben von
Dieter Birnbacher
Pirmin Stekeler-Weithofer
Holm Tetens

Geert Keil

Willensfreiheit



Walter de Gruyter · Berlin · New York

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019561-3

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: +malsy, kommunikation und gestaltung, Willich

Satzherstellung: Fotosatz-Service Köhler GmbH, Würzburg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik GmbH,
Kempten/Allgäu

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1 Freiheitsbegriffe	1
1.2 Freiheitsprobleme	6
2. Determinismus	15
2.1 Was ist Determinismus?	15
2.2 Logischer Determinismus und Fatalismus	19
2.3 Woher bezieht der Determinismus seine modale Kraft?	25
2.4 Ist der Determinismus wahr?	30
2.5 Determinismus und Kausalprinzip	39
2.6 Bereichsdeterminismen	42
3. Kompatibilismus	50
3.1 Klassischer Kompatibilismus	50
3.2 Moore über Können und Anderskönnen	56
3.3 Strawson über moralische Reaktionen	62
3.4 Frankfurt über alternative Möglichkeiten	66
3.5 Kompatibilistische Freiheiten	71
4. Inkompatibilismus	81
4.1 Libertarismus und harter Determinismus	81
4.2 Das Konsequenzargument	83
4.3 Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen	87
4.4 Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff	92
4.5 Das Zufallsproblem	103
5. Skizze eines fähigkeitsbasierten Libertarismus	118
5.1 Anderskönnen und Naturgesetze	118
5.2 Freiheit als Fähigkeit	130
5.3 Können und Sollen	136
5.4 Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen?	142
5.5 Ersturheberschaft	147

6. Willensfreiheit und Hirnforschung	154
6.1 Welche empirischen Befunde sind für die Willensfreiheit relevant?	154
6.2 Pathologische und nichtpathologische Fähigkeits- einschränkungen	159
6.3 Kommt der Wille zu spät?	167
6.4 Fehlschlüsse, Missverständnisse, Begriffsverwirrungen . .	178
6.5 Philosophie und Neurowissenschaft	185
 Anmerkungen	 192
 Literatur	 207
 Sachregister	 217
 Namenregister	 220

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, für den es im Alltag keine rechte Verwendung gibt. 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“, für Slogans wie „Keine Freiheit den Feinden der Freiheit“, „Freiheit statt Sozialismus“ oder „Freedom dies by inches“.

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 vielleicht auch Begriffe der Freiheit zu sortieren, empfiehlt es sich zu fragen, *wer oder was* jeweils frei genannt wird, *wovon* jemand frei ist 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 *handelnde* 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 die von/zU-Unterscheidung 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. Willensfreiheit ist etwas anderes. Die Fähigkeit, frei seinen Willen zu bilden, frei zu wählen oder frei zu entscheiden, schließt klarerweise nicht die Möglichkeit ein, das Gewählte auch zu tun. 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. Auch wer sich über das Ausmaß seiner Handlungsoptionen täuscht, verliert dadurch nicht sein Wahlvermögen. Jemand könnte, so ein Beispiel von John Locke, in seinem Zimmer sitzen und sich dazu entschließen, den Raum durch die Tür zu verlassen. Dass die Tür ohne sein Wissen verschlossen wurde, tut 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 aber „nicht ohne weiteres klar, was mit dieser Frage, ob man auch anders hätte wollen können, eigentlich gemeint ist“.³ 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.⁴

Nach Schopenhauer kann der Mensch tun, was er will, nicht aber wollen, was er will.⁵ Hobbes, Locke und Russell argumentierten ebenso. Der Regressseinwand 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 handlungswirksam werden.

Weniger merkwürdig als die Frage, ob man wollen kann, was man will, klingt die Frage, ob wir frei *wählen* oder frei *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 spätere Phase der Handlungsvorbereitung, denn 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.

Wenn es bei der Freiheit des Willens nicht um das Vermögen geht, seine ersten Neigungen oder Regungen zu wählen, sondern darum, was mit diesen Regungen weiter geschieht, erscheint der Vorschlag plausibel, die *Bildung* des Willens als dasjenige anzusehen, was im Falle der Willensfreiheit „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 „hinderungs-freie Willensbildung“ beschrieben worden.⁶

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, gar seinerseits Fähigkeiten zugeschrieben werden, verschiebt die Aufmerksamkeit von der wollenden Person zu einer Instanz in ihr. Wenn dann weiterhin 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. Andererseits erscheint es aussichtslos, die Substantivierung einfach verbieten zu wollen. Der substantivierte Wille muss auch kein *Agens* sein, er könnte noch als *Prozess* aufgefasst werden, nämlich als Vorgang der Willensbildung, oder als *Ergebnis* dieses Vorgangs. Solche sinnkritischen Überlegungen werden indes im Folgenden keine Rolle spielen. 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.

Nach Seebaß ist Willensfreiheit hinderungsfreie Willensbildung. 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. Aber welche Faktoren zählen als Hinderungen der Willensbildung? Unwissen, innere Zwänge, Süchte, starke Affekte, Erpressung, Folter – es ist umstritten, welche dieser Faktoren nicht nur die Handlungs-, sondern auch die Willensfreiheit einschränken. Hinsichtlich einiger Zwänge wird sogar argumentiert, dass sie *nur* die Willensfreiheit beschränken. Ein Erpresster und ein Drogensüchtiger täten durchaus, was sie wollten, 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 selbst zu treffen, nicht auf. Cicero lehrt in diesem Sinne, dass für freie Menschen Drohungen wirkungslos seien.

Eine Extremposition in dieser Frage nimmt Kant ein. Er behauptet, 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 durch 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.⁷

Dass der Mensch „doch die Kraft“ habe, selbst unter der Folter auf seinem Willen zu beharren, ist eine anthropologische Behauptung. Man spricht sehr wohl davon, dass Folter den Willen oder die Persönlichkeit zu brechen versucht. Ob es ihr gelingt, ist eine andere Frage, und die Antwort fällt wohl nicht für jeden Menschen gleich aus.

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.“⁸ Dieses Beispiel funktioniert wie die „Geld oder Leben“-Situation. Entscheidend ist hier der Hinweis auf die *Vernünftigkeit* der Entscheidung. Wollte man allgemein 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, freudianisch ausgedrückt, mit dem Realitätsprinzip auf Kriegsfuß steht und nur nach dem Lustprinzip handelt, ist nicht besonders frei, sondern unreif oder irrational.

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, deshalb betreffen sie nur die Handlungsfreiheit. In welchem Ausmaß innere Zwänge, Süchte, Psychosen und körperlicher Schmerz die Fähigkeit der Willensbildung einschränken, ist eine Frage für die Psychiatrie, keine philosophische. Im deutschen Strafrecht ist ein Täter nur dann vermindert schuldfähig, wenn seine Fähigkeiten, „das Unrecht der Tat einzusehen“ oder „nach dieser Einsicht zu handeln“, beeinträchtigt waren (§ 21 StGB). Dies muss aber im Einzelfall festgestellt und kann nicht aufgrund allgemeiner anthropologischer Überlegungen entschieden werden.

Ironischerweise zeigt das Wort „freiwillig“ meist *nicht* an, dass von Willensfreiheit die Rede ist. Als Adverb zu „etwas tun“ gehört „freiwillig“

lig“ 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 Willensfreiheit indifferent.

Eine Freiheit, die so wenig Verbindung mit Freiheiten hat, an denen uns außerhalb der Philosophie liegt, erregt Misstrauen. Willensfreiheit scheint ausschließlich von philosophischem Interesse zu sein, andernorts streben wir nach anderen Arten von Freiheit. Selbst viele Strafrechtler ziehen es vor, in der Frage der Willensfreiheit agnostisch zu bleiben. Die Irritation über den philosophischen Begriff der Willensfreiheit könnte aber auch etwas anderes anzeigen. 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. Die Willensfreiheit könnte zu diesen Implikationen gehören. 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“.⁹ Die Willensfreiheit könnte ein Phänomen sein, das uns nur allzu vertraut ist, eine Fähigkeit, die wir stets unterstellen und in Anspruch nehmen, wiewohl wir selten darüber nachdenken.

Für nicht wenige Philosophen liegt die außerphilosophische Relevanz der Willensfreiheit in dem Umstand, dass die *moralische Verantwortlichkeit* auf der Freiheitsannahme beruht. So lautet nach Tugendhat die entscheidende Frage: „Wie sieht die Willensfreiheit aus, wenn es möglich sein soll, eine Person zur Verantwortung zu ziehen?“¹⁰ 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“.¹¹

1.2 Freiheitsprobleme

Im Unterschied zur Handlungsfreiheit wird die Willensfreiheit nicht durch äußeren Zwang eingeschränkt und nach Kant nicht einmal durch physische Gewalt. Wenn auch dieses Vermögen begrenzt oder sogar illusionär sein soll, müssen die Hindernisse von grundsätzlich anderer Art sein.

An dieser Stelle kommt der Determinismus ins Spiel. Die Willens-, Entscheidungs- oder Wahlfreiheit ist diejenige, die mit dem Determinismus im Konflikt liegt, nicht aber mit äußeren Hindernissen oder Zwängen. So erklärt sich die klassische philosophische Alternative „Willensfreiheit oder Determinismus“. Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert ist, ist die entsprechende Fähigkeit *illusorisch*. 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. 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 Frage „Freiheit oder Determinismus?“ ausdrücken. Dagegen betrifft das *Vereinbarkeitsproblem* die Frage, ob Freiheit und Determiniertheit einander ausschließen oder nicht.¹² 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 ergeben sich folgende Positionen:

Der Wille ist	frei	unfrei
determiniert	Kompatibilismus (weicher Determinismus)	Inkompatibilismus I (harter Determinismus)
nicht determiniert	Inkompatibilismus II (Libertarismus)	

Das Schema ist unvollständig, insofern es einige Außenseiterpositionen nicht erfasst. In jüngerer Zeit vertretene *freiheitsskeptische* Positionen behaupten, dass Willensfreiheit weder in einer deterministischen noch in einer indeterministischen Welt existiert. Das Gegenstück dazu ist die Auffassung, dass Freiheit sowohl mit dem Determinismus als auch mit dem Indeterminismus vereinbar sei; diese Position könnte man *Zweifachkompatibilismus* nennen. Der *epistemische Indeterminismus* 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 Frage der moralischen Zurechnung und

Verantwortung motiviert ist. Er behauptet nur die Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortlichkeit, nicht hingegen die von Determinismus und metaphysischer Freiheit. Und schließlich überdeckt das Schema eine wichtige Differenzierung im Lager des Kompatibilismus: Klassische Kompatibilisten halten den Determinismus für wahr, und manche von ihnen meinen sogar, dass Freiheit die Wahrheit des Determinismus *erfordert*.¹³ Diese Position kann man „deterministischen Kompatibilismus“ nennen. Andere Kompatibilisten bleiben bezüglich des Determinismus indifferent, da sie die Frage nach dessen Wahrheit schlicht für irrelevant halten. Diese Position, prominent vertreten durch Peter Strawson, kann man „agnostischen Kompatibilismus“ nennen.¹⁴

Das Schema hat neben seiner Unvollständigkeit noch eine andere Schwäche. Es erweckt den Eindruck, die Kompatibilisten hielten genau dieselben 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 Bedenken 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 sehr unpopulär 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 der Determinismus material 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. 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 nicht ausgemacht, dass die Frage nach der Wahrheit des Determinismus eine innerphysikalische Frage ist. Vermutlich ist sie eine metaphysische Frage, was man daran sieht, dass, wiewohl ihre Behandlung physikalisches Wissen erfordert, empirische Tatsachen die Antwort unterbestimmt lassen. Das heißt nicht, dass sie keiner vernünftigen Behandlung zugänglich wäre. Auch wenn metaphysische Fragen sich nicht empirisch entscheiden lassen, könnten einige von ihnen sich *vernünftig* entscheiden lassen *unter Zuhilfenahme empirischen Wissens* – das ist ein subtiler Unterschied, der leicht übersehen wird.

Die andere 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. Und sollte die Aufgabe einer philosophischen Freiheitstheorie wirklich darin bestehen, auf der sicheren Seite zu bleiben? Sollte die Philosophie nicht eher im Verbund mit den anderen Wissenschaften herauszubekommen versuchen, wie sich die Sache mit der Willensfreiheit wirklich verhält?

Der *Inkompatibilismus* tritt in zwei Varianten auf. Die „harten Deterministen“ halten den Determinismus für wahr und leugnen 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 und auch nichtphilosophische Bedeutungen haben. Da ohnehin ein Kunstwort vonnöten ist, werde ich zwei Silben einsparen und in diesem Buch von „libertarischer Freiheit“ und „Libertarismus“ sprechen. Übrigens hat selbst „libertarianism“ noch eine zweite Bedeutung in der politischen Philosophie.¹⁵ Im platonischen Geiste könnte man schlicht von den „Freunden der Freiheit“ sprechen, doch dies zu sein beanspruchen die Kompatibilisten ebenfalls.

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. 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 schon auf die Millisekunde feststeht, wie lange er sich am nächsten Tag die Zähne putzen 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 allemal fixiert. Es gäbe an keinem Punkt mehr als *eine* 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 dies auch möglich gewesen wäre. Aus dem Sollen *folgt* vielleicht nicht das Können, aber ohne das Können sind solche Vorhaltungen witzlos. 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, unter ihnen Aristoteles und Kant, waren der Auffassung, dass das Merkmal des So-oder-Anderskönnens schon in den Handlungsbegriff eingebaut ist. Man kann das technisch so ausdrücken, dass Anderskönnen und die Möglichkeit, etwas zu unterlassen, *analytische Komponenten* des Handlungsbegriffs sind. Aristoteles sagt in diesem Sinne: „Wo das Tun in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen“.¹⁶ Und Kant sekundiert, dass „die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß“.¹⁷ Entsprechendes wird in der Analytischen Handlungstheorie des 20. Jahrhunderts behauptet. Dass dort nicht mehr unablässig von Willensfreiheit und Determinismus die Rede ist, erklärt sich der finnische Philosoph 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.¹⁸

Wenn Aristoteles, Kant und von Wright Recht haben, dann implizieren bereits unsere gewöhnlichen Handlungsbeschreibungen eine starke Freiheitsannahme, nämlich das Vermögen des So-oder-Anderskönnens. Es gehört dann zum *Begriff* des Handelns, dass Akteure das Vermögen haben, sich in einer gegebenen Situation für oder gegen die Handlung zu entscheiden. Begriffliche Implikationen wären freilich kein regelrechter *Freiheitsbeweis*, aber sie verschöben immerhin die Beweislast zuungunsten des Freiheitsleugners. Er müsste dann erklä-

ren, 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, Naturgesetze abzuändern. Diese Behauptung wird zu prüfen sein; vorerst habe ich nur die begriffliche These referiert, dass So-oder-Andershandelnkönnen keinen „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. *Das* ist in der Tat eine starke These – wiewohl sie richtig sein könnte.

Dass wir im Alltag zum Nichtdeterminismus und zum Inkompatibilismus neigen, steht im scharfen Kontrast zu der Tatsache, dass die libertarische Freiheitsauffassung in der Philosophie der Gegenwart die Auffassung einer kleinen Minderheit ist. In manchen Kreisen gilt sie gar als exotische Auffassung unbelehrbarer Dualisten, die jedenfalls mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild unverträglich ist. In der Gegenwartsphilosophie gibt es international nur zwei prominente Libertarier, Robert Kane und Peter van Inwagen, und auch im deutschen Sprachraum stellen die Kompatibilisten die erdrückende Mehrheit (Beckermann, Bieri, Habermas, Lohmar, Pauen, Tugendhat, Walde, Walter, Willaschek u. a.).¹⁹ Diese Konstellation ist erklärungsbedürftig. In der Tat stehen den oben genannten libertarischen Intuitionen ebenfalls plausible Intuitionen gegenüber. Diese Gegenposition ist um die Überzeugung zentriert, dass die libertarische Freiheitsauffassung mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild unverträglich sei. Sie 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 Kausalität zwischen Ereignissen gibt es keine zweite Art von Kausalität.
- Selbst wenn die Wissenschaft den Determinismus nicht beweisen kann, ist doch die ausnahmslose Geltung des Kausalprinzips eine unerlässliche Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung.
- Insbesondere ist nicht zu verstehen, wie es ein Anderskönnen unter identischen Umständen geben können soll. Dass jemand in exakt

denselben Umständen, also doch wohl aufgrund exakt derselben Überlegung, auch das Gegenteil dessen hätte tun können, was er tatsächlich getan hat, widerspricht nicht nur dem Determinismus, sondern würde Handlungen und Entscheidungen schlechthin unerklärlich und irrational machen.

Diese mehrteilige Rede enthält gewichtige Einwände gegen den Liberalismus. Diese Einwände machen allerdings die zuvor angeführten Intuitionen nicht gegenstandslos, sondern stellen ihnen andere gegenüber. Damit liegt eine Konstellation vor, die für philosophische Probleme typisch ist: Es gibt eine Reihe von plausiblen vor- oder halbphilosophischen Auffassungen über eine Sache, die einander widersprechen, die also nicht zugleich wahr sein können. Eine philosophische Problemanalyse hat dann die Aufgabe, diese Vormeinungen zu sortieren, zu präzisieren und von irreführenden oder missverständlichen Anteilen zu befreien – in der Hoffnung, dass die Widersprüche sich als scheinbare erweisen und eine konsistente Gesamtdarstellung möglich ist.

Die Auffassung, dass die Willensfreiheit in der *Fähigkeit der vernünftigen Willensbildung* besteht, wird sowohl von Kompatibilisten als auch von Libertariern vertreten. Uneins sind beide Lager über die Frage, ob diese Fähigkeit das Bestehen alternativer Möglichkeiten erfordert oder nicht, ob sie also durch den Determinismus angetastet würde oder nicht. Ein zentraler Streitpunkt ist hier das Verständnis von *Können* und *Anderskönnen*. Von George Edward Moore ist ein anspruchsloser Begriff des Anderskönnens vorgeschlagen worden, demzufolge „Er hätte anders handeln können“ nichts anderes bedeutet als „Er hätte anders gehandelt, wenn er sich anders entschieden hätte“. Diese Analyse, die 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 der Freiheitsdebatte 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 Verschiedenes damit. Diejenige Art von Freiheit, die Kompatibilisten für mit dem Determinismus vereinbar halten, ist *nicht* das libertarische Anderskönnen unter identischen Umständen. Was zwischen beiden Lagern umstritten ist, ist also genaugenommen nicht die Vereinbarkeit als solche, sondern zunächst die Frage, *welche Art von Freiheit* auf ihre Vereinbarkeit mit dem Determinismus zu prüfen ist. Die ‚starke‘, libertarische Freiheit passt auch nach Auffassung vieler Kompatibilisten nicht in eine deterministische Welt. Dies sei aber kein Verlust, da diese Art von Frei-

heit 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“.²⁰ Aus libertarischer Sicht läuft dies auf eine *Umdefinition* des gewöhnlichen Freiheitsbegriffs hinaus, der ja Anderskönnen unter *gegebenen* Bedingungen einschließe. 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“.²¹ Kompatibilisten bestreiten natürlich, dass es sich um eine Abwandlung handelt. Dabei legen die meisten Kompatibilisten und Libertarier durchaus einen gemeinsamen Richtighkeitsstandard zugrunde, nämlich die vormetaphysische Frage, auf welchen Freiheitsbegriff unsere gewöhnliche Rede- und Zuschreibungspraxis uns verpflichtet. Kompatibilisten wie Libertarier möchten im Unterschied zu den harten Deterministen an dieser Praxis festhalten und beanspruchen beide, den gewöhnlichen Sinn unserer Rede über freie Entscheidungen und Handlungen zu rekonstruieren. Entsprechend behaupten Vertreter beider Lager häufig, dass die jeweils andere Freiheitsauffassung die revisionäre sei.

Dem oberflächlichen Streit um Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit liegt also ein tieferer Dissens zugrunde, nämlich der um den richtigen *Freiheitsbegriff*. 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 behauptet. Es liegt auf der Hand, dass die Vereinbarkeitsthese umso plausibler ist, je schwächer die zugrundegelegten Begriffe von „frei“ und von „determiniert“ sind.

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 angebracht. Das Buch soll in erster Linie in die philosophische Willensfreiheitsdebatte einführen, hat also gewisse Darstellungspflichten zu erfüllen. Zugleich hält der Verfasser vielfach mit seiner eigenen Einschätzung nicht hinter dem Berg. Es handelt sich um einen Text, den man im Englischen eine „*opinionated introduction*“ nennen würde. Ich habe versucht, meine eigenen Auffassungen im fünften Kapitel zu konzentrieren, 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. David Wiggins hat vor mehr als dreißig 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.²²

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“, „kausaler Bedingtheit“ o. ä. und halten eine nähere Erörterung für nicht erforderlich. Hier ein Beispiel für diese Nonchalance:

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 wird verständlich, wenn man in Rechnung stellt, dass die meisten Teilnehmer der Debatte agnostische Kompatibilisten sind. Eine Präzisierung der Determinismusthese scheint in der Tat entbehrlich, wenn man die Frage nach der Wahrheit des Determinismus als für die Willensfreiheit irrelevant ansieht. Der *deterministische* Kompatibilist hingegen, für den die Freiheit den Determinismus *erfordert*, sollte sich durchaus für den genauen Sinn der Determinismusthese interessieren. Erst recht gilt dies für den Inkompatibilismus. Wenn man Freiheit und Determinismus für unvereinbar hält, muss geklärt werden, *womit genau* die Freiheitsannahme nicht vereinbar ist: 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 Be-

dingtheit und hält es für ausgemacht, dass das zentrale Merkmal des starken, emphatischen Freiheitsbegriffs – Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen – sich damit erledige. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist aber alles andere als klar. Möglicherweise ist diejenige Art von Determiniertheit, die mit der Freiheitsannahme im Konflikt liegt, eine sehr spezielle, so dass der genaue Sinn der Determinismusthese sehr wohl eine Rolle spielt.

Es empfiehlt sich, den Sinn der Determinismusthese zunächst naturphilosophisch, physikalisch oder metaphysisch zu klären und die Konsequenzen für das Freiheitsproblem in einem zweiten Schritt zu erörtern.

Die These des universalen Determinismus besagt in erster Annäherung, dass der gesamte Weltlauf ein für allemal fixiert ist. Ein beliebiger Anfangszustand und die Naturgesetze legen alle weiteren Weltzustände fest, so dass es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt. Determinismus ist somit eine 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.²

Der Laplacesche Dämon, den man heute als einen Supercomputer auffassen würde, veranschaulicht *Voraussagbarkeit*, also einen epistemischen Sachverhalt, während Determinismus eine These über das Weltgeschehen selbst ist. 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 es wäre durchaus möglich, dass der universale Determinismus wahr ist, ohne dass perfekte Voraussagen erreichbar sind. Vielerlei *kontingente* Schwierigkeiten für perfekte Voraussagen liegen auf der Hand: Menschliche Phy-

siker 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, deshalb werden sie in der klassischen Physik vernachlässigt. Wenn aber *beliebig präzise* und *beliebig detaillierte* Voraussagen des Weltlaufs gefragt sind, verbietet sich jedes Vernachlässigen. Die Frage ist nun, für welchen Weltverlauf die Vorhersage gelten soll: für den solcherart beeinflussten oder für den unbeeinflussten?³ Wenn der Laplacesche Dämon Teil der Welt sein soll, ist er vom Problem des *Beobachterparadoxons* betroffen: Ein Beobachter, der kausal mit der Welt interagiert und Information aus ihr abzieht, ‚verschmiert‘ unvermeidlich die festzustellenden Zustände.

Wenn der Dämon hingegen *nicht* Teil der Welt ist, also nicht in innerweltliche Kausalbeziehungen eintritt, stellt sich die Frage, wie er von einem Weltzustand Kenntnis erhalten soll. Er wäre dann eine körperlose Intelligenz, ein „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 hinaus, den er berechnen soll. Er müsste auch nicht *herausfinden*, wie sich die Dinge verhalten, sondern 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. Nun bestand aber der Charme der Laplaceschen Erläuterung des Determinismus gerade darin, dass sie, so Karl Popper, „aus der Doktrin eine wissenschaftliche statt eine religiöse Wahrheit“⁴ 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.