

Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht

Ansgar Beckermann

Vorbemerkung

In der Willensfreiheitsdebatte ist es wie in anderen philosophischen Diskussionen auch. Es gibt es verschiedene Positionen, für und gegen die unterschiedliche Argumente sprechen. Im Folgenden sollen deshalb die Hauptfragen und Positionen zum Problem der Willensfreiheit dargestellt und die wichtigsten Argumente analysiert werden, die für und gegen diese Positionen vorgetragen worden sind. Das soll möglichst neutral geschehen. Aber natürlich ist nicht zu verhehlen, dass dieser Überblick von einem Anhänger des Kompatibilismus verfasst wurde.

Grundfragen und Grundpositionen

In der Willensfreiheitsdebatte geht es um zwei Fragen:

- Um die *begriffliche* Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Entscheidung als frei angesehen werden kann, und
- um die *faktische* Frage, ob diese Bedingungen in unserer Welt tatsächlich erfüllt sind.

Weitgehend unumstritten ist, dass eine Entscheidung folgende Bedingungen erfüllen muss, um als frei gelten zu können:

1. Die Person, die sich entscheidet, muss eine Wahl zwischen *Alternativen* haben; sie muss sich anders entscheiden können, als sie es tatsächlich tut. (*Die Bedingung alternativer Möglichkeiten*)
2. Welche Wahl getroffen wird, muss entscheidend *von der Person selbst* abhängen. (*Urheberschaftsbedingung*)
3. Wie die Person handelt oder entscheidet, muss *ihrer Kontrolle* unterliegen. Diese Kontrolle darf nicht durch *Zwang* ausgeschlossen sein. (*Kontrollbedingung*)

Heftig umstritten ist aber, wie diese Bedingungen genau zu verstehen sind, und insbesondere, ob diese Bedingungen erfüllt sein können, wenn der *Determinismus* wahr ist, d.h., wenn es für jedes Ereignis *E* eine Menge von anderen Ereignissen gibt, auf die *E* mit (naturgesetzlicher) Notwendigkeit folgt.

Philosophen, die meinen, dass die Bedingungen 1.-3. auch in einer deterministischen Welt erfüllt sein können, nennt man *Kompatibilisten*, Philosophen, die das bestreiten, *Inkompatibilisten*. Inkompatibilisten, die der Meinung sind, dass es in unserer Welt freie Entscheidungen gibt (und dass daher der Determinismus falsch sein muss), nennt man *Libertarier*. Kompatibilisten, die davon überzeugt sind, dass es in unserer Welt freie Entscheidungen gibt, obwohl der Determinismus wahr ist, werden manchmal als *weiche Deterministen* bezeichnet. Philosophen, die glauben, dass unsere Entscheidungen niemals frei sind, heißen *Freiheitspessimisten*.

Positionen

Kompatibilismus

Die These, dass Freiheit und Determinismus *vereinbar* sind.

Inkompatibilismus

Die These, dass Freiheit und Determinismus *nicht vereinbar* sind.

Libertarier

Inkompatibilist, der der Meinung ist, dass es Freiheit gibt und dass daher der Determinismus falsch ist.

Weicher Determinist

Kompatibilist, der der Meinung ist, dass es Freiheit gibt und dass die Tatsache, dass der Determinismus wahr ist, daran nichts ändert.

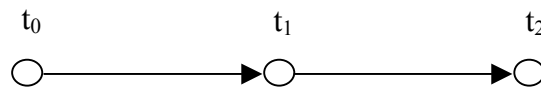
Freiheitsskeptiker

Vertreter der Auffassung, dass es *keine* Freiheit gibt. (Zu den Freiheitsskeptikern gehören auch die *harten Deterministen* – Inkompatibilisten, die behaupten, dass es keine Freiheit gibt, weil der Determinismus wahr ist.)

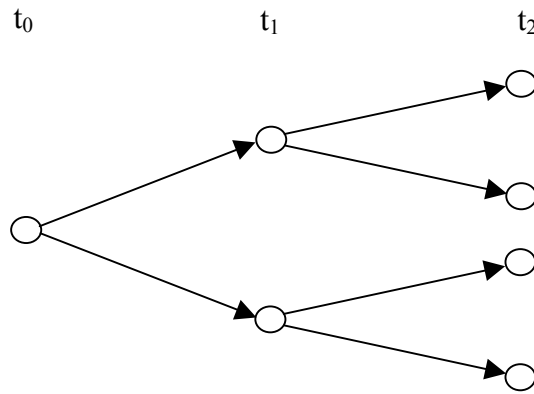
Inkompatibilismus

Kann mein Wille in einer deterministischen Welt frei sein? Auf den ersten Blick scheint alles dafür zu sprechen, dass das nicht möglich ist. Wie soll es möglich sein, dass ich mich *anders* entscheide, wenn durch frühere Ereignisse determiniert ist, wie ich mich entscheide? Wie kann *ich* der Urheber meiner Entscheidungen und Handlungen sein, wenn diese letztendlich auf frühere Ereignisse zurückgehen? Und wie kann ich *Kontrolle* über meine Entscheidungen und Handlungen haben, wenn sie doch durch andere Ereignisse völlig determiniert sind?

Der Determinismus impliziert, dass sich die Welt zu jedem Zeitpunkt nur auf genau eine Weise weiter entwickeln kann. Dem Determinismus zufolge kann es in der Welt zu jedem Zeitpunkt also nur auf *eine einzige* Weise weitergehen. Wenn der Determinismus zutrifft, bildet der mögliche Weltverlauf eine gerade unverzweigte Linie.



Freiheit scheint jedoch vorauszusetzen, dass die Zukunft insofern *offen* ist, als es zumindest manchmal von uns abhängt, wie es weiter geht. Wenn es Freiheit gibt, scheint es im Weltverlauf also Zeitpunkte geben zu müssen, an denen es so oder so weiter gehen kann, an denen der weitere Weltverlauf nicht durch vorangegangene Ereignisse determiniert ist, sondern davon abhängt, wie wir uns entscheiden oder was wir tun.



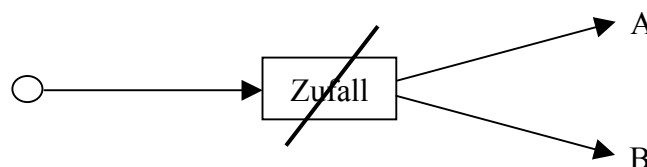
Auf den ersten Blick stellt sich die Sache also so dar. Wenn es Freiheit gibt, kann der Weltverlauf nicht determiniert sein. Denn wenn der Determinismus wahr ist, kann keine der für Freiheit charakteristischen Bedingungen erfüllt sein:

- Wenn der Determinismus wahr ist, kann ich mich niemals anders entscheiden, als ich es tue.
- Wenn der Determinismus wahr ist, gehen meine Entscheidungen und Handlungen nicht auf mich zurück, sondern auf die vorhergehenden Ereignisse, durch die sie determiniert sind.
- Und wenn der Determinismus wahr ist, habe ich keine Kontrolle über meine Entscheidungen und Handlungen, weil es ja nicht von mir, sondern von anderen Ereignissen abhängt, wie ich mich entscheide und wie ich handle.

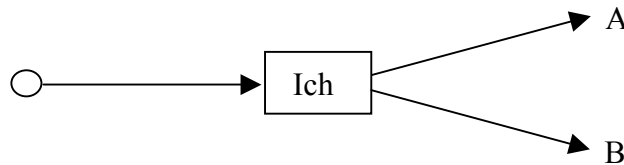
In letzter Zeit ist ein weiteres wichtiges Argument für den Inkompatibilismus ins Feld geführt worden – das Konsequenz-Argument *Peter van Inwagens* (Van Inwagen 1983): Wenn der Determinismus wahr ist, ergibt sich jede meiner Entscheidungen mit logischer Notwendigkeit aus vorhergehenden Ereignissen und den geltenden Naturgesetzen. Für diese vorhergehenden Ereignisse gilt ebenfalls, dass sie sich mit logischer Notwendigkeit aus anderen noch weiter zurück liegenden Ereignissen und den geltenden Naturgesetzen ergeben, usw. Wenn der Determinismus wahr ist, gilt letzten Endes also: Alle meine Entscheidungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus Ereignissen, die vor meiner Geburt stattfanden, und den geltenden Naturgesetzen. Ich habe aber weder Kontrolle über Ereignisse, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, noch über die geltenden Naturgesetze. Also habe ich, wenn der Determinismus wahr ist, auch keine Kontrolle über meine Entscheidungen.

Libertarianismus

Es sprechen also gute Gründe für den Inkompatibilismus; aber sprechen auch gute Gründe für die Position des Libertarier? Ein erstes Problem ergibt sich für den Libertarier daraus, dass Freiheit offenbar nicht nur mit dem Determinismus, sondern auch mit Indeterminiertheit unvereinbar ist. Wenn an einem bestimmten Punkt des Weltverlaufs nicht determiniert ist, ob ich die Handlung A oder die Handlung B ausführe, wird man sicher nicht sagen, *ich hätte frei gehandelt*, wenn es bloßer Zufall ist, dass ich mich für A und nicht für B entscheide. In diesem Fall wird man vielmehr sagen, dass weder ich noch irgend jemand anderes für diese Handlung verantwortlich ist. Bloß zufällige Handlungen sind irrational und unerklärlich; und niemand kann für sie verantwortlich gemacht werden.



Freiheit setzt also nicht nur voraus, dass zumindest manchmal nicht naturgesetzlich determiniert ist, was ich tue. Freiheit steht auch im Gegensatz zu bloßer Zufälligkeit. (Ein Autor, der das Zweite in neuerer Zeit bestritten hat, ist *Robert Kane*.) Neben naturgesetzlicher Determiniertheit und bloßem Zufall muss es also etwas Drittes geben; und für die meisten Libertarier ist dieses Dritte *Akteurskausalität*. Im libertarianischen Sinne ist eine Handlung nur frei, wenn sie weder naturgesetzlich determiniert ist noch rein zufällig stattfindet, sondern *durch den Handelnden selbst* hervorgerufen wird. Freie Entscheidungen sehen für den Libertarier damit so aus: Wenn ich vor der Frage stehe, ob ich A oder B tun soll, habe ich in der Regel für beide Alternativen Gründe – also sowohl Gründe für A als auch Gründe für B. Aber weder diese Gründe noch andere Umstände determinieren meine Entscheidung. Vielmehr bin ich selbst es, der sich angesichts der Gründe für A oder für B entscheidet. Und nichts im vorherigen Weltlauf determiniert, wie ich mich entscheide.



Freiheit im Sinne des Libertariers setzt also voraus, dass zumindest an bestimmten Punkten im Weltverlauf durch den Zustand der Welt und die Naturgesetze *nicht* determiniert ist, wie es weitergeht, dass vielmehr *ich* es bin, der dies entscheidet, und dass diese meine Entscheidung *nicht selbst determiniert ist*.

Auf den ersten Blick scheint diese Position zwar sehr natürlich und naheliegend; bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass sie mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert ist.

Erstens: Wenn nicht andere Umstände festlegen, wie ich mich entscheide, sondern *ich selbst* diese Entscheidung herbeiführe, muss ich selbst offenbar ein Wesen sein, das *außerhalb* des normalen Weltverlaufs steht und in der Lage ist, *von außen* in diesen Weltverlauf einzugreifen. Die Auffassung, dass handelnde und entscheidende Personen nicht Teil der natürlichen Welt sind, sondern von außen in diese Welt eingreifen, ist aber mit allem unvereinbar, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen.

Zweitens: Die Auffassung des Libertariers setzt voraus, dass es eine eigene Art von Kausalität gibt, über die nur handelnde und entscheidende Personen verfügen – *Akteurskausalität*. Dem herkömmlichen Verständnis zufolge sind bei Kausalität immer zwei *Ereignisse* im Spiel – Ursache *A* und Wirkung *B*. Das Auftreffen des Steins auf die Scheibe (Ursache) führt zum Zerschlagen der Scheibe (Wirkung). Bei Akteurskausalität gibt es aber nur ein Ereignis – die Wirkung *B*. Die Ursache ist hier kein Ereignis, sondern ein Handelnder *H*. Akteurskausalität besteht, so sagt man, darin, dass *H B* hervorbringt – einfach so, ohne dass *H* etwas anders tut, das *B* bewirkt. Natürlich kann ich eine Fliege aufscheuchen, indem ich meine Hand bewege; aber dies ist ein schlichter Fall von Ereigniskausalität – die Bewegung meiner Hand verursacht das Verschwinden der Fliege. Aber meine Hand, sagen Vertreter der Akteurskausalität, bewege ich direkt. Ich tue nichts anderes, das bewirkt, dass sich meine Hand bewegt.¹ Das zentrale Problem, das sich aus dieser Annahme ergibt, kann man sich folgendermaßen klar machen. Bei herkömmlichen Verursachungsverhältnissen kann und muss man die Frage stellen, was den Fall, dass *A* und *B* nur *zeitlich aufeinander folgen*, von dem Fall unterscheidet, dass *A B* tatsächlich *bewirkt*, d.h., was der Unterscheidung zwischen *post hoc* und *propter hoc* zugrunde liegt. Die Antwort auf diese Frage ist umstritten. Aber viele würden doch zwei

¹ Die Bewegung meiner Hand hat, soweit wir wissen, allerdings physiologische Ursachen, die ihrerseits auf neuronale Ereignisse in meinem Hirn zurückgehen. Viele Vertreter von Akteurskausalität sind deshalb der Auffassung, dass der Handelnde *direkt* nur diese neuronalen Ereignisse im Gehirn verursacht, die dann auf ereigniskausalem Wege die Handbewegung hervorbringen.

Punkten zustimmen: (a) Wenn A B bewirkt, muss es einen naturgesetzlichen Zusammenhang zwischen A und B geben, und (b), wenn A B bewirkt, hätte B nicht stattgefunden, wenn A nicht stattgefunden hätte. (Beide Punkte finden sich schon in Hume *Untersuchung*, Abschnitt vii, Teil ii.). Wie steht es nun mit der Akteurskausalität? Hier stellt sich die Frage, was den Fall, dass B *einfach nur im Beisein der Person H* stattfindet, von dem Fall unterscheidet, dass H B *kausal hervorruft*. Meines Wissens gibt es auf diese Frage keine auch nur annähernd befriedigende Antwort. Häufig kann man hören, dass B im zweiten Fall eben von H hervorgerufen wird; aber das ist natürlich keine Antwort, sondern nur eine Wiederholung der These. Es ist deshalb alles andere als verwunderlich, dass traditionell von einem Handelnden verursachte Bewegungen auf *Willensakte* dieses Handelnden zurückgeführt werden; dies stellt den Versuch dar, Akteurskausalität doch nach dem Bild von Ereigniskausalität zu modellieren. Allerdings bleibt dann die Frage, was denn die Willensakte verursacht.

Drittens: Akteurskausalität wird von Libertariern als Ausweg aus dem Dilemma *Determinismus oder Zufall* ins Spiel gebracht. Wenn man die Sache genau durchdenkt, zeigt sich aber, dass Akteurskausalität genau diese Rolle nicht spielen kann. Freiheit setzt nach inkompatibilistischem Verständnis voraus, dass Personen die Fähigkeit besitzen, sich in *genau derselben Situation* so, aber auch anders zu entscheiden; sie können sich für A , aber auch für B entscheiden. Genau diese Fähigkeit führt in letzter Konsequenz aber dazu, dass auch akteursverursachte Entscheidungen immer rein zufällig ausfallen. Der Grund dafür ist einfach. Die Gründe, angesichts deren eine Person entscheidet, gehören mit zu der Situation, in der sie sich entscheidet. Wenn sie sich für A entscheidet, entscheidet sie sich angesichts *dieser* Gründe für A . Und wenn sie sich für B entscheidet, entscheidet sie sich angesichts *genau derselben* Gründe für B . Wenn jemand angesichts *derselben* Gründe einmal die Alternative A und das andere Mal die Alternative B wählt, ist diese Wahl selbst aber offenbar unbegründet. Nichts auf der Welt bestimmt, wie diese Wahl ausfällt. Es ist eine Sache des puren Zufalls, welche Alternative die entscheidende Person wählt.

Kompatibilismus

Angesichts der Schwierigkeiten des Libertarianismus liegt es nahe zu fragen, ob es alternative Lesarten der Bedingungen 1.-3. gibt, die zeigen, dass Freiheit doch mit dem Determinismus vereinbar ist.

Handlungsfreiheit und Willensfreiheit

In der Geschichte der Philosophie hat es immer wieder Philosophen wie *Thomas Hobbes* und *David Hume* gegeben, die der Meinung waren, dass für unsere Freiheit allein entscheidend sei, dass wir das tun können, was wir tun wollen, dass wir also nicht durch äußere Zwänge gehindert sind, die Handlungen auszuführen, für die wir uns entschieden haben (Hobbes 1651, 1654; Hume 1758, Abschn. 8, Teil 1). Diese Art von Freiheit wird *Handlungsfreiheit* genannt. Und es ist unbestritten, dass Handlungsfreiheit mit dem Determinismus vereinbar ist.

Dass Handlungsfreiheit nicht alles sein kann, ist allerdings schon von *Thomas Reid* gegen Hume eingewandt worden (Reid 1788). Frei können wir uns nach Reid nur nennen, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern wenn wir auch bestimmen können, was wir wollen. Wirkliche Freiheit setzt voraus, dass wir bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln; wenn Umstände, die *außerhalb unseres Einflussbereichs liegen*, bestimmen, welche dieser Beweggründe handlungswirksam werden, sind wir nicht frei. Für verantwortliches Handeln reicht Handlungsfreiheit also nicht aus, der Handelnde muss auch über *Willensfreiheit* verfügen – über die Fähigkeit, seinen eigenen Willen zu bestimmen, zu bestimmen, welche seiner Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden sollen.

Handlungsfreiheit

Eine Person ist in ihrem Handeln frei, wenn sie tun kann, was sie tun will.

Willensfreiheit

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie die Fähigkeit hat, ihren Willen zu bestimmen, zu bestimmen, welche Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden sollen.

Dass Handlungsfreiheit nicht alles sein kann, ergibt sich auch aus unserer Einschätzung von Drogensüchtigen, Phobikern und Zwangsneurotikern. Drogensüchtige z.B. können tun, was sie wollen; sie sind in ihren Handlungen frei. Trotzdem machen wir sie nicht verantwortlich. Sie sind nicht äußerlich, sondern innerlich unfrei; sie unterliegen einem inneren Zwang. Denn der Drogensüchtige kann zwar tun, was er will, aber in seinem Willen, in seinen Entscheidungen ist er nicht frei. Sein Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn er sich anders entscheiden möchte, sein Wunsch, Drogen zu nehmen, wird sich durchsetzen. Der Drogensüchtige ist diesem Wunsch gewissermaßen hilflos ausgeliefert. Mit einem Wort: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*.

Die entscheidende Frage für den Kompatibilisten ist daher, ob es Lesarten der Bedingungen 1.-3. gibt, die zeigen, dass auch Willensfreiheit mit dem Determinismus vereinbar ist.

Die Bedingung alternativer Möglichkeiten

Eine Möglichkeit für den Kompatibilisten, mit dieser Bedingung zu Rande zu kommen, ist zu leugnen, dass sie überhaupt eine notwendige Bedingung für Freiheit bzw. Verantwortlichkeit darstellt. So hat etwa Harry Frankfurt auf der Grundlage des folgenden fiktiven Beispiels argumentiert (Frankfurt 1969). Nehmen wir an, dass sich Hans überlegt, ob er Paul umbringen soll. Hans hat Gründe, dies zu tun, hat sich aber noch nicht entschieden. Außer Hans hat auch Dr. Schwarz Gründe, den Tod von Paul zu wünschen. Aber Schwarz will den Mord nicht selbst ausführen; er will Hans als Instrument benutzen. Und zwar so: Schwarz ist ein genialer Neurochirurg, der in Hans' Gehirn Elektroden eingepflanzt hat, mit denen er Folgendes erreichen kann. Er kann jederzeit feststellen, wozu sich Hans entscheiden wird, und er kann außerdem Hans' Entscheidung in die eine oder andere Richtung manipulieren. Nun gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder Hans entscheidet sich, Paul zu töten, dann greift Schwarz nicht ein; denn die Entscheidung ist ja in seinem Sinne ausgefallen. Wenn Schwarz aber feststellt, dass Hans dabei ist, sich zu entscheiden, Paul nicht zu töten, dann greift er ein und erreicht mit Hilfe der eingepflanzten Elektroden, dass sich Hans doch dazu entscheidet, Paul zu töten. In diesem Szenario gilt nach Frankfurt: Hans kann sich nur dazu entscheiden, Paul zu töten, er kann sich also nicht anders entscheiden. Falls er aber von selbst – ohne das Eingreifen von Schwarz – zu diesem Entschluss kommt, ist er trotzdem verantwortlich. Also kann man auch dann für eine Entscheidung verantwortlich sein, wenn man sich nicht anders entscheiden kann.

Die andere Möglichkeit für den Kompatibilisten besteht darin, den Stier bei den Hörnern zu packen und zu behaupten, dass wir auch in einer determinierten Welt die Fähigkeit haben können, anders zu handeln bzw. uns anders zu entscheiden. Inkompatibilisten argumentieren: In einer determinierten Welt kann zu jedem Zeitpunkt nur das passieren, was tatsächlich passiert. In einer determinierten Welt kann daher jeder nur das tun, was er tatsächlich tut, er kann nie etwas anderes tun. Denn: Jemand kann nur dann anders handeln, wenn es *naturgesetzlich möglich* ist, dass er anderes handelt, als er es tatsächlich tut; und das ist in einer deterministischen Welt nicht möglich. Wie kann der Kompatibilist diesem Argument begegnen?

George Edward Moore hat darauf hingewiesen, dass das Wort „können“ neben dieser auch noch andere Bedeutungen hat – z.B. die, von der wir ausgehen, wenn wir einer Person eine

Fähigkeit zuschreiben (Moore 1912). Diese Bedeutung von „können“ lässt sich Moore zufolge so analysieren: Dass jemand X tun kann, d.h., dass er die Fähigkeit hat, X zu tun, heißt nichts anderes, als dass er X tun würde, wenn er sich dazu entscheidet, X zu tun. Dies nennt man die *konditionale Analyse von Können*: Eine Person kann X tun (hat die Fähigkeit, X zu tun), wenn sie X tut, falls sie sich entscheidet, X zu tun. Offenbar ist dieser Analyse zufolge Anders-Handeln- oder Sich-Anders-Entscheiden-Können mit dem Determinismus vereinbar. Denn auch wenn determiniert ist, was ich tue, weil determiniert ist, wie ich mich entscheide, kann es immer noch wahr sein, dass ich etwas anderes täte, wenn ich mich anders entscheiden würde. Mit anderen Worten: Auch wenn es naturgesetzlich unmöglich ist, dass ich zu einem bestimmten Zeitpunkt X tue, kann es durchaus sein, dass ich zu diesem Zeitpunkt die Fähigkeit habe, X zu tun.

Die konditionale Analyse von Können

Eine Person kann X tun (hat die Fähigkeit, X zu tun), wenn sie X tut, falls sie sich entscheidet, X zu tun.

Gegen die konditionale Analyse von Können sind hauptsächlich zwei Einwände vorgebracht worden. Erstens (Austin 1956): Dass man die Fähigkeit hat, X zu tun, heißt keineswegs, dass es einem *immer* gelingt, X zu tun, wenn man X tun will. Es kann z.B. wahr sein, dass ein Basketballspieler die Fähigkeit hat, Freiwürfe zu verwandeln, auch wenn ihm dies dann und wann nicht gelingt, obwohl er es will. Zweitens (Chisholm 1964): Dass man X tun würde, wenn man sich entscheiden würde, X zu tun, heißt nur dann, dass man X tun könnte, wenn man auch die Fähigkeit hat, *sich zu entscheiden*, X zu tun. Jemand mit einer Spinnenphobie könnte die Spinne anfassen, wenn er sich dazu entschiede; aber eben das lässt seine Phobie nicht zu. Und deshalb kann er die Spinne nicht anfassen. (Hier handelt es sich offenbar um ein ähnliches Motiv wie bei dem Argument Reids, dass Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit nicht ausreicht, um jemanden verantwortlich zu machen.) Wenn man nun erwidert, dass man auch die Fähigkeit, sich für eine Handlung zu *entscheiden*, konditional analysieren kann, dann stellt sich das Problem in derselben Form wieder; d.h., dann gerät man in einen infiniten Regress (siehe unten: *Frankfurts Theorie der Willensfreiheit*).

Auch wenn diese Argumente in gewisser Weise plausibel sind, haben die Vertreter der konditionalen Analyse von Können dennoch eine richtige Intuition – die Intuition, dass man auch dann die Fähigkeit haben kann, X zu tun, wenn man determiniert ist, etwas anderes als X zu tun. Sie geben sich jedoch die Blöße, diese Intuition mit einer Analyse von Können zu untermauern, die ihrerseits angreifbar ist. Wie die folgende Überlegung zeigt, ändert das jedoch nichts an der Richtigkeit der zugrunde liegenden Intuition.

Ich habe die Fähigkeit, bestimmte Dinge zu tun; andere Dinge kann ich nicht tun. Ich kann jetzt von meinem Stuhl aufstehen und in den Garten gehen; aber ich kann nicht aus dem Stand zwei Meter hoch springen oder zwei zehnstellige Zahlen im Kopf multiplizieren. Dass ich die Fähigkeit habe, jetzt von meinem Stuhl aufzustehen, ist von bestimmten Voraussetzungen abhängig. Ich hätte diese Fähigkeit nicht, wenn ich an den Stuhl gefesselt oder gelähmt wäre. Offenbar ist es für das Haben der Fähigkeit aber irrelevant, ob ich mich entscheide aufzustehen oder ob ich mich entscheide sitzen zu bleiben. Auch wenn ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, habe ich trotzdem die Fähigkeit aufzustehen. Ja, selbst wenn determiniert wäre, dass ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, würde das an meiner Fähigkeit nichts ändern. In diesem Sinne kann jemand also auch dann die Fähigkeit haben, anders zu handeln, als er es tut, wenn determiniert ist, was er tut, weil determiniert ist, wie er sich entscheidet. Und in demselben Sinn kann eine Person auch dann die Fähigkeit haben, sich anders zu entscheiden, als sie es tut, wenn ihre Entscheidung determiniert ist.

Die Pointe dieser Überlegung wird noch deutlicher, wenn man sich Folgendes klar macht. Wer bestreitet, dass ein Wesen – sei es Mensch, Tier oder Maschine – die Fähigkeit hat, X zu tun, wenn determiniert ist, dass es etwas anderes als X tut, der muss auch behaupten, dass in einer determinierten Welt kein Wesen eine Fähigkeit hat, wenn es diese Fähigkeit nicht ausübt. In einer determinierten Welt wäre es daher falsch zu sagen, dass ein Auto, das in der Garage steht, 200 km/h schnell fahren kann oder dass ein Mensch, der auf einem Stuhl sitzt, aufstehen kann. Doch das ist absurd. Denn wenn das so wäre, könnte man aus der bloßen Tatsache, dass manche Autos 200 km/h schnell fahren können, auch wenn sie es nicht tun, schließen, dass der Determinismus falsch ist.

Die Urheberschaftsbedingung

Was heißt es eigentlich, dass *ich* etwas tue bzw. dass *ich* eine Entscheidung treffe? Libertarier geben auf diese Frage oft die Antwort: *Ich* führe eine Handlung aus (falle eine Entscheidung), wenn ich diese Handlung (Entscheidung) *akteurskausal* hervorbringe. Doch diese Antwort ist mit den schon angesprochenen Problemen konfrontiert. Kompatibilisten neigen daher zu einer anderen Antwort: *Ich* führe eine Handlung aus, wenn es *meine* Wünsche und *meine* Entscheidungen sind, die zu dieser Handlung führen; und *ich* falle eine Entscheidung, wenn diese Entscheidung von *meinen* Wünschen, Überzeugungen und Überlegungen abhängt. Wenn das so ist, bin ich aber auch dann der *Urheber* meiner Handlungen und Entscheidungen, wenn diese auf bestimmte Ereignisse zurückgehen – darauf, dass ich bestimmte Wünsche habe und bestimmte Entscheidungen treffe, bzw. darauf, dass ich bestimmte Überlegungen anstelle. Und dies bleibt auch dann wahr, wenn meine Wünsche, Entscheidungen und Überlegungen determiniert sind.

Sicher bleibt hier die Frage, was bestimmte Wünsche zu *meinen* Wünschen und bestimmte Überlegungen zu *meinen* Überlegungen macht. Aber die Antwort auf diese Frage liegt sicher nicht in der Annahme, dass ich diese Wünsche und Überlegungen kausal herbeiführe. Vielmehr ist es eher so, dass bestimmte Wünsche *meine* Wünsche sind, wenn ich sie als *meine Wünsche anerkenne*, wenn ich mich mit ihnen *identifiziere*, für sie *Verantwortung zu übernehmen* bereit bin (Fischer/Ravizza 1998). Und dasselbe gilt auch für Überlegungen. Wenn das so ist, dann können Wünsche und Überlegungen aber auch dann *meine* Wünsche und Überlegungen sein, wenn sie determiniert sind. Und wenn das so ist, dann kann eine Entscheidung auch dann auf mich zurückgehen, wenn sie von vorangegangenen Ereignissen kausal hervorgerufen wurde.

Die Kontrollbedingung

Inkompatibilisten argumentieren, dass unsere Handlungen nur frei sind, wenn auch unsere Entscheidungen frei sind, und dass unsere Entscheidungen nicht frei sein können, wenn sie determiniert sind. Allerdings findet sich bei Inkompatibilisten im allgemeinen keine Definition der Willens- oder Entscheidungsfreiheit, aus der dies folgen würde. Auf kompatibilistischer Seite gibt es jedoch einige Versuche, den Begriff der Willens- oder Entscheidungsfreiheit zu definieren – und zwar so, dass sich zeigt, dass der Inkompatibilist Unrecht hat.

Eine erste solche Definition findet sich wieder bei Moore (Moore 1912). Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, dass ich tun kann, was ich tun will, warum, so Moore, soll Willensfreiheit nicht darin bestehen, dass ich wollen kann, was ich wollen will. Was mit dieser auf den ersten Blick seltsamen Formel gemeint ist, wird erst deutlich, wenn wir Harry Frankfurts Theorie höherstufiger Wünsche betrachten (Frankfurt 1971, 1988). Die meisten unserer Wünsche beziehen sich auf Handlungen. Ich möchte mir ein Auto kaufen oder an der Ostsee Urlaub machen. Solche Wünsche nennt Frankfurt *Wünsche erster Stufe*. Neben diesen gibt es aber auch *Wünsche zweiter Stufe*, die Wünsche erster Stufe zum Gegenstand haben. Im Fall des Drogensüchtigen z.B. kann man sich gut vorstellen, dass der Drogensüchtige neben dem Wunsch, Drogen zu nehmen, auch den Wunsch hat, genau diesen Wunsch, Drogen zu neh-

men, nicht zu haben. Er wäre froh, wenn er diesen Wunsch los wäre oder zumindest, wenn er erreichen könnte, dass sich dieser Wunsch nicht mehr gegen seine anderen Wünsche durchsetzt. Nach Frankfurt ist eine Person in ihrem Wollen frei, wenn sie in der Lage ist, dafür zu sorgen, dass ihr Handeln durch die Wünsche erster Stufe bestimmt wird, von denen sie auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden.

Willensfreiheit nach Moore

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie wollen kann, was sie wollen will.

Willensfreiheit nach Frankfurt

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie in der Lage ist, dafür zu sorgen, dass ihr Handeln durch die Wünsche erster Stufe bestimmt wird, von denen sie auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden.

Diese Definition hat zumindest den Vorteil, dass sie das Problem des Süchtigen zu treffen scheint. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam würde. Doch eben dies verhindert seine Sucht. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er aus diesem Grund möchte, dass der Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam wird, wird dies nicht geschehen. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, dass es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen. Mit anderen Worten: Er ist in seinem Wollen unfrei, weil er nicht erreichen kann, dass sich auf der ersten Stufe nicht die Wünsche durchsetzen, von denen er auf der zweiten Stufe *nicht* möchte, dass sie sich durchsetzen.

Leider ist jedoch auch Frankfurts Theorie nicht unproblematisch. Denn reicht es für Willensfreiheit wirklich aus, dass auf der ersten Stufe genau die Wünsche handlungswirksam werden, von denen wir auf der zweiten Stufe wollen, dass sie handlungswirksam werden? Müssen wir nicht darüber hinaus fordern, dass auch die Wünsche zweiter Stufe frei sind? Und würde das in Frankfurts Theorie nicht bedeuten, dass sie den Wünschen dritter Stufe entsprechen? Usw. usw. Auch hier droht offenbar ein unendlicher Regress. Außerdem wird in dieser Theorie ein für Willensfreiheit entscheidender Gesichtspunkt außer Acht gelassen – der Gesichtspunkt der Wertung und des moralischen Urteils. Wenn ich vor der Wahl stehe, A oder B zu tun, dann frage ich mich, was unter den gegebenen Umständen die *richtige* Handlung ist – die Handlung, die ich unter den gegebenen Umständen tun *sollte*. Und die Fähigkeit, der Einsicht in die Richtigkeit einer Handlung zu folgen, ist für Freiheit zentral. Jedenfalls spielt diese Idee in *John Lockes* Theorie der Willensfreiheit eine entscheidende Rolle (Locke 1689, 2. Buch, Kap. 21).

Für Locke beruht Willensfreiheit darauf, dass wir – zumindest in vielen Fällen – die Fähigkeit besitzen, vor einer Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was wir in der gegebenen Situation tun sollten – was moralisch richtig wäre und was unseren wohlverstandenen Eigeninteressen am meisten nützen würde. Willensfreiheit setzt nach Locke also zum einen die Fähigkeit voraus, vor dem Handeln innezuhalten und darüber nachzudenken, was in der Situation zu tun richtig wäre. Doch das reicht noch nicht aus. Willensfreiheit setzt nämlich zweitens voraus, dass man dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) kann. In ihrem Wollen frei ist eine Person also, wenn sie erstens die Fähigkeit besitzt, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und wenn sie zweitens darüber hinaus die Fähigkeit besitzt, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln. Kompatibilistisch ist diese Position, weil sie durchaus mit der Annahme vereinbar ist, dass die Entscheidungen und Handlungen einer Person mit kausaler Notwendigkeit dem Ergebnis ihrer Überlegungen folgen. Dies ist in Lockes Augen aber „kein Mangel, son-

dem ein Vorzug unserer Natur“. Denn wer kann schon ein Interesse daran haben, etwas anderes als das zu tun, was ihm bei reiflicher Überlegung als richtig erscheint. Wohl gemerkt: Entscheidend ist für Locke nicht, dass wir vor einer Entscheidung tatsächlich überlegen, sondern nur dass wir die Fähigkeit besitzen, vor der Entscheidung zu überlegen.

Willensfreiheit nach Locke

Eine Person ist in einer Entscheidung frei, wenn sie erstens die Fähigkeit besitzt, vor der Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was zu tun richtig wäre, und wenn sie zweitens die Fähigkeit besitzt, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln.

Ein großer Vorteil dieser Analyse ist, dass sie noch besser zum Fall des Drogensüchtigen passt. Was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu entscheiden, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es möglicherweise sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Entscheidungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können. Außerdem passt Lockes Theorie auch sehr gut zu dem, was sich im Strafrecht zum Thema Verantwortlichkeit findet. Der § 20 StGB lautet: „Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln*“ (meine Hervorhebung). Entscheidend ist also auch hier die Fähigkeit zur Einsicht in das Unrecht der Tat und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln.

Letzturheberschaft

Natürlich ist durch diese Überlegungen der Streit zwischen Inkompatibilisten und Kompatibilisten noch nicht entschieden. In letzter Zeit ist allerdings klarer geworden, wo eigentlich der Kern dieses Streits liegt. Gegen den Kompatibilismus hat z.B. Robert Kane auf Fälle hingewiesen, bei denen auf den ersten Blick alle Bedingungen im Sinne des Kompatibilisten erfüllt sind, in denen wir aber dennoch nicht von Willensfreiheit sprechen würden (Kane 1998, 64f.). Diese Fälle fasst Kane unter dem Stichwort „verborgene Kontrolle, die nicht als Einschränkung empfunden wird“ („covert nonconstraining control“) zusammen.

Meistens merken wir, wenn wir in unserer Freiheit eingeschränkt sind. Wenn ich an einen Stuhl gefesselt bin oder mir jemand die Pistole auf die Brust setzt, weiß ich sehr wohl, dass ich nicht mehr frei bin in meinen Handlungen und Entscheidungen. Auch bei inneren Zwängen ist das in den meisten Fällen nicht anders. Der Süchtige, der Phobiker oder jemand, der zu Zwangshandlungen neigt, merkt, dass da etwas seiner Kontrolle entzogen ist. Sein Wille ist nicht *sein* Wille. Er fühlt sich fremdbestimmt, kann nicht so handeln oder sich entscheiden, wie er sich entscheiden möchte. Neben diesen Fällen gefühlter oder erkannter Unfreiheit gibt es aber auch Fälle, in denen wir uns unserer Unfreiheit nicht bewusst sind. Wenn wir aufgrund eines Befehls, der uns in Hypnose gegeben wurde, plötzlich unter den Tisch krabbeln, haben wir häufig nicht den Eindruck, unfrei zu sein. Wir bemerken gar nicht, dass uns jemand durch eine subtile Manipulation unserer Freiheit beraubt hat. Und dasselbe gilt z.B. für Fälle von Gehirnwäsche. Allerdings: Ähneln diese Fälle offenkundiger Unfreiheit durch unbemerkte Manipulation tatsächlich dem Fall, in dem wir durch natürliche Ursachen dazu gebracht werden, bestimmte Wünsche und Präferenzen zu haben, die dann zu bestimmten Entscheidungen führen? Kane sagt, dass sich diese beiden Fälle zumindest insoweit ähnlich sind, als

wir in beiden der Fähigkeit beraubt werden, *die letzte Quelle und der Ursprung unserer eigenen Ziele und Absichten zu sein* (Kane 1998, 70).

Dasselbe Motiv findet sich in Van Inwagens Konsequenz-Argument. Denn offensichtlich geht Van Inwagen von dem Grundsatz aus:

- (*) Ich kann ein Ereignis E nur kontrollieren, wenn ich auch die Ereignisse (oder zumindest einen entscheidenden Teil der Ereignisse) kontrollieren kann, die für das Zustandekommen von E verantwortlich sind.

Und was in diesem Grundsatz deutlich wird, ist ebenfalls eine bestimmte Idee von *Letzturheberschaft*, die für viele Inkompatibilisten den Kern von Freiheit ausmacht. Welche Entscheidungen ich treffe, das hängt von meinen Wünschen und Präferenzen und letzten Endes von meinem Charakter ab – davon, was für ein Mensch ich bin. Dies bestreitet auch van Inwagen nicht. Aber, fügt er hinzu: Frei können meine Entscheidungen nur dann sein, wenn meine Wünsche und Präferenzen ihrerseits auf mich und nicht auf Umstände zurückgehen, auf die ich keinen Einfluss habe. Die Frage ist aber, ob es wirklich sinnvoll ist anzunehmen, Personen könnten in diesem Sinne tatsächlich die letzte Quelle und der Ursprung aller ihrer Ziele und Absichten sein.

Diese Formulierung ist zumindest irritierend. Menschen kommen doch nicht als Wesen ohne alle Wünsche und Absichten auf die Welt, um sich dann die Wünsche und Präferenzen auszusuchen, die sie gerne haben würden. Das kann auch gar nicht sein; denn ein Wesen ohne Wünsche und Absichten hätte gar kein Motiv, sich überhaupt Ziele und Absichten zuzulegen, und es hätte auch keine Kriterien, nach denen es auswählen könnte.

Galen Strawson hat ein verwandtes Argument entwickelt, mit dem er zeigen möchte, dass Letzturheberschaft prinzipiell unmöglich ist (G. Strawson 1986, 28f., 1998; Double 2002, 518): Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir für die Wünsche verantwortlich sein, die diesen Entscheidungen zugrunde liegen, und d.h., wir müssen diese Wünsche selbst wählen. Wählen können wir aber nur, wenn wir Prinzipien haben, nach denen wir wählen. Offenbar müssen wir dann aber auch für diese Prinzipien verantwortlich sein, d.h. auch diese Prinzipien müssen wir selbst wählen. Und dafür brauchen wir wieder Prinzipien, für die wir verantwortlich sind, die wir also selbst wählen; usw. Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir also einen unendlichen Regress der Wahl von Entscheidungsprinzipien vollenden können. Und das ist unmöglich.

Was sich hier zeigt, ist Folgendes: Wenn Freiheit voraussetzt, dass wir die Wünsche, die unseren Entscheidungen zugrunde liegen, selbst wählen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder diese Wahl beruht auf Entscheidungsprinzipien, die dann selbst wiederum gewählt werden müssten, usw. usw. Oder aber eine erste Wahl wird von einem Wesen getroffen, das über keinerlei Wünsche und Entscheidungsprinzipien verfügt und dessen Wahl daher nur völlig grundlos sein kann. Offenbar sind beide Alternativen nicht akzeptabel. Es kann gar nicht anders sein, als dass wir schon mit einer beträchtlichen Zahl natürlicher Wünsche auf die Welt kommen – den Wünschen nach Essen, Geborgenheit, Zuwendung, usw. Und es ist offenbar nicht besonders sinnvoll zu sagen, die Natur manipulierte uns dadurch oder mache uns dadurch unfrei, dass sie uns diese Wünsche mit auf den Weg gibt. Unsere Freiheit beruht vielmehr darauf, dass sich in uns Menschen im Laufe der Zeit die Fähigkeit entwickelt hat, uns unserer Wünsche bewusst zu werden und über sie nachzudenken. So ist ein Entscheidungsmechanismus entstanden, der sowohl für Klugheitsabwägungen als auch für moralische Argumente zugänglich ist. Frei sind wir, wenn dieser Mechanismus hinreichend ausgebildet ist und unsere Entscheidungen tatsächlich auf diesem Mechanismus beruhen. Unfrei sind wir dagegen bei Entscheidungen, die auf Wünschen beruhen, die durch diesen Mechanismus nicht ‚gezähmt‘ werden können.

Damit zeichnet sich ein für die Debatte zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten kennzeichnendes Grundmuster ab (vgl. Honderich 2002, 473). Inkompatibilisten sehen einen

engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Letzturheberschaft (*origination*). Frei sind dieser Auffassung zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die nur auf mich und nicht auf Umstände zurück gehen, die ich selbst nicht kontrollieren kann. Kompatibilisten dagegen betonen einen anderen Zusammenhang – den Zusammenhang zwischen Freiheit und Willentlichkeit (*voluntariness*). Frei sind dem Kompatibilismus zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die ich ausführe bzw. treffe, weil ich sie ausführen oder treffen will, die keinerlei inneren oder äußeren Zwängen unterliegen.

Im Gegensatz zur Idee der Willentlichkeit scheint die Idee der Letzturheberschaft aber äußerst problematisch. Sicher sind wir manchmal in der Lage, uns von den Wünschen und von den äußeren Umständen zu lösen, die unser Leben unmittelbar beeinflussen. Aber natürlich machen wir das nur, weil wir andere Wünsche haben und weil wir die Fähigkeit besitzen, unsere unmittelbaren Wünsche zu reflektieren und gegebenenfalls im Zaum zu halten. Weder von diesen Wünschen noch von der Fähigkeit zur Reflexion und zum Verzicht auf die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse wird man sagen können, dass sie letzten Endes auf uns selbst zurück gehen. Viel plausibler ist die Annahme, dass beides zum Teil auf unserer biologischen Natur und zum, wohl größeren, Teil auf Erziehung beruht. Doch dies ist auf keinen Fall Anlass zur Klage. Wir können froh sein, höherstufige Wünsche zu haben, und wir können froh sein, die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstkontrolle zu besitzen, auch wenn wir nicht der letzte Urheber dieser Wünsche und dieser Fähigkeit sind (Pereboom 2002, 481 ff.).

Freiheit und Verantwortlichkeit – Freiheits- bzw. Verantwortlichkeitspessimismus

Dass die Idee der Letzturheberschaft inkohärent ist, ist, wie mir scheint, das letzte und vielleicht entscheidende Argument gegen den Inkompatibilismus. Doch welche Schlüsse man aus dieser Tatsache ziehen kann, das hängt davon ab, ob man glaubt, dass Freiheit im Sinne von *Willentlichkeit* (kompatibilistische Freiheit) für Verantwortlichkeit ausreicht, oder ob man der Meinung ist, dass wirkliche Verantwortlichkeit Freiheit im Sinne von *Letzturheberschaft* (libertarianische Freiheit) voraussetzt. Obwohl sowohl die juristische als auch unsere Alltagspraxis für die erste Möglichkeit sprechen, meinen auch heute noch viele Philosophinnen und Philosophen, dass wir nur dann für etwas verantwortlich gemacht werden können, dass wir nur dann wirklich Belohnung und Strafe *verdienen*, wenn wir im libertarianischen Sinne frei sind. Wegen der Stärke der Argumente gegen den Libertarianismus neigt ein Großteil dieser Philosophinnen und Philosophen jedoch dazu zu leugnen, dass wir jemals für etwas wirklich verantwortlich sind. Aber kann man wirklich der Meinung sein, dass wir für unsere Entscheidungen und Handlungen nie verantwortlich sind?

Gegen diese Position hat Peter Strawson folgendermaßen argumentiert (P. Strawson 1962). Wenn wir annehmen, dass wir nie frei und daher auch nie verantwortlich sind, dann bedeutet das nicht nur, dass wir die gesamte Praxis juristischer Verurteilung und Bestrafung neu überdenken müssen, dann gerät auch das alltägliche Verständnis unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ins Wanken. Gegenüber unseren Mitmenschen nehmen wir nämlich ganz andere Einstellungen ein als unbelebten Dingen oder Maschinen gegenüber. Strawson nennt diese spezifisch personalen Einstellungen *reaktive Einstellungen*. Wir sind *dankbar* dafür, wenn uns jemand etwas Gutes tun; wir *nehmen es übel*, wenn er uns schadet oder nicht den nötigen Respekt entgegenbringt. Und nur Menschen können wir wirklich *lieben* und *hassen*. Nur mit Menschen können wir argumentieren; nur Menschen können wir zu überzeugen versuchen. Wenn wir jemandem etwas übel nehmen, setzt das aber voraus, dass wir ihn dafür verantwortlich machen können. Ich kann jemandem nicht übel nehmen, dass er mir auf den Fuß getreten ist, wenn ich feststelle, dass er gestoßen wurde und deshalb nichts dafür konnte. Und ich kann jemandem seine Taten nicht übel nehmen, wenn ich merke, dass er unter einer schweren psychischen Störung leidet, die es ihm grundsätzlich unmöglich macht, sein Verhalten zu kontrollieren. Diese Erkenntnis führt jedoch nicht nur im Einzelfall zu einer anderen Beurteilung des Verhaltens der betreffenden Person; sie führt dazu, dass ich meine Einstellung dieser Per-

son gegenüber grundsätzlich ändere, dass ich beginne, sie nicht mehr als eine verantwortliche Person, sondern als einen Mitmenschen zu betrachten, der der Behandlung bedarf und dem gegenüber normale reaktive Einstellungen grundsätzlich unangemessen sind. Mit anderen Worten, ich beginne dieser Person gegenüber eine *objektive Einstellung* einzunehmen. Strawson sagt nun, dass es für uns eigentlich unmöglich ist, unseren Mitmenschen gegenüber *immer* nur die objektive Einstellung einzunehmen und niemals dankbar zu sein, nie jemandem etwas übel zu nehmen, keinen wirklich zu lieben oder wirklich zu hassen. Und selbst wenn es möglich wäre, wäre es in Strawsons Augen irrational, die normalen reaktiven Einstellungen aufzugeben. Denn dadurch würden wir mehr verlieren als gewinnen.

Gegen diese Argumentation hat Derk Pereboom eingewandt, dass man, wenn man der Meinung ist, dass niemand je wirklich verantwortlich sei, nicht alle, sondern nur einige reaktive Einstellungen aufgeben müsse. Empörung gehöre sicher zu den Einstellungen, die man legitimerweise nur Personen gegenüber haben könne, die wirklich verantwortlich sind. Aber das gilt nicht für Sich-verletzt-Fühlen und Besorgt- oder Beunruhigt-Sein. Auch bestimmte Aspekte des Vergebens werden durch die Annahme eines Verantwortlichkeitspessimismus nicht berührt. Und dasselbe gilt für Aspekte des Dankbarseins. Sicher wird es nicht länger möglich sein, sich schuldig zu fühlen oder Reue zu empfinden. Aber natürlich kann man auch als Verantwortlichkeitspessimist einsehen, dass man etwas Falsches getan hat, und man kann weiterhin traurig darüber sein, dass man es getan hat; man kann sogar seine Taten ernsthaft bedauern und sich vornehmen, sie nicht wieder zu begehen. Alles in allem: Für den Verantwortlichkeitspessimisten bleiben eine ganze Reihe reaktiver Einstellungen übrig, und diese sind, so Pereboom, für ein vernünftiges Zusammenleben völlig ausreichend. Außerdem meint Pereboom, dass die Aufgabe der Idee, wir seien wirklich verantwortlich, sogar zu einer Humanisierung unseres Zusammenlebens beitragen könne. Moralischer Zorn etwa verliert seine rationale Grundlage, wenn es keine Verantwortlichkeit gibt. Aber moralischer Zorn hat eine ganze Reihe negativer Auswirkungen. Er kann unsere Neigung erhöhen, anderen als Strafe psychische und physische Schmerzen zuzufügen, und im Extremfall kann er uns dazu bringen, vermeintlich Schuldige zu foltern oder sogar zu töten. Gerade destruktiver moralischer Zorn wird aber durch die Überzeugung verstärkt, andere verdienten eine ernsthafte Bestrafung. Wenn wir diese Annahme aufgeben, sollte dadurch also überschießender moralischer Zorn eingedämmt werden.

Ebenso wie Pereboom geht auch Saul Smilansky davon aus, dass es libertarianische Freiheit nicht gibt. Und zumindest Letztverantwortlichkeit setzt in seinen Augen libertarianische Freiheit voraus. Smilansky ist jedoch der Auffassung, dass wir auf die Annahme von Letztverantwortlichkeit selbst dann nicht verzichten können, wenn wir wissen, dass sie falsch ist. Denn die Aufgabe dieser Annahme würde den moralisch und juristisch bedeutsamen Unterschied zwischen einem kaltblütigen Mord und dem Amoklauf eines Geisteskranken verwischen. Smilansky begrüßt deshalb, dass wir weitgehend der Illusion erliegen, letztverantwortlich zu sein; denn diese Illusion hat in seinen Augen äußerst positive Folgen. Ob man allerdings eine Illusion aufrecht erhalten kann, wenn sie einmal als Illusion erkannt ist, scheint mehr als fraglich.

Literatur

- Austin, J.L. (1956) „Falls‘ und ‚Können‘“. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 169-200.
- Beckermann, A. „Free Will in a Natural Order of the World“. In: C. Nimtz & A. Beckermann (Hg.) *Philosophie und/als Wissenschaft*. Paderborn: Mentis 2005, 111-126.
- Beckermann, A. „Neuronale Determiniertheit und Freiheit“. In: Kristian Köchy & Dirk Stederoth (Hg.) *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006, 289-304.
- Beckermann, A. *Gehirn, Ich, Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.

- Double, R. (2002) „Metaethics, Metaphilosophy, and Free Will Subjectivism“. In: Kane (2002), 506-528.
- Fischer, J. und M. Ravizza (1998) *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1969) „Alternative Possibilities and Moral Responsibility“. *Journal of Philosophy* 66, 829-839.
- Frankfurt, H. (1971) „Freedom of the Will and the Concept of a Person“. *Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- Frankfurt, H. (1988) *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1651) *Leviathan*. Hamburg: Meiner 1996.
- Hobbes, T. (1654) *Of Liberty and Necessity*. Wiederabdruck in: *British Moralists: 1650-1800*, Band 1, hgg. von D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press 1969, 61-70.
- Honderich, T. (2002) „Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem“. In: Kane (2002), 461-476.
- Hume, D. (1758) *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. von R. Richter, mit einer Einleitung hg. von J. Kulenkampff. Hamburg: Felix Meiner 1993.
- Kane, R. (1998) *The Significance of Free Will*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (ed.) *Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach d. ersten u. zweiten Orig.-Ausg. hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg: Meiner 1998.
- Locke, J. (1689) *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1. 4.*, durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Felix Meiner 1981.
- Moore, G. E. (1912) *Grundprobleme der Ethik*, München: C.H. Beck 1975.
- Pereboom, D. (2002) „Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism“. In: Kane (2002), 477-488.
- Reid, T. (1788) „The Liberty of the Moral Agent“, aus: *Essays on the Active Powers*. In: *Inquiry and Essays*, hgg. von R.E. Beanblossom und K. Lehrer, Indianapolis IN: Hackett Publishing Company 1983, 297-368.
- Smilansky, S. (2002) „Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion“. In: Kane (2002), 489-505.
- Strawson, G. (1986) *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (1998) „Free Will“. In: E. Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Strawson, P. (1962) „Freiheit und Übelnehmen“. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 201-233.
- Van Inwagen, P. (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.