

## Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit\*

Geert Keil

*Zusammenfassung:* Der Autor argumentiert, dass die sogenannte *libertarische* Auffassung des freien Willens besser als ihr Ruf ist, wenn man einige Überarbeitungen vornimmt. Dem Libertarismus zufolge ist es oft wörtlich wahr, dass jemand unter gegebenen Umständen anders hätte handeln können. Die libertarische Freiheit ist also mit dem Determinismus unvereinbar. Es wird argumentiert, dass der Libertarismus keinen Tatsachen widerspricht, sondern nur falschen philosophischen Doktrinen. Der Autor entwickelt zwei verschiedene Argumente gegen den Laplace-Determinismus, schlägt einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff vor und befreit den Libertarismus von verschiedenen unhaltbaren Annahmen, auf die er nicht verpflichtet ist (Akteurskausalität; Dualismus; Erster Beweger; Fähigkeit, Naturgesetze falsch zu machen). Schließlich wird das *Zufallsproblem* angegangen, das üblicherweise als das größte Hindernis für einen vertretbaren Libertarismus angesehen wird.

*Summary:* The author argues that the so-called *libertarian* view of free will, if properly amended, is better than its reputation. According to libertarianism, it is often literally true that someone could have acted otherwise in the circumstances. Hence, libertarian freedom is incompatible with determinism. It is argued that libertarianism does not contradict any facts but only false philosophical doctrines. The author produces two different arguments against Laplacean determinism, develops an ability-based notion of free will, and rids libertarianism from various untenable assumptions it is not committed to, such as agent causality, dualism, the ability to render false the laws of nature, and the prime mover thesis. Eventually, the *problem of luck* is tackled, which is usually regarded as the most serious obstacle to a defensible libertarianism.

### 1. Einleitung

((1)) In den vergangenen Jahren haben Hirnforscher dem Thema Willensfreiheit ein Maß an öffentlicher Aufmerksamkeit verschafft, das die Philosophie als traditionelle Sachwalterin dieses Themas nicht zuwege gebracht hätte. Der Preis dafür war allerdings hoch. Es wurde an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit eine Freiheitsdebatte geführt, in der der Respekt vor den philosophischen Schwierigkeiten des Themas weitgehend verlorengegangen ist. Wortführer dieser Debatte haben sich nicht genügend mit den begrifflichen und theoretischen Komplikationen des Freiheitsproblems beschäftigt und unterschätzen die Schwierigkeiten deshalb. Die suggestive Frage »Freiheit oder Wissenschaft?«<sup>1</sup> zeigt diese Unterschätzung an. Suggestiert wird, dass eine Richtungsentscheidung zugunsten eines wissenschaftlichen Weltbildes das Freiheitsproblem vorentscheide. Ein minimaler Naturalismus, demzufolge alles in der Welt mit rechten Dingen zugeht, keine Naturgesetze verletzt werden können und keine Eingriffe immaterieller Seelensubstanzen in die Körperwelt möglich sind, müsste doch genügen, um den Belehrbaren unter den Philosophen die libertarische Freiheit auszureden. Dieser minimale Naturalismus genügt aber nicht. In einer Wissenskultur ist er Geschäftsgrundlage auch der Philosophie des Geistes, aber die Probleme fangen erst jenseits dieses Bekenntnisses zur Wissenschaft an. Das Problem der Willensfreiheit ist wie das Geist/Körper-Problem vielschichtig und tückisch. Verwechslungen, Kurzschlüsse und Kategorienfehler lauern an

jeder Ecke. Ist man dem einen Fallstrick entgangen, droht der nächste, und allen zugleich zu entgehen erfordert enorme Umsicht. Kurz: Das Freiheitsproblem ist ein typisches philosophisches Problem.

((2)) Die neurobiologisch motivierte Freiheitskritik arbeitet sich nach wie vor am cartesianischen Dualismus ab. So hat der Freiheits skeptiker Wolf Singer seinem Kritiker Peter Janich jüngst entgegengehalten: »Bitte schlagen Sie ein Experiment vor, mit dem die These falsifiziert werden kann, dass alle mentalen („geistigen“) Phänomene auf neuronalen Prozessen beruhen und folglich diesen nach- und nicht vorgängig sind.«<sup>2</sup> Viele Neurobiologen können sich nicht vorstellen, wie man die Willensfreiheit anders verteidigen können sollte als durch die Annahme eines freischwebenden immateriellen Geistes, der kausal auf die Körperwelt einwirkt. Diejenigen Positionen, an denen die neurobiologische Freiheitskritik sich abzuarbeiten hätte, hat sie dagegen kaum im Blick: einen intelligenten Kompatibilismus sowie einen naturwissenschaftlich aufgeklärten, von falschen Unterstellungen befreiten Libertarismus. Die Kompatibilisten können für sich selbst sprechen und haben das auch getan (z. B. Beckermann, Bieri, Habermas, Pauen). In diesem Beitrag soll eine Auffassung erläutert und verteidigt werden, die ich *fähigkeitsbasierten Libertarismus* nenne. Diese Position umfasst unter anderem die Thesen,

- dass unsere gewöhnliche Rede über Handlungen und Entscheidungen libertarisch imprägniert ist,
- während Kompatibilismus und Determinismus typische

Philosophentheorien sind, die niemand für wahr halten würde, der nicht in Büchern darüber gelesen hätte,

- dass im Zentrum der wohlverstandenen libertarischen Freiheit das So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen steht,
- dass wir nicht nur geborene Libertarier sind, sondern es auch bleiben können,
- weil ein wohlverstandener Libertarismus sowohl mit den empirischen Befunden vereinbar ist als auch gegen die einschlägigen philosophischen Einwände verteidigt werden kann.

## 2. Zur Architektur der Willensfreiheitsdebatte

((3)) 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. Dass sie es tun, ist eine stillschweigende Voraussetzung des traditionellen Freiheitsproblems. Wenn diese Voraussetzung irrig sein sollte, löst sich das traditionelle Problem auf. Es ergeben sich folgende Positionen:

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

((4)) Dieses Lehrbuchschema ist unvollständig, insofern es einige Minderheitenpositionen, beispielsweise den epistemischen Indeterminismus, nicht erfasst. Eine vollständige Landkarte der vertretenen Positionen zu zeichnen gehört aber nicht zu den Zielen dieses Beitrags. Gravierender ist, dass das Schema eine wichtige Differenzierung im Lager des Kompatibilismus verdeckt: Klassische Kompatibilisten wie Hume oder Schlick halten den Determinismus für wahr, und manche von ihnen meinen sogar, dass Freiheit die Wahrheit des Determinismus *erfordert*. Diese Position kann man *deterministischen Kompatibilismus* nennen. Andere Kompatibilisten bleiben bezüglich der Wahrheit des Determinismus indifferent, da sie diese Frage schlicht für irrelevant halten. Diese Position, prominent vertreten durch Peter Strawson, kann man *agnostischen Kompatibilismus* nennen.

((5)) Eine weitere Schwäche des Schemas ist, dass es den Eindruck erweckt, Kompatibilisten hielten genau dieselben Phänomene für vereinbar, 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. Freiheit, die ihren Namen verdient, schließt für Inkompatibilisten die Fähigkeit ein, *sich unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu entscheiden*. Kompatibilisten halten diese Forderung für unvernünftig. George Edward Moore hat einen weniger anspruchsvollen Begriff des Anderskönnens vorgeschlagen, demzufolge »Er hätte anders handeln können« nichts an-

deres 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, die das kompatibilistische Lager bislang nicht entkräften konnte.<sup>3</sup>

((6)) Die traditionelle Frage »Freiheit oder Determinismus?« ist in der Philosophie der Gegenwart sehr unpopulär. Die Freiheitsdebatte kreist schon seit einigen Jahrzehnten um das Vereinbarkeitsproblem, welches das traditionelle Problem aus der fachphilosophischen Diskussion weitgehend verdrängt hat. Wenn man sich auf die Frage beschränkt, ob der Determinismus mit der Freiheit vereinbar ist oder nicht, kann man es dahingestellt sein lassen, ob der Determinismus wahr ist. Dies zu tun erscheint vielen Philosophen attraktiv. Sie argumentieren, dass wir mit einem Freiheitsbegriff, der mit dem Determinismus vereinbar ist, auf der sicheren Seite seien. Der Determinismus *könnte* ja wahr sein, und das herauszufinden sei nicht die Aufgabe der Philosophie, sondern der Physik. Die kompatibilistische Freiheit sollte uns genügen, denn sie sei weniger anspruchsvoll. Selbst wenn der Determinismus sich als wahr herausstellen sollte, müssten wir unsere Auffassungen über die Freiheit nicht ändern.

((7)) Diese Argumentation scheint jedoch in mehrerlei Hinsicht 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. Dies bedeutet nicht, dass sie keiner vernünftigen Behandlung zugänglich wäre. Beispielsweise lässt sich auch über die Geltung des Satzes vom Widerspruch nicht *empirisch* entscheiden, ohne dass man die Sache deshalb auf sich beruhen lassen könnte. Dafür gibt es ja eine Disziplin namens Metaphysik, die Aristoteles auch »Erste Philosophie« nannte: um diejenigen ersten Prinzipien zu untersuchen, die allen kognitiven Unternehmen zugrunde liegen, mit den Methoden der Einzelwissenschaften aber nicht thematisiert werden können. Anders als die Frage nach der Geltung des Satzes vom Widerspruch scheint allerdings die Frage nach der Existenz der Willensfreiheit zumindest empirische *Anteile* zu haben. Sie lässt sich zwar nicht empirisch entscheiden, könnte aber zu denjenigen metaphysischen Fragen gehören, die sich *vernünftig* entscheiden lassen *unter Zuhilfenahme empirischen Wissens*.

((8)) 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. Nun, welche Art von Freiheit wir tatsächlich besitzen, hängt 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?

### 3. Determinismus, Naturgesetze und Humesche Supervenienz

((9)) Das traditionelle Freiheitsproblem, um es zu wiederholen, ist in der Philosophie der Gegenwart sehr unpopulär. Entsprechend gibt es in der neueren Willensfreiheitsdebatte 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«. Ein Beispiel für diese Nonchalance liefert Peter Bieri, der in der ersten Fußnote seines Freiheitsbuches erklärt, die »Idee von Bedingtheit«, die er im Buch in Anspruch nehme, sei wohl »hinreichend klar«. Sie sei »mit der Idee des Naturgesetzes verknüpft«, nun seien Naturgesetze, Kausalität und Determinismus vertrackte Themen, doch glaube er nicht, »daß Details am zentralen Gedankengang etwas ändern würden«. <sup>4</sup> Diese Nonchalance wird verständlich, wenn man in Rechnung stellt, dass Bieri ein agnostischer Kompatibilist ist. 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 sollte sich durchaus für den genauen Sinn der Determinismusthese interessieren, erst recht der Libertarier und der harte Determinist. Insofern ist die verbreitete Nonchalance doch etwas erstaunlich, wo drei der vier Standardpositionen auf eine Klärung der Determinismusthese angewiesen sind.

((10)) Agnostische Kompatibilisten verbinden oft ein vages Vorverständnis von Determinismus mit einer naturalistischen Grundorientierung: Es gehe überall in der Welt mit rechten Dingen zu, es gebe keine Wunder, wir hätten nicht die Fähigkeit, Naturgesetze abzuändern, es gäbe keine Einwirkungen immaterieller Seelensubstanzen in die Körperwelt, und das Nähere klärten die Naturwissenschaften. Dieser naturalistische Grundkonsens müsste doch genügen, um den Kompatibilismus zu motivieren. Ob Freiheit kompatibilistisch oder inkompatibilistisch aufzufassen ist, hängt aber davon ab, *womit genau* die Freiheit vereinbar oder nicht vereinbar sein soll: 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 jedes Ereignis eine Ursache hat? 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 zur Determinismusthese haben. Und die Antwort auf die Vereinbarkeitsfrage muss nicht in jedem Fall gleich ausfallen.

((11)) Es kann deshalb nicht schaden, sich in Erinnerung zu rufen, was die Doktrin des universalen Determinismus eigentlich besagt. Determinismus ist die metaphysische Lehre, dass der gesamte Weltlauf ein für allemal durch Anfangsbedingungen und Naturgesetze fixiert ist, so dass es zu jedem Zeitpunkt genau eine mögliche Zukunft gibt. Diese Lehre nennt man auch *Laplace-Determinismus*, der Idee von Laplace folgend, dass der Weltlauf, *wenn* er deterministisch ist, von einer überlegenen Intelligenz bis in alle Einzelheiten

vorhergesagt werden können müsste. Für uns, die wir keine Laplaceschen Dämonen sind, ist es besser, Determinismus von Vorhersagbarkeit zu unterscheiden, weil Vorhersagbarkeit ein epistemischer Begriff ist und Determiniertheit nicht. Statt dessen formuliert man, seit der Jargon der möglichen Welten in Mode gekommen ist, den Laplaceschen Determinismus gern wie folgt: Wenn zwei mögliche Welten, in denen dieselben Naturgesetze herrschen, zu irgendeinem Zeitpunkt übereinstimmen, dann tun sie es immer (J. Earman, D. Lewis).

((12)) Der Laplacesche Determinismus macht eine *modale* Aussage über den Weltlauf. Er sagt, dass die Zukunft *notwendig* so sein wird, wie sie sein wird. Ohne den Modaloperator hätten wir nur die Aussage, dass die Zukunft so sein wird, wie sie sein wird, und dieser Umstand gefährdet unsere Freiheit sicherlich nicht. Mit der Weisheit »Que sera, sera« sind wir auf der sicheren Seite, denn dass sein wird, was sein wird, ist eine Tautologie. Zweifellos werde ich mich auch genau dazu entscheiden, wozu ich mich entscheiden werde, wozu auch sonst? Etwa dazu, wozu ich mich nicht entscheiden werde? Die *rhetorische Suggestion* von »Que sera, sera« mag der Fatalismus sein, also die Auffassung, dass jede Anstrengung vergeblich ist, aber aus dem Wortlaut der Sentenz folgt dies nicht. Aus einer Tautologie können überhaupt keine gehaltvollen Thesen folgen. Sogenannte *logische Deterministen* haben gesagt, dass wir die tatsächliche Zukunft nicht *ändern* können, wenn jetzt über die Zukunft Ausgesagtes schon einen Wahrheitswert hat. Diese Art von Unmöglichkeit ist aber ein sprachliches Artefakt: In der Rede von der »tatsächlichen Zukunft« sind unsere zukünftigen Entscheidungen und Handlungen schon eingeschlossen. In der Tat kann niemand die Zukunft *in dem Sinne* ändern, dass er sie anders sein lassen kann, als sie sein wird. Das schließt aber nicht aus, dass, wozu sich jemand entscheidet, einen Einfluss darauf hat, welche der möglichen Zukünfte die tatsächliche sein wird. Der Laplacesche Determinismus bestreitet demgegenüber, dass überhaupt verschiedene Zukünfte möglich sind.

((13)) Freiheitsgefährdend wäre aus inkompatibilistischer Sicht die modale Verstärkung, dass Bestimmtes *notwendigerweise* geschehen wird. Zu fragen ist nun, woraus der Determinismus seine modale Kraft beziehen soll. Jeder Determinismus braucht eine *Modalitätsquelle*. In der Philosophiegeschichte sind, wenn man Subtilitäten beiseite lässt, drei Modalitätsquellen für den Determinismus erwogen worden: Gottes Wille, das Fatum und die Naturgesetze. Ich beschränke meine Diskussion auf die dritte Modalitätsquelle, also auf den neuzeitlichen physikalischen Determinismus. Wer am traditionellen Freiheitsproblem interessiert ist, kann der Frage nicht ausweichen, ob der Determinismus *wahr* ist. Bevor man an der Größe dieser Aufgabe verzweifelt, sollte man als Philosoph zumindest die Vorfrage zu klären versuchen, was denn den Laplaceschen Determinismus bestätigen oder widerlegen würde. Der Determinismus behauptet, dass der gesamte Weltlauf strikten deterministischen Gesetzen unterliegt, also allquantifizierten *Immer dann, wenn*-Sätzen der Art »Immer wenn etwas der Art A geschieht, dann geschieht danach etwas der Art B«. Es gibt nun einen einfachen Einwand gegen den Laplace-Determinismus. Er besagt, dass kein derartiges Naturgesetz je präsentiert worden

ist, und dass auch wenig dafür spricht, dass es derartige Gesetze überhaupt gibt. – Das ist eine starke Behauptung, die man mir nicht ohne weiteres abnehmen wird. Ich habe sie an anderer Stelle verteidigt<sup>5</sup> und gebe hier nur einige spärliche Hinweise, wie an dieser Stelle zu argumentieren wäre.

((14)) Zunächst ist eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten physikalischer Gesetze wichtig, nämlich zwischen *Koexistenzgesetzen* (Zustandsgesetzen) und *Sukzessionsgesetzen* (Verlaufsgesetzen). Der Laplace-Determinismus macht eine Behauptung über den Weltlauf, also über die tatsächliche Abfolge von Ereignissen. Er kann seine modale Kraft daher nur aus einer bestimmten Art von Gesetzen beziehen, nämlich aus kausalen Sukzessionsgesetzen. Die fundamentalen Naturgesetze, in die Physiker ihre Arbeit investieren und auf deren Entdeckung sie zu Recht stolz sind, sind aber nicht von dieser Art. Newtons Gravitationsgesetz besagt nicht und impliziert auch nicht, dass jeder Körper, der aus einer Meter Höhe auf den Boden fällt, mit einer bestimmten Geschwindigkeit unten ankommt. Die meisten Körper fallen aufgrund von Kräfteüberlagerungen schneller oder langsamer, und manche werden aufgehalten, bevor sie unten ankommen. Das Gravitationsgesetz wird durch diese Fälle nicht falsifiziert, denn es sagt überhaupt nichts darüber, was tatsächlich geschieht. Es sagt etwas über das *synchrone* Verhältnis physikalischer Größen, nämlich wie die Gravitationskraft, die zwischen zwei Körpern besteht, sich zu ihren Massen und ihrem Abstand verhält. Boyles und Mariottes Gasgesetz sagt etwas über das *synchrone* Verhältnis von Volumen, Temperatur und Druck in einem idealen Gas. Ich kürze die Darstellung ab: Die durch Nancy Cartwrights provozierend betiteltes Buch *How the Laws of Physics Lie* populär gewordene *gesetzskeptische* These besagt, dass kein uneingeschränkt wahrer *Immer wenn, dann*-Satz über empirische Verläufe je präsentiert worden ist, und dass auch wenig dafür spricht, dass es solche Gesetze überhaupt gibt.

((15)) Das Zugeständnis, dass physikalische Gesetze keine wahren Allaussagen über empirische Regularitäten machen, ist Naturwissenschaftlern schneller abgerungen, als viele Philosophen denken. Die gesetzskeptische These ist leicht aufgestellt; die interessante Aufgabe besteht darin, die unweigerlich folgenden »Ja, aber«-Reaktionen zu parieren. In der Wissenschaftstheorie liegt eine ganze Palette von schadensbegrenzenden Gegenreden gegen die Gesetzskepsis vor. Hier sind einige davon: Naturgesetze seien immerhin *approximativ* wahr. Sie seien keine Aussagen über empirische Gegenstände, sondern über *ideale* Gegenstände einer Modellwelt. Sie müssten durch *ceteris paribus*-Klauseln abgestützt werden. Sie müssten als *statistische* Verallgemeinerungen aufgefasst werden. Gesetze seien *dispositionale* Aussagen über das Verhalten, das Systeme in ungestörten Situationen zeigen *würden*. Sie seien *instrumentalistisch* oder *normativ* zu interpretieren. Diese Gegenreden lassen sich gut systematisieren, indem man fragt, welches Merkmal der Gesetzesartigkeit jeweils betroffen ist. Die meisten Reaktionen auf die Gesetzskepsis laufen darauf hinaus, dass von den drei Gesetzesmerkmalen *wahr*, *strikt* und *empirisch gehaltvoll* jeweils eines zugunsten der anderen beiden aufgegeben wird. Ein Instrumentalist der Naturgesetze sagt beispielsweise: Gesetze sind strikt, also ausnahmslos, und empirisch ge-

haltvoll, aber nicht wahr. Ein Modellplatonist sagt: Gesetze sind strikt und wahr, aber handeln nicht von der empirischen Welt. Wer *ceteris paribus*-Gesetze propagiert, sagt: Gesetze sind wahr und empirisch gehaltvoll, aber nicht strikt. Man kann jeweils zwei der Bedingungen auf Kosten der dritten erfüllen, aber eine fehlt immer. Die Gegenreden gegen die Gesetzskepsis müssen hier nicht im Einzelnen weiterverfolgt werden, denn in unserem Zusammenhang ging es um den Laplace-Determinismus, und dieser kann nur durch eine bestimmte Art von Gesetzen gestützt werden, nämlich durch empirische Verlaufsgesetze über tatsächlich Geschehendes. Dagegen sind die fundamentalen Naturgesetze überhaupt keine Sukzessionsgesetze über Ereignisse, sondern Koexistenzgesetze über Universalien, Aussagen über Kräftegleichgewichte, Erhaltungssätze und Ähnliches. Diese Gesetze

- haben keine direkte kausale Interpretation,
- fixieren nicht alternativlos den Weltlauf, stützen also nicht den Laplace-Determinismus
- und sind deshalb selbst aus inkompatibilistischer Sicht nicht freiheitsgefährdend.

((16)) Ich fasse den skizzierten determinismuskritischen Argumentationsgang noch einmal zusammen:

(a) Der Determinismus sagt, dass die Zukunft notwendig so sein wird, wie sie sein wird. Er geht über die Tautologie »Que sera, sera« hinaus.

(b) Dies wirft die Frage auf, woher die modale Kraft des Determinismus stammen soll.

(c) Im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes bleiben nur die Naturgesetze.

(d) Nicht Naturgesetze jedweder Art sind zur Stützung des Determinismus geeignet, sondern nur solche, die Aussagen über empirische Ereignisfolgen machen oder implizieren. In Abwesenheit einer anderen Modalitätsquelle steht und fällt der Determinismus mit der Annahme, dass der Weltlauf ausnahmslos Sukzessionsgesetzen über empirische Verläufe unterliegt.

(e) Die Physik scheint keine ausnahmslos geltenden Gesetze über empirische Verläufe zu kennen. Die fundamentalen Naturgesetze sind von anderer Art.

((17)) Freilich könnte der Streit an dieser Stelle noch weitergehen. Der Laplacesche Determinist könnte argumentieren, dass zwar empirische Sukzessionsgesetze für Störungen und Überlagerungen anfällig sind, dass aber der Determinismus gleichwohl wahr sein könnte. Nur lasse er sich von menschlichen Physikern nicht hinreichend belegen, weil die Welt nur einmal da ist, so dass eine gleiche Distribution von Elementarteilchen nicht ein zweites Mal vorkommt. An dieser Stelle würde man in eine schwierige Debatte geraten, mit der man das Feld der Empirie verließ. Ich breche die Darstellung an dieser Stelle ab und zitiere ersatzweise eine einschlägige Stichelei des Wissenschaftstheoretikers Patrick Suppes. Angesichts der Schwierigkeit, auch nur ein einziges wahres deterministisches Sukzessionsgesetz aufzutreiben, drängt sich die Frage auf, was hier eigentlich der empirische Befund ist und was die metaphysische Behauptung? Suppes geht so weit, hinsichtlich der empirischen Belege die übliche Zuordnung umzukehren: »Free will, as exemplified in voluntary motion, is the hard empirical fact. Determinism [...] is the transcendental metaphysical assumption.«<sup>6</sup>

((18)) Wenn sich die gesetzesskeptische These hinreichend gegen Einwände verteidigen lässt, ist man im Besitz einer *empirischen* Argumentation gegen eine bestimmte Formulierung des Laplaceschen Determinismus: Es gibt die erforderlichen Naturgesetze nicht. Es gibt aber auch eine davon unabhängige *begriffliche* Argumentation gegen die Annahme, dass die modale Kraft des Determinismus überhaupt aus den Naturgesetzen stammt. Um sie vorzuführen, ist eine weitere Unterscheidung im Gesetzesbegriff notwendig. Sie betrifft nicht verschiedene Arten von Naturgesetzen, sondern verschiedene Auffassungen davon, was Naturgesetze ontologisch betrachtet sind: Der *nominalistischen* Gesetzesauffassung zufolge sind Gesetze wahre Gesetzesaussagen. So verwende ich den Ausdruck »Gesetz« in diesem Beitrag. Der *universalienrealistischen* Auffassung zufolge sind Gesetze die Wahrmacher für Gesetzesaussagen, also etwas »draußen in der Welt«, das Gesetzesaussagen wahr macht. (Der Vertreter eines nominalistischen Gesetzesbegriffs muss nicht bestreiten, dass es etwas gibt, was Gesetze wahr macht, nur kann er diese Wahrmacher nicht selbst wieder »Gesetze« nennen, denn diese Bezeichnung hat er ja schon vergeben. Im Deutschen gibt es für diese Wahrmacher ein treffendes anderes Wort, nämlich »Gesetzmäßigkeiten«.)

((19)) Nun behauptet der Laplacesche Determinist, dass Naturgesetze und Antezedensbedingungen gemeinsam den Weltlauf festlegen. Diese Rede vom Festlegen ist erläuterungsbedürftig. Die Frage drängt sich auf, wie Gesetze dieses Festlegen eigentlich anstellen. In älteren Formulierungen heißt es sogar, dass Gesetze *gebieten* oder den Weltlauf *regieren*. Nun sind Naturgesetze im Unterschied zu sozialen, und juristischen Gesetzen keine Vorschriften. Sie schreiben niemandem vor, was zu geschehen hat, sondern sie *beschreiben* in systematisierter Form, was geschieht. Die nichtpräskriptive Auffassung von Naturgesetzen ist wissenschaftsgeschichtlich nicht selbstverständlich. Die Auffassung, dass Gesetze *bestimmen* oder *regeln*, was geschieht, dürfte aus einem vormodernen theologischen Kontext stammen. Noch Newton und Descartes verstanden Naturgesetze als von Gott erlassene Regeln.

((20)) Naturgesetze sind nach nominalistischer Auffassung Allaussagen, die in systematisierter Form das Naturgeschehen beschreiben. Nun kommt die Pointe: Ob sie dies korrekt beschreiben, hängt davon ab, was tatsächlich geschieht, *nicht umgekehrt*. Die Richtigstellung der Auffassung, dass Naturgesetze das Weltgeschehen regieren, nennt sich *Humesche Supervenienz*. Diese von David Lewis formulierte Auffassung besagt, dass die Welt aus Dingen, lokalen Ereignissen und Tatsachen besteht (genauer: aus raumzeitlich verteilten physikalischen Qualitäten), und dass alles andere, also auch Regularitäten und Naturgesetze, auf diese lokalen Anordnungen von Qualitäten superveniert. Zur Illustration und an Stelle einer näheren Erläuterung gebe ich eine kleine Geschichte des Wissenschaftstheoretikers Bas van Fraassen wieder: Zwei außerirdische Raumfahrer durchkreuzen mit ihrem Raumschiff unsere Galaxie. Just als sie an der Erde vorbeikommen, fällt ihnen der Knopf »Delete all laws« auf ihrer Steuerkonsole auf. »Soll ich den mal drücken?«, fragt der eine Raumfahrer übermütig. »Bloß nicht, wer weiß, was dann passiert.« Aus Neugier drückt er trotzdem – und *nichts* passiert.

Es ändert sich auf der Erde nicht das Geringste. Die Erde ist nämlich eine *Hume-Welt*: Gelöscht werden nur modale Pseudotatsachen, während alle Geschehnisse unverändert bleiben.<sup>7</sup>

((21)) Welche Gesetzesaussagen wahr sind, richtet sich in einer Hume-Welt danach, was tatsächlich geschieht, nicht umgekehrt. Diese Richtigstellung hat gravierende Konsequenzen für das Vereinbarkeitsproblem. Kants Frage, wo in einer kausalgesetzlich geordneten Welt freie menschliche Handlungen Platz finden sollen, ist dann falsch gestellt. In der Problemstellung der Freiheitsantinomie argumentiert Kant gewissermaßen vorkritisch und stellt die Welt unter Verwendung eines universalienrealistischen Gesetzesbegriffs als etwas vor, was alle Gesetze schon enthält. Dann kämen wir dazu und müssten im »Naturmechanismus« unseren Platz finden – nur um festzustellen, dass für uns und unsere freien Handlungen kein Platz freigehalten ist. Diese Darstellung beruht auf einem *Hysteron-Proteron*-Fehler. Die richtige Reihenfolge ist diese: Das empirische Datum ist das tatsächliche Weltgeschehen, das unter anderem uns und unsere Handlungen umfasst. *Dann* versuchen wir anzugeben, welche Gesetzesaussagen in dieser Welt wahr sind, also das Geschehen zutreffend subsumieren. Und wenn wir keine wahren empirischen Allsätze finden, dürfen wir nicht einfach postulieren, dass es welche geben muss, weil ja der Determinismus wahr sei. Zusammenfassend: »It is the events of universal history, as brute facts, that make the laws what they are, and *not* vice-versa. Taking this idea seriously, the actions of every human agent in history are simply a part of the universe-wide pattern of events that determines what the laws are for this world.«<sup>8</sup>

((22)) Wenn man im Zusammenhang mit dem Vereinbarkeitsproblem den Laplaceschen Determinismus diskutiert, zieht man sich leicht den Vorwurf zu, man führe Debatten des 19. Jahrhunderts. In den aktuellen Debatten, die durch die Lebenswissenschaften geprägt sind, werden demgegenüber *bereichsspezifische* Determinismen ins Feld geführt, nämlich der genetische und der neurophysiologische. Die Älteren unter uns kennen noch weitere bereichsspezifische Determinismen: den historischen und den ökonomischen. Man müsste nun in einem nächsten Schritt zeigen, dass sich durch den Übergang vom universalen zu einem bereichsspezifischen Determinismus für das Vereinbarkeitsproblem nichts Wesentliches ändert.

((23)) Beginnen wir mit einer naiven Erwartung: Wenn der neurophysiologische Determinismus wahr wäre, dann sollte es nach Popper »einem Physiologen, der nichts von Musik versteht, im Prinzip möglich sein vorauszusagen, auf welche Stelle des Papiers Mozart seine Feder setzen wird, indem er Mozarts Gehirn untersucht.«<sup>9</sup> Es steht außer Frage, dass die Neurowissenschaften Gesetze, die solche Vorhersagen erlauben würden, nicht kennen. Warum nicht? Hier wird zum einen darauf verwiesen, dass das Gehirn ein hochkomplexes biologisches System ist, dessen Struktur durch vergangenen Input geprägt worden ist. Von der Gesamtheit der vergangenen Einflüsse hat aber niemand hinreichende Kenntnis. Hinzu kommt, dass ein arbeitendes Gehirn laufend neuem sensorischem Input unterliegt, so dass die Beschränkung auf vergangenen Input den zu erwartenden Output unterbestimmt



lassen muss. Deterministische Verlaufsgesetze könnten nur dann wahre Allaussagen über Input-Output-Korrelationen liefern, wenn die Verarbeitung eines gegebenen Inputs *kausal isoliert* vonstatten ginge, wenn also die Dynamik des Gehirns durch keinerlei äußere Faktoren beeinflusst werden könnte. Grund zu der Annahme, dass es ausnahmslos wahre Verallgemeinerungen über die Interaktion des Gehirns mit beliebigen Umwelteinflüssen gibt, besteht nicht. Zudem baut sich das Gehirn während der Arbeit in Abhängigkeit von den Anforderungen noch ständig um; diese *Plastizität* auch des erwachsenen Menschengehirns hat man lange unterschätzt. Die Formulierung deterministischer Verlaufsgesetze, die den faktischen Output lebender Gehirne mit beliebiger Genauigkeit vorauszusagen gestatten, ist nicht einmal ein vernünftiges Forschungsprogramm. Die Wissenschaft strebt solche Prognosen und Gesetze nicht an, denn das »würde die Kombination von physischen Anfangsbedingungen aller Art bedeuten«<sup>10</sup>, und dies ist kein vernünftiges Ziel irgendeiner Einzelwissenschaft.

((24)) Die Formulierung schwächerer Korrelationen stützt hingegen keinen Determinismus, auch keinen bereichsspezifischen. Insbesondere würde es nicht ausreichen, dass eine bestimmte genetische Ausstattung und/oder bestimmte Hirnverschaltungen ein Lebewesen zu bestimmtem Verhalten *disponieren*. Man nennt solche disponierenden Faktoren zwar manchmal *Determinanten*, aber solange nicht außerdem festgelegt ist, wann und wo sich welche Disposition manifestiert, sind die Bezeichnungen »genetischer Determinismus« und »neurophysiologischer Determinismus« verfehlt. Man übersieht das leicht, weil in der neurowissenschaftlich inspirierten Freiheitsdebatte überaus nachlässig mit dem Attribut »deterministisch« umgegangen wird. Determinismus wird mit schwächeren Korrelationen verwechselt, und diese Verwechslung wird durch den Gebrauch einiger typischer Verben verdeckt. Es gibt eine Reihe von »weichen« Kausalverben, die Determinationsverhältnisse ausdrücken, die Art der Determination aber im Dunkeln lassen: Bestimmte Faktoren *steuern* das Verhalten, Gehirnvorgänge *bedingen* Handlungen, Gene *prägen* die Persönlichkeit, Entscheidungen *beruhen auf* neuronalen Prozessen. In diese Reihe gehören noch *beeinflussen*, *kontrollieren*, *bestimmen*, *auslösen*, *zu etwas führen*. Allen diesen Verben ist gemeinsam, dass sie weniger implizieren als strenge naturgesetzliche Determination, aber offen lassen, wie viel weniger. Dieses weiche Kausalidom ist in Theorien der empirischen Humanwissenschaften weit verbreitet. Das ist nicht weiter schlimm; zu beanstanden ist allerdings, wenn diese weichen Verben mit freiheitswiderlegender Konnotation eingesetzt werden. Diesen rhetorischen Effekt gilt es zu durchschauen: die Suggestion eines Freiheitshindernisses, ohne dass ein echter Determinismus vertreten würde. Inkompatibilismus ist die Lehre von der Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Determinismus, nicht mehr und nicht weniger. Dass selbst das Verb »determinieren« und das Substantiv »Determinante« gebraucht werden können, ohne dass eine deterministische Position vertreten würde, mag anzeigen, wie marginal die Bedeutung des Determinismus für die humanwissenschaftliche Forschung ist. Arbeitende Wissenschaftler wissen das natürlich; es ist eine bittere Ironie, wenn diese geläufige Einsicht ausgerechnet in der Freiheitsdebatte nicht zum Tragen kommt.

((25)) In der jüngeren deutschen Willensfreiheitsdebatte wird unverdrossen und meist unwidersprochen behauptet, »dass es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht«<sup>11</sup>, ohne dass die schwierige Frage, worin ein empirischer Nachweis der Wahrheit des Determinismus bestehen könnte, auch nur in den Blick genommen würde. Der Determinismus wird nicht belegt, sondern nur behauptet, und als einzige Alternative zu ihm wird der dualistische Interaktionismus ausgegeben, welcher den Energieerhaltungssatz verletze. Es wird synchrone mit diachroner Determination verwechselt, Verursachung mit physischer Realisierung, Theorien mit dem, was sie beschreiben. Diese philosophischen Fehler werden indes mit empirischen Befunden vermengt, was eine Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Befunden der Neurowissenschaften erschwert. Trotzdem muss die Relevanz der neurowissenschaftlichen Forschungsergebnisse für das Freiheitsproblem natürlich geprüft werden. Von der unklaren These des neurophysiologischen Determinismus ist bei dieser Prüfung kein großer Aufschluss zu erwarten, man muss sich vielmehr den einzelnen Befunden zuwenden.<sup>12</sup>

#### 4. Was ist Willensfreiheit?

((26)) Der Sinn der Frage, ob der menschliche Wille frei sei, versteht sich nicht von selbst. Unter *Handlungsfreiheit* wird in der Philosophie die Freiheit verstanden, das zu tun, was man will. Willensfreiheit könnte analog die Freiheit sein, zu *wollen*, was man will. Dies würde bedeuten, dass man auch etwas anderes wollen kann, als man tatsächlich will. Nun ist aber, wie Ernst Tugendhat bemerkt, »nicht ohne weiteres klar, was mit dieser Frage, ob man auch anders hätte wollen können, eigentlich gemeint ist«.<sup>13</sup> Ist gemeint, dass man sich aussuchen kann, was man will? Dieser Begriff der Willensfreiheit ist von vielen Philosophen kritisiert worden. Nach Schopenhauer kann der Mensch tun, was er will, nicht aber wollen, was er will. Leibniz führt an, der Wille könne sich nur auf das Handeln richten, nicht auf das Wollen, denn »sonst könnte man auch sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins Endlose fortgehen«.<sup>14</sup> Hobbes, Locke und Russell argumentierten ähnlich.

((27)) 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 oder Neigungen 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 Vergangenes. Niemand kann tatsächlich Vorhandenes anders sein lassen, als es aktuell ist. Dies gilt auch für unsere tatsächlichen Wünsche und Neigungen. Manche davon 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 vorfindlichen Einstellungen weiter geschieht, insbesondere darum, ob und in welcher Weise sie handlungswirksam werden. Wie werden aus den Wünschen und Neigungen, die wir in uns vorfinden, Entscheidungen und Handlungen? Setzen sich Wünsche 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 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 und der Existenz dieser Suspensionsfähigkeit sollte meines Erachtens im Zentrum der Willensfreiheitsdebatte stehen.

((28)) In diesem Sinne spreche ich von einer *fähigkeitsbasierten* Freiheitsauffassung. Wer seinen Willen bildet und diesen in die Tat umsetzt, übt dabei bestimmte *Vermögen* aus. Wenn es nicht um das Vermögen geht, seine ersten Neigungen zu wählen, sondern darum, was mit diesen Neigungen weiter geschieht, erscheint der Vorschlag plausibel, die *Bildung des Willens* als dasjenige anzusehen, was im Falle der Willensfreiheit »frei« genannt wird. Der Prozess der Willensbildung kann entweder frei oder unfrei, also gehindert oder ungehindert, ablaufen. Entsprechend bestimmt Gottfried Seebaß Willensfreiheit als »hinderungsfreie Willensbildung«. <sup>15</sup> Diesen Vorschlag kann ich indes nicht übernehmen, denn gesucht war ja ein *Vermögen*, und ein Vermögen zur hinderungsfreien Willensbildung kann es nicht geben. Es gibt kein Vermögen, keinen Hinderungen ausgesetzt zu sein, da dies nicht in unserer Macht steht. Vielfache äußere und innere Faktoren können die Willensbildung beeinflussen: Unwissen, innere Zwänge, starke Affekte, Süchte, psychische Krankheiten, Drohungen, Erpressungen, Folter. Bestimmte Vermögen besitzen Menschen aber auch dann noch, wenn Hindernisse vorhanden sind. Wir haben Vermögen, die wir *angesichts* von Hindernissen ausüben können. Es bleibt also noch eine Möglichkeit, einen *fähigkeitsbasierten* Begriff der Willensfreiheit mit dem Begriff der Hinderungsfreiheit zu verknüpfen, und für diese Möglichkeit entscheide ich mich: Willensfreiheit ist die *Fähigkeit zur hindernisüberwindenden Willensbildung*. Das von Locke beschriebene Vermögen des Innehaltens und Weiterüberlegens <sup>16</sup> ist eine Komponente oder eine Spezifikation dieser Fähigkeit.

((29)) Freilich kann man den positiven Aspekt des Freiheitsbegriffs – die Fähigkeit – und den negativen Aspekt – das Ungehindertsein – terminologisch separieren. So erklärt Hobbes, dass es dem Akteur nur im Falle äußerer Hindernisse an Freiheit mangle, im Falle innerer Hindernisse dagegen an Vermögen. Dann aber fügt Hobbes beide Aspekte doch wieder zusammen und definiert: Frei werde derjenige genannt, der nicht daran gehindert werde, willentlich zu tun, was er vermag. <sup>17</sup> Auch in meinem *fähigkeitsbasierten* Freiheitsbegriff der hindernisüberwindenden Willensbildung sind beide Aspekte vereinigt. Für diese Vereinigung spricht, dass es zum *Begriff* einer Fähigkeit gehört, dass sie in typischen Realisierungsbedingungen auch ausgeübt werden kann. Jede Fähigkeitszuschreibung ist implizit auf bestimmte Umstände bezogen. Wer zu etwas fähig ist, ist in der Lage, es unter bestimmten Umständen zu tun. Ähnlich sind Zuschreibungen von Dispositionseigenschaften auf bestimmte Umstände bezogen, doch im Unterschied zu passiven Dispositionen wie Zerbrechlichkeit oder Löslichkeit schließen echte Fä-

higkeiten das Vermögen ein, manche Hindernisse aktiv zu überwinden. Eine Fähigkeit, die sich in bestimmten Bedingungen gleichsam automatisch aktualisiert, wäre von einer passiven Disposition nicht zu unterscheiden. Wird Zucker in Wasser geworfen, muss er nichts mehr *tun*, er löst sich von selbst auf bzw. wird vom Wasser aufgelöst. Menschen, die eine Fähigkeit ausüben, müssen hingegen stets etwas hinzutun, damit das Fragliche geschieht. Dieses Hinzutun lässt sich als ein Überwinden typischer Hindernisse beschreiben. Beispielsweise zeigt sich die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung darin, dass sie unter widrigen Bedingungen ausgeübt wird – eben unter solchen, in denen Selbstbeherrschung erforderlich ist. Freilich muss, wer zu hindernisüberwindender Willensbildung fähig ist, nicht *jedes* Hindernis überwinden können. Manche Umstände und Einflüsse sind derart, dass sie die Ausübung der Fähigkeit unmöglich machen oder sogar die Fähigkeit selbst beeinträchtigen. Deshalb muss der *fähigkeitsbasierte* Freiheitsbegriff auf *typische* Hindernisse bezogen werden. Im Einzelfall, beispielsweise bei einem psychisch gestörten Sexualstraftäter, muss die schwierige Frage entschieden werden, ob die Person ihren Dispositionen nicht widerstehen *konnte* oder nicht widerstehen *wollte*. Nur im ersten Fall war ihre *Fähigkeit* zur vernünftigen Willensbildung verloren.

((30)) Zusammenfassend: »Frei« kann im Wortsinne nicht als Attribut einer Fähigkeit oder eines Vermögens gebraucht werden. Den *Trägern* des fraglichen Vermögens, also Menschen, lässt sich das Prädikat »frei« hingegen zuschreiben, ebenso einer Ausübung des Vermögens. Die Zusammenhänge lassen sich wie folgt darstellen: Im positiven Teil einer philosophischen Freiheitstheorie wird das fragliche komplexe Vermögen charakterisiert. Dem Menschen schreiben wir Willensfreiheit zu, wenn und insofern er dieses Vermögen besitzt. – Ich übernehme in diesem Beitrag aus Traditionsgründen die Bezeichnung »Willensfreiheit«, an der mir nicht viel liegt, 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. Dürfte man noch einmal von vorn anfangen, so würde man sowohl den »Willen« als auch seine »Freiheit« auf sich beruhen lassen und statt dessen die einschlägigen Fähigkeiten möglichst genau zu beschreiben suchen.

((31)) Auch Kant formuliert seinen positiven Freiheitsbegriff als eine anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten: »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«. <sup>18</sup> Des Vermögens der freien Wahl geht man eben nicht dadurch verlustig, dass die Ausübung im Einzelfall schwerfällt. Den menschlichen Willen in diesem Sinne frei zu nennen heißt also nicht, eine psychologisch gehaltvolle Aussage über einzelne Betätigungen der Fähigkeit zur hindernisüberwindenden Willensbildung zu machen. Der Psychologe Wilhelm Wundt hat einmal gesagt, Menschen seien in drei Viertel ihrer Handlungen Automaten. Diese quantitative Frage ist nach der hier vertretenen Auffassung für die Willensfreiheitsdebatte ohne Belang. Die Frage, wann und wie oft wir frei sind,

ist unangebracht, wenn Freiheit als ein komplexes Vermögen gesunder Menschen im Vollbesitz ihrer psychischen Fähigkeiten verstanden wird. Ein Vermögen behält sein Träger auch dann, wenn er es im Einzelfall nicht ausübt.

((32)) So sieht es auch der Gesetzgeber. Im deutschen Strafrecht wird die Schuldfähigkeit des Täters genau dann verneint, wenn er »unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln« (StGB § 20). Ob der Täter diese beiden Fähigkeiten im Einzelfall aktualisiert hat, interessiert den Gesetzgeber nicht, solange sie nur vorhanden waren. Der Täter besaß die Einsichts- und die Steuerungsfähigkeit und hätte sie aktualisieren können; dies genügt für die Beurteilung der Schuldfähigkeit. Wenn er sie nicht aktualisiert hat, richtet sich der Vorwurf darauf, dass er sie hätte aktualisieren *sollen*. An dieser Stelle kommt also der *normative* Sinn der Bemerkung »Du hättest anders handeln können« ins Spiel. Wir sagen nicht in Anbetracht beliebiger Handlungen zueinander, dass auch eine andere Handlung möglich gewesen wäre. Nur wenn es einen besonderen Anlass dazu gibt, wenn nämlich eine Handlung irrational, unmoralisch oder gesetzeswidrig war, sagen wir: »Du hättest anders handeln *sollen*«, wobei wir das *Anderskönnen* stillschweigend unterstellen.

## 5. So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen

((33)) Die *libertarische* Freiheitsauffassung ist eine Kombination zweier Thesen. Der Libertarismus nimmt einerseits zum traditionellen Freiheitsproblem Stellung – zu der Frage, ob der menschliche Wille frei oder determiniert sei –, zum anderen zum modernen Nachfolgeproblem der Vereinbarkeit. Dagegen beschäftigt sich der *Inkompatibilismus* ausschließlich mit dem Vereinbarkeitsproblem, bleibt also hinsichtlich der Existenz der Freiheit neutral und lässt sich sowohl mit ihrer Leugnung als auch mit ihrer Verteidigung verbinden: Während der *Libertarismus* den Willen für frei hält und den Determinismus für falsch, behauptet der *harte Determinismus* das Umgekehrte: Der Determinismus ist wahr, Freiheit gibt es nicht. Die libertarische Freiheitsauffassung stellt also eine Konjunktion von Teilthesen dar, nämlich (a) der Nichtvereinbarkeitsthese und (b) der Doppelthese von der Falschheit des Determinismus und der Existenz der Willensfreiheit.

((34)) Im englischen Sprachraum spricht man von »libertarianism« und »libertarian freedom«. Da ohnehin ein Kunstwort vonnöten ist, spare ich zwei Silben ein und spreche von »libertarischer Freiheit«. Dass die libertarische Freiheit keinen griffigeren Namen hat, könnte man sich so erklären, dass sie keinen braucht, weil es sich nicht eigentlich um einen philosophischen Ismus handelt, sondern um eine gewöhnliche Alltagsauffassung, 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 feststeht, welchen Wortlaut die Titelseite der FAZ vom 14. April 2012 haben wird. Dass niemand das im wirklichen Leben glaubt, ist in unserem metaphysischen Kontext natürlich kein besonders starkes Argument. Unbefangene Alltagsmeinungen sind häufig wahr, manchmal aber auch falsch. Der Determinismus könnte trotz seiner Unplausibilität wahr sein.

((35)) 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.

((36)) 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. 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 Unterlassbarkeit *analytische Komponenten* des Handlungsbegriffs sind. Aristoteles sagt in diesem Sinne: »Wo das Tun in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen.«<sup>19</sup> Und Kant sekundiert, dass »die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß.«<sup>20</sup> Wenn Aristoteles und Kant 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. Wer nicht so oder anders kann, kann überhaupt nicht. In oder mit seinem Körper geschieht dann etwas Prädeterminiertes, aber warum sollte man das eine Handlung nennen? Begriffliche Implikationen wären freilich kein regelrechter *Freiheitsbeweis*, aber sie verschöben immerhin die Beweislast zuungunsten des Freiheitsleugners. Er müsste dann erklären, wie es zu einer derart tiefsitzenden, in unsere gewöhnliche Zuschreibungspraxis eingebauten Annahme kommen konnte, die gleichwohl eine systematische Täuschung ist.

((37)) Warum sehen so viele Teilnehmer der Debatte Anders-

können unter gegebenen Bedingungen als eine kühne These an? Man kann vermuten, dass die übliche retrospektive, konjunktivische Formulierung des Anderskönnens eine wichtige Rolle spielt (»Hätte er anders handeln können?«). Dieser Bezug auf die Vergangenheit bringt eine Komplikation ins Spiel, die mit dem Freiheitsproblem nichts zu tun hat, nämlich den Umstand, dass man die Vergangenheit nicht ändern kann. Dieser allseits akzeptierte Umstand ist für die Frage des Anderskönnens irrelevant. Unsere Fähigkeit, etwas zu tun oder zu entscheiden, richtet sich immer auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit. (Auch auf die Gegenwart richtet sie sich nur in einem ungenauen Sinne, denn genaugenommen zerfällt ja jede vermeintlich gegenwärtige Zeitspanne in vergangene und zukünftige Teile.) Die Zukunft ist, aristotelisch gesprochen, ein offener Raum von Möglichkeiten, während die Möglichkeiten, die in der Vergangenheit einmal bestanden haben, nun alle verschlossen sind. Diese Asymmetrie hat mit dem Determinismus nichts zu tun. Wenn man nun das Anderskönnen nicht retrospektiv formuliert, sondern für die aktuelle Situation, fällt diese Quelle der Irritation weg. Und auch die Rede von »identischen« Umständen, unter denen jemand so oder anders hätte handeln können, wird erst durch die retrospektive Formulierung nötig. Bleiben wir doch in der Gegenwart mit ihren *gegebenen* Umständen! Natürlich handeln wir immer *in* bestimmten Umständen, wo auch sonst. Diese Umstände sind, wie sie sind, und können nicht zugleich anders sein. Das Vermögen, zu entscheiden und zu handeln, haben wir entweder in diesen Umständen oder überhaupt nicht. Es dient deshalb der Klarheit, das Anderskönnen ins Präsens zurückzuholen. Wer leugnet, dass jemals jemand »unter identischen Umständen« anders hätte entscheiden können, der leugnet auch, dass jemand jetzt, unter den gegebenen Umständen, so oder anders entscheiden kann.

((38)) Aufgabe der Philosophie in der Freiheitsdebatte kann es meines Erachtens nicht sein, die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen wegzuinterprieren. Ich schlage vielmehr vor, dass wir uns folgende Frage vorlegen: *Steht irgendetwas, was wir wissenschaftlich oder philosophisch wissen, dieser Freiheitsannahme entgegen?* Natürlich steht ihr, wenn der Inkompatibilismus Recht hat, die *Doktrin* des Determinismus entgegen, aber stehen ihr auch *Tatsachen* entgegen, empirische oder begriffliche? Wenn das nicht der Fall ist, können wir die libertarische Imprägnierung unserer gewöhnlichen Rede über Handlungen und Entscheidungen für bare Münze nehmen – und genau das zu tun schlage ich vor. Dieses Vorgehen stellt gegenüber der üblichen Debatte eine Beweislastverschiebung dar. Ich beginne nicht mit der Frage »Wie ist libertarische Freiheit bloß möglich?«, sondern gehe von dem Faktum aus, dass Menschen einander das So-oder-Anderskönnen oft genug zuschreiben oder unterstellen. Diese Zuschreibungspraxis ist derart stabil und tiefverwurzelt, dass sie sich in begrifflichen Zusammenhängen niedergeschlagen hat: Unsere Alltagsbegriffe des Handelns, Überlegens und Entscheidens sind libertarisch imprägniert. Nach dieser prima facie-Diagnose mache ich mich daran, vermeintliche Gründe dagegen aus dem Weg zu räumen, die Rede vom So-oder-Anderskönnen für bare Münze zu nehmen.

## 6. Elemente eines fähigkeitsbasierten Libertarismus

((39)) 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.«<sup>21</sup> In dieser Diagnose stimme ich Wiggins zu. Es liegt bislang keine Darstellung einer libertarischen Freiheitsauffassung vor, die nicht an irgendeiner Stelle, meist an mehreren, gravierende Schwächen und Defekte aufwies. Es ist aber auf der anderen Seite auch nicht gezeigt worden, dass diese Defekte nicht behebbar wären. Es existiert kein überzeugendes *a priori*-Argument gegen den Libertarismus. Einige sehen den *Zufallseinwand* als ein solches Argument an, also den Einwand, dass eine indeterministisch konzipierte freie Entscheidung von einem Zufallsereignis ununterscheidbar wäre, was die Zurechnung der Entscheidung gerade unmöglich machen würde. Auf diesen Einwand wird zurückzukommen sein. Nachdem ich oben bereits zwei Elemente eines wohlverstandenen Libertarismus vorgestellt habe, nämlich den fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff und eine unorthodoxe Determinismuskritik, werde ich im Folgenden auf weitere Punkte eingehen, in denen der Libertarismus von libertarischen Standardauffassungen abweichen sollte, wie sie Chisholm, van Inwagen, Kane, Ginet oder O'Connor vertreten. Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass ein großer Teil der üblichen Einwände gegen libertarische Positionen auf Fehlzuschreibungen beruht. Libertariern werden Auffassungen unterstellt, auf die sie qua Libertarier nicht verpflichtet sind. Einen Teil ihres schlechten Rufes haben die Libertarier auch selbst zu verantworten, indem sie Lücken in ihren Auffassungen durch unhaltbare Theoriestücke gefüllt haben, beispielsweise durch die Einführung eines unbewegten Bewegers oder die Annahme einer zusätzlichen Kausalitätsart namens Akteurskausalität.

### 6.1 Zurückweisung einiger Mythen

((40)) Libertarische Freiheit erfordert ein So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. In der jüngeren Freiheitsdebatte wird dieses definierende Merkmal allerdings mit einer Reihe von Zusatzbehauptungen verknüpft, die dem Libertarier unterschoben werden, um die Absurdität seiner Position zu erweisen. Ich stelle vier dieser *Mythen* über die libertarische Freiheitsauffassung vor.

#### (i) Der Mythos der Unbedingtheit:

*Libertarische Freiheit ist Freiheit von allen Bedingungen.*

((41)) Ein freier Wille, wie der Libertarier ihn fordert, ist nach dieser Auffassung ein durch nichts bedingter Wille. Insbesondere sei er unabhängig von den Einstellungen und dem Charakter der wollenden Person. In Peter Bieris Freiheitsbuch wird ein solcher durch nichts bedingter Willensentschluss, der auf beliebige Weise ausfallen kann, ausführ-

lich beschrieben und kritisiert. Ein Wille, der keinerlei Bedingungen unterläge, ist nach Bieri nicht bloß illusorisch, er ist auch nicht wünschenswert. Freiheit, die es sich zu haben lohnt, ist etwas anderes als ein kapriziöses, unkontrollierbares Vermögen. Versteht man unter unbedingter Freiheit die Fähigkeit, losgelöst von seinen psychischen Dispositionen grundlos zu wählen, so kann man Bieri darin zustimmen, dass dies keine erstrebenswerte Art von Freiheit ist. Schon Hume hat argumentiert, dass eine solche Freiheit die Zurechnung von Handlungen gerade unmöglich mache. Damit man einer Person ihre Entschlüsse und Handlungen zurechnen kann, müsse die Person eine gewisse charakterliche Stabilität aufweisen.<sup>22</sup> Wir tadeln und loben ja nicht die Taten selbst, sondern Personen *für* ihre Taten, und wir möchten dadurch das künftige Verhalten der Person beeinflussen.

((42)) Unter den Mythen des Libertarismus führe ich die Lehre vom unbedingten Willen auf, weil kein libertarischer Philosoph von Rang sie jemals vertreten hat. Auch bei Bieri wird das Phantom des unbedingt freien Willens nur eloquent heraufbeschworen, nicht aber aus der philosophischen Freiheitsdebatte entwickelt. Am nächsten kommt der Idee der grundlosen Wahl noch der *acte gratuit* im französischen Existenzialismus, aber auch dort handelt es sich eher um einen literarischen Topos als um eine philosophische These. Gide, Breton, Sartre und Camus waren fasziniert von dem unmotivierten, bedenkenlos und gleichsam spielerisch ausgeführten Verbrechen, Gide prägte dafür den Begriff des *acte gratuit*. Bezeichnenderweise ist auch Bieris Gewährsmann eine literarische Figur, nämlich Dostojewskis Mörder Raskolnikow. Um einen Beitrag zur Vereinbarkeitsdebatte zu leisten, wäre zu zeigen, dass die Abwesenheit einer Laplaceschen Determination *gleichbedeutend* mit der Annahme eines im beschriebenen Sinne unbedingt freien Willens ist, so dass der Libertarier auf diese Annahme verpflichtet wäre. Diejenigen, die den Mythos der unbedingten Freiheit pflegen, entziehen sich dieser Aufgabe, indem sie – wie auch Bieri – ihren Determinismusbegriff im Unklaren lassen.

(ii) Der Mythos des Dualismus:

*Libertarier leugnen, dass Personen und ihre Entscheidungen Teil der einen, natürlichen Welt sind.*

((43)) Behauptet wird mit anderen Worten, dass Libertarier Geist/Körper-Dualisten sind. So referiert Gerhard Roth die libertarische Freiheitsauffassung wie folgt: »Der freie Akt darf natürlich selbst nicht wieder zerebral bedingt sein, sondern muß völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor sich gehen.«<sup>23</sup> Wenn der Libertarier behauptete, dass die freie Wahl einer Person nicht durch Vorgänge in ihrem Gehirn »bedingt« sei, dann hänge er offenbar dem cartesischen Dualismus an. Wolf Singer schreibt: »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. [...] Keiner kann anders, als er ist.«<sup>24</sup> Was ist hier schief gelaufen? Es wurde der *synchrone* Sinn von »determinieren«, »festlegen« oder »bedingen« mit dem *diachronen* Sinn dieser Ausdrücke verwechselt. Dasjenige Festlegen, von dem der Determinismus spricht, ist ein Vorgang in der Zeit. Dasjenige Festgelegtsein, von dem Roth und Singer sprechen, ist

hingegen eine Beziehung zwischen einem mentalen Ereignis und seinem zeitgleichen neuronalen Korrelat oder Substrat. Die Verwechslung der beiden Arten von »Determinatio« führt zur Identifikation des neuronalen Substrats eines mentalen Ereignisses mit dessen Ursache. Zwischen einem mentalen Ereignis und seinem zeitgleichen Substrat kann es aber keine Kausalbeziehungen geben, weder in der einen noch in der anderen Richtung. Noch einmal: Mentale Ereignisse sind nach allem, was wir wissen, physisch realisiert, aber diese Realisierungsbeziehung hat mit dem Determinismus nichts zu tun und ist als solche auch nicht freiheitsgefährdend. Tatsächlich ist das Anderskönnen des Libertariers kein Anderskönnen gegenüber einem aktuellen physiologischen Geschehen, das wäre absurd, sondern es ist ein Anderskönnen bei gegebener Vorgeschichte. Niemand kann die Gegenwart anders sein lassen, als sie nun einmal ist. Es geht vielmehr darum, ob ein Handelnder die Welt von einem gegebenen Punkt an auf mehr als eine Weise weiterverlaufen lassen kann. Die Erforschung neuronaler Korrelate des Mentalen ist somit für das Freiheitsproblem irrelevant – solange keine deterministische Zusatzprämisse ins Spiel kommt. Warum sollte der Umstand, dass mentale Prozesse physisch realisiert sind, dass also in meinem Gehirn etwas vorgeht, während ich etwas denke oder will, meine Freiheit gefährden? Wer hier einen Widerspruch sieht, der gründet seine Freiheit tatsächlich auf den Dualismus. Solche Philosophen gibt es natürlich, aber wir sollten dabei bleiben, sie Leib/Seele-Dualisten zu nennen. Libertarier müssen diese Auffassung nicht vertreten.

(iii) Der Mythos der lokalen Kausallücke:

*Für freie Entscheidungen muss es eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben – Determinationslücken in Gehirnprozessen, in die der freie Wille hineinstoßen kann.*

((44)) Dies ist eine Auffassung, die durch Epikur und Descartes bekannt geworden und in Verruf gekommen ist. Nach Epikur lässt die Natur geringe »willkürliche« Bahnabweichungen der Seelenatome zu (*clinamen atomorum*). Nach Descartes ist die Zirbeldrüse so locker im Gehirn aufgehängt, dass an dieser Stelle, und nur dort, die Lebensgeister (*esprits animaux*) auf die Körperwelt einwirken können. Im 20. Jahrhundert hat eine Reihe von Physikern und Philosophen, angefangen mit Pascual Jordan, dafür argumentiert, dass der quantenmechanische Indeterminismus die libertarische Freiheit ermöglicht. Heute vertritt der Libertarier Robert Kane eine Variante der Clinamen-Auffassung: Im Gehirn gebe es chaotische Prozesse, die durch Quantenergebnisse beeinflusst werden können. In Situationen, in denen Personen zwischen verschiedenen Motiven hin- und hergerissen sind und sich letztlich für eine der Handlungsoptionen frei entscheiden, werden chaotische neuronale Prozesse in Gang gesetzt, die für minimale Schwankungen der Anfangsbedingungen sensibel sind.<sup>25</sup> Mehrheitlich ist die Auffassung, dass Quantensprünge uns frei machen, mit Hohn und Spott überzogen worden, wobei der Zufallseinwand die zentrale Rolle gespielt hat. Wie sollten, so fragte der Physiker Erwin Schrödinger schon 1936, bloße Zufallsereignisse unsere Freiheit gewährleisten? Und wie schafft es der

Geist, seine Entscheidungen zeitlich exakt in die minimalen Kausallücken zu platzieren, deren Auftreten schließlich unvorhersehbar ist?

((45)) Der Auffassung, es müsse für freie Entscheidungen eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben, liegt ein Missverständnis über die Natur des Determinismus und entsprechend des Indeterminismus zugrunde. Wer nach einer *speziellen* Art von Indeterminiertheit bei freien Entscheidungen sucht, scheint *allgemein* den Determinismus für wahr zu halten. Eben diese Auffassung wird dem Libertarismus auch von seinen Kritikern zugeschrieben: »Die Idee der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren.«<sup>26</sup> Wohlverstanden ist Indeterminiertheit aber kein lokaler Zug der Welt, sondern ein globaler. Indeterminismus – und vielleicht sollte man besser vom Nichtdeterminismus sprechen – ist nichts anderes als die Auffassung, dass der Laplacesche Determinismus nicht wahr ist, dass also der Weltlauf keinen ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen unterliegt. In diesem Sinne ist dann aber *kein* Ereignis Laplace-determiniert. Dafür muss es keine *Lücken* oder gesetzlose Inseln im Meer der strengen Determination geben, denn schon dieses Meer gibt es nicht. Der Gehalt des Determinismus zeigt sich erst in der allquantifizierten Form deterministischer Gesetze bzw. des von Laplace fingierten Supergesetzes. Dass in einem Einzelfall das Vorausgesagte geschieht, belegt den Determinismus nicht, denn dieser behauptet, dass nichts dazwischenkommen *könnte*.

((46)) Der Mythos der lokalen Kausal- oder Determinationslücken ist so tückisch, weil er so nahe an der Wahrheit ist. Wer partout von Lücken sprechen will, kann dies tun, er muss nur erklären, was er damit meint. Die Rede von Lücken könnte einfach eine Reformulierung des Prinzips der alternativen Möglichkeiten sein. Lücken sind dann offene Möglichkeiten, also diejenigen möglichen Verläufe, die durch Naturgesetze nicht ausgeschlossen sind. Wenn ich anders gehandelt hätte, als ich tatsächlich gehandelt habe, hätte ich meine Handlungen in eine solche Determinationslücke platziert.

((47)) Behauptet nun der Indeterminismus als globale Doktrin, dass die Welt sich vollständig aus Determinationslücken im besagten Sinne zusammensetzt? Nun, Indeterminismus ist nicht die Auffassung, dass jederzeit Beliebiges geschehen kann. Viele mögliche Verläufe sind durch Naturgesetze ausgeschlossen. Zum Beispiel ist es, soweit wir wissen, naturgesetzlich unmöglich, dass jemand sich schneller als das Licht bewegt. Doch alles, was nicht naturgesetzlich unmöglich ist, bleibt möglich. Die Naturgesetze fasst man am besten als *constraints* auf, als Restriktionen, die einige Möglichkeiten verschließen, aber viele andere offen lassen. Wenn den Naturgesetzen Genüge getan ist, gibt es nicht noch einmal einen Mechanismus, der Spielräume vernichtet. Nichts anderes behauptet der hier vertretene Indeterminismus: die Abwesenheit einer Vorrichtung, die alle Möglichkeiten bis auf eine verschließt. Es kann daher keine Rede davon sein, dass der Libertarier die Naturgesetze leugnet oder für abänderbar hält. Vielmehr weist er auf den Umstand hin, dass die naturgesetzlichen »constraints from physics are only partial constraints. There is much freedom left after they are satisfied.«<sup>27</sup>

(iv) Der Mythos des unbewegten Bewegers:  
*Nach libertarischer Auffassung können frei wählende Personen Wunder bewirken oder sind erste Beweger, die Kausalketten in Gang setzen. In jedem Falle leugnen Libertarier das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Körperwelt bzw. die Geltung physikalischer Erhaltungssätze.*

((48)) Beginnen wir mit der Behauptung, Libertarier hielten Wunder für möglich. Ein Wunder ist nach Hume ein Verstoß gegen ein Naturgesetz. Dass niemand Naturgesetze falsch machen kann, glaubt der Libertarier auch, denn dies ist eine der Prämissen des sogenannten Konsequenzarguments für den Inkompatibilismus. Der Streit geht um die Frage, ob man Naturgesetze falsch machen *könnten müsste*, um in den Genuss libertarischer Freiheit zu kommen. Dies wäre aber nur der Fall, wenn man den Determinismus schon als wahr voraussetzt, also behauptet, die Naturgesetze seien halt so, dass sie alle Handlungsmöglichkeiten bis auf eine verschließen. Solange keines dieser Naturgesetze vorgewiesen wird, sollte der Libertarier von diesem Argument nicht allzu beeindruckt sein. Menschen können Naturgesetze in der Tat nicht falsch machen, das liegt aber allein daran, dass in den Gesetzesbegriff das Merkmal des Wahrseins schon eingebaut ist. Menschen können sehr wohl Gesetzeskandidaten *als falsch erweisen*. Durch eine solche Falsifikation wird gezeigt, dass etwas, was man für ein Gesetz hielt, keines war, sondern nur eine Gesetzeshypothese. Wunder braucht es dafür nicht.

((49)) Die Behauptung, dass Libertarier Handelnde als *Erste Beweger* auffassen, die Kausalketten in Gang setzen, ist nicht so leicht zurückzuweisen, denn in der Tat gibt es prominente Libertarier, die dies vertreten haben. Der Akteurskausalist Roderick Chisholm spricht dieses große Wort gelassen aus: »Each of us, when we act, is a prime mover unmoved.«<sup>28</sup> Bei Kant gibt es ähnliche Formulierungen: Wir hätten das Vermögen, »mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen« und also »aus Freiheit zu handeln«.<sup>29</sup> Diese Formulierungen sind interpretationsbedürftig. In der neueren Literatur sind drei kausalitätstheoretische Interpretationen des Libertarismus unterschieden worden. Das Anderskönnen unter gegebenen Umständen können Libertarier *akausal*, *aktorskausal* oder *indeterministisch ereigniskausal* auffassen:

(i) *Akausalisten* oder *Nonkausalisten* behaupten, dass freie Entscheidungen oder freie Handlungen keine Ursachen haben.

(ii) *Aktorskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen oder Handlungen durch Akteure verursacht werden.

(iii) *Indeterministische Ereigniskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen und Handlungen auf nichtdeterministische Art durch Ereignisse verursacht werden.

Die Lehre von der akasalen Freiheit gibt dem Einwand Nahrung, dass der Libertarismus mit einem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar sei. Entscheidungen und Handlungen sind ja Ereignisse oder gehen jedenfalls mit solchen einher. Das allgemeine Kausalprinzip lautet in Kants Formulierung: »Jedes Ereignis hat eine Ursache«. Wenn nun der Libertarier behauptet, dass Entscheidungen oder Handlungen unverursacht geschehen, so leugnet er das allgemeine Kausalprinzip, und das zu tun ist keine Kleinigkeit. Nun ist das Kausalprinzip nicht mit dem Determinismusprinzip identisch. Dass

jedes Ereignis eine Ursache hat, ist nicht gleichbedeutend damit, dass jedes Ereignis unter deterministische Sukzessionsgesetze fällt.<sup>30</sup> Die Gesetzesauffassung der Kausalität ist vielmehr eine kausalitätstheoretische Zusatzannahme, zu der es Alternativen gibt. Zur Annahme einer akasalen oder kontra-kasalen Freiheit neigen Libertarier, die das Kausalprinzip mit dem Determinismus identifizieren. Auch Kant konnte sich schlicht nicht vorstellen, was denn Verursachung sonst sein sollte, wenn nicht Determination durch strenge Naturgesetze. Und dass Letzteres mit der Freiheit unvereinbar ist, kennzeichnet ja gerade den Inkompatibilismus, den der Libertarier vertritt. Sobald alternative, nichtdeterministische Auffassungen der Kausalität entwickelt werden, sollte die Attraktivität der akasalen Freiheit für den Libertarier sinken. Eine dieser Alternativen ist die *Akteurskausalität*.

## 6.2 Keine Akteurskausalität

((50)) Kant führte zur Auflösung der Freiheitsantinomie eine zusätzliche Kausalitätsart ein, die er der gewöhnlichen Naturkausalität zur Seite stellte und »Kausalität aus Freiheit« nannte. In der analytischen Handlungstheorie hat Chisholm diese Idee unter dem Titel *Agent Causality* ausgearbeitet. Die Pointe dieser zusätzlichen Kausalitätsart gegenüber der gewöhnlichen Ereigniskausalität besteht darin, dass Akteurskausalisten als erstes Relatum der Kausalrelation nicht ein Ereignis ansehen, sondern eine Person. Wenn eine Person »eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfängt« (Kant), also eine Kausalkette in Gang setzt, dann ist nicht *etwas in ihr* die Ursache für ihre Körperbewegung, sondern *sie selbst* verursacht im Wortsinne ihre Handlung. In Chisholms Worten: »In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause that events to happen.«<sup>31</sup>

((51)) Die größte theoretische Schwierigkeit der Akteurskausalität besteht im sogenannten *Datiertheitsproblem*. Es wurde von Charlie Broad in die Debatte eingeführt und besteht in Folgendem: Handlungen sind etwas, was zu einem bestimmten Zeitpunkt vorkommt. Die Nennung der Ursache für eine Handlung sollte erklären, warum die Wirkung zu diesem bestimmten Zeitpunkt eintritt und nicht früher oder später. Der bloße Verweis auf die Person kann dies aber nicht erklären. Die Person war ja schon vorher da und wird auch nachher noch da sein. Sie ist, wie Aristoteliker sagen, eine beharrende Substanz, die den Veränderungen, die an oder in ihr stattfinden, zugrunde liegt und sie überdauert. Deshalb beantwortet die Nennung der Person nicht die Frage, warum jetzt eine Handlung stattfindet. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein.<sup>32</sup> Der Datiertheits-einwand gegen die Annahme einer eigenen Akteurskausalität ist ein sehr starkes Argument, das bisher niemand entkräften konnte.

((52)) Die ereigniskausale Auffassung halten Akteurskausalisten hingegen für freiheitsgefährdend. Kant und Chisholm meinen, dass unser Vermögen, eine Handlung anzufangen, *nur* durch die Annahme einer eigenen Kausalitätsart verständlich gemacht werden kann. Das Argument dafür ist bei Chisholm ganz einfach: Wenn die Handlung durch Er-

eignisse verursacht wurde, und seien es mentale Ereignisse, dann stand die Handlung ja nicht in der Macht der Person. Wenn Ereignisse in mir die Ursache waren, dann gilt, dass ich in der gegebenen Situation *nicht* anders hätte handeln können, als ich eben gehandelt habe.<sup>33</sup> Dieses Argument verfängt aber nur, wenn Ursachen kausal hinreichende Bedingungen sind, wenn man also eine deterministische Auffassung der Kausalität zugrunde legt. Zudem ist zu fragen, wie Akteurskausalität mit der gewöhnlichen Ereigniskausalität *vermittelt* werden soll, so dass beide Verursachungsarten in derselben Welt nebeneinander bestehen können. Kant hat die beiden Kausalitätsarten auf zwei Welten verteilt, die empirische und die intelligible. Dieser Zug löst das Vermittlungsproblem nicht, sondern lässt es umso schärfer hervortreten.

((53)) Die ersten beiden Optionen – Akausalismus und Akteurskausalismus – sind für viele Libertarier nur deshalb attraktiv, weil sie das allgemeine Kausalprinzip, demzufolge jedes Ereignis eine Ursache hat, mit dem Determinismusprinzip kurzschließen. Dass Determinismus freiheitsunverträglich ist, ist ja die Auffassung des Libertariers, eine andere Frage ist, ob schon Verursachtsein freiheitsunverträglich ist. Das ist eine schwierige und voraussetzungsreiche Frage, denn die Antwort hängt davon ab, welche Kausalitätstheorie man vertritt. Kant vertritt eine Gesetzesauffassung der Kausalität: Verursachtsein heißt unter ein ausnahmsloses kausales Gesetz fallen, und deshalb identifiziert Kant Kausalprinzip und Determinismusprinzip. Aber ich bestreite, dass man das qua Libertarier tun muss. Es gibt prominente Libertarier, die dies nicht tun, zum Beispiel Robert Kane, der mit der gewöhnlichen Ereigniskausalität auskommt, diese aber nichtdeterministisch auffasst. Genau so sehe ich es auch: Mit einer nichtdeterministisch verstandenen Ereigniskausalität kann der Libertarier bestens leben.

((54)) Ich möchte die Zusammenhänge kurz und thetisch wie folgt darstellen<sup>34</sup>: Unsere Handlungen haben Körperbewegungen zum Substrat. Diese Körperbewegungen haben Ursachen und Wirkungen. In der Tat fangen wir Handlungen an, aber dieses Anfangen ist kein Ingangsetzen einer Kausalkette. Kausalketten beginnen und enden nirgends, sondern sie laufen durch uns hindurch, allerdings auf nichtdeterministische Weise. Die *kausale Handlungstheorie* sieht die Sache so: Jedesmal, wenn wir etwas tun, verursachen vorausgehende mentale Ereignisse unsere Körperbewegung. Das schließt aber nicht aus, dass wir es sind, die die Körperbewegung ausführen. »Ausführen« ist nämlich etwas anderes als »verursachen«. Dieses Ausführen oder Tun hat selbst keine kausale Binnenstruktur mehr. Alles, was ein Akteur dazu tut, dass seine Handlung geschieht, geht mit dem physiologischen oder behavioralen Ereignissubstrat seines Tuns schon einher, kann es also nicht verursachen.

## 6.3 Das Zufallsproblem

((55)) Nun ist noch auf einen Einwand gegen libertarische Freiheitsauffassungen einzugehen, der nicht auf einer Fehlzuschreibung beruht. Der *Zufallseinwand* liegt in verschiedenen Fassungen vor, hier ist eine Auswahl:

- Wenn wir unter identischen Bedingungen so oder anders

entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen grundlos, irrational, unerklärlich, erratisch, kapriziös.

- Freie Entscheidungen wären Produkte des Zufalls. Wie aber sollte eine bloß zufällige Wahl dem Libertarier weiterhelfen?
- Indeterminiertheit vergrößert unsere Freiheit nicht, sondern unterminiert vernünftige Steuerbarkeit und Zurechenbarkeit.

Das sind gewichtige Bedenken, die unter anderem Leibniz und Kant vor dem Libertarismus zurückschrecken ließen. Ich skizziere abschließend, wie ein vertretbarer Libertarismus mit dem Zufallsproblem umgehen sollte:

((56)) Zunächst ist zwischen zwei Stoßrichtungen des Zufallseinwandes zu unterscheiden. Entweder steht die Rationalität einer Entscheidung zur Debatte, also ihre Vernünftigkeit oder Verständlichkeit, oder aber ihre kausale Erklärbarkeit. Es liegt auf der Hand, dass die erste Version des Einwandes die interessantere ist, denn die zweite Version zeigt einfach die mangelnde Bereitschaft an, andere Erklärungen zu akzeptieren als deterministische. Dass nicht jedes Ereignis deterministisch verursacht oder mithilfe deterministischer Gesetze erklärbar ist, behauptet der Libertarier als Indeterminist ja gerade, deshalb taugt dieser Hinweis als solcher nicht zum Einwand gegen ihn. Handlungen und Entscheidungen haben entweder deterministische Ursachen oder nicht, der Libertarier kann daran nichts ändern.

((57)) Die Antwort auf den Einwand, dass der Indeterminismus doch die Freiheit »nicht verständlich mache«, muss lauten, dass der Indeterminismus auch nicht diese Aufgabe hat. Allgemein ist zwischen dem *positiven* und dem *negativen* Teil einer Freiheitslehre zu unterscheiden: Freiheit muss zum einen positiv erläutert werden, und es liegt auf der Hand, dass der bloße Indeterminismus für eine positive Erläuterung nicht ausreicht. Die ontische Möglichkeit alternativer Verläufe besteht ja auch für Wesen oder Dinge, denen der Libertarier keine freie Wahl zugestehen würde. Eine positive Erläuterung der Freiheit muss ein echtes Vermögen beschreiben, eine *potentia*, keine bloße *possibilitas*. Zum anderen muss dieses Vermögen in die Welt passen. Die physische Welt darf nicht so sein, dass die Ausübung dieses Vermögens unmöglich wäre. Dafür ist der negative Teil einer Freiheitslehre zuständig, nämlich der Indeterminismus. Dieser ist also keine positive Erläuterung von »freier Entscheidung«, sondern er ist nur für das *Nihil obstat* zuständig. Die genannte Variante des Zufallseinwands beruht mithin auf einer Verwechslung der Aufgaben des positiven und des negativen Teils einer Freiheitslehre. Vom negativen Teil wird fälschlich erwartet, dass er das Vermögen der Freiheit positiv erläutert oder verständlich macht.

((58)) In traditionellen Darstellungen wird libertarische Freiheit mit *Indifferenzfreiheit* gleichgesetzt. Aus dieser Gleichsetzung ergibt sich folgende Frage: Wenn die Person sich unter gleichen Bedingungen, und das heißt doch wohl aufgrund der gleichen Überlegung und mit den gleichen Gründen, anders entschieden hätte, wäre diese Entscheidung dann nicht irrational gewesen? Und am Anderskönnen unter gleichen Bedingungen ist dem Libertarier ja gelegen. – Die Antwort muss lauten, dass die Person *nicht* aus den gleichen Gründen

etwas anderes getan hätte. Ich beziehe mich hier zunächst auf Robert Kane, der die Sache so erklärt: Eine Person ist in einer Situation, in der sie für mehrere Optionen Gründe hat. Eine Geschäftsfrau ist auf dem Weg zu einer wichtigen Besprechung, auf dem Weg beobachtet sie einen Straßenerbeutung, nun steht sie vor der Wahl, ob sie Hilfe holt, was bedeuten würde, daß sie nicht rechtzeitig zum Meeting kommt und höchstwahrscheinlich einen für ihre Firma existenzsichernden Auftrag verliert. Für beides hat sie also gute Gründe, für das Weitergehen wie für das Hilfe holen. Nach Kane gilt nun: Wie auch immer die Frau sich entscheidet, sie wird es aus einem Grund getan haben, auch wenn ihre tatsächliche Entscheidung vorab nicht determiniert war. Kane nennt das »two-way rationality«. Keine der beiden Entscheidungen wäre grundlos, irrational oder unerklärlich.<sup>35</sup>

((59)) An dieser Stelle wird der Libertarier unausweichlich gefragt, wodurch dann am Ende die Wahl verursacht wurde. Diese Frage ist eine Rückkehr zur kausalen Variante des Zufallseinwandes. Sie beruht auf einer *petitio principii* des Deterministen, der sich ein nicht deterministisch verursachtes Geschehen einfach nicht vorstellen kann. Hier ging es aber nur darum, die Rationalität des Akteurs zu sichern, und das scheint Kanes »two-way rationality« zu tun. Wie die Frau auch handelt, für beides hat sie gute Gründe. Ich halte Kanes Überlegung für richtig, aber man muss ihr noch etwas hinzufügen, nämlich eine zeitlich fein aufgelöste Betrachtung der Entscheidungssituation. Der Libertarier hat ja nun folgendes Problem am Hals: Er gibt zu, dass der Akteur nicht aus demselben Grund, aus dem er F getan hat, auch *non-F* hätte tun können – das wäre in der Tat irrational gewesen. Ein Grund, der auch die gegenteilige Handlung erklären würde, erklärt überhaupt nichts. Und doch spricht der Libertarier von einem Anderskönnen unter gleichen Bedingungen. Wie passt das zusammen?

((60)) Für eine Lösung muss der Verzweigungspunkt der beiden möglichen Verläufe zeitlich genauer bestimmt werden. Dem klassischen Libertarismus zufolge gibt es keinen Zeitpunkt vor dem Handlungsbeginn, zu dem unumstößlich feststeht, was der Akteur tun wird. Der Überlegende hat stets die Möglichkeit, weiterzüberlegen und sich umzuentcheiden. Nun betrachten wir die Entscheidung *ex post*: Zum Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns, bei einem gegebenen Überlegungsstand, wäre im anderen möglichen Falle nicht die gegenteilige Handlung begonnen worden, sonst läge ein Fall von Handeln wider bessere Einsicht vor. Es hätte zu diesem Zeitpunkt aber noch einmal eine Neubesinnung einsetzen können. In der Folge hätten sich die mentalen Einstellungen der Person verändert, und aufgrund dieser veränderten Einstellungen hätte sie dann anders gehandelt. Das ist nach meinem Dafürhalten die korrekte Erläuterung von »Er hätte anders handeln können« für einen rationalen Akteur: Das Anderskönnen ist wesentlich ein Weiterüberlegenkönnen.

((61)) Ist dies noch ein Anderskönnen *unter gleichen Bedingungen*? Ja, denn es müssen weder die Naturgesetze noch die Vorgeschichte der tatsächlichen Handlung geändert werden, und genau darauf kam es an. Die andere mögliche Handlung wäre etwas später begonnen worden, aber diese Abweichung hält die Vorgeschichte der tatsächlichen Handlung konstant.

Nun kann der Kritiker nochmals fragen, wie es denn dazu hätte kommen können, dass die Person weiterüberlegt. Wenn diese Frage kausal gemeint ist, ist sie wiederum *question-begging* zugunsten des Determinismus. Wenn es hingegen um die Rationalität des Akteurs geht, ist die Antwort nicht so schwer: Aus denselben Gründen das Gegenteil zu tun wäre irrational gewesen, weiterzuüberlegen wäre dagegen nicht irrational gewesen. Der Grund für diese Asymmetrie liegt in dem Umstand, dass eine Person sich niemals sicher sein kann, dass das, was sie für die besten Gründe hält, auch die besten Gründe *sind*. Wäre der Handelnde im Besitze des Steins der Weisen, was die Qualität seiner Gründe betrifft, so wäre es in der Tat irrational, einen als gut erkannten Grund noch hin- und herzuwenden. Tatsächlich kann aber zwischen guten und für gut gehaltenen Gründen stets eine Differenz bestehen, und weil der Überlegende das weiß, ist es auch aus seiner Sicht nicht irrational, ein Überlegungsergebnis noch weiter zu prüfen. Das Ersetzen der faktischen Handlung durch das Weiterüberlegen in der anderen möglichen Welt bannt also die Irrationalitätsgefahr. Dem besten aktuellen Urteil zuwiderzuhandeln ist irrational, weiterzuüberlegen selbst bei guten Gründen ist es in der Regel nicht. Mehr muss an dieser Stelle nicht gezeigt werden.

### Anmerkungen

\* Der Hauptartikel ist ein für EWE verfasstes Précis meines Buches „Willensfreiheit“, welches 2007 im Walter de Gruyter Verlag Berlin erschienen ist.

1 W. Prinz: „Freiheit oder Wissenschaft?“, in: M. von Cranach und K. Foppa (Hg.), *Freiheit des Entscheidens und des Handelns*, Heidelberg 1996, 86-103.

2 W. Singer: „Die Beweislast liegt bei Ihnen!“ (offener Brief an Peter Janich), FAZ.NET vom 17. 7. 2008.

3 Vgl. dazu G. Keil: *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007, 56-62.

4 P. Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, 435.

5 Vgl. G. Keil: *Handeln und Verursachen*, Frankfurt am Main 2000, 174-240; ders.: „How the Ceteris Paribus Laws of Physics Lie“, in: J. Faye et al. (Hg.), *Nature's Principles*, Berlin/Heidelberg/New York, 167-200.

6 P. Suppes: „Voluntary Motion, Biological Computation, and Free Will“, *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1994), 452-467, hier: 462.

7 Vgl. B. van Fraassen: *Laws and Symmetry*, Oxford 1989, 90 f.

8 C. Hofer: „Causal Determinism“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/>) (Version vom 23. 1. 2003), p. 5.

9 K. R. Popper: *Das offene Universum. Ein Argument für den Indeterminismus*, Tübingen 2001, 31.

10 Ebd., 26.

11 G. Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt am Main 2001, 447.

12 Vgl. dazu G. Keil: *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007, 154-191.

13 E. Tugendhat: „Der Begriff der Willensfreiheit“, in ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 334- 351, hier 344 f.

14 G. W. Leibniz: *Die Theodizee* (1710), in ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. 2, hg. und übers. von H. Herring, Frankfurt am Main 1996, 285 (§ 51).

15 G. Seebaß: *Handlung und Freiheit*, Tübingen 2006, 212.

16 J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), London/New York 1910, 184 (Bk. II, Ch. 21, § 47).

17 Vgl. Th. Hobbes: *Leviathan* (1651), ed. by W. Molesworth, London 1839, 196 f. (Pt. II, ch. 21).

18 I. Kant: *Vorlesungen über Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1902 ff., Bd. XXVIII.1, 255.

19 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. von E. Rolfes, *Philosophische Schriften* Bd. 3, Hamburg 1995, III, 7, 1113b6.

20 I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Akademie-Ausgabe, Berlin 1902 ff., Bd. VI, 49 f.

21 D. Wiggins: „Towards a Reasonable Libertarianism“, in: T. Honderich (Hg.), *Essays on Freedom of Action*, London 1976, 31-61, hier: 33.

22 Vgl. D. Hume: *A Treatise of Human Nature* (1739), ed. by D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford 2000, 264 (Bk. II, Pt. III, sect. ii).

23 G. Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, a. a. O., 436.

24 W. Singer: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, in: C. Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, 30-65, hier: 30 und 63.

25 R. Kane: *The Significance of Free Will*, Oxford/New York 1996, 128-30 und 172-174.

26 W. Prinz: „Freiheit oder Wissenschaft?“, in: M. von Cranach und K. Foppa (Hg.), *Freiheit des Entscheidens und des Handelns*, Heidelberg 1996, 86-103, hier: 92.

27 P. Suppes, a. a. O., 467.

28 R. M. Chisholm: „Human Freedom and the Self“, in: G. Watson (Hg.), *Free Will*, Oxford 1982, 24-35, hier: 32.

29 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), Weischedel-Werkausgabe, Bde. III/IV, Frankfurt am Main 1968, B 478/A 450.

30 Vgl. dazu G. Keil: „Wo hat Kant das Prinzip vom nomologischen Charakter der Kausalität begründet?“, in: R.-P. Horstmann et al. (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York 2001, Bd. IV, 562-571.

31 Chisholm, a. a. O., 32.

32 Vgl. C. D. Broad: *Ethics and the History of Philosophy*, London 1952, 215.

33 Vgl. Chisholm, a. a. O., 25.

34 Ich referiere hier den Ertrag des 3. Kapitels von G. Keil: *Handeln und Verursachen*, a. a. O., 319-473.

35 Vgl. R. Kane, a. a. O., 126.

### Adresse

Prof. Dr. Geert Keil, RWTH Aachen, Philosophisches Institut, Eilfschornsteinstr. 16, D-52062 Aachen E-Mail: [geert.keil@rwth-aachen.de](mailto:geert.keil@rwth-aachen.de)