

*Wissenschaftlicher Beirat:*

Günter Abel (Berlin) · Georg W. Bertram (Berlin)  
Rolf Elberfeld (Hildesheim) · Petra Gehring (Darmstadt)  
Michael Hampe (Zürich) · Theo Kobusch (Bonn)  
Ralf Konersmann (Kiel) · Tse-wan Kwan (Hong Kong)  
Tanehisa Otabe (Tôkyô) · Robert Pippin (Chicago)  
Andrzej Przylebski (Poznań) · Gérard Raulet (Paris)  
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

*Redaktion:*

David Lauer · Christian Strub · Eberhard Ortland

*Kontakt:*

David Lauer · Redaktion AZP  
Institut für Philosophie der Universität Hildesheim  
Marienburger Platz 22 · D-31141 Hildesheim  
Telefon: 00 49(0)51 21/883-460 oder -463  
Fax: 00 49(0)51 21/883-461  
E-Mail: azphil@uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in einfacher Ausfertigung sowie  
in elektronischer Fassung an die Redaktion zu richten.  
Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen  
Verlag und Redaktion keine Verantwortung.  
Unverlangt eingesandte Besprechungsstücke können  
nicht zurückgesandt werden.

*Abhandlung*

MATHIAS OBERT: Ein Weltzugang im Bild. Für eine transkulturelle  
Phänomenologie des ästhetischen Verhaltens 125

*Berichte und Diskussionen*

Freiheit und Naturalismus  
Buchsymposion zu Ansgar Beckermanns „Gehirn, Ich, Freiheit“ 153

GEERT KEIL: Libertarische Freiheit für natürliche Wesen  
Zu Ansgar Beckermanns Freiheitsauffassung 154

JASPER LIPTOW: Fähigkeiten und die „Bedingung alternativer  
Möglichkeiten“ 177

GERSON REUTER: Wir sind biologische Lebewesen –  
einige Folgeprobleme einer auf den ersten Blick eingängigen These 196

ANSGAR BECKERMANN: Naturalismus und Freiheit  
Replik auf die Kommentare von Geert Keil, Jasper Liptow und  
Gerson Reuter 217

JÖRG BERNARDY/DANIEL SCHUBBE: Aktuelle Ansätze und  
Themen der Schopenhauer-Forschung 238

## Libertarische Freiheit für natürliche Wesen Zu Ansgar Beckermanns Freiheitsauffassung

GEERT KEIL, BERLIN

### Zusammenfassung

Der Beitrag ist ein Kommentar zu Ansgar Beckermanns kompatibilistischer Freiheitsauffassung. Nach Beckermann können libertarische Auffassungen die Willensfreiheit nicht verständlich machen. Durch ihre Ablehnung des Determinismus sähen sie sich zwei unattraktiven Optionen gegenüber: die Freiheit auf Akteurskausalität zu gründen oder auf den Zufall. Ich stimme Beckermann darin zu, dass Akteurskausalität schwer verständlich und das Zufallsproblem eine große Herausforderung für den Libertarismus ist. Ob der Kompatibilismus in einer besseren Lage ist, ist aber fraglich. Es gibt zwei Arten von Kompatibilisten: solche, die den Determinismus für wahr halten und solche, die agnostisch bleiben. Deterministische Kompatibilisten haben kein Zufallsproblem, stehen aber mit leeren Händen da, wenn der Determinismus falsch sein sollte. Agnostische Kompatibilisten müssen erklären, was es bedeutet, dass Handlungen und Entscheidungen von den Gründen und Einstellungen des Akteurs abhängen, ohne durch sie determiniert zu sein. Wenn agnostische Kompatibilisten alle schwächeren als deterministische Zusammenhänge „zufällig“ nennen, haben auch sie ein Zufallsproblem.

### Summary

The article is a comment on Ansgar Beckermann's compatibilist conception of free will. Beckermann argues that libertarian conceptions fail to render free will intelligible. By denying determinism, they are left with two uncomely options: agent causation and sheer luck. I agree that agent causation is hard to make sense of and that the luck problem is a major challenge to libertarianism. Yet it is far from clear whether compatibilism is better off. Compatibilism comes in two types, i.e., with or without commitment to determinism. Deterministic compatibilists do not face the luck problem but they are left empty-handed should determinism turn out to be false. Agnostic compatibilists have to explain what it means that choices and actions depend on the agent's reasons and attitudes without being determined. If any weaker connection than deterministic causation is called „random“, then agnostic compatibilists face the luck problem, too.

Der Titel meines Beitrags ist eine ostentative Abwandlung des Titels „Freiheit für natürliche Wesen“, mit dem Ansgar Beckermann das freiheitstheoretische Kapitel seines hier zur Diskussion gestellten Buches überschrieben hat.<sup>1</sup> Zwischen dem, wofür die beiden Titel stehen, gibt es die folgende Spannung: Beckermann argumentiert dafür, dass wir mit allen unseren Fähigkeiten natürliche Wesen sind und dass dieser Umstand Raum für eine kompatibilistisch aufgefasste Willensfreiheit lässt, nicht für mehr, aber auch nicht für weniger. Mehr wäre ein anspruchsvollerer Freiheitsbegriff, weniger wäre Freiheitskepsis. Demgegenüber kann ich keinen Grund erkennen, warum nicht auch eine wohlverstandene libertarische Freiheit mit der Naturzugehörigkeit des Menschen vereinbar sein sollte. Sie scheint sogar mit dem vereinbar zu sein, was Beckermann unter „Naturalismus“ versteht, wiewohl definitionsgemäß nicht mit dem Determinismus.

### 1. Zur Geographie der Freiheitsdebatte

Damit sind die Namen dreier der in der jüngeren philosophischen Debatte vertretenen Standardpositionen gefallen: Kompatibilismus, Libertarismus und Freiheitskepsis. Ich spreche mit Bedacht von der *philosophischen* Debatte, da viele Teilnehmer der neurowissenschaftlichen Freiheitsdebatte zum Vereinbarkeitsproblem gar nicht vordringen, sondern ihre Freiheitsleugnung unmittelbar den empirischen Befunden entnehmen zu dürfen glauben. In dieser unreflektierten Auffassung haben Beckermann und ich einen gemeinsamen Gegner. Die genannten freiheitstheoretischen Standardpositionen lassen sich in das folgende Schema eintragen:

Der Wille ist	frei	unfrei
determiniert	Deterministischer Kompatibilismus („weicher Determinismus“)	Inkompatibilismus I: „harter Determinismus“
nicht determiniert	Inkompatibilismus II: Libertarismus	
? (unbekannt und/oder irrelevant)	Agnostischer Kompatibilismus	Freiheitskepsis („harter Inkompatibilismus“)

Die Positionen der dritten Zeile werden in vielen Darstellungen der Geographie der Freiheitsdebatte übersehen. Die dritte Zeile ist schon deshalb unerlässlich, weil die ersten beiden Zeilen eine interne Differenzierung im Lager des Kompa-

<sup>1</sup> Ansgar Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit*, Paderborn 2008.

tibilismus nicht erfassen, die für die aktuelle Debatte von großer Bedeutung ist. In der ersten Zeile ist der Kompatibilist als jemand sortiert, der den Determinismus für wahr und mit der Freiheit vereinbar hält. Diese Auffassung entspricht der Position, die man „klassischen Kompatibilismus“ genannt und Hobbes, Locke, Hume und Mill zugeschrieben hat.<sup>2</sup> Demgegenüber bleiben viele neuere Kompatibilisten bezüglich der Wahrheit des Determinismus indifferent, da sie diese Frage als für Freiheit und Verantwortlichkeit irrelevant ansehen. Diese Position, prominent vertreten durch Peter Strawson, kann man „agnostischen Kompatibilismus“ nennen. In den ersten beiden Zeilen lässt sich diese Differenzierung nicht berücksichtigen, da die Vierfelderwirtschaft nur Positionen zulässt, die auch zur Wahrheit der Determinismusannahme Stellung nehmen. Dieses Junktim entspricht nicht mehr der heutigen Debatte, denn es ist üblich geworden, das Problem von Freiheit und Determinismus in zwei Teilprobleme aufzuspalten. Das *traditionelle Freiheitsproblem* lässt sich durch die Entweder-oder-Frage „Freiheit oder Determinismus?“ ausdrücken. Dagegen betrifft das *Vereinbarkeitsproblem* die Frage, ob Freiheit und Determiniertheit einander überhaupt ausschließen. Dass sie es tun, ist eine stillschweigende Voraussetzung der traditionellen Problemstellung. Wenn diese Voraussetzung irrig sein sollte, löst sich das traditionelle Problem auf. Es entfällt dann auch die Nötigung, mit einer Stellungnahme zur Vereinbarkeitsfrage zugleich zur materialen Wahrheit der Determinismusthese Position zu beziehen. Um dieser Entkopplung Rechnung zu tragen, ist eine dritte Zeile vonnöten. Das Fragezeichen in deren erster Spalte steht für die Auffassung, dass unbekannt und/oder irrelevant ist, ob der Determinismus wahr ist. Die agnostischen Kompatibilisten und die Freiheitsskeptiker stimmen darin überein, dass eine Entscheidung in der Freiheitsfrage unabhängig davon ist, ob wir in einer deterministischen oder in einer nichtdeterministischen Welt leben. Für die agnostischen Kompatibilisten sind wir in jedem Fall frei, für die Freiheitsskeptiker in keinem Fall.<sup>3</sup> Der Agnostizismus bezieht sich hier wohlgerne auf den Wahrheitswert des Determinismus, nicht auf die Freiheitsannahme. Auch bezüglich dieser könnte, wer ausschließlich zur Frage der Vereinbarkeit Stellung nehmen möchte, agnostisch bleiben. Mithin ist auch das dreizeilige Schema noch unterkomplex.

2 Vgl. z.B. Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford/New York 2005, 12f. Tatsächlich waren weder Locke noch Hume deterministische Kompatibilisten, da sie nur die Vereinbarkeit der Freiheit mit etwas ungleich Schwächerem als dem Determinismus erweisen wollten. Viele klassische Kompatibilisten meinen sogar, dass Freiheit, Zurechnung und Verantwortlichkeit die Wahrheit des Determinismus *erfordern*. Ein Vertreter dieser Position ist R.E. Hobart, „Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It“, in: *Mind* 43 (1934), 1-27.

3 Für die freiheitsskeptische Position hat Derk Pereboom die Bezeichnung „harter Inkompatibilismus“ vorgeschlagen. Für Beckermann ist die Freiheitsskeptik abwegig; seine Argumente dafür sind eng an Peter Strawson angelehnt; vgl. Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 95ff.

Eine weitere Schwäche des Schemas besteht darin, dass es den Eindruck erweckt, Kompatibilisten hielten eben diejenigen 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. Im Zentrum der inkompatibilistisch verstandenen Willensfreiheit steht das Vermögen, sich unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu entscheiden. Demgegenüber sprechen Kompatibilisten schon von Freiheit, wenn eine Willensbildung oder Entscheidung ohne äußeren Zwang zustande kommt. Dem Streit um Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit liegt also ein tieferer Dissens darüber zugrunde, welcher *Begriff* von Freiheit auf seine Vereinbarkeit mit dem Determinismus zu prüfen ist. Diejenige Freiheit, die Kompatibilisten für mit dem Determinismus vereinbar halten, ist *nicht* das libertarische So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Umständen. So weit ich sehe, gibt es überhaupt keine Kompatibilisten, die die Vereinbarkeit des Determinismus mit derjenigen Freiheit zu erweisen suchen, die der Libertarier verteidigt. Das ist nicht überraschend, impliziert doch das libertarische So-oder-Anderskönnen, dass an einem gegebenen Punkt des Weltlaufs mehrere Möglichkeiten des Weiterverlaufs bestehen, und dies ist die direkte Negation der These des universalen Determinismus, dass Naturgesetze und Anfangsbedingungen den Weltlauf für alle Zeiten festlegen.

Soweit zur Geographie der Standardpositionen. Im Folgenden möchte ich (2) klären, was Beckermann mit der Formel „Freiheit für natürliche Wesen“ meint, (3) den Grundgedanken eines fähigkeitsbasierten Begriffs der Willensfreiheit erläutern, (4) Lockes Suspensionsvermögen diskutieren, das Beckermann für eine kompatibilistische Auffassung in Anspruch nimmt, ich hingegen für eine libertarische, (5) Beckermanns Kritik am Libertarismus erörtern, (6) die kompatibilistische mit der libertarischen Analyse des Anderskönnens vergleichen sowie (7) beider Auffassungen Umgang mit dem Zufallproblem evaluieren.

## 2. Beckermanns Naturalismus

Ein „naturalistisches Menschenbild“ ist nach Beckermann eines, nach dem Menschen „natürliche Wesen“ sind, die „als Produkte der Evolution, als Tiere einer besonderen Art“, nicht „außerhalb der natürlichen Welt stehen“, die weder „immaterielle Seelen“ noch „die Fähigkeit besitzen, von außen in den Weltverlauf einzugreifen“, und deren bemerkenswerte Fähigkeiten „eine biologische, oft neuronale Grundlage“ haben, dabei aber „weit über das hinaus[gehen], was wir sonst im Tierreich finden“.<sup>4</sup>

4 Ebd., 14 und 87.

Diese Erläuterung eines naturalistischen Menschenbilds ist bemerkenswert biologienah. Beckermann bringt seinen biologischen Naturalismus nicht mit seinem andernorts vertretenen Eigenschaftsphysikalismus in Verbindung,<sup>5</sup> wiewohl man erwarten könnte, dass eine physikalistische Metaphysik und Philosophie des Geistes Konsequenzen für den Begriff der Natur und den des Naturalismus haben. Im vorliegenden Buch ist mit einem „naturalistischen“ Verständnis des Menschen seine Zugehörigkeit zur biologischen Natur gemeint: der Umstand, dass Menschen Lebewesen und als solche Evolutionsprodukte ohne übernatürliche Zutaten sind.

Wenn die Auffassung, Teil der Natur zu sein und keine immaterielle Seele zu besitzen, genügt, um ein Naturalist zu sein, ist die Zahl der Nichtnaturalisten in der Gegenwartsphilosophie verschwindend gering. Diese Konsequenz erweist aber nicht, dass wir alle Naturalisten sind, sondern kommt eher einer *reductio ad absurdum* von Beckermanns Naturalismusbegriff nahe. Erst ein stärkerer, interessanterer Naturalismusbegriff lässt ja hervortreten, worüber erklärte Naturalisten und erklärte Nichtnaturalisten in der Philosophie des Geistes, in der Handlungstheorie, in der Erkenntnistheorie und in der Wissenschaftstheorie uneins sind. Sie sind zum Beispiel darüber uneins, welche Fragen sich naturwissenschaftlich untersuchen lassen und welche nicht.<sup>6</sup> Das ist ein Streit um Worte, allerdings um wichtige Worte. Ich lasse ihn in diesem Beitrag auf sich beruhen und verwende den Ausdruck „naturalistisches Menschenbild“ im Folgenden in Beckermanns Sinn. So ist auch der Titel meines Beitrags gemeint. Mir ist wie Beckermann an einer Freiheit gelegen, die in die natürliche Welt passt, in diejenige Welt, in der wir geboren werden und sterben, in der unsere fernen Vorfahren keine Menschen waren, in der sich mentale Fähigkeiten in der Phylogenese wie in der Ontogenese allmählich ausbilden, in der wir mit dem Tod alle Fähigkeiten verlieren und in der die Würmer zwar nicht den freien Willen vertilgen, wohl aber sein biologisches Substrat zersetzen. Was auch immer von uns übrig bleiben mag, das Vermögen der freien Wahl oder der vernünftigen Willensbildung dürfte nicht dazugehören.

### 3. Freiheit als Fähigkeit

Der Ausdruck „Willensfreiheit“ kommt in Beckermanns Buch kaum vor, in der Regel ist schlicht von „Freiheit“ die Rede. Ein zentrales Merkmal derjenigen Art von Freiheit, auf die es Beckermann ankommt, ist die von John Locke als Sus-

5 Ansgar Beckermann, „Eigenschafts-Physikalismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 3-25.

6 Vgl. Geert Keil, „Naturalism“, in: Dermot Moran (Hg.), *The Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, London 2008, ch. 6, 254-307.

pensionsvermögen beschriebene „Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was wir tun sollten“.<sup>7</sup> Dieses Vermögen betrifft die Willensbildung und die Entscheidungsfindung, mithin gehört Beckermann nicht zu denjenigen Humeschen Kompatibilisten, die die Freiheit auf die Fähigkeit beschränken, seinen Willen in Abwesenheit äußerer Hindernisse in die Tat umzusetzen.<sup>8</sup> Neben der Suspensionsfähigkeit bedarf es nach Beckermann auch der „Fähigkeit, dem Ergebnis unserer Überlegung gemäß zu handeln“,<sup>9</sup> doch sei erstere von letzterer logisch unabhängig. Wenn wir über beide Fähigkeiten verfügen, seien wir „sowohl in unserem Denken als auch in unserem Wollen frei“.<sup>10</sup>

Ich stimme Beckermann darin zu, dass ein wohlverstandener Begriff von Willensfreiheit eine (komplexe) Fähigkeit bezeichnet. Willensfreiheit als eine Fähigkeit aufzufassen, ist alles andere als selbstverständlich und birgt sprachliche Komplikationen. Das Kompositum „Willensfreiheit“ ist schon Hobbes, Locke, Leibniz und Schopenhauer als missgebildet erschienen. Locke verwendet große Mühe darauf, die hergebrachte Frage, ob der Wille frei sei, mit sinnkritischen Argumenten als verwirrt zurückzuweisen: „The Question it self is altogether improper“, ja eine „absurdity“.<sup>11</sup> Man könne nur vom Menschen fragen, ob er frei sei, aber nicht vom Willen, denn der Wille sei ein Vermögen und ein Vermögen könne nicht im Wortsinne frei genannt werden und auch kein weiteres Vermögen besitzen.<sup>12</sup>

In der Tat lässt das Kompositum „Willensfreiheit“ die Art der Determinationsbeziehung im Dunkeln. Ist der Wille frei von etwas oder frei zu etwas oder beides? Verläuft der Willensbildungsprozess unbeeinflusst? Unbeeinflusst von Bedingungen welcher Art? Wird in metonymischer Weise etwas vom Wollenden gesagt statt vom Willen? Ein fähigkeitsbasierter Begriff der Willensfreiheit ist der Versuch, das Beste aus diesem unglücklichen Ausdruck zu machen. Dürfte man noch einmal von vorn anfangen, so würde man sowohl den Willen als auch seine Freiheit auf sich beruhen lassen und stattdessen die einschlägigen Fähigkeiten möglichst genau zu beschreiben suchen. Ich verstehe die Behauptung, dass der menschliche Wille frei sei, als eine metaphysisch implikationsreiche anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten. Die metaphysischen Implikationen betreffen das Determinismusproblem: Damit Menschen bestimmte Fähigkeiten haben und ausüben können, muss die Welt entsprechende Spielräume bieten.

7 Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 14.

8 Vgl. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), hg. v. T.H. Green & T.H. Grose, Nachdr. d. Ausg. v. 1882, Aalen 1992, 78 (VIII, 2).

9 Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 14.

10 Ebd.

11 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690; 1700), hg. v. P. J. Niddich, Oxford 1975, Bk. II, ch. 21 („Of Power“), § 14.

12 „Liberty, which is but a power, belongs only to Agents, and cannot be an attribute or modification of the Will, which is also but a power.“ (ebd.).

#### 4. John Lockes Suspensionsvermögen

Da sowohl Beckermann als auch ich einen fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriff vertreten und wir uns zudem beide auf das Locke'sche Suspensionsvermögen berufen, sind wir offenbar über die Frage uneins, ob es das Locke'sche Suspensionsvermögen auch in einer deterministischen Welt geben kann.

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

Der Wille ist nach Locke eine Kraft oder ein Vermögen des Geistes, „to prefer the motion of any part of the body to its rest“.<sup>13</sup> Jeder Mensch „finds in himself a Power to begin or forbear [...] several Actions in himself“.<sup>14</sup> Der Wille ist allerdings kein Vermögen der Selbstbewegung, sondern wird seinerseits durch Leidenschaften bestimmt. Locke vertritt eine hedonistische Psychologie, derzufolge jeder Mensch nach Lust strebt und stärker noch nach der Vermeidung von Unlust. Was den Willen bestimmt, ist das jeweils drängendste Unbehagen („most pressing uneasiness“).

Frei zu sein ist keine Eigenschaft des Willens, sondern eine des Menschen. Frei ist der Mensch, insofern seine Körperbewegungen von seinem Willen abhängig sind. Was er will, kann er tun, insofern ist er frei.<sup>15</sup> Gegen stärkere Freiheitsbegriffe argumentiert Locke zunächst, dass der Mensch sich gegenüber einmal ins Auge gefassten Handlungsoptionen nicht indifferent verhalten kann. Es steht ihm nicht zu Gebote, eine ausführbare Handlung, die er überhaupt in Betracht zieht, nicht zum Gegenstand seines Wollens oder Nichtwollens zu machen.<sup>16</sup> Ferner liegt es nicht in seiner Macht, sich andere Ziele zu setzen als das eigene Glück. Dass wir stets Lust bzw. Unlustvermeidung anstreben, liegt in der menschlichen Natur. Diese Umstände beeinträchtigen aber nach Locke eine wohlverstandene Freiheit nicht, denn wahre Freiheit sei an die Vernunft gebunden. Wenn Freiheit darin bestünde, sich in Schande und Unglück zu stürzen und dabei alle Vernunftgründe in den Wind zu schlagen, dann wären Narren als einzige frei.<sup>17</sup>

Die Bindung der Freiheit an das Streben nach Glück und an Vernunftgründe scheint Locke aber nicht so aufzufassen, dass unser Wollen und Handeln durch Glücksstreben und Vernunft *determiniert* werden. Er stellt das praktische Über-

13 Ebd., § 5.

14 Ebd., § 7.

15 Vgl. ebd., §§ 8 und 28.

16 Vgl. ebd., §§ 24f.

17 Vgl. ebd., § 50.

legen nicht als einen naturgesetzlichen Mechanismus mit einem vorherbestimmten Ausgang dar, sondern als eine Fähigkeit, von der Menschen einen vernünftigen Gebrauch machen können und sollen. In diesem Zusammenhang bringt Locke einen zweiten Freiheitsbegriff ins Spiel, nämlich „a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires“<sup>18</sup> zugunsten einer nochmaligen Prüfung, ob das Gewünschte tatsächlich glücksbefördernd ist. Dieses Vermögen des Innehaltens, der Distanznahme und der vernünftigen Prüfung sei „the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call'd *Free will*“.<sup>19</sup> Dass Menschen dieses Suspensionsvermögen besitzen, ist, wie Locke wiederholt betont, eine empirische Tatsache. Die Erfahrung zeige, dass wir unsere Leidenschaften durchaus beherrschen können, wenn zum Beispiel hochgestellte Personen anwesend sind. Wenn wir es aber in ihrer Anwesenheit können, dann auch allein.<sup>20</sup> Dieses Argument besitzt eine gewisse Verwandtschaft zu Kants Galgentest: Wenn wir angesichts einer Todesdrohung unsere Begierden im Zaum halten können, sind sie offenkundig nicht unwiderstehlich.<sup>21</sup>

Wie das Vermögen des Innehaltens und Prüfens der eigenen Wünsche freiheitstheoretisch zu interpretieren ist, ist alles andere als klar. Das Suspensionsvermögen passt nicht ohne weiteres zu der Standardinterpretation, dass Locke als ein psychologischer Determinist die Willensfreiheit leugnet und die Handlungsfreiheit kompatibilistisch auffasst. Das Suspensionsvermögen steht in einer deutlichen Spannung zu seiner hedonistischen These, dass stets das drängendste Unbehagen den Willen bestimmt.<sup>22</sup> Offenbar heißt „bestimmen“ hier nicht „deterministisch verursachen“, denn sonst müsste es der Person naturgesetzlich unmöglich sein, den Weg von einem drängenden Unbehagen zu einer handlungswirksamen Entscheidung zu blockieren. Da wir nach Locke Suspensionsfähigkeit besitzen, muss die Person, wenn sie in ihrer Willensbildung nicht frei ist, zu einem späteren Zeitpunkt noch eingreifen können. Sie muss das Vermögen besitzen, einen durch ein aktuelles Unbehagen ausgelösten Willensentschluss nicht handlungswirksam werden zu lassen. An welcher Stelle genau man das Suspensionsvermögen ansiedelt, ist indes für die Vereinbarkeitsfrage nicht entscheidend, denn in einer deterministischen Welt ist jede Unterbrechung eines Determinationszusammenhangs naturgesetzlich unmöglich.

18 Ebd., § 47.

19 Ebd.

20 Ebd., § 53.

21 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54.

22 Man hat diese Spannung dadurch erklärt, dass Locke die Passagen zum Suspensionsvermögen erst in der zweiten Auflage des *Essay* hinzugefügt hat und dabei seine Freiheitsauffassung revidiert habe; vgl. Vere Chappell, „Locke on Freedom of the Will“, in: G.A.J. Rogers (Hg.), *Locke's Philosophy: Context and Content*, Oxford 1994, 101-121, hier: 101f.

Das macht die Frage, wie Lockes psychologischer Determinismus zum Suspensionsvermögeu passt, umso drängender. Dass die handlungswirksame Entscheidung von einer vernünftigen Prüfung vorhandener Wünsche abhängt, kann ein Determinist nur dann zugeben, wenn er die vernünftige Entscheidung ihrerseits als determiniert auffasst. Die zu klärende Frage wäre also, ob die Bestimmung durch Vernunftgründe dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale Determination durch physische oder psychische Ursachen. Wäre dies der Fall, so sähe sich Locke dem Einwand ausgesetzt, dass die Rede vom Suspensionsvermögen eine bloße *façon de parler* wäre. Locke erörtert diese Frage aber nicht näher, weil er von vornherein keinen Konflikt zwischen rationaler Determination und Freiheit sieht. Als Argument dafür findet sich nur die bereits zitierte polemische Bemerkung: „If to break loose from the conduct of reason [...] be liberty, true liberty, madmen and fools are the only freemen“.<sup>23</sup> Diese Bemerkung stellt aber einen Themenwechsel dar. Umstritten ist zwischen dem Kompatibilisten und dem Libertarier nicht, ob Menschen sich von vernünftigen Gründen leiten lassen sollten oder nicht, sondern ob das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang ist. In diesem Fall wäre aus inkompatibilistischer Sicht das Vermögen des Innehaltens und Prüfens eine bloße Illusion, denn wählbare alternative Möglichkeiten wären tatsächlich naturgesetzlich verschlossen. Den Kompatibilisten überzeugt dieser inkompatibilistische Einwand nicht, weil er das So-oder-Anderskönnen im Sinne der konditionalen Analyse des Könnens auffasst; dazu unten. Was er allerdings zugeben sollte, ist eine entscheidende Disanalogie zwischen naturgesetzlicher und rationaler „Determinatio“: Da Menschen sich durchaus irrational verhalten können, während sie nicht die Fähigkeit haben, den Naturgesetzen zuwider zu handeln, trifft es nicht zu, dass vernünftige Gründe ebenso alternativlos determinieren wie ein naturgesetzlicher Zusammenhang. Insofern verdient der „rationale Determinismus“ seinen Namen nicht. Die modale Eigenart der noch so starken rationalen Motivation gegenüber der naturgesetzlichen Determination hat Habermas in der Formel vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ ausgedrückt.

Rekapitulieren wir noch einmal den Textbefund: Nach Locke steht es zum einen nicht in der Macht des Menschen, sich andere Ziele als das eigene Glück zu setzen. Zweitens steht es nicht in seiner Macht, sich indifferent zu einer Handlungsoption zu verhalten, auf die er erst einmal sein Denken gerichtet hat. Aber offenbar steht es in unserer Macht, unsere Gedanken auf etwas zu richten oder davon abzuwenden. Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. An vielen Stellen vertritt Locke die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung

23 Locke, *An Essay* (Anm. 11), § 50.

selbst Einfluss nehmen kann. Wir vermögen durch reifliche Überlegung auf den Willen einzuwirken;<sup>24</sup> wir können starke Wünsche davon abhalten, den Willen zu bestimmen und handlungswirksam zu werden.<sup>25</sup> Kurz: Das drängendste Unbehagen wird „for the most part“ handlungswirksam, „but not always“.<sup>26</sup>

Diese Stellen lassen sich kaum anders auslegen, als dass Locke in seiner Lehre vom Suspensionsvermögen seinen psychologischen Determinismus zurücknimmt oder einschränkt.<sup>27</sup> Ein eingeschränkter Determinismus ist aber logisch mit dem Nichtdeterminismus äquivalent. Wenn das drängendste Unbehagen nur meistens den Willen bestimmt, bringt es die Handlung nicht unausweichlich hervor. Es disponiert, determiniert aber nicht.

Bei näherer Betrachtung lässt sich Lockes Freiheitsauffassung also nicht dem Kompatibilismus zurechnen. Locke hat nicht gezeigt, dass das Suspensionsvermögen in eine deterministische Welt passt. Um ein Kompatibilist zu sein, muss man zwar den Determinismus nicht für wahr halten – agnostische Kompatibilisten tun es nicht –, aber man muss seine Vereinbarkeitsbehauptung auf den Determinismus beziehen und nicht auf etwas ungleich Schwächeres.<sup>28</sup>

### 5. Beckermanns Kritik an der libertarischen Freiheitsauffassung

Der libertarischen Freiheitsauffassung zufolge haben Menschen die Fähigkeit, unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu handeln. Manche Libertarier gehen davon aus, dass Anderskönnen und Unterlassbarkeit analytische Komponenten des Handlungsbegriffs sind. So behauptet von Wright, dass unsere gewöhnliche Rede über Handlungen das Freiheitsmerkmal des Anderskönnens schon einschließe und insofern die Willensfreiheitsfrage präjudiziere.<sup>29</sup>

Die oben erwähnte metaphysische Implikation eines fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriffs besteht aus libertarischer Sicht darin, dass wir nur dann so oder anders handeln können, wenn auch der Weltlauf Verzweigungsmöglichkeiten ent-

24 Vgl. ebd., § 46.

25 Vgl. ebd., § 50.

26 Ebd., § 47.

27 Für eine Interpretation Lockes als „implicit libertarian“ vgl. a. E. Jonathan Lowe, *Locke*, London/New York 2005, 128–159.

28 Beate Krickel hat mich darauf hingewiesen, dass Beckermann die Möglichkeit offen steht, Lockes eingeschränkten psychologischen Determinismus durch einen echten physikalischen Determinismus zu ersetzen und seine Vereinbarkeitsthese auf diesen zu beziehen. Die Vereinbarkeit mit dem Suspensionsvermögen wäre dann unabhängig von Locke darzutun.

29 „[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.“ Georg Henrik von Wright, „Freedom and Determination“, in: *Acta Philosophica Fennica* 31 (1980), 5–88, hier: 78f.

hält, denn unsere Handlungen sind ja Teil des Weltlaufs. Wenn es wahr sein soll, dass jemand hätte anders handeln können, als er tatsächlich gehandelt hat, dann muss auch gelten, dass anderes als das Tatsächliche hätte geschehen können. Dann aber darf die Welt nicht so sein, dass Naturgesetze und Anfangsbedingungen das Geschehen alternativlos festlegen. Kurz: Libertarische Freiheit gibt es definitionsgemäß nur, wenn wir nicht in einer deterministischen Welt leben.

Ansgar Beckermann hat für seine Ablehnung der libertarischen Freiheitsauffassung zwei Arten von Gründen. Zum einen assoziiert er den Libertarismus mit einer Reihe von Auffassungen, die er für unhaltbar hält. Zum anderen setzt er sich direkt mit dem Freiheitsmerkmal des Anderskönnens auseinander und interpretiert dieses im Sinne der konditionalen Analyse des Könnens, da dessen libertarische Interpretation zu absurden Konsequenzen führe. Der erste Grund lässt sich meines Erachtens mit wenig Aufwand aus der Welt schaffen, der zweite ist hartnäckig und betrifft den Kern des Dissenses zwischen Kompatibilisten und Libertariern.

Die Assoziation des Libertarismus mit unhaltbaren Zusatzannahmen steckt in Beckermanns Kritik der Freiheitsskepsis einiger Neurowissenschaftler:

„Meine Hauptthese lautet, dass sich die angesprochenen Konsequenzen [sc. dass es keinen freien Willen und kein Ich gebe] nur ergeben, wenn wir davon ausgehen, dass der Mensch eine immaterielle Seele besitzt, dass ein Ich ein solcher immaterieller Personenkern ist und dass Freiheit nur möglich ist, wenn die (selbst unverursachten) Willensakte des immateriellen Ich in der Lage sind, den natürlichen Gang der Dinge von außen zu beeinflussen.“<sup>30</sup>

Beckermanns Kritik an den überzogenen Thesen philosophierender Neurowissenschaftler betrifft also die freiheitstheoretischen Annahmen, die diese der freiheitsskeptischen Interpretation der empirischen Befunde explizit oder implizit zugrunde legen. Ich teile Beckermanns Kritik, nicht aber seine Unterstellung, Libertarier wären auf diese Annahmen angewiesen. In der zitierten Passage werden vier Annahmen genannt:

- Das Subjekt der Freiheit ist ein immaterielles Ich.
- Dieses Ich führt Willensakte aus.
- Diese Willensakte sind ihrerseits unverursacht.
- Die Willensakte beeinflussen von außen den natürlichen Gang der Dinge.

Eine Freiheit, die nicht auf diesen Annahmen gründet, werde von der neurobiologisch inspirierten Kritik nicht getroffen. Die dialektische Situation ist nach Beckermann die, dass die neurobiologischen Freiheitsskeptiker den Freiheitsfreunden ein nichtnaturalistisches Menschenbild unterschieben und somit interessantere Kritikziele verfehlen. Ein naturalistischer Kompatibilismus bleibe unwiderlegt, mehr noch: „Richtig verstanden ist es gerade ein naturalistisches Menschenbild,

30 Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 12.

das zeigt, dass uns die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften nicht schrecken müssen.“<sup>31</sup> Die Liste von Annahmen ist übrigens eine Kurzcharakteristik des dualistischen Interaktionismus. Der Gegenbegriff zu einem naturalistischen Menschenbild ist für Beckermann mithin ein dualistisches.

Diese Konstellation lässt die Frage offen, wie sich Beckermanns naturalistischer Kompatibilismus zu einem nichtdualistischen Libertarismus verhält. In der jüngeren Freiheitsdebatte lehnen ja die meisten Vertreter libertarischer Auffassungen cartesianische Prämissen ebenfalls ab. Die dialektische Situation zwischen Beckermann und einem nichtdualistischen Libertarier ist noch etwas komplizierter als die oben beschriebene. Ich werde Beckermanns kompatibilistischer Freiheitsauffassung im Folgenden einen Libertarismus gegenüberstellen, der

- die cartesianischen Annahmen ebenfalls zurückweist,
- Beckermanns Beschreibung der dialektischen Situation der Freiheitsleugner, die diese Annahmen zugrunde legen, teilt,
- die Grundzüge eines naturalistischen Menschenbildes (in Beckermanns weitem Sinn von „naturalistisch“) akzeptiert, aber
- der Auffassung widerspricht, dass unter naturalistischen Annahmen allein eine kompatibilistische Freiheit vertretbar ist.

Im Rahmen der Verteidigung eines nichtdualistischen Libertarismus habe ich eine eigene Liste von Fehlannahmen aufgestellt, die verblüffende Überschneidungen mit Beckermanns Liste aufweist.<sup>32</sup> Allerdings setze ich sie zu einem anderen Zweck ein, nämlich um einen wohlverstandenen Libertarismus von irrelevanten Zusatzannahmen zu befreien. Der Kern des libertarischen Freiheitsbegriffs ist das determinismusunverträgliche So-oder-anders-Können unter gegebenen Bedingungen. Dieses definierende Merkmal wird von Gegnern des Libertarismus – und leider auch von einigen seiner Vertreter – mit einer Reihe von Zusatzbehauptungen verknüpft, auf die der Libertarier nicht verpflichtet ist: Libertarische Freiheit sei Freiheit von allen Bedingungen, Libertarier leugneten das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Körperwelt, hielten Verstöße gegen Naturgesetze für möglich, platzierten Akteure außerhalb der natürlichen Welt und fassten sie als erste Beweger auf. Wenn man diese Mythen über die libertarische Freiheit zurückweist, schrumpft die Menge der Einwände gegen den Libertarismus rapide zusammen. Die Menge schrumpft wohl nicht auf Null, aber meines Erachtens auf einen einzigen Einwand, nämlich auf den Zufallseinwand, der – so sieht es auch Beckermann – die größte Herausforderung für eine libertarische Auffassung darstellen dürfte.

Die Frage lautet, ob Beckermanns naturalistische Kritik der dualistischen Annahmen genügt, um einen wohlverstandenen Libertarismus zurückzuweisen.

31 Ebd., 14.

32 Vgl. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007, 92-103.

Diese Frage systematisch anzugehen, würde erfordern, die besagten Listen von freiheitstheoretischen Annahmen Punkt für Punkt abzuarbeiten und dabei zum einen den sachlichen Gehalt der Annahmen zu prüfen, zum anderen das Ergebnis auf die dialektische Situation zwischen Libertariern und ihren naturalistischen Kritikern zu beziehen. Diese Aufgabe kann ich hier nicht systematisch angehen. Ich greife zwei Punkte heraus, die für Beckermanns Kritik des Libertarismus zentral sind, erstens den Streit um den richtigen Begriff des Könnens und zweitens das Zufallsproblem.

### 6. Können und Anderskönnen

Auch Beckermann hält an der „Bedingung alternativer Möglichkeiten“ für Freiheit fest: „Ich muss eine Wahl zwischen verschiedenen Alternativen haben, ich muss so oder anders handeln bzw. mich so oder so entscheiden können.“<sup>33</sup> Als Kompatibilist legt er dieses So-oder-anders-Können aber anders aus als der Libertarier, nämlich im Sinne der Moore'schen konditionalen Analyse des Könnens, deren Grundgedanken er wie folgt referiert: „Bei den Dingen, die ich im Augenblick *de facto* nicht tue, gibt es einen wichtigen Unterschied. Einige dieser Dinge kann ich tun, andere nicht.“<sup>34</sup> Dass ich etwas tun *kann*, bedeutet, dass ich allgemein die *Fähigkeit* habe, es zu tun. Für das Haben einer Fähigkeit, beispielsweise für die Fähigkeit, von einem Stuhl aufzustehen, ist es nun irrelevant, ob ich sie aktuell ausübe. „Auch wenn ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, habe ich die Fähigkeit aufzustehen.“<sup>35</sup>

Ich bin völlig einverstanden. Es gibt diesen Fähigkeitssinn des Könnens und er ist für die Handlungsfreiheit wie für die Willensfreiheit relevant. Nun fährt Beckermann fort: „Ja, selbst wenn ich dazu determiniert bin, mich zu entscheiden, sitzen zu bleiben, ändert das an meiner Fähigkeit nichts.“<sup>36</sup> Dies ist ein neuer Gedanke, der aus dem Umstand, dass wir Fähigkeiten auch als nichtaktualisierte besitzen, nicht folgt. Hier wäre ein separates Argument erforderlich. Beckermann spielt hingegen den Ball in die Hälfte des Gegners. Ihm zufolge müssen Libertarier schon die Existenz nichtaktualisierter Fähigkeiten bestreiten:

„Wer behauptet, dass kein Wesen [...] die Fähigkeit hat, X zu tun, wenn es dazu determiniert ist, etwas anderes als X zu tun, der muss auch behaupten, dass in einer deterministischen Welt kein Wesen eine Fähigkeit hat, solange es diese Fähigkeit nicht ausübt. In einer deterministischen Welt wäre es daher falsch zu sa-

33 Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 87.

34 Ebd., 99.

35 Ebd., 99f.

36 Ebd., 100.

gen, dass ein Auto, das in der Garage steht, 200 km/h fahren kann oder dass ein Mensch, der auf einem Stuhl sitzt, aufstehen kann. Doch das ist absurd.“<sup>37</sup>

Warum muss ein Libertarier bestreiten, dass man Fähigkeiten auch dann besitzen kann, wenn man sie gerade nicht ausübt? Er sollte vielmehr auf eine von Beckermann überspielte Disanalogie hinweisen: Eine Fähigkeit nicht auszuüben, weil gerade die Gelegenheit fehlt oder weil man etwas Besseres zu tun hat, ist etwas ganz Anderes als in allem seinem Überlegen und Tun durch Naturgesetze und Anfangsbedingungen alternativlos festgelegt zu sein. In einer deterministischen Welt könnten wir *niemals* etwas anderes tun als das Tatsächliche. Welche Konsequenz dieser Umstand für Fähigkeitszuschreibungen hat, bleibt durch Beckermanns Auto Beispiel ungeklärt. Eine zweite Disanalogie besteht zwischen den „Fähigkeiten“ eines Autos, die in Wirklichkeit passive Dispositionen sind, und echten Handlungsfähigkeiten. Dieser Unterschied ist nicht leicht zu präzisieren, aber freiheitstheoretisch von großer Bedeutung.

Die – begrenzte – Plausibilität des Arguments aus den nichtausgeübten Fähigkeiten stammt meines Erachtens daher, dass das Argument stets mit Beispielen illustriert wird, in denen der Hinderungsfaktor gerade nicht der universale Determinismus ist. Als Illustration kann Lockes Geschichte der unwissend in einem Zimmer eingeschlossenen Person dienen. Dieser Person fehlt die Gelegenheit, das Zimmer zu verlassen, was weder ihrem Willen noch ihrer Fähigkeit dazu Abbruch tut, nur ihrer Aktualisierung dieser Fähigkeit in der gegebenen Situation. Dieses lebensweltliche Beispiel beurteilen wir jedoch gerade nicht vor dem Hintergrund des universalen Determinismus. Dass die Person des Öffnens und Durchschreitens einer Tür fähig ist, nehmen wir an, weil sie es bei anderen Gelegenheiten schon getan hat, weil sie es unter anderen Umständen wieder tun wird, weil sie hinreichend Ähnliches tun kann etc. Und hier liegt die Disanalogie der beiden Szenarien: In einer deterministischen Welt wären gleichsam alle Türen verschlossen, und zwar immer. In einer deterministischen Welt kann immer nur das geschehen, was tatsächlich geschieht. Es fehlt dort immer und überall die Möglichkeit zu jedem anderen als dem tatsächlichen Verhalten. In der Tat schreiben wir Fähigkeiten dort weiterhin zu, wo sie aus kontingenten Gründen gerade nicht ausgeübt werden können. Für ein deterministisches Setting hat dieser Umstand aber keine Beweiskraft, denn dort sind die Beschränkungen für alternative Möglichkeiten weder kontingent noch räumlich oder zeitlich begrenzt. Beckermann scheint diese Disanalogien für nicht entscheidend zu halten. Er wirft dem Libertarier allgemein vor, nicht erklären zu können, mit welchem Recht wir Menschen Fähigkeiten zuschreiben, die sie aktuell nicht ausüben. Nehmen wir um des Argumentes willen einmal an, der Ball läge tatsächlich im Feld des Libertariers. Der Libertarier kann an dieser Stelle zweierlei tun: Er könnte zugestehen, dass Menschen auch in einer deterministischen Welt Fähig-

37 Ebd.

keiten besitzen, die sie allerdings immer nur auf eine vorbestimmte Weise ausüben können, so dass es sich nicht um Zwei-Wege-Fähigkeiten handeln würde. Der Determinismus tangierte dann nicht den Besitz von Fähigkeiten, sondern nur die Möglichkeit, sie so oder anders auszuüben. Der aus diesem Zugeständnis erwachsende Einwand gegen die konditionale Analyse des Anderskönnens lautet dann, dass die Analyse alle Fähigkeiten zu Ein-Weg-Fähigkeiten macht. (Der Unterscheidung zwischen Zwei-Wege- und Ein-Weg-Fähigkeiten korrespondiert vermutlich die zwischen aktiven und passiven Dispositionen.) Zweitens könnte der Libertarier den steilen Weg beschreiten und das tun, was Beckermann für absurd hält: Er könnte bestreiten, dass es in einer deterministischen Welt überhaupt Wesen mit den einschlägigen Fähigkeiten gäbe: Wesen, die überlegen, Alternativen erwägen, entscheiden und handeln können. Da dies aber wesentliche Merkmale von Personen sind, gäbe es in einer deterministischen Welt nicht nur keine Entscheidungs- und Handlungsfähigkeiten, sondern nicht einmal Personen.

Ich beschränke mich auf den ersten Zug, obwohl der zweite eine nähere Ausarbeitung verdient. Dessen vermeintliche Abwegigkeit spiegelt ja nur die Radikalität der These des universalen Determinismus, die nicht weniger impliziert, als dass seit Menschengedenken und darüber hinaus naturgesetzlich feststeht, wie der Wortlaut von Beckermanns Antwort auf diesen Aufsatz sein wird.

Der erste Zug bestand darin, auf dem Unterschied zwischen Zwei-Wege- und Ein-Weg-Fähigkeiten zu bestehen, der in der konditionalen Analyse verloren geht. Nach Beckermann hatte eine Person, der wir ein Fehlverhalten vorwerfen, auch in einer deterministischen Welt die Fähigkeit, sich anders zu entscheiden, konnte diese Fähigkeit aber in der gegebenen Situation nur auf eine Weise ausüben, weil ja *ex hypothesi* nichts anderes geschehen konnte als das, was tatsächlich geschehen ist. Wir dürfen zu dieser Person also sagen: Ja, du hättest anders handeln können, denn anders zu handeln lag im Bereich deiner Fähigkeiten. Es gab einen Sinn von „können“, in dem du anders handeln konntest. Etwas anderes hat es leider unmöglich gemacht, dass du anders handelst, nämlich die Naturgesetze gemeinsam mit den gegebenen Bedingungen. Es war dir naturgesetzlich unmöglich, anders zu handeln, doch da es in einem bestimmten Sinn von „können“ möglich war, konntest du anders handeln, warst verantwortlich und wirst bestraft.

Würde nicht ein jeder, der nicht über Kompatibilismus in Büchern gelesen hätte, diese Begründung für einen schlechten Scherz halten? Sollen impliziert nicht irgendein Können. Wenn jemand hätte anders handeln sollen, hätte es in der gegebenen Situation nicht naturgesetzlich unmöglich sein dürfen, dass er anders handelt. Diese Bedingung lehnt Beckermann als Moore'scher Kompatibilist ab. Der Dissens zwischen dem Moore'schen Kompatibilisten und dem Libertarier besteht darin, dass es für den Kompatibilisten mindestens einen Sinn von „möglich“ geben muss, in dem es der Person möglich ist, so oder anders zu handeln,

während der Libertarier darauf besteht, dass es der Person in *keinem* Sinn von „möglich“ unmöglich sein durfte, so oder anders zu handeln. Nichts hätte es unmöglich machen dürfen, dass die Person anders handelt: nicht logische Gesetze, nicht Naturgesetze plus Anfangsbedingungen, nicht mangelnde Fähigkeit.<sup>38</sup> Aus libertarischer Sicht bezieht sich das Urteil, dass jemand hätte anders handeln können, auf die metaphysische Gesamtmöglichkeit, wie man sie verlegenheitshalber nennen könnte. Die Frage, was wir eigentlich mit der Rede meinen, dass Menschen sich zu einer Handlung entscheiden können, dürfte den Kern des Streites zwischen Kompatibilisten und Libertariern ausmachen, nachdem alle Missverständnisse aus dem Weg geräumt sind.

Nach von Wright<sup>39</sup> implizieren bereits unsere gewöhnlichen Handlungsbeschreibungen eine starke Freiheitsannahme, nämlich das Vermögen des So-oder-anders-Könnens. Wenn von Wright Recht hat, gehört es zum *Begriff* des Handelns, dass Akteure das Vermögen haben, sich in einer gegebenen Situation dafür zu entscheiden, die Handlung zu vollziehen oder sie zu unterlassen. Anderskönnen und Unterlassbarkeit wären analytische Komponenten des Handlungs- und des Entscheidungsbegriffs. Aristoteles behauptet Entsprechendes von allen rationalen Vermögen: Diese seien *eo ipso* „Vermögen zum Gegenteiligen“, also Zwei-Wege-Vermögen. „Die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur *einer* Tätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig.“<sup>40</sup> Bei vernünftigen Vermögen *ist* das Können also schon ein So-oder-anders-Können. Warum wir vernunftlosen Tieren gleichwohl Fähigkeiten zuschreiben, muss hier nicht geklärt werden, denn die fraglichen Vermögen (entscheiden, überlegen, absichtlich handeln) sind Vermögen vernünftiger Wesen.

Aus Sicht mancher Libertarier sind Anderskönnen und Unterlassbarkeit analytische Komponenten des Handlungs- und des Entscheidungsbegriffs. Wer nicht so oder anders kann, kann überhaupt nicht. Nun sind Analytizitätsthesen, ob mit oder ohne Berufung auf Autoritäten, zunächst einmal bloße Behauptungen. Es gibt unumstrittene Analytizitäten wie „Junggesellen sind unverheiratet“, die philosophisch in der Regel uninteressant sind, während die philosophisch interessanten in der Regel umstritten sind. Beckermann hält es für absurd, dass Menschen in einer deterministischen Welt keine Entscheidungs- und Handlungsfähigkeiten besäßen, also akzeptiert er keine Analyse dieser Fähigkeiten, die diese Konsequenz hat. Am Anderskönnen hält er fest, analysiert es aber anders als der Libertarier. Der konditionalen Analyse des Könnens zufolge bedeutet „Ich hätte anders handeln können“ nichts anderes als „Ich hätte anders gehandelt, wenn ich mich zuvor dazu entschieden hätte“. Auf die naheliegende Rückfrage, ob die Person denn zuvor anders hätte entscheiden können, reagiert Moore mit einer Iteration

38 Vgl. dazu Keil, *Willensfreiheit* (Anm. 32), 59-62.

39 Vgl. Anm. 29.

40 Aristoteles, *Metaphysik* IX.5, 1048a.

der konditionalen Analyse, also einer weiteren Vorverlegung des Verzweigungspunktes. Dieser Zug ist aus dem Munde eines deterministischen Kompatibilisten aber unredlich. Tatsächlich ist ein Determinist ja der Auffassung, dass die Abweichung *überhaupt nicht* geschehen konnte: Nicht jetzt, nicht gestern und nicht in grauer Vorzeit konnte etwas anderes als das Faktische geschehen. Nichts hätte bei Annahme des Determinismus jemals anders sein können, wenn nicht schon die gesamte Vergangenheit anders gewesen wäre. Gleichwohl hält Beckermann es für absurd, dass Menschen in einer deterministischen Welt keine Entscheidungs- und Handlungsfähigkeiten besäßen. Die Umstrittenheit der Analytizität ist hier ins Extreme gesteigert: Einen Zusammenhang, den manche Libertarier für analytisch halten, hält der Kompatibilist für absurd.

Das augenfälligste Beispiel, das sich zugunsten des analytischen Zusammenhangs anführen lässt, scheint mir der Begriff des Entscheidens zu sein. Wer vor einer Entscheidung steht, hat mindestens zwei Optionen. Gäbe es nur eine Option, so gäbe es nichts zu entscheiden. Neben der Gelegenheit bedarf es auch der Fähigkeit, zwischen den Optionen zu entscheiden. Auch die entsprechende Fähigkeit muss also eine Zwei-Wege-Fähigkeit sein. Die Fähigkeit, sich zu entscheiden, ist *nichts anderes* als die Fähigkeit, sich so oder anders zu entscheiden. Nun ist nur noch zu zeigen, dass die beiden Optionen in derselben Situation bestehen müssen. Auch das scheint mit begrifflicher Notwendigkeit aus dem Entscheidungsbegriff zu folgen. Eine Entscheidungssituation ist eben eine solche, in der eine von mehreren bestehenden Möglichkeiten zu wählen ist. Wenn man erst das eine und danach das andere tun könnte, müsste man sich ja nicht entscheiden. Alle Argumente, die den Übergang von diesen Gemeinplätzen zum libertarischen So-oder-anders-Können blockieren könnten, sind Ableger der konditionalen Analyse des Könnens. Die Unzulänglichkeit dieser Analyse wird weithin zugestanden, von ihr unabhängige Argumente sucht man aber vergebens.

### 7. Das Zufallsproblem

Der zweite Dissenspunkt mit systematischem Gewicht zwischen Beckermanns Kompatibilismus und einem nichtdualistischen Libertarismus ist der Zufallseinwand. Dieser ist von der Analytizitätsfrage ganz unabhängig und dürfte das gravierendste Problem für eine libertarische Freiheitsauffassung darstellen. Der Zufallseinwand liegt in verschiedenen Formulierungen vor, hier ist eine Auswahl:

- Wenn wir unter identischen Bedingungen so oder anders entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen grundlos, irrational, unerklärlich, erratisch, kapriziös.
- Sie wären Produkte des Zufalls. Wie aber sollte eine bloß zufällige Wahl dem Libertarier weiterhelfen? Eine Entscheidung, die von nichts abhängt, hängt auch nicht von der Person ab.

- Indeterminiertheit vergrößert unsere Freiheit nicht, sondern unterminiert die Zurechenbarkeit von Handlungen und die Zuschreibung von Verantwortlichkeit.<sup>41</sup>

Das Erste, was ein Libertarier mit dem Zufallseinwand tun sollte, ist meines Erachtens, zwei Stoßrichtungen des Einwandes zu unterscheiden. Durch den Zufall gefährdet ist entweder die *kausale Erklärbarkeit* einer Entscheidung oder ihre *Vernünftigkeit* oder *Verständlichkeit*. Es liegt auf der Hand, dass die zweite Variante des Zufallseinwands die interessantere ist, denn die erste zeigt einfach die mangelnde Bereitschaft des Kompatibilisten an, andere Erklärungen zu akzeptieren als deterministische. Dass nicht jedes Ereignis deterministisch verursacht und 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, der Kompatibilist ebensowenig.

Der Libertarier Chisholm reagiert auf das Zufallsproblem durch die Einführung einer besonderen Art von Kausalität, der *Akteurskausalität*. Dieser Lehre zufolge können freie Handlungen, die nicht deterministisch durch Ereignisse verursacht sind, immer noch durch den Handelnden verursacht sein.<sup>42</sup> Die Doktrin der Akteurskausalität sieht sich mannigfachen theoretischen Schwierigkeiten gegenüber, deren größte im sogenannten *Datiertheitsproblem* besteht: 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 eine beharrende Substanz, die den Veränderungen, die an oder in ihr stattfinden, zugrunde liegt. Deshalb beantwortet die Nennung der Person nicht die Frage, warum jetzt eine Handlung stattfindet. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein. Der Datiertheitsseinwand gegen die Annahme einer eigenen Akteurskausalität ist ein sehr starkes Argument, das bisher niemand entkräften konnte. Nach Beckermann gilt nun, dass ein Libertarier sich zwischen Zufall und Akteurskausalität entscheiden muss:

„Wovon hängt es ab, ob eine Person weiter überlegt oder nicht? Es gibt nur zwei Möglichkeiten: Entweder hängt es von einem Zufallsereignis ab. Diese Lösung hält Keil für nicht besonders attraktiv. Oder es ist die Person selbst, die im Sin-

41 So auch Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 101 f.

42 Zu den Akteurskausalisten zählen neben Roderick Chisholm auch Thomas Reid, Richard Taylor, Randolph Clarke, Timothy O'Connor, Jonathan E. Lowe, Edmund Runggaldier und Uwe Meixner.

ne von Akteurskausalität bestimmt, ob es weiter geht oder nicht. Doch Keil ist auch kein Freund von Akteurskausalität. An dieser Stelle zeigt sich ein Dilemma für alle Libertarier. [...] Ein Libertarier, der beide Antworten ablehnt, hat offensichtlich ein Problem.<sup>43</sup>

Betrachten wir nun genauer, worin nach Beckermanns Auffassung das Zufallselement bei einer freien Entscheidung besteht. Nach seiner Darstellung der libertarischen Auffassung fällt die Person ihre Entscheidung, „nachdem das Überlegen abgeschlossen ist, und sie wird durch das Ergebnis der Überlegung nicht determiniert. Immer noch sind beide Entscheidungen möglich“. Da keine neuen Gründe mehr hinzu kommen, kann die Person sich „im Angesicht *genau desselben* Ergebnisses“ ihrer Überlegung für A oder für B entscheiden. Das bedeutet aber: „Wie sie sich entscheidet, ist allein eine Sache des Zufalls“.<sup>44</sup>

Für diese Darstellung des „klassischen Libertarismus“ (Beckermann) lassen sich Belege finden, aber sie ist nicht alternativlos. Eine andere Darstellung der libertarischen Entscheidungsfreiheit, wie man sie in der älteren Literatur findet, besagt, dass es keinen Zeitpunkt vor dem aktuellen Handlungsbeginn gibt, zu dem unwiderruflich feststeht, was die Person tun wird. Ich schlage vor, dieses Nicht-determiniertsein so auszulegen, dass die Person stets noch die Möglichkeit hat, die Überlegung wieder aufzunehmen und sich umzuentcheiden. So fasse ich auch Lockes Suspensionsvermögen auf, auf das Beckermann sich ebenfalls bezieht, was er, wie ich oben argumentiert habe, nicht tun dürfte, weil Locke sein Suspensionsvermögen gerade nicht kompatibilistisch konzipiert hat, sondern es als Einschränkung seines psychologischen Determinismus begreift.

Beckermann zufolge behauptet der Libertarier, dass die Person nach Abschluss ihrer Überlegung und völlig unabhängig von ihren Gründen entscheidet. Diese Darstellung wirft unter anderem die Frage auf, wie der Zeitpunkt des Abschlusses einer Überlegung eigentlich bestimmt wird. Ich argumentiere dafür, diesen Zeitpunkt auf den tatsächlichen Handlungsbeginn zu datieren, aber dieser Vorschlag ist nur plausibel, wenn man auch das normative Element eines fähigkeitsbasierten Freiheitsbegriffs einbezieht: Vom Überlegenden wird erwartet, zu einem *vernünftigen* Ergebnis zu kommen. Da für den Libertarier zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, was die Person tun wird, muss während des Überlegungsprozesses die Fähigkeit, die Überlegung so oder anders fortzusetzen, erhalten bleiben. Dies ist freilich keine separate Fähigkeit, die zur Fähigkeit des praktischen Überlegens noch hinzukäme. Beim Weiterüberlegen handelt es sich nur um eine weitere gleichartige Phase der Tätigkeit des Überlegens. Folgt man nun hinsichtlich des praktischen Überlegens Aristoteles – und wem sollte man sonst folgen? –, so ist in die Überlegungsfähigkeit auch

43 Ansgar Beckermann, „Naturgesetze, Determinismus und Keils libertarisches Freiheitsverständnis“, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 20 (2009), 16-18, hier: 18.

44 Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit* (Anm. 1), 108.

schon die Fähigkeit eingeschlossen, seine Überlegung zu einem Abschluss zu bringen, und mehr noch: zu einem Abschluss an der richtigen Stelle. Praktische Überlegungen terminieren in praktischen Konklusionen, und diese müssen aus den Prämissen folgen. Oft genug zu einem richtigen oder nachvollziehbaren Ergebnis zu kommen, muss also in die Fähigkeit zum praktischen Überlegen eingeschlossen sein – so wie im Falle der Rechenfähigkeit derjenige, der stets zum falschen Ergebnis käme, eben *nicht* rechnen könnte. Wenn wir von jemandem erwarten, eine Entscheidung überlegt zu treffen, geht es nicht primär darum, dass er eine angemessene Zeit brüten soll. Vielmehr erwarten wir von ihm, beim Überlegen zu einem prudenziell oder moralisch akzeptablen Ergebnis zu kommen. Wem dies nicht gelingt, dem machen wir Vorwürfe. Die Person hätte länger, besser, gründlicher überlegen sollen. Sie hätte zum Beispiel einen Gesichtspunkt berücksichtigen sollen, den sie nicht berücksichtigt hat. Die normative Erwartung an die überlegende Person, zu einer akzeptablen Entscheidung zu gelangen, bleibt also bis zum *point of no return* in Kraft. Diesen Punkt, von dem an eine Entscheidung nicht mehr rückholbar ist, datiert ein Libertarier auf den tatsächlichen Handlungsbeginn.<sup>45</sup>

Beckermanns Darstellung der libertarischen Position, dass die Person unabhängig von ihren Gründen entscheide, weil ihre Überlegung ja schon abgeschlossen sei, scheint mir eine Karikatur zu sein, die den vernünftigen Sinn des libertarischen So-oder-anders-Könnens verfehlt. Wenn man diese Verzerrung rückgängig macht, verschwindet das Zufallsproblem nicht, nimmt aber eine andere Gestalt an. Ich habe an anderer Stelle<sup>46</sup> eine fünfstufige Antwort auf den Zufallseinwand vorgeschlagen, aus der ich hier nur den letzten Schritt wiederholen möchte, weil im gegebenen dialektischen Kontext ein anderer und oft übersehener Punkt interessanter ist: Der Libertarier ist nicht der einzige, der das Zufallsproblem lösen muss.

Betrachten wir die Entscheidung eines leidlich vernünftigen Akteurs, der sich in seinem Handeln von Gründen leiten lässt, einmal retrospektiv. Was wäre im anderen möglichen Fall geschehen, der ja aus indeterministischer Sicht nicht ausgeschlossen war? Zum Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns, bei einer gegebenen Konklusion einer praktischen Überlegung, wäre im anderen möglichen Falle nicht die gegenteilige Handlung ausgeführt worden, denn das wäre irrational gewesen. Handeln wider bessere Einsicht gilt als Paradigma derjenigen Irrationalität, auf die der Zufallseinwand abstellt. Naturmöglich mag die gegenteilige Entscheidung gewesen sein, aber sie wäre eben irrational gewesen. Des-

45 Diese Auffassung stammt allerdings aus einer Zeit, in der man noch nicht um Millisekunden feilschte. Man wird sie modernisieren müssen, indem man die Laufzeit des mentalen oder neuronalen Befehls einrechnet und den *point of no return* auf den Zeitpunkt datiert, zu dem der Befehl zur Ausführung der Körperbewegung nicht mehr rückholbar ist.

46 Vgl. Keil, *Willensfreiheit* (Anm. 32), 103-117.

halb habe ich zwischen den beiden Stoßrichtungen des Zufallseinwands unterschieden. Die interessante Variante des Zufallseinwands zielt auf die Vernünftigkeit der Entscheidung, nicht auf ihre deterministische Erklärbarkeit. Was aber zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können, ist eine Neubesinnung. Die Person hätte weiterüberlegen können, anstatt zur Tat zu schreiten. In der Folge hätten sich ihre mentalen Einstellungen verändert, und aufgrund dieser veränderten Einstellungen hätte sie dann möglicherweise anders gehandelt. Das ist nach meinem Dafürhalten die korrekte Erläuterung von „Sie hätte anders handeln können“ für eine rationale Person: Das Anderskönnen ist wesentlich ein Weiterüberlegenkönnen.

Es mag scheinen, als sei durch diesen Zug die Bedingung des Anderskönnens unter denselben Umständen verletzt, aber dieser Eindruck trägt. Die Handlung in der anderen möglichen Welt beginnt etwas später als die tatsächliche Handlung, aber diese Abweichung hält die Vorgeschichte der tatsächlichen Handlung konstant, und genau darauf kommt es aus libertarischer Sicht an: Zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn war determiniert, was geschehen würde. Und dem Zufallseinwand in seiner nichtkausalen Variante ist dadurch begegnet, dass Handeln wider bessere Einsicht irrational ist, Weiterüberlegen aber in der Regel nicht.<sup>47</sup>

Diesen Zug nennt Beckermann einen „geschickten Schachzug, der aber ebenfalls Fragen aufwirft. Die entscheidende scheint mir zu sein: Wovon hängt es ab, ob eine Person weiter überlegt oder nicht?“<sup>48</sup> An dieser Stelle bleibe mir wie allen Libertariern nur die Wahl zwischen Zufall und Akteurskausalität. Ich frage zurück, was das Verb „abhängen“ hier bedeutet. Die Frage, wovon es abhängt, ob jemand weiter überlegt oder nicht, sollte nicht bedeuten, wodurch dies determiniert ist, denn dies wäre *question-begging* zugunsten des Determinismus. Also ist ein anderes Verb vonnöten. Allein der Austausch des Verbs ändert bei Beibehaltung der deterministischen Konnotation die Lage freilich nicht. Wenn argumentiert wird, es könne in einer nichtdeterministischen Welt auch nicht von meinen Überzeugungen und Wünschen oder von meinem Überlegungsergebnis abhängen, wie ich mich entscheide, sondern vom Zufall, dann setzt der Kompatibilist voraus, dass „abhängen“ deterministisch gedeutet werden muss. Wenn „abhängen“ hingegen auch nichtdeterministisch gedeutet werden kann, darf ein Libertarier ebenso wie ein Kompatibilist sagen, dass unsere Entscheidungen von unseren Überlegungen abhängen. Chrysipp, diverse Scholastiker, Leibniz und Chisholm haben für diese nichtdeterministische Abhängigkeit die Formel vorgeschlagen, dass Gründe geneigt machen, ohne zu nötigen (*inclinant, non cogunt*). An dieser Stelle möchte ich die Unterscheidung zwischen *agnostischem* und *de-*

47 Zur Einschränkung „in der Regel“ vgl. Keil, „Replik: Freiheit, die ich meine“, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 20 (2009), 75-94, hier: 88-90.

48 Beckermann, „Naturgesetze“ (Anm. 43), 18.

*terministischem* Kompatibilismus wieder ins Spiel bringen. Nicht nur der Libertarier, sondern auch der agnostische Kompatibilist muss behaupten, dass Handlungen in einer nichtdeterministischen Welt aus Gründen vollzogen werden und zugerechnet werden können. Er möchte die Zurechenbarkeit ja nicht von einer Entscheidung in der Determinismusfrage abhängig machen, sondern in beiden Fällen zurechnen dürfen. Der agnostische Kompatibilist ist also hinsichtlich des Zufallseinwands in derselben Lage wie der Libertarier. Dieser Umstand wird zumeist übersehen.<sup>49</sup> Dieser dialektische Befund erhält seine Sprengkraft durch den Umstand, dass in der jüngeren Freiheitsdebatte die übergroße Mehrheit der Kompatibilisten dem agnostischen Lager zugehört, also hinsichtlich der Frage, ob wir in einer deterministischen Welt leben, indifferent bleiben möchte. Allein der *deterministische* Kompatibilist darf seine Auffassung von der Zurechenbarkeit daran binden, dass alle Entscheidungen deterministische Ursachen haben. Die Frage nach dem genauen Sinn der Abhängigkeitsfrage erzeugt also ein Dilemma für Beckermanns Kritik am Libertarismus: In der Frage, wovon es denn abhängt, ob jemand weiter überlegt, ist „abhängen“ entweder deterministisch gemeint oder nicht. Im ersten Fall hat der agnostische Kompatibilist so wenig eine Antwort auf das Zufallsproblem wie der Libertarier.<sup>50</sup> Ist hingegen die Frage, wovon es abhängt, nicht determinismusimplizierend gemeint, steht der Libertarier so wenig mit leeren Händen da wie der agnostische Kompatibilist. Beide dürfen gewöhnliche Ex-post-Handlungserklärungen aus Gründen anführen. Beide dürfen zusätzliche Gesichtspunkte anführen, die den Handelnden davon abgebracht haben, sein zwischenzeitliches Überlegungsergebnis unmittelbar in die Tat umzusetzen. Wenn nun die kompatibilistischen Kritiker vom Libertarier eine weitergehende Erklärung dafür verlangen, *warum* die Person sich besonnen hat, *warum* ihr der zusätzliche Gesichtspunkt eingefallen ist, dann legen sie einen höheren Standard für Handlungserklärungen zugrunde als sie selbst erfüllen können. De facto verlangen sie eben doch eine deterministische Erklärung, also eine, aus der sich das Explanandum aufgrund kausaler Gesetze oder rationaler Prinzipien deduzieren lässt. Andernfalls bliebe immer ein unerklärter Rest, ein Zufallselement. Wenn die kompatibilistischen Kritiker weniger von einer Handlungserklärung verlangen, sollten sie deutlich sagen, was fehlen darf, warum es fehlen darf und warum sie dem Libertarier gleichwohl noch eine Erklärungslücke vorwerfen.

49 Zu den wenigen Autoren, die darauf hinweisen, dass auch Kompatibilisten ein Zufallsproblem haben, gehören Alfred Mele und Neil Levy.

50 Der deterministische Kompatibilist hat, beiseite bemerkt, auch keine Antwort. Der einzige Unterschied ist, dass er behauptet, dass es eine Antwort geben müsse, da ja ohne deterministische Ursachen nichts geschehe. Wovon hängt ab, ob jemand weiter überlegt? Nun, es wird schon von etwas abhängen. Das Füllen einer Erklärungslücke wird man das nicht nennen können, es handelt sich vielmehr um eine Erklärbarkeitsbehauptung.

Die Konstatierung einer Erklärungslücke, die von niemandem gefüllt werden kann, sollte überhaupt skeptisch machen. Der „Fehler“ am forcierten Zufallseinwand besteht aus meiner Sicht darin, dass unerfüllbar hohe und daher unvernünftige Standards für Handlungserklärungen angesetzt werden. In einer nicht-deterministischen Welt *gibt es* weniger zu erklären als in einer deterministischen. Das heißt zweierlei: Es *kann* weniger erklärt werden, es *muss* aber auch weniger erklärt werden. Dies eine „Lücke“ zu nennen und sie dem Libertarier anzulasten, ist tendenziös, da man unter einer Lücke gemeinhin etwas versteht, was sich im Prinzip schließen lässt.

Ich fasse zusammen: Kompatibilisten fordern vom Libertarier eine Erklärung für etwas, was sie selbst nicht erklären können. Deterministische Kompatibilisten fügen eine kostenlose Erklärbarkeitsbehauptung hinzu, agnostische nicht einmal dies. Müssten sie die besagte Erklärungslücke schließen können? Nach eigener Auskunft nicht, da Freiheit und Verantwortlichkeit völlig unabhängig von einer Entscheidung in der Determinismusfrage seien. Doch diese Antwort geht an der Sache vorbei. Für den agnostischen Kompatibilisten ist die Freiheit sowohl mit dem Determinismus als auch mit dem Indeterminismus vereinbar. Das bedeutet aber, dass seine Freiheitsauffassung auch für den Fall Sorge tragen muss, dass wir in einer nichtdeterministischen Welt leben. Kompatibilisten argumentieren, dass der Determinismus ja immerhin wahr sein könnte, also sei ein damit vereinbarerer Freiheitsbegriff vorzuziehen. Umgekehrt gilt aber: Der Determinismus könnte falsch sein, und dann gibt es bei jeder Erklärung, der der Sache nach deterministische Standards zugrunde gelegt werden, einen unerklärten Rest. Vor dem Zufallsproblem schützt allein der deterministische Kompatibilismus, den aber kaum jemand vertreten möchte. Diese dialektische Situation wird in der Debatte selten durchschaut. Viele Kompatibilisten behaupten, einen agnostischen Kompatibilismus zu vertreten, manövrieren sich aber durch die Behauptung, der Libertarismus scheitere am Zufallseinwand, nolens volens in die Lage des deterministischen Kompatibilisten.

Ich schließe mit zwei Fragen an Beckermann: (1) Ist Beckermann ein deterministischer Kompatibilist oder ein agnostischer? (2) Wenn letzteres, warum hat dann der Libertarier ein Zufallsproblem, das Beckermann nicht hat?

*Prof. Dr. Geert Keil, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Philosophie,  
Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: geert.keil@hu-berlin.de*