

ZUR EINFÜHRUNG

But I use those other practices just to disrupt it. I'm always trying to disrupt it. Half my painting activity is disrupting what I can do with ease. (Francis Bacon)¹

Die vorliegende Untersuchung ist - wie im Untertitel schon angezeigt - zu dem Ergebnis gekommen, dass die lange und umfangreiche Diskussion der Frage nach Willensfreiheit von einer Reihe gravierender Irrtümer durchsetzt ist. Ursprünglich hatte ich ein anderes Projekt ins Auge gefasst, nämlich: auf eine positive Charakterisierung von Willensfreiheit hinzuarbeiten. Schwerpunktmäßig wollte ich dabei die Möglichkeiten des Kompatibilismus ausloten, also der These, dass Willensfreiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind. Deshalb sollte der Kompatibilismus einführend und eher beiläufig vorgestellt und in seinen Beziehungen zu konkurrierenden Positionen kurz definiert werden. Ich ging davon aus, dass dieser Abschnitt nicht viel mehr als eine knappe Darstellung hinreichend bekannter Selbstverständlichkeiten sein würde. Tatsächlich stellte sich dann heraus, dass daran gar nicht zu denken war und dass es insbesondere im Zusammenhang mit dem Kompatibilismus grundsätzliche Missverständnisse gibt. Dem nachgehend fand ich heraus, daß diese Missverständnisse wieder auf anderen Fehlern beruhen und darüberhinaus für weitere Verwirrungen sorgen.

Es ist dabei nicht wichtig - und auch kaum nachvollziehbar - welche Fehler in welcher Reihenfolge für welche Verwirrungen verantwortlich sind. Sie begünstigen einander jedenfalls, und das führte dazu, dass die Aufdeckung von Missverständnissen Kreise zog und sich schließlich zu einer eigenständigen Arbeit auswuchs. Das ist ja nicht untypisch für eine philosophische Untersuchung, denn die scheinbar nebensächlichen Beobachtungen sind hier oft nur *die Spitze eines Eisberges*, wie J.F. Rosenberg so treffend bemerkt ("Philosophieren", S.57). In diesem Sinne ist die Philosophie zu einem essentiellen Teil CHAOTISCH, das heißt kleine Fehler haben große Wirkungen.

Für die Diskussion um Willensfreiheit bedeutet dies konkret, daß nach meinen Erkenntnissen auf der einen Seite einige wirklich wichtige Gesichtspunkte häufig nicht hinreichend differenziert behandelt sind, während auf der anderen Seite eine Reihe von Dingen unangemessen subtil untersucht werden. Als Resultat verlieren viele Beiträge dadurch das eigentliche Problem nicht selten aus den Augen und konzentrieren sich auf Fragen, deren Beantwortung uns einer Lösung nicht näher bringen kann.

Zu diesen Erkenntnissen zu gelangen hieß vor allen Dingen, selber sehr oft in die Irre zu gehen und über weite Strecken falsche Wege zu verfolgen. Mehr als einmal hatte ich plastisch ausgedrückt das Gefühl, dass mir zentrale Begriffe einfach entglitten und kaum zu greifen waren oder daß für unproblematisch gehaltene und verhältnismäßig unreflektiert benutzte Begriffe sich

plötzlich sehr sperrig verhielten. In dieser Situation erwies sich die philosophische Meditation als ein wichtiges Instrument. Ich habe versucht, mich sehr tief auf die Frage zu konzentrieren: WAS GENAU IST ES, DAS UNS HIER SORGE MACHT?

Die Konzentration auf diese Frage erforderte nicht zuletzt, auch auf metaphilosophische Überlegungen zurückzugreifen und sie an einigen Stellen sogar argumentativ in die Arbeit einzubinden. An anderen Stellen wirken diese Passagen vielleicht manchmal etwas schulmeisterlich, aber davon sollte man sich als Autor meines Erachtens nicht beirren lassen, wenn es um tiefsitzende Mißverständnisse geht. Es ist darüberhinaus im Zusammenhang mit der Frage nach Willensfreiheit kein unübliches Vorgehen, diesen Gesichtspunkt zu berücksichtigen. Daniel Dennett und Peter van Inwagen etwa, auf deren wichtige Bücher ich gleich näher zu sprechen komme, widmen metaphilosophischen Überlegungen ebenfalls große Aufmerksamkeit.

Auch die These, daß es in der Diskussion um Willensfreiheit eine Reihe von Missverständnissen gibt, ist keineswegs sehr außergewöhnlich. Als Verdacht legt sie sich alleine schon - ebenso wie der Rückgriff auf Metaphilosophie - durch das Alter dieses Problems nahe. Ungewöhnlich ist allerdings, diese These zum Leitthema einer umfangreichen Abhandlung zu machen. Vielleicht habe ich die Meditation ja etwas ausdauernder betrieben, vielleicht den Argumentationsfluß etwas öfter oder konsequenter abgebrochen, wo er sich - beeinflusst von Hergebrachtem - geradezu verselbständigte, vielleicht habe ich etwas hartnäckiger nachgehakt und dem Gefühl der Verunsicherung entschiedener Raum gewährt, sobald es sich zaghaft bemerkbar machte. Wie dem auch sei, ich wollte jedenfalls unbedingt vermeiden, eine (weitere) voreilige Stellungnahme zu diesem Problem abzugeben

Bei aller vorsätzlichen Unentschiedenheit gehört meine Neigung nach wie vor dem Kompatibilismus, wie ich an einigen Stellen betonen werde. Diese Neigung ist in der gegenwärtigen Diskussion ebenfalls die Ausnahme. Der Kompatibilismus hat seit etwa zehn Jahren rapide an Boden verloren und ist nun nicht mehr en vogue, nachdem er sich zu der mit Abstand populärsten Position des 20. Jahrhunderts entwickelt hatte. Vor ihm ist der Freiheits-Skeptizismus dominant gewesen, aktuell wird fast ausschließlich einer Theorie nicht-kompatibilistischer Prägung zugetraut, Willensfreiheit zu erweisen. Stellvertretend dafür will ich nur die neueren Arbeiten von G.Strawson, J.Trusted, M.Klein, C.Ginet und S.Wolf nennen (nähere Angaben s. Literaturverzeichnis).

Auf die neue Situation weisen auch Galen Strawson und Peter van Inwagen explizit hin. G.Strawson belegt dies seinerseits mit einer kleinen Literaturliste ("Freedom And Belief", S. 31, Fußnote 8), und Van Inwagen bemerkt, daß Michael Slote ihn darauf hingewiesen habe („Logic and the Free Will Problem", Fußnote 3). Sehr bezeichnend finde ich darüberhinaus Thomas Nagels *kurze Einführung in die Philosophie* mit dem Titel „Was bedeutet das alles?" sowie Fred Dretskes Essay „The Metaphysics of Freedom".

Nagel will in seinem Kapitel über Willensfreiheit - wie in allen Kapiteln - keine Entscheidungen

treffen, sondern unser Problem vorstellen und die möglichen Positionen dazu umreißen. Dabei taucht der Kompatibilismus aber gar nicht mehr auf, weder in der hergebrachten, geschweige denn in einer verbesserten Version! Dieses Kapitel erreicht, soweit ich das beurteile, wohl nicht zuletzt deswegen insgesamt nicht annähernd die Güte, die frühere Äußerungen von Nagel zum Thema Willensfreiheit haben und die für mich von einiger Wichtigkeit sind. Dretske schließlich bezeichnet sich in seinem Aufsatz zwar ausdrücklich als einen Kompatibilisten (S.5), verweist aber wenig später mit demselben Nachdruck darauf, daß er dabei über *Freiheit des Handelns* und NICHT über Willensfreiheit spricht (S.9, Fußnote 9)!

Ich glaube, dass vor allem zwei Arbeiten großen Anteil an diesem Schwenk vom Kompatibilismus zum Inkompatibilismus haben, nämlich die schon angesprochenen Bücher von Peter van Inwagen („An Essay On Free Will“, 1983) und Daniel C. Dennett („Elbow Room“, 1984). Van Inwagen hat auf eine sehr nüchterne und ausführliche Weise versucht, die kompatibilistische Argumentation zu schwächen beziehungsweise den Inkompatibilismus als weit plausibler auszuweisen. Dennett will dagegen auf eine informellere Art und mit vielen Anleihen bei anderen Fragestellungen die Zweifel an kompatibilistischer Willensfreiheit als grundlos herausstellen. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß sehr viele Philosophen Dennetts Beitrag wenig überzeugend finden, von Van Inwagens Ausführungen hingegen stark beeindruckt sind, und ich glaube, dass dies in der Summe den neuen Trend stark motiviert hat. Als Zweifler an der Berechtigung dieses neuen Trends werde ich mich deshalb sehr häufig - und sehr kritisch - zu diesen beiden Arbeiten äußern, meistens in Form von sogenannten Fußnoten. Dazu möchte ich bemerken, daß Fußnoten nach meinem Verständnis nicht bloße mehr oder weniger verzichtbare Anhängsel sind. In erster Linie dienen sie mir dazu, einen Text übersichtlicher und damit lesbarer gestalten zu können. Sie sind manchmal sehr kurz und geben nichts weiter als Literaturhinweise, oft erreichen sie aber auch einen beträchtlichen Umfang und behandeln sehr interessante Argumente oder Aspekte, die bei einer etwas anderen Organisation des Textes vermutlich im „Hauptteil“ diskutiert würden. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür aus einem anderen Text ist die Fußnote 10 von J.L. Austins bekanntem Aufsatz „Ifs and Cans“, die ich häufiger erwähnt fand als andere Stellen dieses Aufsatzes. In einer gewissen Hinsicht - nämlich wenn wir wieder an Rosenbergs Bild vom *Eisberg* denken - finden sich in vielen Fußnoten sogar die **BEDENKLICHSTEN** Stellen einer Arbeit. Denn häufig verweisen sie ja auf Grundannahmen und verschluckte Prämissen oder enthalten Selbsteinschätzungen des Autors, wenn auch zuweilen nur zwischen den Zeilen.

Zu dem generelleren Literatur-Rahmen dieser Arbeit ist zu sagen, daß es natürlich erforderlich war, angesichts einer so globalen Missverständnis-These ziemlich viele Arbeiten heranzuziehen. Auf der anderen Seite bleibt es bei der Menge an Literatur, die es zum Problem der Willensfreiheit gibt, trotzdem unvermeidbar, sich innerhalb einigermaßen fest umrissener Grenzen zu bewegen. In dieser Arbeit sind überwiegend Texte berücksichtigt, die der Blütezeit des Kompatibilismus entstammen oder in sehr enger Beziehung zu ihr stehen. Außerdem liegt

der Schwerpunkt auf der sogenannten Analytischen Philosophie, die sich dieses Themas intensiv angenommen hat.

Weitere philosophische Texte mussten sich schon geradezu aufdrängen, um Beachtung zu finden. Weiterhin braucht kaum betont zu werden, daß auch bei dieser Beschränkung noch viele Arbeiten nur auf Stichwörter hin eingehender angesehen werden konnten. Bei aller Kritik soll also nachdrücklich darauf hingewiesen sein, dass die meisten Texte nicht nur ihrer Fehler wegen lehrreich und wichtig waren. Sie enthalten darüberhinaus in aller Regel auch sehr gute Beobachtungen und könnten deshalb wieder von einiger Bedeutung sein, wenn es um die positive Charakterisierung von Willensfreiheit geht.

Diese positive Charakterisierung - und damit möchte ich die Einführung abschließen - wird auch erst die DEFINITION von Willensfreiheit liefern können. In dieser Arbeit läßt sich nur die FRAGE NACH WILLENSFREIHEIT definieren. Der Ausdruck „Willensfreiheit“ fungiert also vorerst nur als Etikett für das, woran uns mit dieser Bezeichnung nach meinem Verständnis gelegen ist. Das gleiche gilt für den Begriff des WILLENS und ähnliche Begriffe. Ich werde zwar versuchen, mich hier Definitionen soweit anzunähern, wie ich das für meine Zwecke brauche. Damit sei aber nicht unterstellt, daß es eine *Fakultät* des Willens gibt oder irgendwelche besonderen *inneren Organe*. Im Hinblick auf ontologische Fragen sollten wir uns hier meines Erachtens weitestmöglich zurückhalten.

KAPITEL I :

DIE FRAGE NACH WILLENSFREIHEIT

; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat. (F. Schiller) ¹

KAPITELÜBERSICHT

Die Frage, ob es Willensfreiheit gibt, beschäftigt uns nicht ohne Grund schon so lange und hartnäckig. Das Vermögen der Willensfreiheit - beziehungsweise die Annahme, über Willensfreiheit zu verfügen - spielt nämlich eine erhebliche Rolle für unser Selbstverständnis als Personen und beeinflusst unseren Umgang mit anderen Personen wie auch unsere eigene Lebensführung. Denn diese besondere Freiheit scheint uns zu ermöglichen beziehungsweise dazu zu verpflichten, unser Schicksal selbst zu gestalten und die Verantwortung für unser Handeln zu übernehmen.

Nun gehen wir gewöhnlich davon aus, Willensfreiheit zu haben, und glauben in der Regel auch, gute Belege für diese Annahme anführen zu können. Gleichzeitig unterhalten wir aber auch Ansichten über die Welt und damit über allgemeine Lebensumstände von uns als Personen, die die Existenz von Willensfreiheit zweifelhaft machen. Sobald wir uns dessen bewusst werden, stellt sich die Frage, ob unser personales Selbstbild nur eine Illusion ist oder ob diese *rivalisierenden menschlichen Konzepte*² am Ende doch verträglich miteinander sind.

Um dieses Problem erfolgversprechend verhandeln zu können, sollten wir trotz all der Arbeit, die darein schon investiert wurde, mit unserer Untersuchung von Grund auf beginnen. Genau gesagt sollten wir das nicht trotz, sondern WEGEN der zahlreichen Bemühungen um den Erweis von Willensfreiheit tun. Denn wie wir später sehen werden (und wie ja auch in der Einleitung angesprochen wurde), gibt es eine Reihe von Missverständnissen im Zusammenhang mit diesem Problem, die natürlich für Verwirrungen sorgen, voreilige Diagnosen zeitigen und echte Fortschritte behindern.

Wir sollten uns erst einmal in Erinnerung rufen, wie wir zu unseren widersprüchlichen Ansichten über unsere Natur und unsere Möglichkeiten kommen. Ich werde daher im Folgenden zunächst versuchen, die zentralen Versatzstücke unseres Selbstverständnisses zu versammeln soweit sie in Beziehung stehen mit unserer Annahme, dass wir über Willensfreiheit verfügen. Ich möchte an dieser Stelle mit

Nachdruck darauf hinweisen, dass dieser Abschnitt keine KLÄRENDE Funktion hat oder haben kann; unser „gewöhnliches“ oder „alltägliches“ („gesunder Menschenverstand“-) Selbstbild ist - auch hinsichtlich unserer „menschlichen Freiheit“ - KEINE durchdachte und gut fundierte Theorie mit sorgfältig definierten Begriffen.

Wir glauben ganz naiv zunächst einmal, dass wir Willensfreiheit haben, einfach weil wir über gewisse Eigenschaften verfügen, die uns auszeichnen; wie dies alles genau zusammenhängt und präzise zu beschreiben wäre, davon haben wir in diesem Stadium nur eine schwache Ahnung. Wäre das schliesslich nicht so, das heisst könnten wir hier alles erklären, dann könnte sich die dialektische Spannung, mit der wir es hier zu tun haben, gar nicht aufbauen - denn die lebt ja von einer vorderhand nicht entscheidbaren Widersprüchlichkeit. Deshalb ist in diesem Abschnitt eine gewisse argumentative Unzulänglichkeit (während er natürlich phänomenologisch so einwandfrei wie möglich sein sollte) sogar essentiell und methodologisch erforderlich.

Im darauffolgenden Abschnitt unternehme ich es, auf recht typische Weise Zweifel an der Richtigkeit dieser vordergründigen Selbsteinschätzung anzumelden, und zwar sehr gewichtige Zweifel. Dennoch läßt sich daraufhin unser Selbstbild nicht so ohne weiteres als Illusion ausweisen, denn im Gegenzug werde ich im dritten Abschnitt noch einige wichtige Beobachtungen anführen, die ein Festhalten an unseren Meinungen zu unserer besonderen menschlichen Freiheit durchaus rechtfertigen - ohne allerdings den Zweifeln darum ihre Grundlage zu entziehen. Deshalb haben wir ja das Problem, das ich nach dieser Rekonstruktion seiner Genese dann schließlich ausdrücklich formuliere.

Die Formulierung einer Problemstellung liefert Auflagen für Lösungsversuche und ist deshalb in gewisser Weise der Beginn einer Untersuchung. Sie allein drückt jedoch nicht aus, WORUM ES UNS BEI UNSERER FRAGE EIGENTLICH GEHT. Und darum beginne ich mit der Rekonstruktion einer typischen Genese unserer Problemstellung. Auf diese Weise haben wir gegenwärtig, welchen Erwartungen jeder Lösungsversuch gerecht werden muß. Obwohl zu Anfang also vieles notwendig im Dunkeln liegt, haben wir doch eine gewisse Vorstellung davon, welche Erklärungen uns befriedigen und welche das nicht tun. Das erste Kapitel hat insofern die wichtige Funktion, uns als Prüfstein für den Wert oder Unwert, die Relevanz oder Irrelevanz jedes weiteren Schrittes zu dienen.

Die Naivität der Anschauungen, die sich hier auch findet, besteht natürlich nur hinsichtlich des Phänomens der Willensfreiheit beziehungsweise seiner Verhandlung. Ansonsten muß auch dieses Kapitel keineswegs unbedarft sein und soll es auch gar nicht. Denn obwohl sich das Problem im Grunde sehr häufig stellt, wie wir noch sehen werden, so gehört doch auch ein gewisses Maß an Reflexion dazu, sich das problematische einer Situation zu vergegenwärtigen.

DIE NAIVE ANNAHME VON WILLENSFREIHEIT

Sehen wir uns also an, wie wir zu der Annahme gelangen, Willensfreiheit zu besitzen. Folgendermaßen könnte diese Gruppe von Überlegungen aussehen:

Dass wir als Menschen im Normalfall einen freien Willen haben - im Gegensatz zu allen anderen uns bekannten Lebewesen - hängt damit zusammen, daß wir über einige herausragende Eigenschaften verfügen, die dem Rest der Natur vorenthalten bleiben und uns über sie erheben.

Eine einfache Kreatur zeichnet sich dadurch aus, daß sie ausschließlich ein triebhaftes, impulsives und unwillkürliches, kurz ein TROPISTISCHES Verhalten an den Tag legen kann. Obwohl wir natürlich auch zunächst einmal „nur“ von biologischer Beschaffenheit sind, ist unser Verhalten aber deshalb nicht auch unbedingt tropistisch. Auch wir verhalten uns unter Umständen triebhaft oder instinktiv, aber im Prinzip ist unser Verhalten von unserer Vernunft leitbar. Wir sind RATIONALE Wesen.

Obwohl auch wir über Reflexe und Automatismen verfügen beziehungsweise von ihnen geleitet werden, so sind wir doch darüberhinaus zu jener Art Verhalten fähig, die uns auszeichnet: wir können HANDLUNGEN vollziehen. Handlungen werden nicht einfach wie Reflexe oder (fest verankerte) Verhaltensmuster durch äußere Reize oder innere Auslöser verursacht, sondern sie geschehen aus GRÜNDEN. Es steckt nämlich eine ABSICHT dahinter, die der Handelnde verwirklichen möchte.

In der Fähigkeit, absichtsvoll agieren zu können, besteht der große Vorteil von Menschen. Ermöglicht wird diese Fähigkeit durch das besondere BEWUSSTSEIN, mit dem wir ausgestattet sind.³ Wir können REFLEKTIEREN, was wir getan haben, tun werden oder was gerade zu tun ist, das heißt wir können sozusagen “einen Schritt zurücktreten” und uns zu unserem eigenen Verhalten verhalten. Wir können Auskunft geben über unsere Handlungen, unsere Gründe und Absichten, weil wir uns gewissermaßen selber „von außen“ betrachten können. Durch diese Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung sind wir in der Lage, aus fest eingefahrenen Verhaltensweisen auszubrechen und einem „Trott“ zu entkommen, wo er unangebracht ist. Dadurch ist es uns möglich, uns auch auf das Unvorhersehbare einzustellen, und das ist ein entscheidender Aspekt der Intelligenz, die wir Tieren und Pflanzen (und Maschinen) voraus haben.⁴

Während das Verhalten vieler Tiere auch geradezu zielgerichtet, ja manchmal (bei höheren Tierarten) sogar methodisch genannt werden kann - so daß es zeitweilig als überlegt und intelligent erscheint -, so fehlt ihm schließlich doch diese Flexibilität, die wir bei uns feststellen. Ihr Verhalten ist immer letzten Endes nur das Ergebnis fest installierter Verhaltensmuster. Geeignete Experimente entlarven recht schnell, wie starr und mechanisch hier Verhalten produziert wird und daß der Eindruck von Überlegung

und Intelligenz nichts weiter als eine Illusion ist.

Unter ungewohnten Bedingungen werden hier nämlich unbeirrbar einfach alte Reaktionsmuster abgespult, auch wenn das völlig unangemessen ist. Aber für diese Tatsache sind Tiere, Pflanzen und Maschinen blind. Ein sehr schönes Beispiel dafür ist der folgende Auszug aus Dean Wooldrigdes „The Machinery of the Brain“:

„Wenn die Zeit des Eierlegens gekommen ist, gräbt die Wespe Sphex zu diesem Zweck ein Erdloch und sucht sich eine Grille aus, sticht sie, so daß die Grille gelähmt, aber nicht tot ist. Sie schleppt die Grille in das Erdloch, legt ihre Eier an ihr entlang, macht das Erdloch zu, dann fliegt sie weg und kehrt nie wieder. Zur fälligen Zeit schlüpfen die Wespenlarven aus den Eiern und fressen die gelähmte Grille auf, die nicht verfault ist, da sie in dem Wespen-äquivalenten Zustand des Tiefgefroren-Seins gehalten wurde. Für das menschliche Verständnis zeigt eine solche ausgetüftelt organisierte und offenkundig zweckmäßige Gewohnheit einen überzeugenden Anflug von Logik und Bedachtsamkeit - solange, bis weitere Details untersucht werden. Zum Beispiel hat die Wespe die Gewohnheit, die gelähmte Grille zu dem Erdloch zu bringen, sie am Rand liegen zu lassen, in das Loch hineinzukriechen, um zu sehen, ob alles in Ordnung ist, herauszukommen und die Grille dann einzugraben. Wird die Grille um ein paar Zentimeter verschoben, während die Wespe ihre vorläufige Inspizierung vornimmt, wird die Wespe, wenn sie aus dem Erdloch herauskommt, die Grille zurück zum Rand bringen, aber nicht in das Erdloch zerren, und sie wird dann die vorbereitende Prozedur wiederholen und in das Erdloch kriechen, um zu sehen, ob alles in Ordnung ist. Wenn die Grille wieder ein paar Zentimeter weggeschoben wird, während die Wespe drinnen ist, wird sie die Grille noch einmal zum Rand bringen und wieder in das Erdloch kriechen zur letzten Überprüfung. Die Wespe kommt nie auf die Idee, die Grille direkt hineinzuzerren. Bei einer Gelegenheit wurde diese Prozedur 40mal wiederholt, immer mit dem gleichen Ergebnis.“⁵

Hier wird sehr deutlich, wie ein scheinbar bewußt berechnendes Verhalten sich durch die daÜrnde Wiederholung, die ja nach ein paar Malen nicht mehr angebracht ist, als wesentlich tropistisch herausstellt. Stures Wiederholen hat etwas zwangsläufiges und unwillkürliches an sich, es ist ein Indiz für gedankenlose, unbewußte Mechanik und macht damit deutlich, daß es hier an den mentalen Voraussetzungen fehlt, die für Handlungsfähigkeit gegeben sein müssen. Tiere, Pflanzen und Maschinen haben eben nicht unsere Art von Geist oder Verstand.⁶

Um ihr Verhalten beschreiben oder sogar vorhersagen zu können, brauchen wir lediglich auf physische oder physikalische Eigenschaften und Parameter zurückgreifen. Es kann in praxi nützlich sein, auch bei tropistischem Verhalten von Absichten, Meinungen und Wünschen zu reden, aber im Prinzip kann man davon völlig absehen. Und für präzise Verhaltensklärungen und sehr zuverlässige Voraussagen wird man auch davon absehen, indem man entsprechende Reiz-Reaktions-Schemata erstellt, die ohne Anthropomorphisierung und mentalistisches Vokabular auskommen.

Für die Beschreibung, Erklärung oder Voraussage einer Handlung hingegen ist es unabdingbar, auch die mentale Verfassung der agierenden Person einzubeziehen und ihre Absichten, Meinungen, Wünsche, Hoffnungen oder Befürchtungen mehr oder weniger ausdrücklich zu erwähnen. Auskünfte zu Handlungen ließen sich in gewisser Weise auch in Reiz-Reaktions-Schemata abfassen, in die diese mentalen Zustände oder Ereignisse entsprechend aufgenommen wären. Das wäre aber eine qualitativ völlig andere Auskunft über Verhalten oder Verhaltensweisen, eben weil hier ein ganz anderes, hochentwickeltes Bewußtsein der agierenden Entität von ihrem eigenen Verhalten impliziert wäre. Handlungsfähigkeit bedeutet, sich zu seinem Verhalten verhalten zu können - Tiere hingegen (oder Pflanzen oder Maschinen) verhalten sich einfach!

Diese Qualitätsunterschiede, die wir zwischen dem Verhalten von Personen und allen anderen Verhaltensweisen konstatieren, lassen uns auch grundlegend verschiedene Einstellungen einnehmen, je nachdem mit was für einem Verhalten wir es zu tun haben. Wenn ein Hund unseren Sonntagsbraten entwendet, dann werden wir geeignete Maßnahmen ergreifen, ihm das abzugewöhnen oder es jedenfalls für die Zukunft zu verhindern. Wir geben ihm aber keine SCHULD an dem Vorfall, weil er nichts für das Verhalten kann, das er an den Tag legt.

Wenn ein Hund einen Braten sieht und riecht, nicht übersättigt ist und auch nicht anderweitig davon abgehalten wird, dann wird er unweigerlich veranlaßt, den Braten zu holen. In diesem Sinne hat er keine KONTROLLE über sein Verhalten und kann nicht steuern, was er macht. Als der Hund, der er ist, KONNTE ER UNTER DIESEN UMSTÄNDEN GAR NICHT ANDERS als den Braten zu „stehlen“, weil sein Verhalten einfach von fest ererbten und verankerten Reaktionsmustern geleitet wird. Nur wenn er dazu selber den Beobachter-Standpunkt einnehmen und sich zu seinem Verhalten verhalten könnte, wäre er imstande, sein Verhalten so zu kontrollieren, wie es die Zuschreibung von Verantwortlichkeit voraussetzt.

Wir als Personen verfügen im Prinzip über diese Fähigkeit der Verhaltenskontrolle, und deshalb werden wir nicht unweigerlich zu bestimmten Handlungen veranlaßt. Wir können INNEHALTEN, um zu entscheiden, was wir tun werden. Uns stehen im Gegensatz zu Tieren, Pflanzen und Maschinen mehrere MÖGLICHKEITEN, uns zu verhalten, offen; wir können zwischen Alternativen wählen oder auch die Entscheidung aussetzen. Unser Verhalten ist also nicht lediglich reflexartig und quasi von außen gesteuert, sondern es liegt in entscheidender Hinsicht bei uns, was wir tun, weil unser Verstand uns die dafür nötige Unabhängigkeit ermöglicht.

Deshalb ist es auch oft nicht nur sehr schwierig, sondern es ist im Prinzip niemals ganz zuverlässig vorauszusagen, wie eine Person sich entscheiden oder was sie tun wird. Auch wenn gewisse Erfahrungswerte oft richtige Verhaltensvoraussagen ermöglichen, so bleibt der Person doch immer der Freiraum, bekannte Muster zu durchbrechen und

- was ja auch häufig passiert - völlig ÜBERRASCHEND zu agieren, eben weil letzten Endes sie darüber bestimmt, was sie tut.⁷

Aus diesen Gründen hat das menschliche Leben eine Dimension, die jedem (nur) tropistischen Wesen völlig verschlossen bleibt: wir sind MORALISCHE Wesen. Eine Handlung wird nicht so neutral aufgenommen aufgenommen wie das Verhalten eines Hundes, sondern sie wird BEURTEILT. Der Handelnde wird für sein Verhalten gelobt oder getadelt, bestraft oder belohnt; denn da er eine gewisse Autonomie hat, ist er verantwortlich für das, was er tut. (Auch über Hunde kann man sich ärgern und sie bestrafen; genauso gut kann man sich aber auch über einen wackligen Stuhl ärgern und ihn voller Wut und unter Beschimpfungen zersägen. Der emotionale Aspekt dabei wird einem jedoch, wenn man sich wieder beruhigt hat, selbst als unangebracht erscheinen, während er Personen gegenüber angemessen ist.)

Diese Unabhängigkeit aber, die wir unserem Verstand verdanken und die uns unsere Handlungsfähigkeit und Moralität gewährleistet, ist schlicht und einfach das, was wir meinen, wenn wir von der Freiheit des Willens reden. Wenn wir also verantwortliche Handelnde sind, das heißt wenn es so etwas wie Moralität gibt - und daß es sie gibt, ist doch wohl unbestreitbar -, dann gibt es auch einen freien Willen, über den wir verfügen

ZWEIFEL AN DER EXISTENZ VON WILLENSFREIHEIT

Für sich genommen scheint die gerade vorgetragene Überlegung zur Existenz von Willensfreiheit recht plausibel zu sein. Wenn wir aber Anlaß haben, über unsere natürlichen Bedingungen nachzudenken, insbesondere soweit das unsere Verhaltensweisen betrifft und was wir darüber zu wissen meinen, dann wird die Annahme unserer menschlichen Freiheit schnell zweifelhaft. Denn wir stoßen bei diesen Reflexionen unweigerlich auf die THESE DES DETERMINISMUS, also die gängige Annahme, daß alles eine Ursache hat und als Teil eines umspannenden kausalen Netzes begriffen werden kann. Sehen wir uns nun also Schritt für Schritt eine typische Überlegung an, die auf der Grundlage dieser These Willensfreiheit bezweifelt. Als Anlaß dient dabei oft ein Fall, bei dem die Verantwortlichkeit einer Person für ihre Handlungsweise zur Debatte steht. So oder ähnlich könnte eine Zurückweisung unserer naiven Annahme von Willensfreiheit aussehen:

Nehmen wir den Fall eines Mordes, und zwar der Einfachheit halber eines grausamen Mordes. Abgesehen von einer gewissen Wut und Trauer wird unsere erste Reaktion als moralische Wesen auf ein solches Ereignis darin bestehen, die Frage nach der ZURECHNUNGSFÄHIGKEIT⁸ des Täters zu stellen. Wenn es Gründe gibt für die Annahme, daß er zur Tatzeit nicht zurechnungsfähig war - oder es vielleicht sogar generell nicht ist - dann werden wir ihn für die Tat nicht verantwortlich machen, jedenfalls nicht MORALISCH. Wir machen ihn nur „verantwortlich“ insofern, als wir

darauf reagieren, daß die Tat SEIN VERHALTEN war. Aber das ist ein Begriff von Verantwortlichkeit, der einfach nur eine Ursache angibt. (Wir sprechen ja auch davon, daß „der Aufprall des Steines verantwortlich dafür war, daß die Scheibe zerbrach“.)

So werden wir den Täter, wenn er unzurechnungsfähig ist, weil er an einer schweren psychischen Erkrankung leidet, in eine Heilanstalt zur Behandlung einweisen, um seine Verantwortlichkeit in einem langwierigen Prozeß erst wieder herzustellen.⁹ Ein zurechnungsfähiger Täter hingegen kommt ZUR STRAFE ins Gefängnis.

Die Gründe dafür, einer Person Unzurechnungsfähigkeit zu attestieren, sind dieselben, aus denen wir nicht-menschliche Lebewesen von Verantwortung freisprechen. Auch ein Psychopath hat nicht diejenige Kontrolle über sein Verhalten, die für Verantwortlichkeit erforderlich ist. Sobald bestimmte Umstände eintreten, wird bei ihm unweigerlich nach einem festen Verhaltensmuster eine bestimmte Reaktion ausgelöst. Es liegt also nicht in dem Sinne bei ihm, was er tut - und kann ihm deshalb eben nicht zugerechnet werden -, wie bei einer zurechnungsfähigen Person das, was sie tut, liegt.

Deshalb ermangelt es dem Psychopathen an jedweder Unabhängigkeit hinsichtlich des Vollzugs einer Handlung, er hat wie jener „stehlende“ Hund keine Handlungsalternative. Er gleicht eher einem tropistischen Wesen denn einer Person und ist als solches für seine Taten moralisch nicht verantwortlich.

Es ist also das reflexartige oder AUTOMATISCHE seines Verhaltens, das einen Psychopathen beziehungsweise seine Handlungen ENTSCULDIGT. Genau dasselbe gilt auch für die grundsätzlich moralisch voll intakte Person, wenn die tropistische Seite ihres Wesens die Verhaltensführung sozusagen an sich reißt. Wenn jemand beim Autofahren plötzlich so stark erschreckt wird, daß die dadurch verursachte nervliche Erschütterung und die folgende kurzzeitige Lähmung hinreichen, einen Unfall mit Todesfolge zu verursachen, so wird niemand den Vorwurf der Verantwortlichkeit an die Adresse des Fahrers richten, geschweige denn ihm einen Mord anlasten wollen. Denn der erschreckte Autofahrer kann wie der Psychopath seine Verhaltensweise nicht wählen. In beiden Fällen wird das Verhalten durch Faktoren determiniert, die nicht im Verfügungsbereich der Akteure liegen.

Das Aufdecken solcher Faktoren zeigt, daß der „Täter“ sich gar nicht anders verhalten konnte, als er tat, und ist deshalb der denkbar beste Weg, seine Unschuld oder Nicht-Verantwortlichkeit zu erweisen. Hierbei wird nämlich vorgeführt, daß die betreffende Tat dergestalt am Ende einer Ursachenreihe steht, daß der Akteur im Grunde nichts weiter als ein Mittelglied der Kausalkette ist, welche das Geschehen determiniert. Und als einem bloßen Mittelglied können wir ihm seine Tat, obwohl sie sein Verhalten ist, natürlich nicht zurechnen, genausowenig wie wir dem Auto, einem anderen Mittelglied jener Kausalkette, an deren Ende ein Unfall steht, seine Beteiligung VORWERFEN können. Das Nachvollziehen einer solchen Ursachenreihe ist also darauf aus, zu

belegen, daß die für Verantwortlichkeit notwendige Willensfreiheit fehlt.

Diese Überlegungen zu Bedingungen und Begleitumständen von Nicht-Verantwortlichkeit stellen selbstverständlich noch nicht in Frage, daß es überhaupt oder generell Willensfreiheit gibt. Denn schließlich sind UN-FÄLLE oder psychische ERKRANKUNGEN ja die AUSNAHMEFÄLLE der normalen Verhältnisse und Abläufe, soweit wir das gewöhnlich beurteilen.

DIE FRAGE, OB ES WILLENSFREIHEIT WIRKLICH GIBT, TRITT DANN AUF, WENN WIR DEN AUSNAHMESTATUS DER „AUSNAHMEFÄLLE“ ANZUZWEIFELN BEGINNEN. UND INS LEBEN GERUFEN WIRD DIESER ZWEIFEL DURCH DIE ANNAHME DER DETERMINISTISCHEN THESE.

Denn unter dieser Annahme betrachtet weist das Verhalten von zurechnungsfähigen Personen große Gemeinsamkeiten mit dem Verhalten eines Psychopathen auf. Wenn alles Teil eines Ursachennetzes ist, dann ist auch eine zu verantwortende Handlung zunächst nichts weiter als das Ergebnis einer langen Ursachenreihe, und der Handelnde ist zunächst nichts weiter als ein Knotenpunkt des umspannenden Netzes aus Ursachen und Wirkungen. Genau wie beim psychopathischen ist bei jeglichem Handeln der Charakter des Menschen der bestimmende Faktor, und genausowenig wie der Psychopath hat sich die „normale“ Person ihren Charakter ausgesucht.

Auch sie findet sich mit einer bestimmten Veranlagung vor und unterliegt von frühester Kindheit an ein Leben lang äusseren Faktoren und Kräften, die sie beeinflussen und ihren Charakter formen. Der einzige Unterschied zwischen krankhaftem, nicht zu verantwortendem Verhalten und „normalem“ Verhalten scheint dann zu sein, daß der bestimmende Einfluß dieser Kräfte und Faktoren beim ersten SICHTBAR beziehungsweise BESSER sichtbar ist.¹⁰ Denn obwohl wir gemeinhin das Gefühl haben, freie, eigene Entscheidungen zu treffen, so wird uns doch, wenn eine Unternehmung schlecht läuft oder anders, als wir erhofft oder erwartet hatten, bewußt, daß auch unsere Entscheidungen VERANLASST wurden

Manchmal haben wir etwas wesentliches nicht gewußt oder nicht besser gekonnt und rechtfertigen damit unseren Mißerfolg oder Mißgriff. Oft ist das aber auch nicht der Fall und wir haben einfach einen Fehler gemacht, für den wir die volle Verantwortung ÜBERNEHMEN müssen. Aufgeschreckt durch diese unangenehme Konfrontation mit unserer Verantwortlichkeit beginnen wir zu überlegen, warum wir uns denn bloß so verhalten haben. Wir forschen nun nach den URSACHEN unserer Handlungsweise, denn wir wollen wissen, wieso alles so kam, wie es kam. Das zu wissen beruhigt und erleichtert uns, eröffnet es uns doch, wie wir glauben, die Möglichkeit, beim nächsten Mal denselben Fehler nicht wieder begehen zu müssen.

Wir haben also sehr gute Gründe dafür, von der Determiniertheit unseres Verhaltens auszugehen - ganz abgesehen davon, daß wir vielleicht (als die Art von Wesen, die wir

sind) auf diese Annahme festgelegt sind. Und auch die Fortschritte der modernen Naturwissenschaften scheinen uns ja zu dieser Einstellung zu verpflichten. Jedenfalls ist es ein Faktum, daß die deterministische These zunächst sehr mächtig und naheliegend ist, wenn wir nach einer Erklärung suchen. Nehmen wir zur Verdeutlichung einen Autofahrer, der das Haltesignal einer Fußgängerampel überfährt und dadurch eine Person verletzt.

Er hatte zwar gesehen, daß die Ampel auf Rot umsprang, aber er hatte es gleichzeitig auch sehr eilig, denn er war auf dem Weg zur Arbeit und verhältnismäßig spät dran, weil es zuvor schon eine längere Verzögerung seiner Fahrt gegeben hatte. Nun sollte man, das weiß er auch, deswegen trotzdem keine Fußgängerampel ignorieren, aber hinzu kommt, daß ihn in der Firma ein scharfer Verweis erwartet, wenn er schon wieder zu spät kommt. (Vor zwei Tagen war er auch zu spät zur Arbeit erschienen, weil er verschlafen hatte.) Und ein scharfer Verweis ist etwas, wovor er sich ziemlich fürchtet. Nicht nur erträgt er die Situation selbst sehr schlecht, ein solcher Vorfall belastet ihn noch tagelang. Das rührt wahrscheinlich daher, daß er sehr streng erzogen wurde. (Insbesondere Verspätungen wurden, so hat es sich zumindest in ihm festgesetzt, schwer bestraft.)

Also wollte er noch schnell, gerade als die Ampel umgesprungen war, „durchhuschen“
....

So nachvollziehbar die Handlungsweise des Autofahrers im Lichte dieser Erläuterungen auch sein mag, GERECHTFERTIGT kann sie dadurch natürlich angesichts ihrer fatalen Folgen nicht werden; und auch an sich ist sie selbstverständlich zu verurteilen, da die Gefahr eines schweren Unfalls hier immer gegeben ist. Das alles weiß auch unser Autofahrer, während er sich das Zustandekommen seines Verhaltens durchsichtig macht, und so fragt er sich, warum er sich denn trotzdem durch die trügerische Hoffnung, es werde schon nichts passieren, hat leiten lassen und das Risiko eines Unfalles eingegangen ist.

Natürlich wünschte er, er könnte alles ungeschehen machen und „die Zeit zurückdrehen“, um in jener verhängnisvollen Situation die bessere und eigentlich vernünftige Entscheidung zu treffen, nur - würde er das wirklich tun? Könnte er es überhaupt tun? Je länger er darüber nachdenkt, umso bewußter wird ihm, daß er in derselben Situation, in der er sich befand, bevor er einen solchen Unfall verursacht hatte, wohl wieder genauso reagieren würde. Seine Entscheidung war unter den gegebenen Umständen FÜR IHN irgendwie unvermeidlich, oder nicht? Denn wenn die Entstehung einer Handlung detailliert nachgezeichnet werden kann, dann tritt das Bild einer lückenlosen Determination zutage und macht deutlich, daß alles so kommen mußte, wie es kam.

Es gibt also offensichtlich immer - nicht nur beim psychopathischen Verhalten - eine

ganz enge Verbindung zwischen dem Vorliegen ganz bestimmter Umstände und dem, was eine Person tut. Und natürlich liegen immer (irgendwelche) ganz bestimmte Umstände vor. Sie sind nicht nur bestimmt im Sinne von „diese und keine anderen“, sondern sie sind offenbar auch in entscheidender Hinsicht VORBESTIMMT. Wie alles werden ja auch sie durch vorhergehende Ereignisse und Umstände verursacht, für welche wieder dasselbe gilt und immer so weiter. So gesehen greifen unsere Überlegungen und Handlungen eben nicht in der Art und Weise in den Lauf der Dinge ein, wie wir uns das naiv vorstellen. Sie sind auch einfach nur konstituierende Elemente von Prozessen, die so ablaufen, wie sie nun einmal ablaufen und eben ablaufen müssen. Auch Ereignisse, an denen eine Person wesentlich beteiligt ist, sind demnach so beschreibbar, daß die handelnde Person IN IHRER EIGENSCHAFT ALS AGIERENDE nicht besonders betont werden muß. Denn ihre Reaktionen sind nur ein Teil eines großen, blind und unbeirrbar sich vollziehenden Geschehens, sie selbst also sozusagen nur ein Rädchen in einer riesigen Maschinerie. Der Determinismus stellt einfach nicht den FREIRAUM zur Verfügung, der für genuine Einflußnahme nötig wäre.

Deshalb ist es prinzipiell durchaus möglich, das Verhalten vermeintlich zurechnungsfähiger Personen exakt vorherzusagen. Es sind lediglich EPISTEMISCHE DEFIZITE - also fehlende Informationen über die „innere Mechanik“ der betreffenden Personen oder über die genauen Umstände und die Vorgeschichte der fraglichen Situationen -, die uns häufig an richtigen Prognosen hindern und für Überraschungen sorgen. Für diese Personen trifft es genausowenig wie für den Psychopathen (oder Tiere, Pflanzen und (andere) Maschinen) zu, daß es in einem genuinen Sinne BEI IHNEN LIEGT, was sie tun. Am Ende ergeben sich auch ihre Handlungen aus einer Folge von Reaktionen, die genauso Reflexe sind wie die Reflexe aller anderen tropistischen Wesen.

Die Flexibilität und Autonomie, die wir uns zuschreiben, ist mithin nur scheinbar vorhanden. Wir sind einfach komplexere biologische Systeme mit sophistizierteren Mechanismen und operieren deshalb in komplexeren Situationen mit einer reichhaltigeren Palette an Verhaltensmustern. Aber auch wir hätten nie etwas anderes tun können, als wir taten, denn genaugenommen PASSIEREN uns alle Veränderungen in unserem Dasein einfach nur. Im Hinblick auf Einflußnahme sind wir nicht besser dran als etwa ein STEIN, der so ziemlich das krasseste Beispiel für notgedrungene Passivität ist. Wir haben zwar ganz andere Mittel und Anlagen als ein Stein, etwas zu tun, aber bei vollständiger Determination bedeutet das doch wohl nichts anderes, als daß bei uns sehr viel kompliziertere Dinge passieren als bei Steinen.

Zwar ist es richtig, daß wir über einen hoch entwickelten Verstand und ein besonderes Bewußtsein verfügen, die es uns ermöglichen, eine gewisse Distanz zu den Dingen und

unserem eigenen Verhalten einzunehmen. Aber diese Reflexionen selbst sind eben auch determiniert und laufen genauso mechanisch oder tropistisch ab wie alles andere. Die Tatsache, daß wir über Handlungsfähigkeit verfügen, ist alles andere als ein Indiz oder gar Beweis dafür, daß wir auch über HANDLUNGSSALTERNATIVEN verfügen! Darauf kommt es aber an, denn im Grunde ist die Frage nach Willensfreiheit die Frage, ob wir unser Leben selbst bestimmen können, ob wir es in der Hand haben, „unseres Glückes Schmied zu sein“, oder ob uns ein SCHICKSAL erwartet, das unerbittlich und unabänderlich seinen Lauf nimmt. Und angesichts der deterministischen These ist offensichtlich das zweite der Fall.

Die Mutmaßung, daß uns alles nur zustößt, ist uns aber auch gar nicht so fremd, wie es die vorgetragene naive Selbsteinschätzung suggeriert hatte. Sicher hat nahezu jeder schon einmal eine der typischen Überlegungen angestellt, die im Grunde der Willensfreiheits- beziehungsweise Schicksals-Problematik entspringen und die sich unter bestimmten Umständen geradezu aufdrängen. Vor allem bei unangenehmen Vorfällen fragen wir uns dann: *Warum mußte dieser dumme Zufall oder dieses Unglück gerade mir passieren? War es vermeidbar? Oder wäre es vermeidbar gewesen, wenn irgendwelche Dinge anders gelaufen wären? Hätten diese Dinge anders laufen können?*

Derartige Fragen stellen sich aber nicht nur bei bedauerlichen oder unangenehmen Vorfällen ein, auch das Ausbleiben glücklicher Zufälle kann sie herausfordern, insbesondere dann, wenn diese anderen Leuten unterkommen. Die Fragen: *Warum ist mir das nicht passiert? Warum passiert mir nie so etwas?* sind uns ebenfalls geläufig. Alle diese Fragen finden manchmal Ausdruck in dem Stoßseufzer: *Womit habe ich das verdient?*

Diese Wendung spielt unverkennbar auf einen wenigstens leisen Verdacht an, es könne so etwas wie eine schicksalhafte Fügung geben. Diese Äußerung wird ja nicht nur im Zustand der Verzweiflung oder Unzufriedenheit gebraucht, sondern auch angesichts eines Glücksfalles, der so groß ist, daß er schon wieder BEÄNGSTIGEND wirken kann - weil nämlich seine Unerhörtheit die eigene Machtlosigkeit anzudeuten scheint. Viele Menschen befürchten nach einem großen Glücksfall zum Beispiel auch, daß dafür früher oder später ein großes Unglück eintreten wird; sie unterstellen offensichtlich damit, daß es eine übergeordnete ausgleichende Instanz gibt, die alles einrichtet und alle Geschehnisse kontrolliert.

Ein solcher Verdacht kann sich schließlich auf den gesamten Lebenslauf und die eigene personale Verfassung ausweiten, vor allem an biografisch einschneidenden Stellen. So fragt sich mancher bisweilen, ob das Leben auch anders hätte verlaufen können beziehungsweise ob er auch ein ganz anderes Leben - vielleicht sogar mit anderen persönlichen Eigenschaften - hätte führen können

Wir haben also zuzeiten durchaus Zweifel an der Existenz jener spezifischen menschlichen Freiheit, die wir uns gemeinhin so naiv unterstellen, und sind dann gar

nicht mehr so sicher, ob nicht grundsätzlich einfach alles so kommt, wie es kommen muß, so daß die Zukunft auch für uns keine Alternativen enthält. Und nehmen wir dann die Annahme der umfassenden Kausalvernetzung der Welt hinzu, so sollte sich doch offenbar dieser Verdacht bis zur Gewißheit verstärken (auch ohne daß wir eine ÜBERGEORDNETE Instanz benötigen).

Dieses deterministische - oder genauer: freiheits skeptische - Menschenbild hat die Konsequenz, daß auch unsere Annahme einer moralischen Dimension menschlichen Lebens nicht aufrecht zu erhalten ist. Schließlich können wir auch den Personen, die wir gewöhnlich für zurechnungsfähig ERKLÄREN, ihre Handlungen nicht wirklich zurechnen oder ihnen anlasten, weil sie ja nicht anders handeln konnten, als sie es taten. Also ist nie jemand verantwortlich für das, was er tut oder tat. Denn wir haben ja im Falle des psychopathischen Mörders und des erschreckten Autofahrers gesehen, daß sie durch den Umstand der lückenlosen Determination ihres Verhaltens entschuldigt sind. Und wenn alle Menschen ihrer eigenen Handlungsweise gegenüber genauso wenig die Wahl haben und genauso hilflos sind, dann sollten sie auch alle ihrer Verantwortlichkeit enthoben sein

So neigen wir ja auch dazu, uns der moralischen Beurteilung einer Handlung zu enthalten, wenn wir genau wissen, welche kausalen Faktoren die „normale“ Person dazu brachten, sich so und nicht anders zu verhalten. Also sollten wir konsequenterweise ganz auf moralische Behandlung und Praxis verzichten, wenn solche kausalen Faktoren immer gegeben und uns nur häufig einfach (vorläufig) unbekannt sind. Unser moralischer Kodex ist ja schließlich keine ABSOLUTE INSTANZ, sondern ein mehr oder weniger systematisches Konglomerat KONVENTIONELLER STANDARDS, die auf dem Hintergrund verfügbarer Informationen und Anschauungen festgesetzt werden.¹¹

Die Zuschreibung von Verantwortlichkeit erfolgt also anhand von NORMEN. Wir entschuldigen zum Beispiel nicht automatisch den Autofahrer, der einen Unfall verursacht hat, nur weil er (glaubhaft) versichert, daß seine Fehlreaktion auf einen Schreck zurückzuführen ist. Der Schreck muß in unseren Augen auch GERECHTFERTIGT sein. Wir erwarten von einem Verkehrsteilnehmer eine gewisse Geistesgegenwart, damit er sich und andere nicht unnötig gefährdet, und ziehen ihn für SCHRECKHAFTIGKEIT deshalb zur Verantwortung.

Wenn jedoch vorherbestimmt ist, wann sich jemand warum erschrecken wird, dann ist es völlig unangebracht und seinerseits nicht zu rechtfertigen, Standards zu Schreckhaftigkeit und salvierendem Schrecken aufzustellen. Denn da es an der Willensfreiheit, die als Basis einer begründbaren moralischen Dimension unverzichtbar ist, fehlt, IST ES SCHLICHT EINE FRAGE DES GLÜCKS, ob und wann sich jemand „richtig“ oder „falsch“ verhält. Und wo alles vom Glück abhängt, dort sind Vorwürfe, Lobreden und dergleichen unangebracht.

Daß wir de facto eine moralische Praxis unterhalten, kann schließlich keineswegs als Nachweis für die fragliche Willensfreiheit gewertet werden. Dieser Aspekt des Miteinander-Umgehens von Personen sagt nichts aus über die Handlungsfreiräume, die wir haben oder nicht haben. Er DOKUMENTIERT NUR unsere naive und höchst zweifelhafte Unterstellung einer besonderen menschlichen Freiheit, weiter nichts!

DAS PROBLEM

Die kritischen Überlegungen zur Existenz von Willensfreiheit, die ich gerade vorgeführt habe, sind glaube ich tatsächlich stark genug, unser VertraÜn in unsere absolute Ausnahmestellung und Freiheit zu erschüttern. Die Grundlage für unser naives personales Selbstverständnis war ja der Hinweis auf unsere mentalen Fähigkeiten, durch die wir eine gewisse Distanz zu den Dingen und uns selbst, unserem Verhalten einnehmen konnten. Gerade der konsequente Gebrauch dieser Fähigkeiten aber führt zu Erkenntnissen, die enthüllen, wie sehr auch wir in die Natur und in Abläufe außerhalb unserer Verfügungsgewalt eingebunden sind

Das hat den starken Verdacht erweckt, daß es sich bei unserem Selbstbild um eine Illusion handelt. Alles in allem scheint es bis hierhin sehr viel unplausibler - wenn nicht unhaltbar - zu sein, Willensfreiheit, Handlungsalternativen und Verantwortlichkeit zu unterstellen als das Gegenteil anzunehmen. Es gibt jedoch noch eine Reihe von Gründen, unser herkömmliches Selbstbild nicht jetzt schon zu verabschieden. Diese Gründe widerlegen zwar nicht die Kritik daran. Sie sprechen aber sehr dafür, daß wir unserem Schicksal nicht einfach AUSGELIEFERT sind, und halten die Frage insofern wieder offen.

INDIZIEN FÜR WIRKLICHE FREIRÄUME

Da ist zunächst einmal die EMPFINDUNG von Freiwilligkeit und Selbstbestimmung. Ein Großteil unseres Verhaltens geht mit dem Gefühl einher, daß es wirklich UNSER TUN ist, wenn wir handeln. Wir empfinden, daß wir uns für etwas entscheiden, um es dann zu tun. Im Gegensatz dazu sind wir auch damit vertraut, daß es sich anders anfühlt, wenn wir uns zum Beispiel reflexartig verhalten. Wir haben dann nicht mehr den Eindruck, unsere Bewegungen zu steuern. Oder wenn wir zu etwas gezwungen werden, haben wir nicht mehr das Gefühl, die Situation und unser Verhalten kontrollieren zu können. Aber wir kennen eben auch den Zustand, sich und sein Verhalten unter Kontrolle zu haben und zu bestimmen, was getan wird. Diese Differenz der Empfindung scheint doch darauf hinzudeuten, daß es auch beide Fälle der Bestimmtheit unseres Verhaltens gibt. Dann gibt es demnach auch Handlungen aus freiem Willen und die Möglichkeit, Einfluß zu nehmen.

Weil wir das glauben, deshalb PLANEN wir unsere Aktionen. In der Annahme, daß etwas planbar ist, wird vorausgesetzt, daß auf den Eintritt bestimmter Ereignisse beziehungsweise ihre Verhinderung Einfluß genommen werden kann. Und es läßt sich auch überprüfen, ob das der Fall ist. Wenn ich ganz bestimmte Schritte unternehme, um ein Ziel zu erreichen, dann kann ich aus dem, was daraufhin passiert, Rückschlüsse ziehen, um meinen Verhaltenskurs unter Umständen zu ändern und zu sehen, was dann passiert, und so fort. Ob ich das Ziel erreiche oder nicht, ob Zufälle oder unbedachte Faktoren beteiligt sind oder nicht, all diese Dinge kann ich registrieren und bewerten

Früher oder später werden auf diese Weise bestimmte Umstände berechenbarer und damit immer mehr Situationen beherrschbarer und der Lauf der Dinge beeinflussbarer. Hätten wir mit diesem Vorgehen keinen Erfolg, so hätten wir es längst aufgegeben, Strategien zu entwickeln. Spricht nicht auch dies - die Möglichkeit erfolgreicher Planung - für die Existenz des Freiraumes, den wir mit der Annahme von Willensfreiheit unterstellen?

Ein weiterer Schritt bei unserem Bemühen um die Beeinflussung unserer Verhältnisse besteht darin, daß wir es unternehmen, unsere vorhandenen Fertigkeiten zu vervollkommen oder neue Fertigkeiten zu erlangen. Auf diese Weise vergrößern wir die Bandbreite der möglichen Strategien beziehungsweise die Wahrscheinlichkeit, daß die Dinge sich unseren Plänen gemäß entwickeln. Wir vergrößern also - oder versuchen es zumindest - den Bereich unserer Einflußnahme, indem wir AN UNS ARBEITEN. Mit diesem Engagement dokumentieren wir nachdrücklich, daß wir nicht alles, insbesondere soweit es uns selbst betrifft, für vorgegeben und unabänderlich halten. Sondern wir setzen bei unseren Anstrengungen voraus, daß wir über den fraglichen SPIELRAUM verfügen, und die Ergebnisse unserer Anstrengungen scheinen diese Annahme auch zu bestätigen. Erfahrungsgemäß FUNKTIONIERT diese Vorgehensweise in der Regel, das heißt wir können auf lange Sicht unsere Verhältnisse unseren (realistischen) Absichten gemäß einrichten.

Wir können in dieser Richtung sogar noch einen Schritt weitergehen und daran arbeiten, UNSEREN EIGENEN CHARAKTER ZU FORMEN. Wir können uns selbst zu einer bestimmten Person mit bestimmten Eigenschaften ausbilden. Das heißt, wir können nicht nur gewisse Fertigkeiten erwerben, um unabhängiger und mächtiger (hinsichtlich unseres „Schicksals“) zu werden, sondern wir können es sogar VERANLASSEN, uns um den Erwerb dieser Fertigkeiten zu bemühen. Wozu wir als Personen fähig sind, liegt nicht zuletzt - so glauben wir wenigstens - an uns selbst.

Zur Rechtfertigung dieser Annahme können wir uns wiederum auf die Erfahrungen berufen, die wir mit uns selbst und anderen in dieser Hinsicht machen. Es ist natürlich alles andere als leicht, Dinge wie Minderwertigkeitsgefühle, Schüchternheit, Aggressivität oder Antriebslosigkeit (oder Schreckhaftigkeit) zu überwinden und

Eigenschaften wie Selbstsicherheit, Kontaktfreudigkeit, Ausgeglichenheit oder Engagement (oder Geistesgegenwärtigkeit) aufzubauen. Aber ist es nicht so, daß ständig Leute genau dies tun, daß es also - außer wenn gewisse AUSNAHMEBEDINGUNGEN vorliegen - möglich ist?!

Aus diesem Grunde unterstellen wir auch, daß sich (fast) jeder Mensch zu einer moralisch integren Person entwickeln kann, und erwarten und verlangen deshalb Dinge wie Ehrlichkeit, Loyalität, Rücksicht, Fairneß und nicht zuletzt Verantwortungsbewußtsein. Wir (als Personen) machen einander also deswegen für unsere Handlungen verantwortlich, weil wir Grund zu der Annahme haben, daß es in der Regel bei jedem selbst liegt, seine Handlungen nach ethischen Grundsätzen auszurichten.

Denn wenn Personen Verfügungsgewalt über ihren Charakter haben, wenn sie ihr Verhalten und ihren Verhaltenskurs selbst bestimmen und planen können, dann - so die Schlußfolgerung - könnten sie immer auch anders handeln oder gehandelt haben, als sie es faktisch tun oder taten. Und verdienen sie dann nicht tatsächlich je nachdem Strafe oder Belohnung, Lob oder Tadel, also moralische Beurteilung, weil es eben nicht nur eine Frage des Glückes ist, sich richtig oder falsch zu verhalten?! Deutet dies alles nicht schließlich darauf hin, daß nicht alles so kommen mußte, wie es kam, sondern daß die Zukunft tatsächlich Alternativen enthält?!

So plausibel es also auf der einen Seite ist, daß die Umstände (die ich zu einem Gutteil nicht beeinflussen kann) mit den Entscheidungen, die ich treffe, sehr eng zusammenhängen und damit Handlungsalternativen auszuschließen scheinen - so scheint es doch andererseits nicht weniger plausibel zu sein, daß ich wirklich in einem ernsthaftem Sinne Einfluß auf den Verlauf meiner Biografie nehmen kann und somit durchaus bemerkenswerte Handlungsalternativen habe.

Die Frage: *Liegen wir mit unserer Selbsteinschätzung richtig oder nicht?* beziehungsweise: *Haben wir Handlungsalternativen oder haben wir keine?* ist also vorderhand nicht entscheidbar. Nach allem, was bisher angeführt wurde, sind beide Antworten möglich, die zuversichtliche wie die skeptische, und beide sind gleich verlockend; für beide spricht einiges, aber deshalb spricht auch gegen jede von ihnen etwas.

Die argumentative Pattsituation wird ausgesprochen deutlich, wenn wir in diesem Zusammenhang mit dem Phänomen der WILLENSSCHWÄCHE konfrontiert werden. Willensschwäche liegt vor, wenn eine Person entgegen ihrer eigenen Überzeugung handelt, wenn sie also glaubt, sie sollte x tun, und deshalb auch EIGENTLICH X TUN MÖCHTE, es schließlich aber doch nicht tut, obwohl sie es hätte tun können.

Fälle von Willensschwäche sind alltäglich und uns allen vertraut. Ständig nehmen sich Leute zum Beispiel vor, vom Rauchen Abstand zu nehmen oder auf Süßigkeiten zu verzichten, weil es für sie sehr gute Gründe gibt (Gesundheit, Aussehen undsoweiter),

das zu tun - nur um sich in der Mehrzahl der Fälle früher oder später dabei zu ertappen, doch zu rauchen, Süßigkeiten zu essen oder was immer sie eigentlich nicht mehr tun wollten. Zwischen dem Verhalten willensschwacher Leute und ihren Überzeugungen besteht also eine Diskrepanz. Diese Diskrepanz kann nach dem derzeitigen Stand unserer Erwägungen sowohl für als auch gegen die Existenz von Handlungsalternativen beziehungsweise Willensfreiheit sprechen.

WILLENSSCHWÄCHE ALS AUSDRUCK MENSCHLICHER UNFREIHEIT

Die Position, die unsere Möglichkeiten pessimistisch einschätzt, wird das Phänomen der Willensschwäche so interpretieren: Entgegen seinen Überzeugungen zu handeln bedeutet im Grunde, UNGEACHTET seiner Überzeugungen zu handeln. Und das läuft darauf hinaus, daß jener Einfluß auf den eigenen Verhaltenskurs, wie er in der Annahme von Handlungsalternativen und Willensfreiheit vorausgesetzt wird, eine Illusion ist. Hervorgerufen wird diese Illusion durch den Umstand, daß Überzeugungen und Verhaltensweise auch sehr oft zusammenpassen. Aber das beweist noch gar nichts; die Koinzidenz zweier Dinge könnte auf viele Weisen determiniert sein.

Das gilt auch für die Koinzidenz von Überzeugungen und Verhaltensweisen. Man darf aus ihrem Vorliegen nicht ohne weiteres schließen, daß unsere Überzeugungen unseren Verhaltenskurs so steuern können, wie wir das in unserer Selbsteinschätzung annehmen. Im Gegensatz dazu ist die Tatsache, daß wir unter Umständen entgegen unseren Überzeugungen handeln, ein sehr starkes Indiz dafür, daß unsere Überzeugungen unser Verhalten NICHT in der Art und Weise steuern, wie wir glauben, wenn wir uns Handlungsalternativen unterstellen. VIELMEHR KOMMT HIER AN DEN TAG, daß unsere Verhaltensweisen festgelegte und unbeirrbar sich vollziehende Abläufe sind, in die wir nicht willkürlich eingreifen können.

ES LIEGT NICHT BEI UNS, etwas zu tun; wir tun, was wir tun, weil wir nicht anders können. Und das wird nirgends deutlicher als in einem sogenannten Fall von Willensschwäche: irgendetwas determiniert unsere Überzeugungen und irgendetwas determiniert unsere Verhaltensweisen, manchmal gibt es hier Übereinstimmungen und manchmal klaffen diese beiden Dinge auseinander - aber jedenfalls läuft alles einfach so, wie es laufen mußte. (Genaugenommen gibt es also gar keine Willensschwäche, wenn darin impliziert ist, daß die willensschwache Person auch anders - nämlich ihrer Überzeugung gemäß - hätte handeln können.)

Wir sind, was den zur Debatte stehenden Freiraum betrifft, nicht besser dran als ein ROBOTER. Auch wir haben nicht den geringsten Freiraum, weil wir quasi lediglich einem Programm gehorchen, das sich im Verlaufe der Entwicklungsgeschichte der Welt - als ein kleiner Teil von ihr - so herausgebildet hat. Wir sind recht komplexe Konstrukte, die dieser große Prozeß da hervorgebracht hat, haben wir doch nicht zuletzt

die Illusion, in erheblichem Maße autonom und selbstbestimmend zu sein. Aber das ändert nichts daran, daß dies einfach die Illusion einer komplizierten Mensch-Maschine ist.¹²

WILLENSSCHÄCHE ALS AUSDRUCK MENSCHLICHER FREIHEIT

Eine optimistische Einschätzung unserer Möglichkeiten sieht das völlig anders und erwidert: Ein Fall von Willensschwäche bringt ganz im Gegenteil gerade an den Tag, daß wir im GEGENSATZ zu einem Roboter tatsächlich über jene Autonomie, jenen Spielraum verfügen, um die es uns hier zu tun ist. Denn für den Roboter ist es eben typisch, daß bei ihm immer seine „Überzeugungen“ und seine Verhaltensweisen zueinander passen. Sie bilden bei ihm eine UNVERBRÜCHLICHE EINHEIT:

Wenn der Roboter der „Meinung“ ist, das und das sei jetzt zu tun, dann verhält er sich auch entsprechend. Was er sich „vornimmt“, das tut er auch - er kann nämlich gar nicht anders.

Natürlich hat ein Roboter - weil er ein Roboter ist und nicht eine Person - gar nicht die Eigenschaft, Überzeugungen zu besitzen und Meinungen und die Fähigkeit, sich etwas vorzunehmen. Aber genau das ist ja auch der entscheidende Gesichtspunkt. Denn die „Gründe“ des Roboters sind die Gründe beziehungsweise VORGABEN seines Ingenieurs, der ihn darauf programmiert hat, aus „bestimmten Gründen zu handeln“, das heißt unter bestimmten Umständen so und nicht anders und also immer seinem „Vorhaben“ gemäß zu reagieren. Auch ein Roboter, der sich in einer unvorhergesehenen Situation befindet, kann dieses Prinzip nicht verletzen, weil er dann ja keine Vorgaben hat.

Selbst wenn er ein dermaßen sophistizierter Roboter ist, daß er sich etwas dazu „überlegt“, wie er unter nicht-vorhergesehenen Umständen reagiert, braucht er auch dazu einen vorgegebenen Entscheidungsbaum. Er kann also gar nicht anders, als sich „vollkommen diszipliniert“ zu verhalten, beziehungsweise genauer gesagt: sich auf die Art und Weise zu verhalten, die bei uns perfekte Disziplin bedeuten würde.¹³ ER kann sich natürlich nicht DISZIPLINIERT verhalten, denn er hat ja nicht die Möglichkeit, sich für oder gegen die Verhaltensweise zu entscheiden, die seinen „Überzeugungen“ entspricht. Ein Roboter hat eben nicht die FREIHEIT, SCHWACH ZU WERDEN.

Personen hingegen haben diese Freiheit - und machen, oft zu ihrem Leidwesen, auch häufig davon Gebrauch -, weil bei ihnen Überzeugungen und Verhaltensweisen keine unverbrüchliche Einheit bilden. Wenn eine Person ihrer Überzeugung entgegen handelt, so demonstriert sie damit eine Fähigkeit der Willkür und Beliebigkeit bei der Determination ihres Beweggrundes, die einem Roboter vorenthalten bleiben muß. Also kommt einer Person auch ihr diszipliniertes Verhalten, wo sie in Übereinstimmung mit ihrem eigentlichen Vorhaben handelt, ganz anders zu als einem Roboter sein Verhalten

zukommt: ES LIEGT WIRKLICH BEI IHR, WAS SIE TUT.

Deshalb ist Willensschwäche nicht nur verpönt, sondern hat sogar den Status einer VERÄCHTLICHEN Eigenschaft. Wir ziehen Personen für Handlungen, die sie aus Willensschwäche tun, zur Verantwortung - das heißt sie müssen sich gegebenenfalls dafür rechtfertigen, entschuldigen und soweit -, weil wir unterstellen, daß sie auch anders hätten handeln können. Und diese Praxis unseres Miteinandergehens funktioniert ziemlich gut: in der Regel RICHTEN WIR unser Verhalten so aus, daß es gewissen Normen genügt. Also können unsere Annahmen über berechnete Standards und die Fähigkeiten und Bedingungen von Personen doch wohl nicht nur Illusionen sein.

DIE FORMULIERUNG DES PROBLEMS

Wir finden uns also, wie diese kleine Kontroverse nachdrücklich bestätigt, zunächst mit recht kruden Ansichten über die Welt im allgemeinen und menschliche Freiheit im besonderen vor, die teilweise dafür und teilweise dagegen sprechen, daß es Willensfreiheit beziehungsweise schicksalshafte Bestimmung gibt. Nun ist uns aber - nicht zuletzt von unserem Selbstbild her - sehr daran gelegen, über Willensfreiheit zu verfügen. Deshalb werden wir uns an dieser Stelle fragen, unter welchen Bedingungen Willensfreiheit eigentlich möglich ist und unter welchen nicht. Das zu untersuchen ist offenbar notwendig, um feststellen zu können, ob wir Willensfreiheit überhaupt haben könnten, indem wir die Bedingungen ihrer Möglichkeit erfüllen.

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Willensfreiheit weist unser Problem als ein genuin philosophisches Problem aus.¹⁴ Das hat Konsequenzen für mögliche Stellungnahmen ihm gegenüber. Wir haben gesehen, daß es unsere bisherige argumentative Pattsituation sehr SCHWIERIG macht, für oder wider die Annahme von Willensfreiheit Position zu beziehen. Tatsächlich ist es sogar, weil wir es mit einem philosophischen Problem zu tun haben, nicht nur schwierig, sondern UNZULÄSSIG, sich ohne weiteres hier einen Standpunkt zu eigen zu machen

Im Grunde genommen ist es nämlich nicht das Begründungs-GLEICHGEWICHT kontroverser Positionen, das eine dialektische Spannung aufbaut; dadurch wird das Problem nur besonders herausgestellt. Entscheidend für eine dialektische Spannung ist vielmehr, daß es überhaupt konkurrierende Ansichten gibt, die einige - und sei es auch verhältnismäßig wenig -Plausibilität beanspruchen dürfen (wie zum Beispiel, irgendein Phänomen besser erklären zu können als alle anderen Positionen).

Denn hier gilt es, jede, wirklich jede gute Beobachtung und Erklärung zu berücksichtigen. EINE PHILOSOPHISCHE POSITION DARF KEINEN PLAUSIBILITÄTS-AUSSCHUSS HABEN. Das Abwägen des Für und Wider von Standpunkten darf nicht nach dem Muster einer Nutzen-Kosten-Kalkulation erfolgen.

Ein philosophisches Urteil ist keine pragmatische Entscheidung.¹⁵ Aus diesem Grunde müssen philosophische Äußerungen sehr penibel und sehr WOHLWOLLEND geprüft werden, das heißt ihre Darstellung sollte sie im vorteilhaftesten Licht erscheinen lassen.¹⁶ Solange auf diese Weise aber die Spannung nicht beseitigt werden kann, darf nicht wirklich Position bezogen werden.

Eine philosophische Diskussion dreht sich also darum, die Plausibilität der einzelnen Positionen in einer Auseinandersetzung mit den konkurrierenden Positionen zu prüfen, um zu sehen, wo wir die Erklärungen finden können, die wir erwarten. (Denn trotz aller Zögerlichkeit und möglichst unvoreingenommenen Umsicht beim philosophischen Urteil ist natürlich nie zu vergessen, dass Philosophieren nicht voraussetzungslos startet oder starten kann; es sind immer auch Interessen der Philosophierenden im Spiel.¹⁷) Bei dieser Prüfung werden die Annahmen und Begründungen jeder Position, das heißt ihre Argumente, die Kritik dieser Kritik oder auch Einwände anderer Art – zum Beispiel methodologischer Art – gegeneinander abgewogen.

Eine solche Untersuchung kann sich deshalb sehr weit vom “eigentlichen” Thema weg hin auf “andere Bereiche” erstrecken, aber sie verliert nicht deshalb ihren Gegenstand aus dem Auge (obwohl man natürlich darauf aufpassen muss, dass das nicht passiert; man muss sich ständig fragen: ist diese oder jene Beobachtung philosophisch relevant, und wenn ja, ist sie auch für meine Frage erheblich?). Tatsächlich liegt es in der Natur einer philosophischen Frage, dass sie in den Randbezirken des Untersuchungsbereiches entschieden werden muss¹⁸ - und das wie gesagt unter der Voraussetzung, auch den kleinsten Einwand aufgefangen zu haben.

Es versteht sich daher von selbst, dass ein solches Unternehmen nur dann auch nur die geringste Aussicht hat, zu gelingen, wenn es sehr systematisch durchgeführt wird. Deshalb brauchen wir zunächst einmal eine möglichst unverbindliche, aber auf knappe Aussagen gebrachte Formulierung der Problemstellung. Dies stellt sich in unserem Fall so dar:

- (1) Wir haben Willensfreiheit.
- (2) Die These des Determinismus ist wahr.
- (3) Willensfreiheit und die These des Determinismus schliessen einander aus.

Unser Problem besteht also aus drei Sätzen, die wir vorderhand alle einleuchtend finden, die aber nicht miteinander verträglich sind, weil jeweils zwei von ihnen den verbleibenden dritten ausschliessen. Wie man sich auch zu dem Problem stellen mag, man muss wenigstens einen der drei Sätze ablehnen, obwohl jeder von ihnen eigentlich plausibel ist. Das ist das Problematische.

KAPITEL II: DIE POSITIONEN UND DER STREITPUNKT

*Beim Lernen. Und bei der Welt-
entwicklung: So einfach ist es nicht.
Sondern einfacher.*

(Ludwig Hohl)¹

KAPITELÜBERSICHT

Nachdem wir reflektiert haben, welche Problemstellung sich hinter der Frage nach Willensfreiheit verbirgt, müssen wir nun sehen, welche Positionen man dieser Problemstellung gegenüber einnehmen kann.

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels werde ich jede der möglichen Positionen grundsätzlich vorstellen, vor allem im Vergleich und in Abgrenzung zu den konkurrierenden Standpunkten. Dabei werde ich schon auf das Herzstück meiner Untersuchung zu sprechen kommen, also auf das weitverbreitete Missverständnis der (wohl meistdiskutierten) Position des Kompatibilismus. Allerdings werde ich dieses Missverständnis hier nur mehr oder weniger DEKLARIEREN. Eingehend verteidigen werde ich meine Thesen dazu im dritten Kapitel.

Vorher will ich mich in den Abschnitten 2-6 dieses Kapitels noch mit einer Gruppe von Missverständnissen unserer Frage befassen, die mit den Gründen für unsere Skepsis hinsichtlich Willensfreiheit zu tun haben. Ich werde darüber reflektieren, worin genau der deterministische Einwand im Grunde besteht, um dann eine Reihe von oft diskutierten Determinismus-Aspekten als für uns hier irrelevant auszuweisen. Dabei werde ich insbesondere dem Konzept, dass Determinismus Vorhersagbarkeit impliziere, auf den Grund gehen, weil dies ein ganz entscheidender Aspekt ist.

Anschliessend will ich meine Auffassung darüber, worum es beim Streit um Determinismus und Willensfreiheit geht, verteidigen, indem ich ... anderslautende Auffassungen kritisch prüfe; ... die wesentliche Gegenposition zum Kompatibilismus etwas eingehender darstelle; ... und schliesslich einige Ansätze zurückweise, die einen irrelevanten Aspekt betonen und die deshalb nur mit sehr unbefriedigenden Auskünften aufwarten können.

Dieser gesamte Komplex wird im Resultat auch meiner Scheinkompatibilismus-These nützen und helfen, manches noch besser zu sehen. Einige der grundsätzlichen Missverständnisse, die ich hier anprangere, tragen nämlich offenbar nicht unerheblich

zu der verbreiteten Neigung bei, die Logik des Kompatibilismus misszuverstehen. An den Stellen, die in diesem Sinne interpretiert werden können, komme ich ausdrücklich darauf zu sprechen.

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels wird meine bis hierhin gewonnenen Erkenntnisse zusammenfassen, um dann mit einer fundierten terminologischen Tafel abzuschließen. Ein Gutteil der Dinge, die ich dabei vortragen werde, sind auch schon Vorgaben, die ich für die weiteren kritischen und konstruktiven Reflexionen verwenden werde und die sich dabei BEWÄHREN müssen. Ihre Rechtfertigung erfährt eine Terminologie - außer durch hinführende Begründungen - genau wie eine These in der der Philosophie dadurch, daß sie DIALEKTISCH NÜTZLICH ist. Unter einer dialektisch nützlichen These oder Vorgabe verstehe ich dreierlei:

Erstens ist sie geeignet, zu erklären, warum ein als unbefriedigend ausgewiesener Lösungsvorschlag unbefriedigend ausfallen mußte. Zweitens erlaubt sie, sämtliche vorhandenen plausiblen Beobachtungen zu erfassen, auch wenn sie auf Opponenten verteilt sind. Und drittens ermöglicht sie es schließlich, DEM PROBLEM AUF DER SPUR ZU BLEIBEN, anstatt es in seinem Kern aus dem Auge zu verlieren.

DIE POSITIONEN

DIE DIALEKTISCHE SITUATION

Bei einer Problemstellung, die aus drei Sätzen besteht, so daß jeweils zwei davon den dritten ausschließen, ergeben sich zunächst einmal drei mögliche Positionen. In unserem Fall sind das die folgenden drei:

- (a) Die Position, daß Satz (1) falsch ist, wir also keine Willensfreiheit haben. Diese Auffassung vertritt der WILLENSFREIHEITS-SKEPTIKER, den ich der Kürze halber fortan häufig nur den SKEPTIKER nennen werde.
- (b) Die Position, daß Satz (2) falsch ist, es also nicht die umfassende Kausalvernetzung gibt, welche auch die Willensbildung von Personen determiniert. Diese Auffassung vertritt der URSPRÜNGLICHKEITS-THEORETIKER, den ich der Einfachheit halber fortan den HEAUTONONEN nennen werde.
- (c) Die Position, daß Satz (3) falsch ist, daß eine alles umfassende Kausalvernetzung also nicht ausschließt, daß wir Willensfreiheit haben. Diese Auffassung vertritt der VEREINBARKEITS-THEORETIKER, den ich fortan der Kürze halber den

KOMPATIBILISTEN nennen werde.²

Über diese drei Positionen hinaus ist noch eine vierte Reaktion auf unsere Problemstellung möglich, die darin besteht, anzuzweifeln, daß eine WIRKLICH PROBLEMATISCHE Satzgruppe vorliegt. Diese Behauptung formuliert die SCHEIN-PROBLEM-THESE, die ich ausgiebig diskutieren werde. Sehen wir uns jetzt aber erst einmal kurz die dialektische Konstellation an, die sich aus der ANERKENNUNG unserer Problemstellung ergibt.

Auffällig ist zuallererst, daß der Disput um Willensfreiheit nicht, wie es zunächst den Anschein hatte, bloß von zwei Parteien ausgetragen wird, von denen die eine Willensfreiheit diskreditiert, während die andere sie für evident hält. Sondern entscheidend ist hier, daß wir auf der Seite des Festhaltens an Willensfreiheit zwei sehr unterschiedliche Meinungen dazu haben, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Willensfreiheit möglich ist.

Der Konflikt DIESER BEIDEN Positionen, also des Kompatibilisten mit dem Heautonomen, sollte den Diskussionskern bilden, weil hier die eigentlich fruchtbare Auseinandersetzung stattfindet. Denn wir haben ja schon gesehen, daß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Willensfreiheit erst einmal im Mittelpunkt unseres Interesses stehen muß. In der Auseinandersetzung des Kompatibilisten mit dem Heautonomen nun sind die wesentlichen Streitpunkte versammelt. Wenn der Kompatibilist zeigen kann, daß Willensfreiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind, dann ist zum einen die Behauptung ihrer Unverträglichkeit aus der Welt; zum anderen gibt es dann keinen Grund mehr, das für uns zunächst merkwürdige und schwer verständliche Konzept einer Lücke in der kausalen Vernetzung der Welt zu postulieren und zu verteidigen, auf das der Heautonome seine plausiblen Beobachtungen gründet.

Ich argumentiere hier deshalb vom Kompatibilismus aus und nicht aus der Sicht des Heautonomen, weil das Festhalten am Determinismus uns - oder jedenfalls den meisten von uns - intuitiv zunächst näher liegt als ihn anzuzweifeln. Wenn wir irgendetwas verstehen wollen, so werden wir zunächst nach kausalen Zusammenhängen forschen und nicht nach kausalen Brüchen. Selbstverständlich ist aber diese Auseinandersetzung vom Heautonomen aus gesehen genauso umfassend und fruchtbar.³

Alles, was der Skeptiker an dialektischer Relevanz besitzt, wird in dem Streit dieser beiden erfaßt, denn die beiden Sätze, die er affiziert, werden erschöpfend erörtert. UND ES SIND IMMER DIE AFFIMIERTEN SÄTZE, DIE ZÄHLEN; EINE POSITION WIRD GEPRÄGT DURCH DAS, WAS SIE FÜR RICHTIG HÄLT. Das, was eine Position ablehnt, ist nichts weiter als eine Konsequenz aus dem Festhalten an den Sätzen, die sie noch am wenigsten aufgeben will. (Ist es doch wie gesagt schwer

genug, überhaupt einen der Sätze eines wirklichen Problems aufzugeben.⁴⁾ Und alles, was eine Position für richtig hält, ist auch diskussionswürdig, weil damit immer plausible Beobachtungen verbunden sind, die berücksichtigt werden müssen.

Aus diesem Grunde wären die anderen theoretisch möglichen „Einzelkontroversen“ im Hinblick auf eine zufriedenstellende Lösung unbedingt unzulänglich. Wenn der Kompatibilist ausschließlich mit dem Skeptiker streitet, dann werden die Überlegungen des Heautonomen zu den Voraussetzungen von Willensfreiheit vernachlässigt, weil die These des Determinismus in dieser Auseinandersetzung nicht in Frage gestellt wird. Und wenn der Heautonome ausschließlich mit dem Skeptiker streitet, dann bleiben die Überlegungen des Kompatibilisten zu den (hinreichenden) Bedingungen von Willensfreiheit unberücksichtigt, weil für diesen Streit die Unvereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit als gesichert angesehen wird.

Diese letztgenannte Einzelkontroverse verdient einen eingehenderen Kommentar, da das Problem der Willensfreiheit oft auf dieser Basis zu lösen versucht wird, wie wir noch sehen werden. Aber das ist falsch, weil diese Auseinandersetzung sich um die Frage dreht, ob die These des Determinismus wahr ist oder nicht, und das ist eben nicht (jedenfalls im Moment nicht) unser Problem! Nur wenn sich HERAUSSTELLEN sollte, daß die Wahrheit der deterministischen These jene Freiheit unbedingt ausschließt, um die es uns hier zu tun ist, erst dann wird die Frage interessant, ob die deterministische These auch tatsächlich wahr ist.

DIESE Frage - also das DETERMINISMUS-PROBLEM - kann dann auch ein philosophisches Problem sein, muß es jedoch nicht. In letzter Instanz müsste es vielleicht durch die Physik entschieden werden, vielleicht auch auf eine noch ganz andere Weise. Aber auch eine negative Entscheidung in dieser Frage - also die Erkenntnis, daß die deterministische These nicht wahr ist - würde uns nicht automatisch Willensfreiheit sichern. Denn Lücken in der kausalen Vernetzung der Welt gewährleisten Willensfreiheit nicht per se. Es wäre als erstes zu prüfen, ob diese festgestellten Lücken eine derartige Beschaffenheit haben, daß sie für unser Thema überhaupt erheblich sind. Indetermination im Bereich von Mikrostrukturen zum Beispiel bedeutet nicht unbedingt, daß die dazugehörigen Makrostrukturen ebenfalls nicht-deterministisch geregelt sind.

Und selbst wenn sich erweisen sollte, daß es solche für unser Thema relevanten Lücken im Kausalnetz gibt, so daß die zunächst größte Bedrohung unserer Willensfreiheits-Annahme beseitigt wäre, dann müsste diese Freiheit immer noch POSITIV ETABLIERT werden. Denn wir wären jetzt mit dem Problem konfrontiert, DAS KONZEPT DER HEAUTONOMIE ZU VERSTEHEN, also zu verstehen, wie die handelnde Person wirklich von sich aus und durch sich selbst den kontinuierlichen Strom von Einflüssen und Kräften, dem sie ja ausgesetzt ist,

unterbrechen kann.

Wir würden wissen wollen, wie wir uns die originäre Hervorbringung der Handlungen eines solchen gewissermaßen UNBEWEGTEN BEWEGERS vorstellen können. (Diesen starken Ausdruck benutzen die Heautonomen selber; vgl. R.Chisholms „Die menschliche Freiheit und das Selbst“, S.82.) Willensfreiheit bliebe also auch im Falle eines erwiesenen Indeterminismus erklärungsbedürftig; obwohl der Heautonome in diesem Falle etwas Wahres behauptet hätte, hätte er deswegen aber nicht automatisch recht in unserer Frage. Er streitet eben nicht ausschließlich mit dem Skeptiker, sondern auch und vor allen Dingen mit dem Kompatibilisten.

SCHEIN-KOMPATIBILISMUS (EINFÜHRUNG)

Die vorangegangenen Feststellungen verdeutlichen insbesondere auch das Engagement des Kompatibilisten, das wie schon gesagt vielleicht am häufigsten und mit den schwerwiegendsten Folgen mißverstanden wird. Der Kompatibilismus wird nämlich oft verstanden als eine Position, die Skeptiker und Heautonome miteinander zu VERSÖHNEN sucht. Nach dieser Auffassung sagt der Kompatibilist im wesentlichen etwa folgendes:

Das, was die Skeptiker einerseits und die Heautonomen andererseits letztendlich wollen und glauben, ist im Grunde miteinander verträglich. Der Streit um die Frage, ob es Willensfreiheit gibt oder nicht, kann beigelegt werden, weil es gar keinen Grund gibt, sich zu streiten.

Eine solche Interpretation der Vereinbarkeits-These ist verantwortlich dafür, die Scheinproblem-These nicht als eine vierte Position zu unserer Problemstellung, sondern als eine VARIANTE DES KOMPATIBILISMUS aufzufassen - beziehungsweise umgekehrt -, das heißt beide im Hinblick auf ihren dialektischen Anspruch gleich zu behandeln. Die Scheinproblem-These hält ja in der Tat den ganzen langwährenden Streit für überflüssig und gegenstandslos, weil ihr zufolge gar nicht wirklich ein Problem vorliegt. Die Verträglichkeit, die sie postuliert, läuft tatsächlich auf eine Aussöhnung hinaus, weil sie die Frage der Vereinbarkeit als Streitfrage zurückweist. Die Beschreibung des Kompatibilisten als eines versöhnlichen Schlichters der Kontroverse ist dagegen jedoch verfehlt.

Der Kompatibilist ist keineswegs der Meinung, daß unsere Frage ein Scheinproblem ist. Sondern er streitet engagiert in einem seiner Meinung nach REALEN Streit, das heißt er ringt um die Lösung eines wirklichen Problems. Der Kompatibilist will zeigen, warum die These des Determinismus Willensfreiheit nicht ausschließt. Diese beiden Dinge - Willensfreiheit und Determinismus - hält er für verträglich, das heißt vereinbar, nicht die Positionen des Skeptikers und des Heautonomen! Er ist weit entfernt, eine Aussöhnung dieser beiden Streitenden anzustreben. Im Gegenteil: er widerstreitet

beiden, da beide ja Willensfreiheit und Determinismus für unvereinbar halten. Der Kompatibilist ist, so behaupte ich, alles andere als ein Scheinproblem-Theoretiker. Bevor ich mich aber daran mache, diese für mich sehr wichtige Behauptung ausgiebig zu verteidigen, wende ich mich zuvor noch den Begriffen des Determinismus und der Kausalität sowie ihrer Beziehung zueinander zu. Wenn unsere Aufgabe auch nicht, wie wir gesehen haben, darin besteht, kausale Brüche festzustellen oder auszuschließen, so gibt es doch im Zusammenhang mit diesen Begriffen einige weitere Gefahren, die Frage nach Willensfreiheit mißzuverstehen und das wesentlich Problematische aus den Augen zu verlieren, auf das sich ja auch der wohlverstandene Kompatibilismus konzentrieren muß.

DIE THESE DES DETERMINISMUS

DER NETZWERK-GEDANKE

Die Zweifel an der Existenz von Willensfreiheit basieren, wie wir beim Nachvollziehen der Entstehung unserer Problemstellung gesehen haben, auf der Annahme, daß die These des Determinismus wahr ist. Die Feststellung dessen, was den dialektischen Kern oder das eigentlich Problematische unserer Frage ausmacht, erfordert also herauszufinden und zu definieren, was wir hier eigentlich genau, unter „These des Determinismus“ verstehen.

Es ist schon häufig kritisiert worden, daß ein Gutteil der Literatur zum Problem der Willensfreiheit diesen Begriff offenbar für so vertraut und klar hält, daß sich eine nähere Erläuterung für sie erübrige - während das aber keineswegs so sei.⁵ Es gibt aber auch viele Philosophen, die wie Keith Lehrer beispielsweise glauben: „*The problem of how to define determinism is far from trivial.*“ („Preferences, Conditionals And Freedom“, S.197) Ulrich Pothast listet aus diesem Grund sieben mögliche Explikationen (zuzüglich Differenzierungen) von „These des Determinismus“ auf - und diejenige, die meines Erachtens dem Problem der Willensfreiheit unterliegt, ist dabei noch gar nicht vertreten!⁶

Es gibt also keine selbstverständliche Auskunft dazu, was die These des Determinismus genau besagt. Das heißt aber nicht, daß wir uns deshalb gleich John L. Austins vielzitiertem Urteil anschließen müssen, welches lautet, „*dass ‚De-terminismus‘ eine Bezeichnung für nichts Klares ist*“ (in „Falls' und ‚Können‘“, S.195). Ich glaube, daß sich durchaus angeben läßt, was genau uns im Hinblick auf Willensfreiheit unter der Bezeichnung „These des Determinismus“ Sorge bereitet. Also scheint es so zu sein, daß wir nun eine umfassende und detaillierte Diskussion dieses Begriffes einschalten müssen, um uns dann mit der RICHTIGEN Definition seiner der Frage nach Willensfreiheit weiter zuzuwenden. Und es scheint naheliegend, daß DIESE Diskussion auch eine intensive

Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kausalität enthalten müsste.

Tatsächlich sind diese beiden, für sich allein schon sehr anspruchsvollen Untersuchungen glücklicherweise nicht nötig. Es ist EIGENTLICH gar nicht so schwierig, den Begriff der deterministischen These zu bestimmen, mit dem wir es hier zu tun haben. Wir brauchen ja eigentlich nur in der Darstellung der Genese unseres Problems nachzusehen, was denn den Verdacht aufbrachte, unsere naive Annahme von Willensfreiheit sei vielleicht nur illusionär. DORT, bei dem Versuch, die *entscheidenden Gedanken aus dem Gefühl emporzuarbeiten*, jene *geistige Unruhe* bei dem Gedanken an Willensfreiheit in eine handhabbare, erforschbare Gestalt zu bringen⁷ - dort also konnte nicht zuviel Umsicht und Zurückhaltung geübt werden, das Problem einzugrenzen und zu benennen.

Sobald diese Phase des Brainstorming und der Meditation aber beendet ist, haben wir im Prinzip alles beieinander, was wir für die ersten Analysen und Definitionen benötigen. Das Material ist natürlich noch verhältnismäßig ungeliedert und mit einigen Verwirrungen durchsetzt, aber die wesentlichen Informationen dazu, was uns hier Kopfzerbrechen bereitet, sind vorhanden.

Wir hatten die These des Determinismus eingeführt als die „Annahme, daß alles eine Ursache hat und als Teil eines umspannenden kausalen Netzes begriffen werden kann“. Der entscheidende Gesichtspunkt hierbei ist jedoch, daß die Betonung auf der UMSPANNENDEN VERNETZUNG liegt und nicht auf dem Moment des Verursachtseins. Das Bedrohliche an der These des Determinismus ist, daß sie die VÖLLIGE EINGEBUNDENHEIT AUCH VON PERSONEN impliziert und uns damit die Möglichkeit unserer letztendlichen Ohnmacht vor Augen stellt. Oder anders gesagt: Die Existenz von Willensfreiheit steht deshalb in Frage, weil der Determinismus scheinbar alle Menschen zu DURCHGANGSSTATIONEN von auf sie einwirkenden Kräften degradiert. Denn für den Skeptiker bedeutete vollständige Determination ja, daß im Grunde niemand seine Handlungen KONTROLLIEREN könne, weil jegliches Verhalten letzten Endes AUTOMATISCH ablaufe.

Anschaulicher ausgedrückt drängt sich uns durch die These des Determinismus zum Beispiel ein Bild auf, demzufolge ...

„we are being carried along by the universe like small pieces of flotsam. (...), the agent and everything about him seems to be swallowed up by the circumstances of action.“ (T.Nagel, „The View From Nowhere“, S.112-114)

Diese Veranschaulichung ist vielleicht nicht ganz zutreffend, weil das unbestreitbar komplexe (und immerhin lebendige) von Personen in diesem Bild vernachlässigt ist. Aber prinzipiell ist es eine solche einfache und starke Vorstellung von unseren Lebensbedingungen, die dem Problem der Willensfreiheit zugrundeliegt. Es ist völlig nebensächlich und unter Umständen - genauer gesagt meistens - in die Irre führend, die

Kräfte oder Einflüsse, in die wir eingebunden sind, näher zu bestimmen.

IRREFÜHRENDE FRAGESTELLUNGEN

Insbesondere sehr plastische und lebhaft illustrierte Vorstellungen unserer vermeintlichen Situation in einer vollständig determinierten Welt bilden eine gewisse Gefahr, die Frage nach Willensfreiheit mißzuverstehen. Das populärste und scheinbar naheliegende dieser Bilder beschreibt Personen als SPIELZEUGE höherer Kräfte, als PUPPEN oder MARIONETTEN. Die Gefahr solcher Analogien besteht darin, die Analogie für das Problem selbst zu nehmen - der Annahme von Willensfreiheit also die Annahme eines „mächtigen Puppenspielers“ entgegenzusetzen - und nach Argumenten für und wieder die Existenz dieses mächtigen Puppenspielers zu suchen.⁸

Es ist offensichtlich, denke ich, daß eine Entscheidung in dieser Frage uns nicht von unserem eigentlichen Problem befreien würde. Es läge ganz einfach ein Mißverständnis hinsichtlich der Frage nach Willensfreiheit vor, weil die Idee der durchgängigen Eingebundenheit aller Dinge, Vorgänge, Wesen undso weiter die Essenz des Problems ist und nicht die Idee oder Möglichkeit einer Instanz, die das allumfassende Gewebe gewirkt hat. Wie gesagt ist ja nicht einmal die grundsätzliche Frage, ob dieses Gewebe TATSÄCHLICH existiert, der Gegenstand unserer Untersuchung, und noch viel weniger sind es mögliche THEOLOGISCHE oder TELEOLOGISCHE Aspekte.

Dasselbe gilt für die FÄDEN des deterministischen Gewebes. Auch ihre Diskussion - also die Untersuchung ihrer Beschaffenheit, ihrer Eigenschaften undso weiter - trägt nichts zur Lösung der Willensfreiheits-Problematik bei, sondern lenkt unter Umständen nur von ihr ab. Wenn die Frage ist, was für die anvisierte Freiheit folgte, falls alle Dinge der Welt vollständig miteinander vernetzt sind, dann ist die Konstitution dieses Netzes ohne Belang für die Antwort.

Deshalb kann es hier auch nicht unsere Aufgabe sein, uns dem KAUSALITÄTS-PROBLEM zuzuwenden, also der Frage, wie Kausalität präzise beschrieben und definiert werden sollte. Die Begriffe von Ursache und Wirkung sind hier quasi nur Etiketten für die Fäden des Gewebes, das heißt HILFSMITTEL, um die Idee einer durchgängigen Eingebundenheit aller Dinge, Vorgänge, Wesen undso weiter AUSZUDRÜCKEN und vorstellbar zu machen. Es ist für uns die naheliegende und leichteste Art und Weise, diesen uns selbst gegenüber objektiven Standpunkt zu generieren, aber es ist, wie T. Nagel bemerkt, keineswegs die einzige. (Vgl. „A View From Nowhere“, S.110; vgl. auch die Einleitung von R.Taylors „Action And Purpose“.) Es darf in unserer Diskussion also nichts argumentativ erhebliches an dem Begriff der Verursachung hängen.

„Verursacht sein“ sollte hier nichts weiter als irgendeine (weitgehend undefinierte) Beziehung zwischen zwei Entitäten bezeichnen, die ausreicht, um die Vorstellung von Fäden eines Netzes zu gewinnen. All die Fragen, die hinsichtlich einer guten Theorie der Kausalität bestehen, sind für eine Untersuchung zur Willensfreiheit irrelevant. Wir brauchen hier nichts weiter als den sehr laxen Alltagsbegriff von Verursachung.

Eine Ursache ist demnach einfach etwas, das etwas MIT SICH BRINGT, egal ob das logisch oder nur empirisch wahr ist. Es ist hier nicht wichtig, ob es besondere Kräfte sind oder was auch immer, die Ursachen ihre Wirkungen zeitigen lassen. Ferner können Ursachen in diesem Rahmen als nicht-redundante Elemente einer hinreichenden Gesamtbedingung zur Erzielung einer bestimmten Wirkung verstanden werden, aber auch als hinreichend und nicht notwendig. Kontrafaktische Konditionale sind dann also manchmal wahr und manchmal falsch.

Vor allen Dingen aber brauchen wir nicht die komplizierte Frage der NOMOLOGIZITÄT von Kausalaussagen zu erörtern oder gar zu entscheiden. Es kann sein, daß es Gesetzmäßigkeiten sind, die das deterministische Netz zusammenhalten, aber es ist auch vorstellbar, daß jeder Faden gewissermaßen für sich besteht. „Etwas mit sich bringen“ als Umschreibung von „Ursache“ legt uns in dieser Beziehung auf nichts fest. UND DESHALB LEBT AUCH UNSERE IDEE DES DETERMINISMUS HIER NICHT UNBEDINGT VON DEM BEGRIFF DER GESETZMÄSSIGKEIT.

Es ist zwar die Beobachtung von Regularitäten (welche auf Gesetze zu verweisen scheinen), durch die wir gewöhnlich auf den Gedanken der umfassenden Einbindung aller Dinge gebracht werden. Bei der Untersuchung der Frage nach Willensfreiheit brauchen und sollten wir uns aber wie gesagt nur auf den möglichen Umstand der Eingebundenheit an sich konzentrieren, nicht auf Fragen ihrer Realisation oder darauf, wie wir zu der Annahme ihrer Gegebenheit gelangen. Unser Problem besteht ja darin, daß wir vielleicht nur Durchgangsstationen von Kräften sind und deshalb unser Schicksal, unsere Biografie sich vollzieht, ohne daß wir wirklich Einfluß darauf haben. Für diese Vorstellung ist es irrelevant, ob es Gesetze sind oder eine ununterbrochene Verkettung von quasi einzigartigen Ereignissen, die uns zu Durchgangsstationen degradieren.

(Ich halte die Idee eines Weltverlaufes ohne Gesetzmäßigkeiten auch nicht für die abenteuerliche Abstraktion, die sie auf den ersten Blick vielleicht zu sein scheint. Wir sind gewohnt zu denken, daß alle Abläufe gesetzesartig geregelt sind und daß wir dort, wo wir einen Vorgang nicht unter ein Gesetz subsumieren können, einfach ein epistemisches Defizit haben. Aber genausogut könnte es ein Ausdruck unserer epistemischen Beschränkungen sein, daß wir alle Vorgänge nur so grob selektiv wahrnehmen, daß sich verallgemeinernde Gesetzesaussagen an sie herantragen lassen.

Wie dem auch sei, diese Fragen sind für uns nicht erheblich.)

Weil der Begriff des Gesetzes keine wesentliche Rolle für die Idee des Determinismus, die unsere These der Willensfreiheit bedroht, spielen muß, darum hat auch das Element der VORHERSAGBARKEIT hier nicht den großen Stellenwert, der ihm häufig zugesprochen wird. Für sehr viele Autoren ist der Determinismus deshalb eine Bedrohung unserer Freiheit, weil er für sie gleichbedeutend ist mit der Möglichkeit, Handlungen vorhersagen zu können. (Dabei geht es natürlich - wie in aller Regel auch betont wird - um PRINZIPIELLE Vorhersagbarkeit, nicht um einen epistemischen Begriff derselben.) Das stellt ihres Erachtens Willensfreiheit in Frage, weil dann angeblich von wirklichen Handlungsalternativen nicht mehr die Rede sein könne. Auch die „naive Annahme“ von Willensfreiheit sowie ihre Kritik waren ja darin einig, daß Vorhersagbarkeit, Determinismus und Unfreiheit sehr viel miteinander zu tun haben. Das ist aber nicht so, wie wir jetzt sehen können.

Zunächst einmal wäre hier zu klären, was wir eigentlich genau unter Handlungsalternativen verstehen. Auf diese Frage werde ich jedoch erst später eingehen. Doch auch davon abgesehen impliziert unsere These des Determinismus nicht Vorhersagbarkeit, weil Vorhersagen nur auf der Grundlage von (im weitesten Sinne) GESETZESARTIGEN URSACHE-WIRKUNGS-ZUSAMMENHÄNGEN möglich sind.⁹ Um ein bestimmtes Ereignis vorhersagen zu können, muß ich wissen, durch welche Ursachen es generell ausgelöst wird. Da Generalisierungen kein wesentliches Element unserer deterministischen These hier sind, brauchen wir uns dem Begriff der Vorhersagbarkeit eben nicht zuzuwenden.¹⁰

Diese Argumentation bezieht sich natürlich auf DEDUKTIVE Vorhersagen. Zutreffende VERMUTUNGEN kann man auch auf der Grundlage eines unspezifischen Determinismus wie unserem hier aufstellen, weil man die auf jeder Grundlage aufstellen kann. Aber das ist ganz sicher nichts, was unsere Freiheit in Frage stellt. Dasselbe gilt für WEISSAGUNGEN. (Unter einer Weissagung verstehe ich eine im Gegensatz zur Vermutung unfehlbar richtige und gleichzeitig nicht deduktiv abgesicherte Information, vorzugsweise über die Zukunft.)

Eine Weissagung ist wie eine Vermutung genauso bei einem deterministischen Weltverlauf ohne Gesetzmäßigkeiten möglich wie auch bei jedem anderen modus operandi des Weltverlaufes (wenn wir einmal annehmen wollen, daß Weissagungen überhaupt vielleicht möglich sind). Aber auch das macht uns hier schwerlich Sorge. Wenn jemand alles vorher weiß, kann er auch alles vorhersagen - das ist trivial. Also könnte er auch die autonomen Handlungen und frei gestalteten Lebensläufe vorhersagen, die uns bei der Annahme von Willensfreiheit vorschweben

Dieses Argument hat schon AUGUSTINUS, der laut H.Arendt „erste Philosoph des

Willens" (vgl. „Das Wollen", Kap. II, 10), in seiner großen Abhandlung „Der Freie Wille" ausführlich vorgetragen. Augustinus hält daraufhin die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Gottes Vorherwissen nicht nur für unproblematisch, er macht sogar die raffinierte Wendung, Gottes Vorherwissen FÜR die Existenz von Willensfreiheit sprechen zu lassen. Denn, so Augustinus sinngemäß, wenn Gott meine freien Entscheidungen vorherweiß, so sind sie nicht nur nicht fraglich, sondern sogar DESTO GEWISSER, da Gottes Vorherwissen unfehlbar ist. (vgl. S,124)¹¹

GRÜNDE FÜR DAS VORHERSAGBARKEITS-MISSVERSTÄNDNIS

Das Beunruhigende an der Annahme eines Determinismus ist also nicht - und schon gar nicht essentiell - Vorhersagbarkeit. Entweder ist sie harmlos, oder sie setzt ein spezifisches deterministisches Netzwerk voraus, während wir uns auf den Umstand der Vernetzung an sich konzentrieren müssen. Vorhersagbarkeit, um das noch einmal festzustellen, spielt keine Rolle für das Problem der Willensfreiheit. Das ist eine nicht zu unterschätzende Feststellung, weil dieses Mißverständnis eine große Anziehungskraft hat, wie wir ja auch in der Rekonstruktion der Problemgenese gesehen haben. Darum möchte ich jetzt kurz auf die Gründe eingehen, die meines Erachtens bei diesem Mißverständnis im Spiel sind. Es werden dabei ein paar weitere Stichwörter fallen, die in der Diskussion um Willensfreiheit oft auftauchen.

FATALISMUS

Ein wesentlicher Grund für die intuitive Kopplung von Determination und Vorhersagbarkeit ist vermutlich die Einmischung FATALISTISCHER GESCHICHTEN in Überlegungen zur deterministischen These. Auf den ersten Blick scheinen Fatalismus und Determinismus ja viel miteinander zu tun zu haben, und beim Begriff des Fatalismus stellt sich auch sehr schnell der Begriff der Prophezeiung ein. Tatsächlich wird bei diesen Intuitionen aber einiges durcheinandergebracht. Sehen wir uns zunächst die klassische fatalistische Geschichte schlechthin an, nämlich Sophokles' Drama „König Oedipus", das oft in diesen Zusammenhängen erwähnt wird. Der entscheidende Hergang ist schnell erzählt.

Oedipus ist der Sohn von König Lalos von Theben und seiner Frau Jokaste. Als kleines Kind wird er ausgesetzt, weil ein Orakel prophezeit hat, daß er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten werde. Er wird jedoch gefunden und wächst bei König Polybos von Korinth auf. Als Mann erfährt er durch einen Seher von seiner Bestimmung und beschließt, alles zu unternehmen, damit sich die Prophezeiung nicht erfüllt. Er verläßt seinen vermeintlichen Vater (König Polybos), trifft kurz darauf seinen wirklichen Vater

Laios und tötet ihn bei einem Streit. Etwas später führt ihn sein Weg zur Lösung eines alten Rätsels, er wird dafür König von Theben und bekommt damit gleichzeitig seine Mutter Jokaste zur Frau.

Obwohl also Oedipus und seine Eltern ALLES TATEN, DAS ZU VERHINDERN, ERFÜLLT SICH IHR SCHICKSAL. Folgendes sind, denke ich, die zwei wesentlichen Merkmale des Fatalismus, wenn diese und ähnliche Geschichten ihn ausdrücken:

- (1) Die Biografie jedes Menschen (jedes Wesens, jeden Dinges) ist hinsichtlich der entscheidenden Situationen vorbestimmt und wird sich unbedingt dementsprechend vollziehen.
- (2) Zwischen diesen Stationen gibt es einen gewissen Freiraum, der aber nicht dazu genutzt werden kann, einschneidende Veränderungen des vorgegebenen Lebenslaufes vorzunehmen.

Das Element der Prophezeiung verleiht solchen Geschichten natürlich ihren besonderen Reiz, weshalb wir es ganz spontan für ein wesentliches Element der Dramaturgie zu halten geneigt sind. Tatsächlich spielt die Prophezeiung für die Definition dieses Fatalismus aber keine Rolle. Sie UNTERSTREICHT nur in diesen Geschichten die Hilflosigkeit und Abhängigkeit der Menschen, vorbestimmt ist deren Schicksal ohnedies. Diese Geschichten wollen, glaube ich, sagen: Sieh, selbst eine Prophezeiung Deines Schicksals nützt Dir nichts, im wesentlichen kommt alles so, wie es kommen soll. Das ist im ersten Augenblick frustrierend, soll aber dann den Blick auf eine höhere Macht lenken, DIE SICH ETWAS DABEI GEDACHT HAT, als sie den Biografie-Verlauf festlegte. (Vgl. zum Beispiel G.Klaus/M.Buhr, „Philosophisches Wörterbuch“, Begriffswort „Determinismus“; dort wird der Fatalismus über eine göttliche Instanz definiert.)

Dies ist die Vorstellung, die ich von einem Fatalismus habe, und sie ist - selbst wenn wir die Götter einmal beiseite lassen - ganz offensichtlich sehr verschieden von der Vorstellung eines Determinismus. In dieser Weise fasst auch R.E. Hobart (das Pseudonym von D.S. Miller) den Fatalismus auf und formuliert sehr prägnant: „*Fatalism says that my tomorrow is determined no matter how I struggle. (...) Determinism says that my tomorrow is determined through my struggle.*“ („Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without it“, S.16)¹² Doch selbst wenn die These des Determinismus auf diesen Fatalismus hinausläufe, wäre das Moment der Prophezeiung oder Vorhersage ja immer noch nebensächlich.

Das ist aber nicht die einzige Möglichkeit, den Begriff des Fatalismus zu besetzen. Gegen meine Interpretation ließe sich einwenden, daß auch die Prophezeiung als ein KONSTITUTIVES Element der Schicksalserfüllung zu denken sei. Dennett zum Beispiel verweist im Zusammenhang mit dem Begriff des Fatalismus auch auf das

Oedipus-Drama und schreibt: „Erinnern wir uns an die Eltern von Oedipus, deren Anstrengungen, ihrem prophezeiten Schicksal zu entgehen, gerade die Umstände hervorbrachten, die es ‚besiegelten.“ („Ellenbogenfreiheit“, S.136) Im übrigen enthält der Fatalismus, wie im weiteren deutlich wird, auch für Dennett noch einigen Freiraum.

Man könnte weiter gehen und fordern, daß beim Fatalismus alles festgelegt sei, sowohl die Prophezeiung als auch das darauffolgende Verhalten; so daß das Schicksal von Oedipus und seinen Eltern zum Beispiel bis ins kleinste Detail vor-bestimmt gewesen wäre. Diese Auffassung vom Fatalismus entspricht im Prinzip der Position unseres WillensfreiheitsSkeptikers - und darf daher natürlich auch nicht mit unserer deterministischen These hier verwechselt werden, deren Implikationen noch eine offene Frage sind.¹³ Aber selbst wenn dieser Fatalismus unserer These des Determinismus entspräche, wäre das Element der Prophezeiung nicht bemerkenswerter als jeder andere noch so banale Vorfall im Leben von Oedipus und dem seiner Eltern. Die Prophezeiung wäre auch einfach nur ein Teil des deterministischen Netzes und würde ALS BEGRIFF keine besondere Rolle in der Untersuchung der Frage nach Willensfreiheit spielen. (Außerdem haben wir es bei solchen Prophezeiungen wieder mit Weissagungen zu tun, die ja per se nicht Unfreiheit implizieren.)

Schließlich gibt es noch eine vieldiskutierte Auffassung vom Fatalismus, die auch „LOGISCHER DETERMINISMUS“ genannt wird (vgl. zum Beispiel J.R.Lucas' „The Freedom Of The Will“ S.65-70). Diese Auffassung verweist darauf, daß WAHRHEIT nicht zeitgebunden ist, und folgert dann, daß deshalb alles prinzipiell vorhersagbar und damit vorbestimmt ist. Denn, so das Argument, wenn es WAHR ist, daß ich heute dies und jenes tue, dann war es auch schon gestern und sogar vor tausend Jahren wahr, daß ich das heute tun würde. Und demnach hätte prinzipiell schon vor tausend Jahren vorhergesagt werden können, was ich heute tue.

Diese Idee läßt sich sehr schön mit der Vorstellung vom BUCH DES SCHICKSALS illustrieren, in dem der gesamte Weltverlauf für alle Zeiten und in jeder Einzelheit verzeichnet ist und in dem theoretisch die Zukunft nachgelesen werden könnte (vgl. dazu zum Beispiel Gilbert Ryles „Was sein wird, wird sein“, besonders S. 23). Also war und ist es doch offenbar unmöglich, daß ich heute etwas anderes tue als das, was ich tue, und damit bin ich doch offenbar nicht frei in dem, was ich tue - so die Schlußfolgerung dieses Arguments.

Aber selbst wenn die Verwendung des Wortes „wahr“ hier nicht zu beanstanden wäre¹⁴, ginge das Argument nicht durch. Denn wie schon erläutert folgt daraus, daß jemand mein Verhalten heute schon vor tausend Jahren hätte WEISSAGEN können - und um eine Weissagung handelt es sich hier wieder -, NICHT, daß ich nicht frei bin in meinem Verhalten, weil ich nichts anderes hätte tun können. Es ist einfach nur so, daß ich je-

denfalls etwas Bestimmtes tue, und genau das wird geweissagt, ob ich nun etwas anderes tun könnte oder nicht. Geweissagt werden kann wie gesagt auch, daß ich heute frei in jedem wünschenswerten Sinne dies und jenes tun werde. (Ganz abgesehen davon, daß auch über den Ausdruck „hätte etwas anderes tun können“ eingehend zu reden sein wird.)

Es läßt sich schließlich also feststellen, daß fatalistische Intuitionen und Vorstellungen, gleichviel welche, den Begriff der Vorhersagbarkeit, um den es uns hier geht, nicht als wichtigen Begriff für unsere Diskussion etablieren können. Sie können uns überdies überhaupt nicht in unserer Untersuchung weiterhelfen, denn entweder werden sie von der Position des Skeptikers aufgefangen oder sie handeln von so merkwürdigen Dingen wie Schicksalsmächten und Weissagungen, die jedenfalls für unsere Frage irrelevant sind.

ERKLÄREN UND VORHERSAGEN

Einen weiteren Grund für die fehlerhafte Betonung des Begriffes der Vorhersagbarkeit bei Ueberlegungen zur deterministischen These sehe ich in der begrifflichen Nähe von „vorhersagen“ und „erklären“. Etwas erklären heißt im Grunde zunächst immer, es mit anderen Dingen in einen Zusammenhang zu bringen. Wann eine Erklärung gut ist, ist nicht zuletzt eine Frage der in dem jeweiligen Bereich herrschenden ERKLÄRUNGSSTANDARDS; eine gute Erklärung stellt uns ZUFRIEDEN.¹⁵ Aber jedenfalls scheint uns ein Phänomen um so durchsichtiger zu sein, in je mehr Zusammenhänge es gestellt werden kann. Und besonders erhellend finden wir es, wenn sich diese Zusammenhänge in gesetzesartigen Aussagen formulieren lassen.

Deshalb gehen wir davon aus, eine gute Erklärung eines Phänomens vor uns zu haben, wenn wir zuverlässige Vorhersagen hinsichtlich seines Verhaltens oder seiner Eigenschaften machen können. In diesem Sinne macht eine Erklärung ein Phänomen berechenbar. So suchen wir ja auch sehr oft darum nach Erklärungen für etwas, weil wir es berechenbar machen wollen, um dann gezielten Einfluß ausüben, es manipulieren oder uns für die Zukunft davor schützen zu können. Beispiele hierfür ließen sich ohne Zahl finden, angefangen beim Wetter und bei Naturkatastrophen über Pflanzen und Tiere bis hin zu anderen Menschen und sogar der eigenen Person

Auch die Annahme eines Determinismus ist natürlich vornehmlich eine Arbeitshypothese zur Erklärung der Welt auf einer sehr grundlegenden Ebene. Hier wird im Grunde sogar eine vollkommene Erklärung angestrebt, weil letztlich unterstellt wird, daß alles mit allem zusammenhängt. (Deswegen erscheint die Annahme eines Indeterminismus vorderhand ja auch unattraktiver: weil beim Indeterminismus diese umfassende Vernetzung unterbrochen wird, scheint er erstmal weniger zu erklären.) Und sicher ist mit dem Erklärungsbestreben der deterministischen Annahme auch mehr oder weniger die Absicht verbunden, die Natur dadurch beherrschbarer zu machen, daß

das Eintreten oder Verhindern von bestimmten Ereignissen vorhersagbar und berechenbar gemacht wird.

Aber eine deterministische Hypothese, die das leisten können will, muß natürlich wieder - so wie die These des naturwissenschaftlichen Determinismus es tut - sehr viel speziellere und eingehendere Auskünfte geben können als die PURE Idee eines Determinismus, mit der wir es hier zu tun haben. Hinsichtlich der bloßen These einer vollständigen Vernetzung der Welt ließe sich sogar fragen, wie ich glaube, ob sie überhaupt etwas erklären kann oder ob sie nicht vielmehr lediglich eine Eigenschaft der Welt FESTSTELLT (oder behauptet), solange sie uns nicht auch über die Natur der Vernetzung oder wenigstens ihre Entstehung informiert.¹⁶

Doch selbst wenn wir sagen wollen, daß auch diese völlig unspezifische Determinismus-Annahme etwas erklärt, so folgt daraus noch nicht, daß der Begriff der Vorhersage auch eine wichtige Rolle spielt. Wenn unser unspezifischer Determinismus ein Phänomen erklären kann, dann tut er das, aufgrund welcher seiner Eigenschaften auch immer, jedenfalls ohne den Bezug auf gesetzesartige Zusammenhänge. Da Vorhersagen aber gesetzesartige Zusammenhänge voraussetzen, hätten wir hier also Erklärungen an der Hand, die es uns nicht ermöglichen würden, Vorhersagen zu treffen.¹⁷ Und auch darüberhinaus ist es nicht so, daß Erklärungen und Vorhersagen, obwohl sie oft Hand in Hand gehen, zwei voneinander völlig unablösbare Konzepte sind.

Wir können oft Vorhersagen treffen, ohne über entsprechende (zufriedenstellende) Erklärungen zu verfügen. Vorhersagen können nämlich mit sogenannten BLACK BOXES operieren, während Erklärungen ja gerade dazu dienen, BLACK BOXES zu erhellen und Vorgänge durchsichtig zu machen. So kann man zum Beispiel manchmal aufgrund von Erfahrungen, die man mit einer bestimmten Person gemacht hat, für gewisse Situationen ihr Verhalten vorhersagen, ohne daß man weiß, was in ihr „drinnen“ vorgeht, ohne daß man also eine Erklärung für ihr Verhalten hat. Diese Asymmetrie von Vorhersagen und Erklären ist besonders eindrücklich (weil beängstigend) in den Fällen, wo es sich um die eigene Person und das eigene Verhalten handelt. Krasse und damit deutliche Beispiele hierfür sind die Fälle, in denen eine PHOBIE vorliegt. Bei einer Phobie weiß die Person oft, daß sie in bestimmten Situationen ein bestimmtes - panisches - Verhalten an den Tag legen wird, aber sie weiß häufig genug nicht, warum sie das tut. (In Hitchcocks Film „Marnie“ etwa wird das sehr wirkungsvoll dargestellt.)

Es ließen sich ohne weiteres noch mehr Beispiele hierfür finden, aber wir brauchen das jetzt nicht weiter zu vertiefen.¹⁸ Auch wenn wir also annehmen, daß unser unspezifischer Determinismus etwas erklärt, und desweiteren den Umstand vernachlässigten, daß er nicht über Gesetzmäßigkeiten definiert ist - auch dann wäre der Begriff der Vorhersagbarkeit nicht als wesentliches Versatzstück für unsere

Untersuchung etabliert. Überhaupt gibt es im Zusammenhang mit ERKLÄREN - insbesondere wenn man auch noch den Begriff des VERSTEHENS hinzunimmt (was ich hier sorgfältig vermieden habe, obwohl er sich unentwegt aufdrängt) - sehr viele wichtige Dinge zu sagen und interessante Fragen zu klären. ABER DIES IST NICHT DER RICHTIGE ORT UND DER RICHTIGE ZEITPUNKT, DAS ZU TUN. Das Begriffsfeld von Erklären und Verstehen spielt eine große Rolle für die HANDLUNGSTHEORIE und ist deshalb dort für uns wichtig, wo sich das Problem der Willensfreiheit mit der Frage, was das eigentümliche einer Handlung (im Gegensatz zu einer bloßen BEWEGUNG) ist, berührt. Das ist aber erst sehr viel später der Fall.¹⁹ Hier bleibt festzuhalten, daß auch über den Begriff der Erklärung der Begriff der Vorhersagbarkeit nicht als ein für unser Thema wesentlicher Begriff ausgewiesen werden kann. Wie die Begriffe der Ursache und des Gesetzes drängt er sich lediglich deshalb so sehr auf, weil man sich beim Nachdenken über die These des Determinismus nur sehr schwer von dem Konzept des naturwissenschaftlichen Determinismus lösen kann. Dieses Konzept ist aber wie gesagt nicht von besonderer Bedeutung für unsere Untersuchung; es ist bestenfalls insofern von Bedeutung, als es Schützenhilfe leistet für die Entwicklung der Idee einer deterministischen Vernetzung der Welt an sich.

DER „LAPLACESCHE DÄMON“

Ein dritter Grund für die mißliche Konzentration auf den Begriff der Vorhersagbarkeit und das Mißverständnis derjenigen deterministischen These, um die es beim Problem der Willensfreiheit geht, ist wohl in den Ausführungen von Pierre Simon Laplace zu diesem Thema zu sehen.²⁰ Laplace illustriert seine Auffassung eines Determinismus mit einer HÖHEREN INTELLIGENZ und schreibt in „A Philosophical Essay on Probabilities“ (S.3):

„All events, even those which on account of their insignificance do not follow the great laws of nature, are a result of it just as necessarily as the revolutions of the sun. ... Given for one instant an intelligence which could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the beings who compose it - an intelligence sufficiently vast to submit these data to analysis - it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies of the uni verse and those of the lightest atom; for it, nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes.“

Diese Vorstellung einer Intelligenz, die aus der Kenntnis eines momentanen Gesamtzustandes der Welt sowie der Kenntnis aller Naturgesetze den weiteren Weltverlauf vorhersagen kann, hat als der sogenannte „Laplacesche Dämon“ fortan einen enormen Einfluß auf unser Thema ausgeübt. Sie wird sehr häufig in der Literatur zum Thema Determinismus und Willensfreiheit erwähnt. Diese Vorstellung impliziert, daß die wesentliche Aussage der deterministischen These in der Feststellung besteht, daß die Zukunft nicht OFFEN ist, das heißt daß es nur einen möglichen Weltverlauf

gibt. Viele der wichtigeren Arbeiten zu diesem Thema haben diesen Kern für ihre Formulierung eines Determinismus übernommen..

So schreibt beispielsweise Georg H. von Wright in „Causality and Determinism“ (S.21): *„Determinism, in a nutshell, is a philosophic position which denies the existence of REAL, ie causal, alternatives in nature.“*;

Gertrude E. Anscombe schreibt in „Causality and Determination“ (S.141): *„When we call a result determined, we are implicitly relating it to an antecedent range of possibilities and saying that all but one of these is disallowed.“*; ähnlich formuliert M.R.Ayers in „The Refutation of Determinism“, wenn er „Determinismus“ so definiert (5. viii): *„. . the metaphysical theory that everything is necessarily as it is and that there are no genuinely open possibilities beyond what actually happens ...“*;

für Richard Taylor ist die folgende Passage aus „Metaphysics“ (S.34) ein exakter Ausdruck der deterministischen These: *„In the case of everything that exists, there are antecedent conditions, known or unknown, given which that thing could not be other than it is.“*; (ähnlich drückt er sich auch in „Action and Purpose“ (S.115) aus);

Peter van Inwagen definiert „Determinismus“ in „An Essay On Free Will“ (S.3) folgendermaßen: *„(. . .) it is the thesis that there is at any instant exactly one physically possible future.“*;

und Bernard Berofsky stellt in „Determinism“ (S.5) sogar fest: *“Whatever particular determinists may have claimed, one idea they have held in common is this: At any particular time T, what occurs in the world at T - or, perhaps, what occurs at or prior to T - restricts future possibilities to one.“*

Der „Laplacesche Einschlag“ ist in diesen Determinismus-Auffassungen evident.²¹

Keiner dieser Texte - die alle auch das Problem der Willensfreiheit mehr oder weniger stark im Fokus ihrer Untersuchungen haben - stellt also das Moment der Vernetzung und Eingebundenheit als wesentlich heraus, das nach meinen Erkenntnissen für unser Thema die Hauptrolle spielt. Und deswegen konzentrieren diese Autoren sich dann auch auf Schwerpunkte, Fragestellungen und Zielsetzungen, die für die Frage nach Willensfreiheit meines Erachtens nicht relevant sind:

Von Wright will zeigen, daß die Idee eines kausalen Determinismus bestenfalls auf einen kleinen Bereich der Welt Anwendung finden kann, und untersucht dazu den Begriff der Kausalität. Anscombe lehnt die Vorstellung eines universellen Determinismus ab, indem sie die Annahme, daß einzelne Kausalaussagen Universalaussagen implizieren, für unplausibel erklärt. Ayers will den Begriff der Möglichkeit klären, um dadurch die Plausibilität der deterministischen These zu erschüttern. Richard Taylor spricht ebenfalls ausgiebig über Kausalität, um zu zeigen, daß man das Eigentümliche einer Handlung nur erfassen kann, wenn man eine besondere Form von Verursachung postuliert. Van Inwagen weist ausdrücklich

darauf hin, daß er „Verursachung“ weitgehend nicht diskutieren will und braucht, aber in seinen Argumenten spielt der Begriff des (Natur-)Gesetzes die tragende Rolle. Auch Berofsky schließlich konzentriert sich auf das Moment der Gesetzmässigkeit, nachdem er den Begriff der Verursachung eingehend untersucht hat.

Alle diese Untersuchungen sind natürlich klug durchgeführt und auch nicht uninteressant. Aber sie sind im Hinblick auf das Problem der Willensfreiheit eben teilweise mehr verwirrend als klärend, wie ich glaube. Ich glaube das nicht nur, weil ich für eine andere Determinismus-Auffassung plädiere, sondern weil ich grundsätzlich große Schwierigkeiten damit habe, die deterministische These im Rahmen unserer Fragestellung über diese (Laplacesche) „unbedingte Eingleisigkeit“, wie man das nennen könnte, zu definieren. Mir scheint, daß die philosophische Frage nach Willensfreiheit dann im Grunde gar keine offene Frage mehr sein kann. Der Kompatibilismus hat dann eigentlich von vornherein so gut wie keine Chance, ein Konzept von Handlungsalternativen zu erarbeiten, das unseren Intuitionen diesbezüglich gerecht wird.

Wir landen - so stellt es sich mir dar - unter diesen Umständen geradezu unvermeidlich beim Scheinkompatibilismus, wenn wir weder dem Skeptiker noch dem Heautonomen folgen wollen. Aus dem gleichen Grunde vermeide ich es auch, den Begriff der NOTWENDIGKEIT zu verwenden, der oft als Äquivalent für „Determinismus“ gebraucht wird; für mein Verständnis enthält „Notwendigkeit“ auch diese unbedingte Eingleisigkeit, legt sie zumindest mehr als nahe. (Es sei denn, man verwendet den Begriff der Notwendigkeit in dem empiristischen Sinne, in dem David Hume ihn verwendet. Darauf komme ich in Kapitel III noch ausführlich zu sprechen. Aber auch John Stuart Mill schlug vor, bei Hume - dem er ansonsten zustimmte - den mißverständlichen Begriff der Notwendigkeit zu streichen.²²)

Ich bin also der Meinung, daß wir uns bei unserer Untersuchung hier von der Vorstellung des Laplaceschen Dämons freimachen müssen und die Entscheidung darüber, ob ein unspezifischer Determinismus eine offene Zukunft erlaubt oder nicht, erst NACH der Lösung der Willensfreiheits-Problematik treffen dürfen. Und das bedeutet wiederum, daß der Begriff der (deduktiven) Vorhersagbarkeit nicht als ein für unsere Untersuchung wesentliches Versatzstück ausgewiesen wurde. Denn ohne das Konzept des Laplaceschen Dämons und seiner vorbestimmten Zukunft gibt es keinen Grund, davon auszugehen, daß der Weltverlauf im Prinzip vorhersagbar ist.

EINIGE ANDERE AUFFASSUNGEN

Ich bin mir dessen bewußt, daß meine bisherigen Erörterungen und besonders die letzten Bemerkungen den Verdacht erwecken könnten, meine Determinismus-Auffassung sei MASSGESCHNEIDERT, um das Problem offen zu halten und dem

Kompatibilismus zu neuer Stärke zu verhelfen. Der Umstand, dass ich mit meiner Interpretation des deterministischen Einwandes recht allein stehe, ist sicher auch nicht geeignet, diesen Verdacht zu zerstreuen. (Denn weder in der kanonischen noch in der neueren Literatur finde ich meine Determinismus-Auffassung wieder.²³)

Diesen Verdacht weise ich jedoch aus mehreren Gründen zurück. Erstens habe ich ja versucht, in meinen zur Formulierung des Problems hinführenden Überlegungen deutlich zu machen, daß unsere Frage tatsächlich offen ist. Zweitens habe ich mein Verständnis dessen, was der Determinismus hier einwendet, aus diesen Überlegungen möglichst unvoreingenommen herauszufiltern versucht. Und drittens gibt es außerdem eine sehr wichtige Beobachtung zur Logik der Ursprünglichkeits-These, durch die ich mich in meiner Auffassung bestätigt sehe. Bevor ich das Konzept der Heautonomie aber etwas eingehender vorstelle, möchte ich noch auf einige andere sehr bemerkenswerte Ansichten zum deterministischen Einwand zu sprechen kommen, die geeignet wären, meine Determinismus-Auffassung ins Wanken zu bringen.

1. GINET'S "KONTINGENTE NEZESSITATION"

Ein Autor, der ebenfalls die Begriffe des Naturgesetzes, der Erklärung und sogar der Verursachung ganz vermeiden wollte, um die Frage nach Willensfreiheit zu untersuchen, ohne „einige der schlimmsten Schwierigkeiten zu diskutieren, die typischerweise auftreten, wenn man über die traditionelle Frage nachdenkt“, ist Carl Ginet in "Könnte es sein, dass wir keine Wahl haben?" (das Zitat steht auf S.116). Ginet ersetzt zu diesem Zweck den Begriff der Determination durch den Begriff der KONTINGENTEN NEZESSITATION, der folgendermaßen definiert ist (S.116):

Wenn ‚A‘ und ‚B‘ Beschreibungen sind, die ARTEN von Ereignissen (Sachverhalten, Umständen) angeben, dann NEZESSERT A KONTINGENT B dann, und nur dann, wenn

(1) ‚A‘ nicht ‚B‘ impliziert

(2) jeder Einzelfall von A von einem Einzelfall von B begleitet wird (in einer Weise, die in den Beschreibungen ‚A‘ und ‚B‘ angezeigt ist) und

(3) niemand jemals die Wahl hat, ob ein Einzelfall von A von einem Einzelfall von B begleitet werden wird oder nicht."

Es ist offensichtlich, dass Ginet sich also auch nicht auf das Moment der Vernetzung und Einbindung konzentriert, sondern auf die REALISATION einer Einbindung, das heisst auf die Fäden des Netzwerkes. Deshalb kann er aber am Ende die Schwierigkeiten, die er mit seiner Terminologie ausklammern wollte, doch nicht vermeiden. Denn wieder wird die Aufmerksamkeit auf Fragen gelenkt, die meines Erachtens für das Problem der Willensfreiheit nicht relevant sind. So tritt zum Beispiel

im Zusammenhang mit Punkt (2) fast automatisch die Frage der Universalität der Beziehung zwischen Arten von Ereignissen oder Sachverhalten auf. Und Punkt (3) führt die besagte Notwendigkeit ein, der gegenüber der Kompatibilismus VON VORNHEREIN keine Chance hat. Das spricht meines Erachtens schon gegen diesen Ansatz.

Darüberhinaus lässt sich fragen, ob Punkt (3) überhaupt Sinn macht! Rosemarie Rheinwald beispielsweise bestreitet das sehr überzeugend. Sie schreibt in „Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus“ (S.206):

„Ich glaube nicht, dass Ginet die Schwierigkeiten der traditionellen Terminologie wirklich vermeidet. Die übliche Redeweise von „kausaler Notwendigkeit“ wird bei ihm ersetzt durch die Redeweise „keine Wahl haben“. Er wendet aber den Begriff der Wahl nicht nur auf menschliches Handeln und menschliche Zustände an, sondern allgemein auf physikalische Ereignisse und Zustände. (...) Aber z.B. die Frage, ob ich in einer bestimmten Situation - nachdem eine Billardkugel ins Rollen gekommen ist - die Wahl habe, ob sie eine andere Kugel trifft oder nicht, erscheint mir unklar und unterbestimmt (...) Und was soll ich jemandem antworten, der mich fragt, ob ich eine Wahl zwischen verschiedenen Zuständen meines Gehirns in fünf Minuten habe?“

Ich denke daher, dass Ginets Unternehmen alles andere als plausibel oder vielversprechend erscheint.

2. T. NAGELS UNLÖSBARKEITS-THESE

Thomas Nagels Willensfreiheits-Diskussion in „The View from Nowhere“¹ spielte eine gewisse Rolle, als ich versucht habe, meine Auffassung des deterministischen Einwandes etwas anschaulich zu gestalten. Denn wie gesagt hält auch T. Nagel das Konzept des naturwissenschaftlichen Determinismus' mit all den dazugehörigen Begriffen nur für eine Möglichkeit, den, wie er es nennt, OBJEKTIVEN STANDPUNKT einzunehmen, mit dem der Skeptiker hier operiert. Insofern ist mir seine Eröffnung unseres Problems also sehr nah; seinen weiteren Darlegungen aber stimme ich keineswegs zu.

Nagel zufolge besteht das Problem der Willensfreiheit darin, dass die Weltsicht des objektiven Standpunktes unsere INNEN-PERSPEKTIVE mit dem Gefühl von Willensfreiheit und der Zuschreibung von Verantwortlichkeit bedroht. Seine These nun besagt, dass wir mit diesem Problem deshalb gar nicht fertig werden können, weil diese Innenperspektive sich einerseits als unheilbar verworren herausstellt <either incomprehensible or clearly inadequate> (S.113), wenn man sie unter die Lupe nimmt, wir andererseits aber auch nicht in der Lage sind, sie aufzugeben.

Bei der Begründung seiner These wird unsere Innenperspektive dann im wesentlichen über die Meinung charakterisiert, dass freie Handlungen nicht kausal determiniert seien, während der objektive Standpunkt über den Begriff der „kausalen Notwendigkeit“ gekennzeichnet wird. Also spielt auch für Nagel im Zusammenhang mit der Frage nach

Willensfreiheit nicht das Moment der VERNETZUNG die entscheidende Rolle, die es meines Erachtens spielen sollte.

Ich glaube jedoch, daß Nagels Beschreibung der Innenperspektive, die wir haben, wenn wir frei zu handeln meinen, falsch ist. Soweit ich das sehe, sind wir uns dessen oft durchaus bewußt, daß wir unentwegt von vielerlei Seiten, auf den verschiedensten Ebenen und auf alle möglichen Arten beeinflußt werden und uns insofern immer inmitten eines Feldes von Kräften bewegen. Gleichzeitig haben wir meistens trotzdem das Gefühl, mehr als nur eine Durchgangsstation von Kräften zu sein. Darin besteht wie gesagt für mich das wesentliche unserer Innenperspektive als freie Wesen. Daß DAS eine unheilbar verworrene Vorstellung ist, zeigt Nagel nicht.

Es ist darüberhinaus fraglich, ob es wirklich nicht möglich ist, die fragliche Innenperspektive aufzugeben und zum Beispiel von der Idee der Verantwortlichkeit völlig Abstand zu nehmen. Ich bin mir nicht so sicher wie T. Nagel, daß uns diese Sichtweise als Dauerperspektive grundsätzlich verschlossen bleibt. Der kanonische Aufsatz zu diesem Gesichtspunkt ist Peter F. Strawsons „Freiheit und Übelnehmen“ Dessen Argumentation möchte ich jetzt auch noch kommentieren, weil P.F.Strawson den interessanten Versuch unternimmt, unser Problem zu lösen, ohne zu „wissen, was die These des Determinismus ist“ , (wie er gleich zu Beginn seines Essays (S.201) feststellt).

3. P.F. STRAWSONS IRRELEVANZ-THESE

Für P.F.Strawson besteht das Problem der Willensfreiheit im wesentlichen in der Frage nach Verantwortlichkeit beziehungsweise nach der ZULÄSSIGKEIT UNSERER MORALISCHEN PRAXIS, weil die fragliche Freiheit in dieser Praxis vorausgesetzt wird. Wenn die Frage der Rechtfertigbarkeit dieser Praxis geklärt ist, so Strawson, dann ist unser Problem gelöst. Und da sich seines Erachtens diese Frage klären läßt, ohne daß dabei über die These des Determinismus gesprochen werden muß, deshalb ist diese These für ihn hinsichtlich der Frage nach Willensfreiheit ohne Belang.

Strawsons Lösungsvorschlag läuft am Ende darauf hinaus festzustellen, daß unsere moralische Praxis gar nicht Gegenstand eines Streites über Rechtfertigbarkeit und Zulässigkeit sein kann, weil ihre Existenz etwas sei, „*das uns mit der Tatsache der menschlichen Gesellschaft gegeben wird*“ (S.230). Also, so Strawson, geht die herkömmliche Auseinandersetzung in die Irre, weil die streitenden Parteien diese zentrale Feststellung übersehen und DIE TATSACHEN ÜBERINTELLEKTUALISIEREN (wie er sich ausdrückt), wenn sie die Bedrohung der Willensfreiheit durch den Determinismus disputieren.

Strawson gelangt mit Hilfe einer sehr findigen Argumentation zu diesem Ergebnis. Dazu führt er zunächst den Begriff der REAKTIVEN HALTUNG ein, weil die reaktiven

Haltungen nach Strawson das wesentliche Element unserer moralischen Praxis darstellen. Unter reaktiven Haltungen versteht er Dinge wie Dankbarkeit, Übelnehmen, Vergebung und verletzte Gefühle (vgl. S.205). Das Gegenteil einer reaktiven Haltung nennt Strawson die OBJEKTIVE HALTUNG, die wir dann jemandem gegenüber einnehmen, wenn wir aus irgendwelchen Gründen eine moralische Behandlung für unangebracht halten. Markante Beispiele für diese Personengruppe sind Psychopathen oder Kleinkinder, aber auch normale Personen können teilweise oder vorübergehend von der moralischen Praxis ausgenommen sein

Das von ihm selbst als Hauptpunkt eingeschätzte Argument besteht nun darin, darauf hinzuweisen, daß der Verzicht auf reaktive Haltungen und das Einnehmen einer durchgängig objektiven Haltung GAR KEINE WIRKLICHE ALTERNATIVE FÜR UNS SEI. Strawson drückt das auf seine sehr prägnante Weise folgendermaßen aus. *“Eine ununterbrochene Objektivität der interpersonalen Haltung und die menschliche Isolation, die daraus folgen würde, scheint nicht etwas zu sein, dessen menschliche Wesen fähig wären, selbst wenn eine allgemeine Wahrheit einen theoretischen Grund dafür abgäbe. ... Dieses Festgelegtsein ist Teil des allgemeinen Bezugsrahmens menschlichen Lebens, nicht etwas, das zur Begutachtung anstehen kann, ..”* (S.215-217)

Galen Strawson nennt P. F. Strawson aufgrund dieses Argumentes einen "non rational commitment theorist" und kritisiert diese Position, indem er nachdrücklich darauf besteht, daß unsere Intuitionen zu unserer Machtlosigkeit und Nicht-Verantwortlichkeit genauso stark und unwiderstehlich seien wie die entgegengesetzten Intuitionen, die P.F.Strawson ins Feld geführt hat (vgl. „Freedom And Belief", Kap.5 und Kap.6,2). Ich schließe mich G. Strawson in diesem Punkt an und halte - wie ich oben schon gesagt habe - eine durchgängige objektive Haltung nicht unter allen Umständen für ausgeschlossen. Es würde weit führen, diese Frage eingehend zu diskutieren, aber es scheint mir auf der Hand zu liegen, DASS es hier etwas zu diskutieren gibt. Denn letzten Endes VERSICHERT uns P.F.Strawson lediglich, daß wir die reaktiven Haltungen nicht aufgeben können, wenn er beispielsweise sagt:

„Aber ich bin stark geneigt zu denken, dass es für uns, wie wir sind, praktisch unvorstellbar ist. Das menschliche Festgelegtsein auf das Teilnehmen an gewöhnlichen Beziehungen zwischen Personen ist, glaube ich, zu durchgehend und hat zu tiefe Wurzeln, als dass wir den Gedanken ernstnehmen könnten, eine allgemeine theoretische Überzeugung könnte unsere Welt so verändern, dass es in ihr nicht länger solche Dinge wie interpersonale Beziehungen gäbe, wie wir sie normalerweise verstehen; ..” (S.214)

Eine Versicherung ist natürlich etwas wenig, um eine interessante Frage zu entscheiden. Auf der anderen Seite müssen wir diese Frage aber deshalb jetzt nicht entscheiden, weil Strawsons Irrelevanz-Behauptung nicht allein davon abhängt, daß er hier recht behält.

Er ist nämlich darauf vorbereitet, diese Behauptung auch dann aufrecht zu erhalten, wenn er sein Hauptargument und seinen Lösungsvorschlag zur Disposition stellt.

Zu diesem Zwecke untersucht er an mehreren Beispielen, aus welchen Gründen wir in der Praxis die reaktive Haltung zugunsten der objektiven Haltung aufgeben, und stellt fest, daß es viele verschiedene Gründe dafür gibt, DASS ABER DETERMINISTISCHE ÜBERLEGUNGEN DAFÜR JEDENFALLS KEINE ROLLE SPIELEN (vgl. S.216). Also, so schließt Strawson, findet sich von dieser Seite her auch nicht der erforderliche Grund dafür, daß die Wahrheit der These des Determinismus zu einer allgemeinen objektiven Haltung führen sollte. Selbst WENN wir also die Wahl hätten, so Strawson, unsere reaktiven Haltungen gänzlich aufzugeben, selbst dann müssten wir hier nicht mit einer deterministischen These operieren. Die Entscheidungsgrundlage für diese Wahl ist stattdessen laut Strawson *„eine Einschätzung der Gewinne und Verluste für menschliches Leben, seiner Bereicherung oder Verarmung; und die Wahrheit oder Falschheit einer allgemeinen These des Determinismus hätte keine Relevanz für die Vernünftigkeit DIESER Wahl.“* (S.217)

Mit dieser strategisch gut vorbereiteten Feststellung, die noch einigemal betont wird (vgl. insbesondere S.224), sieht Strawson seine Irrelevanz-Behauptung endgültig bestätigt. Es ließe sich wieder darüber streiten, ob das Argument an sich wirklich gut ist oder nicht; Alfred J. Ayer beispielsweise bezweifelt in „Free-will and Rationality“ seine Gültigkeit, während es auf der anderen Seite von Susan Wolf in „The Importance of Free Will“ gutgeheißen und ausführlich kommentiert wird. Ich hingegen bin der Meinung, daß die Kritik an diesem Zug von Strawson sehr viel früher, nämlich schon im strategischen Ansatz, kritisiert werden kann und kritisiert werden sollte.

Als Strawson untersuchte, wann wir in der Praxis die objektive Haltung einnehmen, da KONNTE er gar nicht zu dem Ergebnis kommen, daß die These des Determinismus dabei eine Rolle spielt. Denn die moralische Praxis, so wie sie ist, operiert ja mit unserer naiven Annahme von Willensfreiheit und ist noch gar nicht gewärtig, daß diese Annahme zweifelhaft wird, wenn deterministische Überlegungen auf den Plan treten. Also ist es trivial, daß die These des Determinismus hier nicht den Grund dafür abgeben kann, die Idee einer allgemeinen objektiven Haltung zu erwägen. Daraus folgt aber selbstverständlich keineswegs, daß sie für die Frage nach Willensfreiheit, wenn sie sich dann stellt, irrelevant ist. Im Gegenteil: die deterministische These ist ja der ANLASS, diese Frage zu stellen, wie wir gesehen haben. Wir können uns zwar auch fragen, ob es vernünftig im Hinblick auf die Bereicherung unseres Lebens wäre, durchgehend eine objektive Haltung einzunehmen. Aber diese Frage selbst ist in dem Moment gegenstandslos und insofern unvernünftig, wo wir herausfinden, daß die These des Determinismus uns als rationale Wesen zwingt, die reaktiven Haltungen aufzugeben. DAS ist die grundsätzlichere Frage!

Strawson würde sich an dieser Stelle dann vielleicht wieder auf sein erstes Argument zurückziehen und sagen, daß es für uns als Personen eben gar keine wirkliche Option ist, unsere moralische Praxis aufzugeben. Doch nun könnten WIR ihm diesen Punkt schenken und kontern: Selbst wenn wir dazu wirklich nicht in der Lage wären, änderte das nichts an dem Sachverhalt, daß die reaktiven Haltungen eigentlich unangemessen sind, wenn Willensfreiheit mit der These des Determinismus unvereinbar und diese wahr ist. Ergo spielt die These des Determinismus eine ganz entscheidende Rolle für die Frage nach Willensfreiheit und ist deshalb ganz sicher nicht, wie Strawson behauptet, irrelevant. Wir kommen nicht darum herum (wie auch Ayer in seiner Strawson-Kritik (S.5) bemerkt hat), eine GEWISSE Vorstellung der deterministischen These hier einzubringen, eine Vorstellung, die weder zu unbestimmt ist noch sich in unerheblichen Einzelfragen ergeht.²⁴

Der tiefere Grund dafür, daß Strawson mit seiner Irrelevanz-Behauptung fehlgeht, findet sich - wie das bei unserem Thema oft der Fall ist - in der Eröffnung der Untersuchung. Es ist nämlich falsch, die Frage nach Willensfreiheit mit der Frage nach der Rechtfertigbarkeit reaktiver Haltungen zu IDENTIFIZIEREN (auch wenn Jonathan Bennett in „Accountability“ diesen Ansatz geradezu feiert). Auf dieses ETHISCHE MIßVERSTÄNDNIS, wie man es nennen könnte, werde ich in den Kapiteln III und IV ausführlich eingehen. Strawsons Essay kommt zweifellos das Verdienst zu, den kruden Utilitarismus angeprangert zu haben, der, wie wir sehen werden, bis dahin ausschlaggebend für das ethische Mißverständnis war (vgl. dazu auch die genannten Aufsätze von Ayer und Bennett). Trotzdem bleibt auch seine Verbesserung dieses Ansatzes, soweit ich das sehe und vorgeführt habe, ein Mißverständnis unserer Frage nach Willensfreiheit.

DIE UNSINNIGKEITS-THESE (NACH MALCOLM)

Eine extreme Auffassung hat N. Malcom in „The Conceivability Of Mechanism“ vertreten. Malcolm zufolge können wir noch nicht einmal begründet behaupten, der Mechanismus sei wahr. (Unter Mechanismus versteht Malcolm den objektiven Standpunkt, wir seien nichts weiter als vollständig in physikalischen Begriffen erfaßbare Systeme.) Diese These ist - stark gerafft wiedergegeben - das Ergebnis der folgenden Überlegung:

- (1) *Mechanismus und intentionales Verhalten schliessen einander aus, weil eine vollständige mechanistische Erklärung keinen Raum und keine Notwendigkeit für weitere (intentionale) Erklärungen lässt.*
- (2) *Eine sinnvolle Annahme ist ein Stück intentionales Verhalten.*
- (3) *Wenn der Mechanismus wahr ist, kann man also nicht sinnvoll annehmen, er sei wahr.*
- (4) *Wenn man sinnvoll annehmen kann, der Mechanismus sei wahr, dann ist der Mechanismus*

falsch. Aber unter dieser Voraussetzung kann man natürlich gar nicht erst sinnvoll annehmen, der Mechanismus sei wahr.

(5) Ergo lässt sich unter keinen Umständen sinnvoll annehmen, dass der Mechanismus wahr ist.

Daraus, daß wir nicht begründet behaupten können, der Mechanismus sei wahr, folgt natürlich nicht - wie Malcolm auch betont -, daß der Mechanismus nicht wahr sein kann. Er könnte sehr wohl wahr sein, nur können wir eben nicht sinnvoll annehmen, daß er wahr ist. So sagt jedenfalls das Argument. Wenn dieses Argument richtig ist, dann scheint daraus zu folgen, daß auch der Kompatibilismus am Ende Unsinn redet, weil er Willensfreiheit ja mit der Annahme des Mechanismus vereinbaren will. Malcolm selbst kommt auf die Frage nach Willensfreiheit nicht zu sprechen, wird aber gewöhnlich in diesem Zusammenhang diskutiert (vgl. wieder G.Watsons „Introduction“)

Tatsächlich läßt sich gegen diese Schlußfolgerung aber einiges einwenden. Gleich die erste und entscheidende Prämisse bleibt auch trotz Malcolms ausführlicher Begründung alles andere als unstrittig. Abgesehen von anderen geist-philosophischen Schwierigkeiten seiner Ausführungen geht Malcolm vor allem offensichtlich davon aus, daß mechanistische Erklärungen mit Verhaltenserklärungen, die sich auf intentional definierte Zustände beziehen, in KONKURRENZ stehen. Das kann man jedoch - und sollte es wahrscheinlich - auch anders sehen, wie beispielsweise die Arbeiten von D.Dennett (vgl. „The Intentional Stance“ und „Mechanism And Responsibility“) und F.Dretske (vgl. „Explaining Behavior“) nachdrücklich verdeutlichen.

Es würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen, darauf näher einzugehen. Das ist aber auch gar nicht nötig, denn die Unsinnigkeits-These läßt sich, soweit ich das sehe, ohnedies sehr direkt zurückweisen. Zunächst einmal würde ich bestreiten, daß der Kompatibilismus tatsächlich Willensfreiheit und MECHANISMUS miteinander vereinbaren will. Der Mechanismus ist eine sehr spezifische deterministische These und entspricht damit eben nicht der bloßen Idee vollständiger Eingebundenheit - namentlich unserer intentionalen Zustände, unseres Wollens -, die uns hier beschäftigt.

Doch auch wenn wir zugestehen, daß es um die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Mechanismus geht, und ferner akzeptieren, daß Mechanismus und intentionales Verhalten einander ausschließen, auch dann beziehungsweise gerade dann büßt das vorgetragene Argument jegliche Stärke ein. Denn dieses Argument ALS ARGUMENT vorzutragen ist zweifellos ein Stück intentionales Verhalten und setzt mithin durch sich selbst voraus, daß der Mechanismus falsch ist. Damit ist der Kompatibilismus aber von vorherein als eine Position DEFINIERT, die an den Grundlagen der Debatte vorbeidiskutiert.

Ihm daraufhin dann vorzurechnen, daß er Unsinn erzählt, DAS halte ich für ein

äußerst abwegiges, dialektisch nutzloses und so gesehen völlig sinnloses Unterfangen. Das ist etwa so wie jemanden einzusperren, um ihm dann vorzurechnen, was er alles nicht tun kann. Damit liegt zwar keine *Petitio Principii* im strengen Sinne vor, aber im Ergebnis ist das argumentativ vergleichbar kraft- und fruchtlos und voreilig.

HEAUTONOMIE

Im vorstehenden Abschnitt habe ich vier prominente Ansichten zum deterministischen Einwand geprüft, die meinen Ausführungen dazu zuwiderlaufen. Alle vier haben jedoch nach meinem Eindruck Schwächen, die es ihnen nicht erlauben, meine Determinismus-Auffassung ins Wanken zu bringen. Nun werde ich wie angekündigt auf einige sehr wichtige Beobachtungen im Zusammenhang mit der Position des Heautonomen hinweisen, die ihrerseits dazu dienen können, meine Überlegungen zu stärken. (Ganz abgesehen davon, daß sie natürlich als Erläuterung dieser dialektisch ausschlaggebenden Position ohnedies wichtig sind.)

DIE LOGIK DER URSPRÜNGLICHKEITS-THESE

Wenn wir die deterministische These nur über das KAUSALITÄTS-PRINZIP definieren - das heißt wenn wir uns auf die These, daß alles eine Ursache hat, konzentrieren, ohne das Schwergewicht auf die umfassende Vernetzung zu legen -, dann werden wir die Position des Heautonomen falsch auffassen und damit die ganze Debatte an entscheidenden Punkten der Auseinandersetzung mißverstehen. Wir werden dem Heautonomen dann nämlich vorwerfen, durch seine Behauptung, daß die These des Determinismus falsch und daß nicht alles verursacht sei, habe er die Frage nach Willensfreiheit nicht gelöst, sondern durch ein mindestens ebenso schwerwiegendes Problem ersetzt. Dieses Problem läßt sich so formulieren:

- (1) Wir haben Willensfreiheit.
- (2) Die These des Determinismus ist nicht wahr; zumindest die Willensbildung von Personen unterliegt nicht dem nicht dem Kausalitäts-Prinzip.
- (3) Was nicht dem Kausalitäts-Prinzip unterliegt, IST VOM ZUFALL ABHÄNGIG, und darauf läßt sich auch nicht die Willensfreiheit gründen, um die es uns geht.

Denn, so würde der Vorwurf lauten, für einen Willen, der vom Zufall abhängig ist, kann die Person auch nichts, so daß sich von daher ebenfalls keine Verantwortlichkeit rechtfertigen läßt

Dieser Vorwurf tut der Position des Heautonomen aber unrecht. Er verkennt die grundlegende Idee der Ursprünglichkeits-These und mißverstehen das Konzept des

UNBEWEGTEN BEWEGERS, auf das hier abgezielt wird. Der Heautonome behauptet nicht, daß irgendetwas im Zusammenhang mit der Willensbildung unverursacht ist. Für ihn wird der Wille einer Person eben von der Person verursacht, und die Person selbst ist natürlich auch verursacht. Zum Beispiel mußte sie erst geboren werden, bevor sie freie Entscheidungen treffen konnte, wie Brand Blanshard in „The Case for Determinism“ (S.4) zutreffend bemerkt. Auch für den Heautonomen hat also alles seine Ursache.

Was er bestreitet ist, daß alle Ursachen und Wirkungen so miteinander vernetzt sind, daß die Person auf eine Weise eingebunden ist, die ihr nicht erlaubt, daß irgendetwas wirklich bei ihr liegt. Für ihn hat eine Person eben grundsätzlich die Fähigkeit, VON SICH AUS oder URSPRÜNGLICH etwas zu veranlassen, weil sie die kausale Vernetzung unterbrechen kann. DAS ist die Idee von einem „unbewegten Beweger“, die der Dialektik unseres Problems und dem Selbstverständnis des Heautonomen gerecht wird. So schreibt beispielsweise C.A. Campbell, ein prominenter Verfechter dieser Position:

„The Libertarian is accordingly charged with being in effect an INdeterminist> whose ‚free will‘, in so far as it does not flow from the agent's character, can only be a matter of ‚chance‘. Has the Libertarian - who invariably repudiates this charge and claims to be a SELF-determinist - any way of showing that, contrary to the assumption of his critics, we CAN meaningfully talk of an act as the self's act even though, in an important sense, it is not an expression of the self's ‚character‘? - I think that he has.“ („Is ‚Freewill‘ A Pseudo-Problem?“, S.462)

Bei Richard Taylor liest sich das so: *„It is often alleged that, if the libertarian thesis were true, and if, in particular, some of men's acts were free in the sense of being uncaused, then free human behaviour would be chaotic, random and unintelligible. ... This is an old and familiar argument, and it quite misses the point. ... , for to say that an agent performs an act is exactly synonymous with saying that he makes something happen or is the cause of it. . . . To further assert that he performs this act FREELY also implies that these motions are caused, since this is already implied by calling those motions his act. To say that he thus acts freely further implies, however, that nothing causes HIM to so act.“* („Action and Purpose“, S.130-131)

Hier ist wieder nicht der richtige Ort, auf die Begriffe der Person und des Selbst undsoweiter und das Konzept der Heautonomie näher einzugehen. Das bleibt einer späteren konstruktiven Debatte zwischen dem Kompatibilisten und dem Heautonomen vorbehalten. Es ist aber deutlich, daß die Ursprünglichkeits-These nicht mit der Bemerkung disqualifiziert werden darf, wir hätten als Alternativen entweder einen Determinismus oder Zufallsherrschaft zu akzeptieren und das zweite könne Willensfreiheit ganz sicher nicht gewährleisten. Dieser Standpunkt mißverstehet die Position des Heautonomen, was neben den zuvor genannten ein weiterer wichtiger Grund ist, Determinismus nicht über das Kausalitäts-Prinzip und all die damit

verbundenen Begriffe und Fragen, die ich skizziert habe, zu definieren.

NACHBEMERKUNGEN

Obwohl dieser Abschnitt der Arbeit nicht der richtige Ort ist, die Position der Ursprünglichkeits-These eingehend anzusehen, möchte ich doch noch einige Bemerkungen zu dem schwierigen Konzept der Heautonomie anfügen, nicht zuletzt um auch eventuelle Mißverständnisse meiner Darlegung auszuschließen:

1. Die Feststellung, daß der Rekurs auf Zufälle einer Etablierung der relevanten Freiheit nichts nützt, ist eine Standardbemerkung in der Willensfreiheits-Diskussion (vgl. zum Beispiel D. Dennett, „Ellenbogenfreiheit“, S.12 oder „On Giving Libertarians What They Say They Want“, S.288); diese Feststellung ist unmittelbar einleuchtend, denke ich. Deswegen bietet auch der sogenannte Indeterminismus in der Elementarteilchen-Physik keine brauchbare Basis für die Behauptung von Willensfreiheit (vgl. U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.12, Anm.3); ein einschlägiger Aufsatz hierzu ist etwa „Vom Wesen der Willensfreiheit“ von Max Planck. Ein denkbarer Einwand, der aus dieser Richtung kommen könnte und sich gegen unsere Problemstellung selbst wendet, lautet etwa so: *Das philosophische Problem der Willensfreiheit, wie es hier verhandelt wird, basiert auf der Annahme eines Determinismus. Diese Annahme verdankt sich aber überholten physikalischen Theorien. Die Quantenmechanik als die gegenwärtig beste physikalische Theorie hingegen verneint jeden Determinismus, und damit ist DIESES ganze Problem praktisch erledigt. (Jetzt mal ganz abgesehen davon, dass sich andere Probleme - auch die Willensfreiheit betreffend - daraus ergeben.)*

Darauf ist erstens zu antworten, daß, wie oben schon bemerkt, dieser Einwand nur sticht, wenn ebenfalls gezeigt wird, daß die Zufälligkeit der Quantenebene auch für die Ebene gilt, auf der Willensfreiheit verhandelt wird, also für die Ebene der HANDLUNGEN von PERSONEN. Und zweitens impliziert der AKTUELLE ERKENNTNISSTAND der physikalischen Wissenschaften nicht, daß Zufälligkeit real existiert; die Annahme ihrer Existenz könnte lediglich epistemisch bedingt sein und letzten Endes nur auf methodologischen Schwierigkeiten beruhen. Auch die führenden Theoretiker der Quantenmechanik selbst sind keineswegs einhellig der Meinung, daß man um die Annahme wirklicher Zufälligkeit mindestens auf der Quantenebene nicht mehr herumkommt (vgl. P.W.Brigdman, „Determinism in Modern Science“).

Aus diesen Gründen ist die philosophische Frage nach Willensfreiheit, so wie sie sich uns stellt, nach wie vor eine gute Frage. Das schließt nicht aus, daß sie irgendwann keine gute Frage mehr ist, aber noch ist sie es und verdient die Untersuchungen, die ihr zukommen.

2. Für David Wiggins ist die Annahme der Alternative von Verursachung einerseits und Zufälligkeit andererseits PER SE falsch. Seiner Auffassung nach sind Handlungen,

die letzten Endes unverursacht sind, auch dann nicht-zufällig, wenn wir MUSTER finden können, „*which are coherent and intelligible in the low level terms of practical deliberation, even though they are not amenable to the kind of generalisation or necessity which is the stuff of rigorous theory.* („Towards A Reasonable Libertarianism“, S.52)

Wiggins sagt mit anderen Worten, daß wenn wir eine Handlung als SINNVOLL ausweisen können, sie dann nicht zufällig geschieht, auch wenn sie nicht einer umfassenden Verursachung unterliegt (was er für nötig erachtet, um Willensfreiheit etablieren zu können). Dieser argumentative Zug gilt aber als nicht stichfest. Dennett zeigt in „On Giving Libertarians What They Say They Want“, daß wir für die Art Indeterminiertheit, auf die Wiggins hinauswill, die Annahme umfassender Verursachung nicht unbedingt aufgeben müssen und deshalb auch nicht aufgeben sollten. (Es würde aber zu weit - nämlich in die Philosophie des Geistes und eine positive Charakterisierung von Willensfreiheit - führen, Dennetts Argumentation hier im einzelnen nachzuzeichnen.) Und Gary Watson weist in der Einleitung zu seiner Anthologie „Free Will“ (S.10, Anm.16) darauf hin, daß auch Wiggins letzten Endes eine Handlungs-Instanz braucht, die QUA Handlungs-Instanz die Handlungen hervorbringt. Also ist Wiggins' Vorschlag im Grunde nur eine Variante der HANDLUNGS-KAUSALITÄT (AGENT CAUSATION), wie diese heautonomistische Idee herkömmlich genannt wird. (Dazu sage ich gleich noch etwas.)

3. Sehr gute Ausführungen zu dem Gesichtspunkt der voreiligen Disqualifikation der Ursprünglichkeits-These finden sich zum Beispiel in den folgenden Texten: U.Pothast, „Einleitung“, S.13-14; U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.12-13; G.Watson, „Introduction“, S.9-11; B.Blanshard, „The Case For Determinism“, S.3-5. Die Ausführungen dieser Autoren stützen meine eigenen Überlegungen, soweit es um die wesentliche Beobachtung geht, daß der Heautonome keineswegs auf das Konzept des ZUFALLS baut. Darüberhinaus machen sie alle jedoch Annahmen, die ich nicht teile. Pothast hält den Aspekt der Gesetzmäßigkeit für zentral, Watson den Begriff der Erklärung. Und Blanshard konzentriert sich darauf, den Begriff der Ursache zu spezifizieren und daraufhin Determinismus beziehungsweise Indeterminismus zu definieren.

Was Blanshard betrifft, so scheint er in seiner Darlegung nicht nur letztlich auf den Begriff der Vorhersagbarkeit festgelegt zu sein, wie William Barrett („Determinism And Novelty“) und Sidney Hook („Necessity, Indeterminism, And Sentimentalism“) feststellen. Mehr noch: seine durchaus plausible Indeterminismus-Definition ist gar nicht die Verneinung seiner Determinismus-Definition (wie auch C. G. Hempel in „Some Reflections On ‚The Case For Determinism““ feststellt), Diese Entwicklung in Blanshards Argumentation bestärkt mich in meiner Auffassung, daß für unsere Zwecke bei der Bestimmung der deterministischen These nicht der Begriff der Ursache,

sondern das Moment der Vernetzung zu betonen ist.

4. Nicht auf das Konzept der Zufälligkeit zu bauen ist selbstverständlich nur ein Aspekt der Position des Heautonomen. Darüberhinaus muß auch er sich auf die Essenz unserer Problemstellung konzentrieren und nicht auf jene Nebensächlichkeiten, die uns einer Lösung hier nicht näherbringen. Die Bezeichnung „Position des Heautonomen“ bezieht sich also auf eine von Mißverständnissen freie These, nicht auf eine Position, der man ohne weiteres diese oder jene Autoren zuordnen kann. Denn Mißverständnisse finden sich bei erklärten Verfechtern der Ursprünglichkeits-These genauso wie in allen anderen Lagern.

Wenn zum Beispiel ein Philosoph dem deterministischen Einwand dadurch begegnen will, daß er zwei Arten von Kausalität unterscheidet - Handlungs-Kausalität versus Ereignis-Kausalität - und die Handlungs-Kausalität dabei nur SETZT und für nicht weiter analysierbar erklärt, dann begeht er offensichtlich den Fehler, die deterministische These mit einer bestimmten, engen Bedeutung des Begriffs „Ursache“ zu verknüpfen. Deshalb befriedigt uns seine Auskunft auch nicht, denn diese Unterscheidung können wir ihm SCHENKEN. Wir wollen ja wie gesagt wissen, wie wir uns Heautonomie VORSTELLEN sollen und können. „*Agent-causation simply labels, not illuminates, what the libertarian needs,*“, wie Watson sich in seiner schon genannten Einleitung ausdrückt (S.10); er kritisiert dort R.Chisholm. Bei T.Nagel heißt es über Chisholm und R.Taylor: „... *they try to force autonomy into the objective causal order - giving a name to a mystery.*“ („The View From Nowhere“, S.115)

WENN das also alles ist, was der Heautonome macht, nämlich ein paar Etiketten in die Diskussion einzuführen, dann wird er wie seine zuvor genannten Kritiker dem Anspruch seiner Position - nur auf seine eigene Art - selbst auch nicht gerecht. (Chisholm und Taylor haben uns übrigens weit mehr als das zu sagen und sind durchaus wichtige Autoren für die konstruktive Debatte um eine positive Charakterisierung von Willensfreiheit.)

5. Wie diffizil diese Position ist, läßt sich sehr gut daraus ersehen, daß auch ihre kompetenten Vertreter nicht immer sogleich überblicken, wann sie welche Möglichkeiten haben. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist Chisholms Aufsatz „Responsibility and Avoidability“. Chisholm kommentiert darin die Aufsätze (beziehungsweise Vorträge) „Hard And Soft Determinism“ von Paul Edwards und „What Means This Freedom“ von John Hospers und gibt deren Argumentation durch folgende Schlußfolgerung wieder (S.145):

“1. If a choice is one we could not have avoided making, then it is one for which we are not morally responsible.

2. If we make a choice under conditions such that, given those conditions, it is (causally but not logically) impossible for the choice not to be made, then the choice is one we could not have

avoided making.

3. *Every event occurs under conditions such that, given those conditions, it is (causally but not logically) impossible for that event not to occur.*

4. *The making of a choice is the occurrence of an event.*

5. *We are not morally responsible for any of our choices."*

Die Konklusion an sich findet Chisholm sehr schwer zu akzeptieren und diskutiert deshalb jede der Prämissen, kommt aber zu keinem befriedigenden Ergebnis. Er ist sich sicher, daß mindestens eine der Prämissen falsch ist, findet aber, wie er hier sagt, vorderhand keinen Fehler.

Ich denke, schon über Prämisse (1) ließe sich streiten, wenn eingehender hinterfragt würde, was es genau heißt, daß jemand nicht anders hätte handeln können (wie Chisholm etwas später paraphrasiert) . Dieses Thema werde ich an anderer Stelle eingehend behandeln. Der Heautonome sollte aber spätestens bei Prämisse (3) protestieren, soweit ich das sehe. Chisholm sagt hierzu folgendes. „ *What, then, if we were to deny (3)? Suppose that some of our choices do not satisfy (3) - that when they are made they are NOT made under conditions such that it is (causally) impossible (though logically possible) for them not to be made. If there are choices of this sort, then they are merely fortuitous or capricious. And if they are merely fortuitous or capricious, if they „just happen“, then, I think, we may say with Blanshard that we are NOT morally responsible for them. Hence denying (3) is not the way to avoid (5).*“ (S.146)

Da das Konzept der Heautonomie jedoch wie gesagt vorsieht, daß die handelnde Person von sich aus eine URSPRÜNGLICHE Handlung verursachen kann, wird der Heautonome (und sollte also Chisholm) eben genau diesen argumentativen Zug bestreiten und gerade von hier aus versuchen, die Konklusion (5) zu vermeiden.²⁶

KONSEQUENZEN FÜR DIE DISKUSSION

Im Folgenden möchte ich auf einige Versuche eingehen, das Problem der Willensfreiheit zu lösen, die nach allem, was ich über den deterministischen Einwand und irrelevante Fragestellungen gesagt habe, von vornherein einen falschen Startpunkt wählen und deshalb zum Scheitern verurteilt sind. Ich werde aber darüberhinaus dafür plädieren, daß diese Positionen auch ohnedies bei näherer Betrachtung nicht den Eindruck erwecken, daß sie uns das geben können, was wir von ihnen erwarten dürfen. Diesen Umstand neige ich wieder dahingehend zu interpretieren, daß er meine Determinismus-Auffassung bestätigt.

Alle diese Positionen sind als kompatibilistische Unternehmungen konzipiert worden, und bei der letzten besonders wird schon deutlich, wie Determinismus-Verständnis und

Scheinkompatibilismus zusammenhängen.

1. GRÜNDE VERSUS URSACHEN

Ein bekannter Ansatz zur Lösung des Problems der Willensfreiheit ist die Annahme, daß Handlungen eine spezielle Sorte von Ereignissen darstellen, weil GRÜNDE etwas wesentlich anderes seien als URSACHEN. Diese Position versteht sich letztlich als kompatibilistische Variante, weil sie im Prinzip folgendermaßen argumentiert:

Auch wenn die These des Determinismus wahr ist und auch wenn umfassende Verursachung keine Freiheit zulässt, so folgt daraus jedoch nicht, daß es keine freien Handlungen geben kann. Denn Handlungen sind nicht im entscheidenden Sinne in die umfassende Verursachung eingebunden. Zwar haben sie auch eine körperliche (oder physische) Dimension, die sie hier in gewisser Weise einbindet; entscheidend aber ist, daß sie ALS HANDLUNGEN nur aufgefasst werden können aufgrund ihrer INTELLIGIBLEN DIMENSION. Sie geschehen aus GRÜNDEN und können deshalb frei sein, WEIL GRÜNDE ETWAS WESENTLICH ANDERES SIND ALS URSACHEN.

Es können verschiedene Überlegungen angestellt werden, um die These, daß Gründe keine Ursachen sind, zu verteidigen. Wie gesagt enthält meinen vorstehenden Darlegungen zufolge jedoch schon der grundsätzliche Gedankengang einen gravierenden Fehler. Denn offensichtlich zielt die These auf ein sehr spezielles Verständnis des Begriffes der Ursache ab, um Gründe als davon verschiedenartig ausweisen zu können. (Poohast listet zum Beispiel vier Argumenttypen auf, diese These zu begründen, und alle operieren auf dem Hintergrund eines bestimmten Kausalmodells.²⁷) Also mißversteht diese Position im Grunde unsere Frage und wird uns nicht auf dem Weg, eine befriedigende Antwort zu finden, voranbringen können.

Aber auch an sich ist diese Argumentation meines Erachtens schon im Ansatz sehr unbefriedigend. Wenn eine Handlung, sofern sie (auch) ein körperlicher Akt ist, als vollkommen determiniert und DESHALB UNFREI aufgefaßt wird, wie kann dieses Ereignis dann lediglich dadurch, daß es ANDERS BESCHRIEBEN WIRD, zu einem wirklich freien Akt werden? Wenn irgendwelche Kräfte es unweigerlich veranlassen, daß mein Körper sich im nächsten Moment so bewegt, wie er sich bewegt, ist es dann nicht ausgeschlossen, daß es bei mir liegt, wie ich mich verhalten werde, egal wie man dieses Ereignis noch kommentieren mag?! Wenn man als Freiheits-Verfechter die Annahme umfassender Verursachung anerkennen will, dann sollte man, soweit ich das sehe, davon ausgehen, daß Freiheit dadurch nicht per se ausgeschlossen wird.²⁸

Allerdings braucht der Kompatibilist dann auch nicht mehr eine Unterscheidung von Ursachen und Gründen zu bemühen. Er sollte im Gegenteil Gründe als eine spezielle Sorte von Ursachen postulieren, welche Handlungen ungeachtet ihrer Verursachung

- beziehungsweise dank DIESER Verursachung - die Eigenschaft, frei zu sein, gewährleisten können. (Es müsste dann natürlich noch erläutert werden, wie das genau aussieht.) Auf diese Weise würde auch der Fehler vermieden, mit einem sehr speziellen Begriff von Ursache zu operieren. Auf jeden Fall ist der Ansatz, Gründe von Ursachen zu unterscheiden, für ein kompatibilistisches Unternehmen keine Option. Der Heautonome hat letzten Endes ebenfalls nichts davon, diese Unterscheidung einzuführen, um seine Argumentation darauf aufzubauen. Denn auch er darf natürlich „Ursache“ nicht in einem technischen Sinne verwenden. Er darf aber darüberhinaus „Ursache“ ebenfalls nicht in dem weiten, dem Alltagsgebrauch entlehnten Sinne benutzen, denn dann würden Gründe, sofern sie keine Ursachen sind, Handlungen ja nicht mehr irgendwie produzieren. Damit wären die Handlungen vom Handelnden und seinen Gründen abgekoppelt und ihm nicht mehr zurechenbar. Das würde aber, wie wir gesehen haben, dem Konzept der Heautonomie genau zuwiderlaufen.

Der Heautonome könnte also nur folgendes machen: er könnte „ist verursacht“ definieren als „ist determiniert (: ist Knotenpunkt eines Netzwerkes und von daher bestimmt)“; um dann Gründe als nicht-determinierte Auslöser von Handlungen einzuführen. Das wäre aber nicht nur eine sehr seltsame Verwendung des Begriffs der Ursache; diese Auskunft lieferte vor allen Dingen nichts weiter als eine Paraphrasierung der Heautonomie-These, wo wir eine Erläuterung dieses Konzeptes erwarten dürfen.

Ich bin also zu dem Schluß gelangt, daß eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gründe Ursachen sind, für das Problem der Willensfreiheit nicht fruchtbar ist und von ihm ablenkt.²⁹

2. EPISTEMISCHER INDETERMINISMUS

Die nächste Position, die ich in die Liste der grundlegend fehlgeleiteten Ansätze, das Problem der Willensfreiheit zu lösen, aufnehme, ist der sogenannte epistemische Indeterminismus. Dieser Ansatz rückt den Aspekt der Vorhersagbarkeit in den Mittelpunkt seiner Argumentation und richtet sich gegen jene Schlußfolgerung, die ich schon skizziert habe und die so lautet:

Der Determinismus stellt deshalb eine Bedrohung unserer Willensfreiheit dar, weil er prinzipiell die Möglichkeit eröffnet, jede Handlung vorherzusagen. Also könnte eine Person schon vorher wissen, wie sie handeln wird, wenn sie hinreichend umfassende und präzise Informationen über die Abhängigkeiten ihrer Handlungsweise hätte. Das bedeutet, dass ihr Verhaltenskurs festgelegt ist auf eine Art und Weise, die mit der fraglichen Freiheit nicht vereinbar ist.

Der Vertreter des epistemischen Indeterminismus reagiert auf dieses Argument grundsätzlich in der folgenden Weise:

Der zweite Schritt dieser skeptischen Folgerung ist nicht richtig. Tatsächlich ist es prinzipiell unmöglich für die Person, ihre eigene Handlungsweise vorherwissen und vorhersagen zu können, Also ist ihr zukünftiger Verhaltenskurs für die Person selbst EPISTEMISCH INDETERMINIERT. Es ist zwar durchaus möglich, daß die Person ihre Handlungsweise im Nachhinein als determiniert ausmachen kann oder daß ein stiller Beobachter dieselbe hätte vorhersagen können. Trotzdem eröffnet der Umstand, daß ihre zukünftige Handlungsweise für die Person selbst immer ungewiß bleiben muß, ihr genau die Freiheit, um die es uns hier zu tun ist.

Begründungen für die These, daß eine Person (oder irgendein System) ihr zukünftiges Verhalten nicht selber vorherwissen und vorhersagen kann, gibt es wieder mehrere.³⁰ Aber auch diese Position geht, soweit ich das sehe, schon im Ansatz fehl, weil sie einen falschen Gegner vor sich aufbaut, wenn sie den Determinismus im wesentlichen über den (für uns irrelevanten) Aspekt der Vorhersagbarkeit definiert. Also werden wir auch auf diesem Wege keine zufriedenstellende Antwort auf unsere Frage nach Willensfreiheit finden.

Dieser Eindruck drängt sich meines Erachtens bei dieser Position auch schon auf, ohne daß man sich vergegenwärtigt, worin das freiheitsbedrohliche der deterministischen These eigentlich besteht und was hier nebensächlich ist. Wie bei der zuvor diskutierten Position, nur noch deutlicher, wirkt diese „kompatibilistische“ Kombination von Determinismus und Freiheit als Antwort auf unsere Frage schon an sich sehr unplausibel, weil ein viel zu schwacher Freiheitsbegriff im Spiel ist. Denn der Determinismus mag diesem Ansatz zufolge durchaus implizieren, daß Personen nur Durchgangsstationen von Kräften sind und nichts wirklich bei ihnen liegt, solange sie nur den Mechanismus nicht durchschauen und nicht vorherwissen, was sie tun werden. Damit haben wir aber gerade nicht die Freiheit, die wir hier meinen.

Der Heautonome kann sich diesen Ansatz ebenfalls nicht zu eigen machen, weil die Konzentration auf den Aspekt der Vorhersagbarkeit in jedem Falle ein Mißverständnis unserer Frage bleibt. Er könnte die Überlegungen zu unserer notwendigen Ungewißheit hinsichtlich unseres eigenen zukünftigen Verhaltens aber auch davon abgesehen nicht für sich nutzen. Der Heautonome könnte zwar behaupten, daß diese offene Zukunft, der der Handelnde sich gegenübersteht, das Reale sei und die rückschauende Annahme eines Determinismus die Illusion - und nicht umgekehrt, wie das bisher dargestellt wurde.³¹ Das ist aber auch schon alles, was er hier sagen könnte, und das stellt uns sicher nicht zufrieden. Wieder würde er uns die Auskunft zum Heautonomie-Konzept schuldig bleiben, die wir von ihm fordern.

3. VORHERSAGBARKEIT, URSACHEN UND ZWÄNGE

Der dritte Ansatz, den ich in dieser Sektion erwähnen möchte, basiert ebenfalls auf dem

Vorhersagbarkeits-Mißverständnis, geht aber in gewissem Sinne noch einen Schritt weiter als der epistemische Indeterminismus. Er präsentiert nämlich schon die Problem-EXPOSITION über den Begriff der Vorhersagbarkeit. Von da aus gibt es wiederum verschiedene Wege, zu einer Freiheits-These zu gelangen. Aber schon der falsche Start führt auch hier dazu, letztlich die argumentative Bürde einer Freiheits-Theorie zu unterschätzen

Ein sehr prägnantes Beispiel für einen solchen Aufsatz ist Alfred J. Ayers prominenter Aufsatz „Freedom And Necessity.“³² Laut Ayer ist Willensfreiheit deshalb problematisch, weil ...

- (1) *Willensfreiheit und Determinismus vorderhand unvereinbar sind;*
- (2) *Willensfreiheit eine notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit ist;*
- (3) *Verantwortlichkeit konsistentes, das heißt VORHERSAGBARES Verhalten voraussetzt;*
- (4) *Verantwortlichkeit also offenbar Determinismus voraussetzt;*
- (5) *Verantwortlichkeit aber andererseits auch mit Determinismus nicht verträglich zu sein scheint, weil sie ja Willensfreiheit voraussetzt.*

(Verschluckt ist hier die Prämisse, daß Vorhersagbarkeit Determinismus voraussetzt!)

Von dieser Problem-Exposition aus entwickelt Ayer dann seine These, daß der Willensfreiheits-Skeptiker entweder eine Tautologie vorträgt, aus der hinsichtlich Willensfreiheit gar nichts folgt, oder aber seine Argumentation auf einer Verwirrung aufbaut. Um zu dieser These zu gelangen, rückt Ayer seine Beobachtung, daß die Vorhersagbarkeit des Verhaltens eine entscheidende Rolle spielt, in das Zentrum der Kontroverse und läßt den Skeptiker diese Beobachtung etwa so kommentieren: *Eine Person verhält sich so, wie sie sich verhält, weil sie sich so verhalten muß. Und daraus folgt doch zweifellos, daß es keine Willensfreiheit gibt.*

Genau diese Folgerung hält Ayer für falsch. Denn, so führt er aus, die Feststellung „weil sie sich so verhalten muß“ kann hier zweierlei bedeuten: sie kann erstens einfach nur besagen, daß das fragliche Verhalten VERURSACHT ist und deshalb auftritt, weil seine Ursache vorliegt. Daraus folgt aber nach Ayer lediglich, daß eine Person sich so verhalten wird, wie sie sich verhalten wird, weil sie sich so verhalten wird, wie sie sich verhalten wird - punktum. Und aus dieser Tautologie folge hinsichtlich Willensfreiheit gar nichts!

Willensfreiheit werde nämlich nicht von Verursachung an sich, sondern nur von der SPEZIELLEN VERURSACHUNG, die einen ZWANG darstellt, bedroht. Dies ist nach Ayer die zweite Lesart von „weil sie sich so verhalten muß“: daß die Person GEZWUNGEN ist, sich so zu verhalten, wie sie sich verhält. Aber allein aus dem Umstand, so Ayer, daß ihr Verhalten vorhersagbar ist, folgt nicht, daß die Person unter Zwang handelt. Das zu behaupten hieße, Verursachung mit Zwang zu verwechseln. Also, so schließt er, folgt wieder nicht, daß die Vorhersagbarkeit und Determiniertheit

des Verhaltens Willensfreiheit ausschließt. Demnach sei die Argumentation des Skeptikers hinfällig.

Soweit zu Ayers Lösungsversuch unseres Problems. Sein Schachzug, dem Skeptiker eine Verwirrung von Ursache und Zwang vorzuwerfen, gehört zum Standard-Repertoire des Kompatibilismus. (Ich lese den Ausdruck „Ursache“ immer so unverfänglich wie möglich.) Dieser Schachzug ist insofern berechtigt, als der Skeptiker nicht einfach BEHAUPTEN darf, daß umfassende Verursachung deshalb Willensfreiheit ausschließt, weil sie letztlich darauf hinausläuft, daß alles gezwungenermaßen geschieht. Er muß auch Argumente für diese Gleichsetzung liefern. Auf der anderen Seite darf aber auch der Kompatibilist nicht DAVON AUSGEHEN, daß umfassende Verursachung und Zwang zwei verschiedene Dinge sind. Er darf dem Skeptiker VOREILIGKEIT vorwerfen, er darf ihn aber nicht ohne weiteres bezichtigen, eine FALSCHER Behauptung aufgestellt zu haben. Das wäre eine voreilige Feststellung von seiten des Kompatibilisten, denn es ist ja noch eine offene Frage, worauf ein Determinismus hinausläuft

Baron d'Holbach zum Beispiel, der manchmal der „Vater der harten Deterministen“ genannt wird³³, drehte den Spieß einfach um und warf dem Kompatibilismus vor: „*Absence of Restraint Is Not Absence of Necessity.*“ („Determinism“, S. 115). Die „Notwendigkeit“ unseres Verhaltens ist für Holbach die fraglose Folge des Determinismus - den er im wesentlichen über Naturgesetze definiert - und gleichbedeutend mit Unfreiheit. Ein solcher Standpunkt ist sicher selber voreilig, wie Ayer ganz richtig kritisiert. Dennoch ist Holbachs Kritik am Kompatibilismus eben auch nicht unberechtigt, wenn der Kompatibilist glaubt, mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von Zwang und Verursachung unsere Frage schon zugunsten von Willensfreiheit entschieden zu haben.

Auch Ayer macht letzten Endes diesen Fehler, wenn er darauf hinweist, daß die Unvereinbarkeits-These deshalb falsch ist, weil aus der Vorhersagbarkeit eines Verhaltens nicht folge, daß es unter Zwang geschah. Das mag zwar richtig sein (Ayer versäumt es, „Vorhersagbarkeit“ zu präzisieren), es ist aber vollkommen irrelevant, da der Begriff der Vorhersagbarkeit keine tragende Rolle spielt. Weil er das falsch einschätzt, übersieht Ayer, daß er uns ein Argument für die Unterscheidung von Zwängen und Ursachen schuldig bleibt.

ZWISCHENÜBERSICHT

ZUR KOMPATIBILISTISCHEN LÜCKE

Der Begriff der Vorhersagbarkeit ist nicht der einzige mögliche Anlaß, zu dem Fehler dieses voreiligen Kompatibilismus verführt zu werden. Auch und besonders der Begriff

des GESETZES spielt in diesem Zusammenhang eine gewichtige Rolle, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Eine solche argumentative Unzulänglichkeit ist für die GEGNER des Kompatibilismus im allgemeinen geradezu das bezeichnende MERKMAL dieser Position, und sie lehnen sie deshalb manchmal sehr barsch ab.

William James beispielsweise fällt in „The Dilemma of Determinism“ (S.149) das folgende (oft zitierte) Urteil und nannte den kompatibilistischen Ansatz „*a quagmire of evasion*“. Baron d'Holbach habe ich gerade zitiert, Isaiah Berlin vertritt in „Four Essays On Liberty“ einen vergleichbaren Standpunkt, wenn er schreibt: „*This classical view ...seems to me simply a variant of the general determinist thesis, and to rule out responsibility no less than its stronger variant.*“ (S.xiii) Richard Taylor bemerkt in „Metaphysics“ (S.44) zum Kompatibilismus: „*... but no great acumen is needed to discover that far from solving any problem, it only camouflages it.*“ Van Inwagen kreidet den Kompatibilisten an, daß sie nicht mehr tun, als ihren Gegnern geradezu KINDISCHE Fehler zu unterstellen (vgl. „An Essay On Free Will“, S.55), und Galen Strawson schließlich schreibt in „Freedom And Belief“ (5.17): „*... but it is obvious that any conventional compatibilist theory of freedom has to give up an absolutely crucial part of what most people think matters most about freedom.*“

Das sind nur einige sehr prägnante Beispiele, es ließen sich viele weitere nennen. (Auch P.F.Strawsons und R.L.Franklins schon erwähnte Vorwürfe, der utilitaristische Ansatz, den der Kompatibilist in der Regel vertrete, sei heillos unzulänglich, gehen ja in diese Richtung.) Diese Kritik ist aber, wie ich eben ausführte, selbst auch wieder voreilig und mißverstehen den Anspruch eines wirklichen Kompatibilismus. Sie ist berechtigt, wie gesagt, wo ein Kompatibilist nichts weiter tut, als eine begriffliche Unterscheidung einzuführen. Sie übersieht aber, daß damit die Möglichkeiten, eine Vereinbarkeits-These zu etablieren, noch lange nicht erschöpft sind.

Im folgenden Kapitel möchte ich den tiefgreifenden Mißverständnissen auf den Grund gehen, die nach meiner Einschätzung dafür sorgen, daß die Verfechter des Kompatibilismus wie seine Gegner in der Regel seinen argumentativen Auftrag und seine Möglichkeiten unterschätzen. Ich sagte gerade schon, daß der exemplarische Standpunkt, den ich dazu diskutieren werde, den Begriff des Gesetzes für zentral hält. Diesen Aspekt werde ich dort jedoch nicht kritisieren, denn sonst gehörte die Erörterung als Unterpunkt in den vorangegangenen Abschnitt. Ich werde aus strategischen Gründen im dritten Kapitel so tun, als sei es in Ordnung, „Gesetz“ (oder „Regularität“ bei Hume) und „Verursachung“ beziehungsweise „Notwendigkeit“ für tragende Begriffe zu halten. Auf diese Weise kann ich deutlicher das herausbringen, worum es mir dort geht.

Diese strategische Toleranz hat den weiteren Vorteil, daß meine folgenden Darlegungen

nicht im wesentlichen von den gerade vorgetragenen Reflexionen zu den (wie man sie nennen könnte) METAPHYSISCHEN MISSVERSTÄNDNISSEN unserer Frage abhängen. Das ist deswegen ein Vorteil, weil es mich etwas irritiert, eine so ungebräuchliche Auffassung vom deterministischen Einwand zu vertreten, daß ich nicht ausschließen kann, mich irgendwo verrannt zu haben. Auch wenn das also der Fall sein sollte, gehen meine weiteren Überlegungen aber deshalb nicht automatisch fehl.

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich noch einmal zusammenfassend sagen, worin - und worin vor allem nicht - nach meiner Auffassung der deterministische Einwand besteht, um dann die wichtigsten Begriffe unseres Problembereiches explizit zu definieren.

DETERMINISMUS UND WILLENSFREIHEIT

Rekapitulieren wir als erstes, was die These des Determinismus im wesentlichen besagt, wie die philosophische Frage nach Willensfreiheit in einem Satz gesagt lautet und wie sie entschieden werden muß.

* Die THESE DES DETERMINISMUS besagt, daß alles mit allem zusammenhängt, so daß jeder Vorgang, Zustand undsoweiter in ein komplexes Netz von Einflüssen eingewoben ist und von daher bestimmt wird; nichts also durch sich selber ist.

* Die PHILOSOPHISCHE FRAGE NACH WILLENSFREIHEIT lautet, ob angesichts eines Determinismus jeder einzelne Vorgang, Zustand, undsoweiter nur eine Durchgangsstation von Kräften ist oder ob gewisse Entitäten (wie Personen) auch, obwohl sie ein Knotenpunkt des deterministischen Netzes sind, in einem GENUINEN SINNE VON SICH AUS agieren können, einfach weil es WIRKLICH BEI IHNEN LIEGT, was sie wollen. (WILLENSFREIHEIT ist die Freiheit, seinen Willen in diesem Sinne zu INITIIEREN.)

* Die PRODUKTIVE AUSEINANDERSETZUNG über dieses Frage findet zwischen dem Kompatibilisten und dem Heautonomen statt, weil hierbei (und nur hierbei) alle dialektisch relevanten Behauptungen diskutiert werden.

Diese Bestimmungen wirken auf den ersten Blick vielleicht nicht sehr präzise. Aber abgesehen davon, daß ja schon etwas mehr dazu gesagt wurde, ist vor allen Dingen festzuhalten, daß wir oft ganz gut wissen, wann wir NICHT davon sprechen wollen, daß jemand in einem genuinen Sinne von sich aus handelt. WANN wir davon sprechen wollen und wie wir das präzise beschreiben können, daß es wirklich bei der Person lag, was sie wollte, das kann eben erst das ERGEBNIS unserer Auseinandersetzung hier sein!³⁴ Diese Auseinandersetzung wird eine Reihe von Problemen berühren müssen, die scheinbar - aber nur scheinbar - von unserer Frage ablenken. Die folgenden Themen jedoch sind, obwohl oft diskutiert, tatsächlich

irrelevant und bedeuten ein Missverständnis der Frage nach Willensfreiheit:

- a) das DETERMINISMUS-PROBLEM, also die Frage, ob die These Determinismus wahr ist.
- b) das Problem der GENESE (oder des SCHÖPFERS) des deterministischen Netzwerkes.
- c) das Problem der BESCHAFFENHEIT DER FÄDEN dieses Netzwerkes ganz allgemein; im besonderen . .
- d) das KAUSALITÄTS-PROBLEM, also die Frage nach einer spezifischen, informativen Definition von „Ursache“.
- e) der Begriff des GESETZES oder der Gesetzmässigkeit.
- f) der Aspekt der VORHERSAGBARKEIT.
- g) das KAUSALITÄTS-PRINZIP, also die Annahme, dass alles eine Ursache hat.

Wenn also ein Beitrag zur Diskussion um Willensfreiheit seine Analysen, Erläuterungen oder Thesen auf einen oder mehrere dieser Gesichtspunkte stützt, dann diskutiert er an unserer ursprünglichen Frage vorbei und wird nur mit sehr unbefriedigenden Lösungsvorschlägen aufwarten können.

WEITERE WICHTIGE TERMINOLOGIE

Für einige der folgenden Definitionen gilt das gleiche wie für die Bestimmung dessen, was wir unter Willensfreiheit verstehen: sie scheinen verhältnismäßig unpräzise zu sein, aber ich denke, wir verstehen ganz gut, was gemeint ist, weil wir recht genaue Vorstellungen davon haben, wann ein Begriff NICHT erfüllt ist. Überdies muss jede Definition im Kontext der anderen Definitionen gelesen werden, und vieles wird sich erhellen durch die Erläuterungen, die ich zwischendurch immer geben werde.

Diese beiden Gesichtspunkte berücksichtigt denke ich, dass meine Begriffsbestimmungen umfassend genug ausfallen, um damit die Frage nach Willensfreiheit zu untersuchen - und nur darum kann es hier ja gehen! Jede weitere eingehende Beschäftigung mit einzelnen dieser Begriffe würde, wenn sie hinreichend definiert sind, von unserer Frage in unzulässiger Weise wegführen (oder zumindest zu weit vorgreifen). Beginnen wir also mit den ersten Definitionen:

* Der WILLE einer Person ist nach meiner Auffassung das, was sie EIGENTLICH (oder WIRKLICH) TUN (HABEN) MÖCHTE. Ihr Wille impliziert nicht, dass die Person glaubt, sie SOLLTE das tun (haben), was sie will; sie muss keine

* entsprechende ÜBERZEUGUNG haben. Eine Überzeugung ist der Ausdruck des Willens-IDEALS der Person, und nicht jeder Wille entspringt einer Idealvorstellung.

* Die ABSICHT einer Person ist nach meiner Auffassung das, was ihre HANDLUNG LEITET: ihr BEWEGGRUND. Wir sagen zwar manchmal, dass

jemand etwas „unabsichtlich getan hat“, aber was wir dann meinen ist, dass er es VERSEHENTLICH getan hat. Eine eingehende Beschäftigung mit diesen Fällen können wir hier außer acht lassen.³⁵

* VORSÄTZLICH handelt eine Person für mich dann, wenn sie das, was sie tut, auch wirklich tun will, wenn also IHR WILLE UND IHRE ABSICHT SICH DECKEN. Von dieser Person können wir auch sagen, sie ergreift die INITIATIVE.

Das sind drei der wichtigsten Bestimmungen, und besonders wichtig für unser Thema ist es, wie wir sehen werden, diese drei Begriffe AUSEINANDERZUHALTEN. Bevor ich aber dazu einiges sage, möchte ich noch eine Bemerkung zu meiner Wille-Definition machen, denn der Ausdruck „eigentlich“ mag auf den ersten Blick vielleicht als dann doch zu ungenau erscheinen, um irgendetwas zu definieren. Ich glaube jedoch nicht, dass das so ist, wenn man sich klarmacht, dass hier „EIGENTLICH“ gemeint ist und nicht irgendeine der Verwendungsweisen, in der dieser Ausdruck auch in inflationärer Weise gebraucht wird.

Nehmen wir zum Beispiel die durchaus gängige Wendung „ich wollte eigentlich...“, die wörtlich genommen meine Wille-Definition ziemlich verunglückt aussehen lässt. Tatsächlich ist mit dieser Wendung aber in aller Regel etwas ganz anderes gemeint, nämlich „URSPRÜNGLICH wollte ich ...“, und das berührt meine Definition nicht im mindesten. Und wenn nicht „ursprünglich“ gemeint ist, so ist häufig GAR NICHTS gemeint: „was ist eigentlich in dieser Büchse?“³⁶ ist auch keine auffällige Redeweise, heißt aber genaugenommen nur: „was ist in dieser Büchse?“ Vielleicht möchte der Fragende hier andeuten, dass er GERNE wissen würde, was in der Büchse ist - aber das wird ja schon deutlich dadurch, dass er überhaupt fragt!

Dasselbe gilt für eine weitere Verwendung, die gegen meine Wille-Definition spräche, würde man sie wörtlich nehmen. Es ist vorstellbar, dass jemand sagt: „Ich werde jetzt einkaufen gehen, denn das will heute noch erledigt sein; ich möchte jedoch eigentlich lieber meine Beine hochlegen.“ Alles was er hier sagen will, ist schlicht, dass er lieber seine Beine hochlegen als einkaufen gehen möchte - das „eigentlich“ ist überflüssig. Es soll vielleicht andeuten, dass er KEINE LUST hat, einkaufen zu gehen. Aber auch hier lässt sich das ja aus der Art des Kommentars selbst schon ablesen.

Anders liegt der Fall jedoch bei „was willst du mir eigentlich sagen?“. Hier ist das „eigentlich“ sinnvoll, denn es drückt etwas aus, nämlich dass der Fragende vermutet, sein Gegenüber sei unaufrichtig oder weitschweifig oder zu diplomatisch und ähnliches. „Eigentlich“ kann also durchaus sehr präzise verwendet werden, und wir verstehen, wenn wir uns darauf besinnen, sehr wohl, was ausgedrückt werden soll. In der Wendung „ich will eigentlich ...“ wird dieser Bedeutung aber bestenfalls bedingt Rechnung getragen. Wenn „eigentlich“ hier weder „ursprünglich“ meint noch schlichtweg überflüssig ist, dann handelt es sich wahrscheinlich einfach um einen Pleonasmus

und ist insofern natürlich auch unnötig. Dieser Pleonasmus wird manchmal allerdings auch zweckvoll gebraucht, nämlich zur VERSTÄRKUNG der Willensbekundung, wenn jemand sich bedrängt fühlt. Diese Verwendungsweise spricht aber FÜR meine Definition des Willens und nicht dagegen.

Schließlich kann es noch sein, dass jemand zwar „ich will eigentlich...“ sagt, genaugenommen aber „ich möchte eigentlich...“ sagen müsste, weil es ihm - wie im Falle des fahrlässigen Pleonasmus - allein darum geht, seinen Willen kundzutun. „Mögen“ und „wollen“ werden umgangssprachlich auch häufig synonym verwendet. Ebenfalls oft mit in diesen Topf geworfen wird noch der Begriff des WÜNSCHENS. Wenn jemand etwas entgegen seinen Wünschen tut, so wird häufig auch gesagt, er tue es widerwillig. Ein Wunsch ist aber nicht etwas, das man will, und auch nicht etwas, das man möchte.

* Sondern ein WUNSCH bezieht sich nach meiner Auffassung auf etwas, das man AUCH ganz gerne täte oder hätte, aber entweder ist dieses Ziel nicht so ohne weiteres erreichbar, sondern von anderen Personen oder Umständen abhängig, oder es liegt einem aus irgendwelchen Gründen nicht SEHR viel daran.

Der Wille dagegen zeichnet sich dadurch aus, daß der Person sehr viel an dem Gewollten liegt. Diese Differenz läßt sich gut mit dem Begriff der Selbstüberwindung veranschaulichen.

* In einem Fall von SELBSTÜBERWINDUNG tut eine Person vorsätzlich etwas, das ihr gleichzeitig widerstrebt - ihr Wille triumphiert also über einen zuwiderlaufenden Wunsch. (Selbstüberwindung ähnelt sehr stark der DISZIPLIN, darf jedoch nicht mit ihr verwechselt werden; dazu gleich mehr.)

In jedem Fall ist „ich wünsche eigentlich...“ auch eine verständliche Ausdrucksweise, genau wie „ich möchte eigentlich...“ oder „ich will!“, während „ich will eigentlich...“ und andere unverständliche „eigentlich“ immer das Resultat einer laxen Redeweise sind.

Nach diesen klärenden Bemerkungen zu meiner Wille-Definition komme ich nun also zu dem wichtigen Gesichtspunkt der Unterscheidung von „Wille“, „Absicht“ und „Vorsatz“. In der unphilosophischen Alltagsrede werden auch diese drei Begriffe oft nicht unterschieden, sondern als gegeneinander austauschbar behandelt. „GEWOLLT“ und „ABSICHTLICH“ sind umgangssprachlich Ausdrücke, die sowohl vorsätzliches Handeln charakterisieren als auch synonym verwendet werden. Das hat zum einen sicher seinen Grund darin, daß es der NORMALFALL einer Handlung ist, daß Absicht und Wille des Akteurs sich decken und er vorsätzlich handelt; aber daraus darf natürlich nicht geschlossen werden, daß sich hier nicht sinnvolle Unterscheidungen treffen lassen. Einen zweiten Grund für diese umgangssprachliche Neigung, „Wille“, „Absicht“ und „Vorsatz“ nicht zu differenzieren, sehe ich in dem Begriff des BEWUSSTSEINS.

Wenn jemand von einer Person behauptet, daß sie vorsätzlich gehandelt hat, dann drückt er das oft aus mit der Formulierung „das hat sie bewußt getan“. Und in einem Fall, wo einer Person ihr Verhalten nicht bewußt ist, wird dieses Verhalten oft als „unwillkürlich“ oder „unabsichtlich“ bezeichnet. Das Gegenteil von „unwillkürlich“ wieder ist nicht „willkürlich“ - denn das steht für „selbstherrlich“, „eigenmächtig“, „herrisch“ - sondern „willentlich“; und „willentlich“ seinerseits wird sowohl für „bewußt“ wie auch für „vorsätzlich“ und „absichtlich“ verwendet.

Das sind jedoch letztlich alles unpräzise Ausdrucksweisen, die im unphilosophischen Alltag vielleicht gut funktionieren (obwohl ich mir dessen nicht so sicher bin), für unsere Zwecke aber unbedingt vermieden werden müssen. Zweifellos hat zwar der Begriff des Bewußtseins mit den Begriffen des Willens, des Vorsatzes und oft auch der Absicht einiges zu tun. (Wie ja auch in der naiven Argumentation für Willensfreiheit deutlich wurde.) Aber wie das alles genau zusammenhängt und beschrieben werden kann, das ist erst wieder das Thema einer positiven Charakterisierung von Willensfreiheit. Für den Moment gilt es, alle notwendigen UND hinreichenden Nuancierungen und Differenzierungen zu erfassen und nichts zu vermischen, das dann in der Frage nach Willensfreiheit zu Mißverständnissen führen kann.

Es gibt, wie ich glaube, noch einen dritten Grund für die Verwirrung von Wille und Absicht, der für die Terminologie unseres Themas von einiger Bedeutung ist. Es handelt sich hierbei um die Begriffe der ENTSCHEIDUNG und des ENTSCHLUSSES, die einen sehr großen Anwendungsbereich haben. Sie können nämlich sowohl dem Begriff des Willens als auch dem Begriff der Absicht, wie ich sie definiert habe, zugeordnet und dann folgendermaßen bestimmt werden:

- * Als BEWEGGRUND ist eine ENTSCHEIDUNG für mich schlicht eine Absicht, die einer WAHL zwischen Tun-Alternativen entspringt; eine Absicht an sich ergibt sich nicht unbedingt aus Alternativen.
- * Und ein ENTSCHLUSS ist für mich in diesem Zusammenhang eine Entscheidung, der ein ZÖGERN voranging (während viele Entscheidungen auch spontan getroffen werden).
- * In gleicher Weise können ENTSCHEIDUNG und ENTSCHLUSS auch Unterbegriffe von WILLE sein: eine Entscheidung ist dann der Wille einer Person, wenn ihr Wille das Ergebnis der Betrachtung von Wollens-Alternativen ist; und ein Entschluß ist hier wiederum eine Entscheidung, der ein Zögern voranging.

Es ist an sich nicht weiter schlimm, daß „Entscheidung“ und „Entschluß“ diese Doppelrolle spielen. Sie gehören, soweit ich das sehe, nicht zu den grundlegenden und zentralen Begriffen unseres Themas. Die Frage nach Willensfreiheit betrifft jeden Fall der Willensbildung, auch und insbesondere den, wo ein Wille ohne irgendeine Prüfung irgendwelcher Alternativen gebildet wird; denn das ist wohl der häufigste Fall.

Wichtig ist eben nur, daß nicht durch Verwirrungen an dieser Stelle die Trennlinien zwischen den Begriffen des Willens, der Absicht und des Vorsatzes verwischt werden. Durch folgende Beispiele läßt sich klar machen, daß diese drei Begriffe keineswegs mehr oder weniger synonym sind:

(I) Nehmen wir an, eine Person wird durch die Bedrohung mit einer vorgehaltenen Pistole veranlaßt, einem Räuber Geld auszuhändigen. Sie übergibt das Geld durchaus mit der ABSICHT, es zu übergeben, sie tut das aber dennoch WIDERWILLIG. Denn eigentlich möchte sie das nicht tun. Was sie WILL, ist etwas anderes, nämlich ihr Leben retten. Und um das zu tun, muß sie dem Räuber (absichtlich) das Geld aushändigen. Sie übergibt das Geld also nicht VORSÄTZLICH, weil ihre Handlungsweise nicht der DIREKTE Ausdruck ihres Willens ist. Sie übergibt das Geld zwar, weil sie ihr Leben retten will, und insofern haben ihr Wille und ihre Absicht indirekt miteinander zu tun. Von einer vorsätzlichen Handlung würden wir hier aber nur sprechen, wenn sie die Geldübergabe selbst auch will, etwa weil sie (denken wir uns einen Bankangestellten) eine Komplizin des Räubers ist

(II) Für das zweite Beispiel stellen wir uns eine Person K vor, die aus irgendwelchen Gründen Person O töten will und losfährt, um ihren Willen in die Tat umzusetzen. Auf dem Weg zu ihrem Opfer springt ihr ein Kind vor das Auto, sie reißt in einer Reflexbewegung das Steuer herum, weicht dem Kind auch aus, erfaßt dabei aber leider einen entgegenkommenden Radfahrer und tötet ihn. Wie sich herausstellt, war der Radfahrer jene Person K, die sie ohnehin töten wollte.³⁷ Dennoch hat Person K Person O aber nicht vorsätzlich getötet, denn ALS sie sie tötete, geschah das nicht mit der ABSICHT, sie zu töten (und ihr Verhalten als Verkehrsteilnehmerin war, wie wir annehmen dürfen, einwandfrei). Wiederum ist die Handlungsweise von K nicht der direkte Ausdruck ihres Willens, O zu töten. Sie fuhr zwar nur deswegen los, um O zu töten, aber ob sie sie dann tatsächlich - „Auge in Auge“, wie wir manchmal sagen - vorsätzlich getötet hätte, bleibt fraglich, und deshalb kann ihr hier kein Mord angelastet werden.³⁸

Diese Beispiele verdeutlichen meine Terminologie nicht nur, sie sprechen auch, wie ich glaube, dafür, daß meine Bestimmungen recht gut erfassen, was wir unter „Wille“, „Absicht“ und „Vorsatz“ verstehen. Wenn sie jetzt sogar geradezu trivial richtig erscheinen - umso besser. Denn wir werden später noch Thesen diskutieren, die davon ausgehen, daß hier einiges anders zu definieren ist. Ich werde jedoch auch unabhängig von meinen terminologischen Überlegungen dafür argumentieren, daß jene Thesen falsch sind, und dadurch indirekt meine Terminologie untermauern.³⁹

Eine weitere Bestätigung meiner Definitionen finde ich in dem PHÄNOMEN DER WILLENSSCHWÄCHE. Willensschwäche spielte ja schon eine nicht unerhebliche

Rolle in meinen Ausführungen und kann jetzt sehr viel präziser definiert werden:

- * Die WILLENSSCHWACHE Person WILL zwar x tun, weil sie glaubt, daß sie das tun sollte, tut dann aber VORSÄTZLICH NICHT X (andernfalls handelt es sich nicht um WILLENSSCHWÄCHE, sondern um eine PATHOLOGISCHE Kondition); sie unterliegt in einem genuinen Konflikt zweier ihrer Willen und handelt gegen ihre Überzeugung, obwohl sie anders hätte handeln können. (Das PHILOSOPHISCHE PROBLEM der Willensschwäche besteht in der Frage, was „unterliegen“ hier heißen kann, während das PSYCHOLOGISCHE Interesse, um das der Deutlichkeit halber einmal zu trennen, fragt, warum Willensschwäche an den Tag gelegt wird).
- * DISZIPLINIERT handelt eine Person demnach dann, wenn sie VORSÄTZLICH und IHREN ÜBERZEUGUNGEN GEMÄSS sich verhält, während sie auch anders hätte handeln können. (Durch die letzte Bedingung unterscheidet sich Disziplin von Selbstüberwindung; denn Selbstüberwindung impliziert nicht, daß die Person frei war, sich nicht selbst zu überwinden.)

Das ist, denke ich, das, was wir unter Willensschwäche und Disziplin verstehen (ob es diese Phänomene nun gibt oder strenggenommen nicht gibt, wie der Skeptiker ja sagte); und meine Terminologie erweist sich als ideal, diese Phänomene zu definieren. Die konkurrierende Terminologie dagegen, auf die ich eben anspielte - es handelt sich übrigens um die von HARRY FRANKFURT -, könnte Willensschwäche und Disziplin nur mit Hilfe von eigentümlichen termini technici beschreiben, wie wir sehen werden. Dieser Umstand spricht, glaube ich, für meine Terminologie.

Termini technici sind zwar irgendwann im Verlaufe einer wissenschaftlichen Untersuchung sicher nicht nur nützlich, sondern auch unerlässlich, nämlich dann, wenn es darum geht, komplizierte Dinge zu ERKLÄREN; auf der BESCHREIBUNGSEBENE sollte eine philosophische Analyse aber so weit wie möglich gewöhnlich sein. Denn es ist die (vorgegebene) Logik vieler herkömmlicher Begriffe, die die philosophische Analyse als Instrumentarium benötigt.⁴⁰ Im Zuge meiner terminologischen Bestimmungen komme ich jetzt auf einen Begriff zu sprechen, der wie wenige geeignet ist, für Verwirrungen in der Diskussion um Willensfreiheit zu sorgen - dem Begriff der Handlungsfreiheit.

HANDLUNGSFREIHEIT UND WILLENSFREIHEIT

Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Begriff der Handlungsfreiheit ergeben sich daraus, daß er eine gefährliche Nähe zum Begriff der Willensfreiheit hat und im Ergebnis dann auch oft mit ihm verwechselt wird. Das Verwirren von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit hat einen nicht geringen Anteil daran, jenem Mißverständnis aufzusitzen, das ich "Schein-Kompatibilismus" genannt habe. Bevor ich

das näher erläutere, will ich zuerst sagen, wie wir nach meinem Dafürhalten den Begriff der Handlungsfreiheit definieren sollten:

Willensfreiheit wurde definiert als der Umstand, daß die Person ihren Willen initiiert, daß es also bei ihr liegt, WAS sie will. Es liegt nahe,

- * HANDLUNGSFREIHEIT nun zu definieren als den Umstand, daß die Person SO HANDELN KANN, WIE SIE WILL. Eine andere, häufig anzutreffende Formulierung dafür lautet: „tun können, was man tun will“. Technischer ausgedrückt läßt sich Handlungsfreiheit nach den vorhergehenden Bestimmungen auch definieren als die FREIHEIT, VORSÄTZLICH ZU HANDELN.

Diese Definition von Handlungsfreiheit entspricht ganz allgemein unserem Gebrauch dieses Begriffs, glaube ich, und dürfte recht unkontrovers sein. Allerdings ist sie - und das wird in aller Regel übersehen - für die Zwecke unserer Untersuchung ZU ALLGEMEIN gehalten. Wir können und sollten folgende drei Fälle unterscheiden, wenn wir davon sprechen, daß jemand tun kann, was er tun will:⁴¹

- * BEWEGUNGSFREIHEIT: Die Person kann ihren Willen AUSÜBEN und wird nicht durch äußere Anlässe (Ketten, vorgehaltene Pistolen, totalitäre politische Verhältnisse und ähnliches) GEWALTSAN daran gehindert und zu einem bestimmten Verhalten gezwungen.
- * HANDLUNGSSPIELRAUM: Die Person kann ihren Willen VERWIRKLICHEN und ist nicht durch äußere oder innere Gegebenheiten (extreme soziale oder finanzielle Verhältnisse; geringe mentale oder physische Kapazitäten) sehr stark EINGESCHRÄNKT.
- * SOUVERANITÄT: Die Person kann ihren Willen in die entsprechende Handlung UMSETZEN und agiert nicht aufgrund eines psychischen Defektes ZWANGHAFT wider ihren Willen. (Ein gutes Beispiel hierfür ist die KLEPTOMANIN, die stehlen muß, obwohl sie es nicht will.)

IN PRAXI, das sei bemerkt, sind diese Unterscheidungen nicht immer leicht zu treffen. Bevor ich das erläutere, vielleicht noch ein Wort vorweg. Ich spreche hier von extremen Verhältnissen und gravierenden Defiziten, weil wir nicht schon angesichts jeglicher Limitation von einer Einschränkung der Handlungsfreiheit sprechen wollen. Auch die liberalste Verfassung enthält Vorschriften, auch das größte Vermögen ist begrenzt und auch überragende Leistungsfähigkeit ist erschöpfbar. Trotzdem würden wir von den Personen, die sich dieser Möglichkeiten erfreuen, sagen, daß sie alle Handlungsfreiheit haben, die man sich wünschen kann. Selbstverständlich gibt es beispielsweise größere und kleinere Handlungsspielräume, aber Handlungsfreiheit über absolute Schrankenlosigkeit zu definieren macht keinen Sinn.

Kommen wir damit zurück zu der Bemerkung, daß sich Bewegungsfreiheit,

Handlungsspielraum und Souveranität manchmal schwer trennen lassen, wenn ein konkreter Fall zur Beurteilung ansteht. Nehmen wir zum Beispiel gewaltsam erzwungenes Handeln einerseits und zwanghaftes Handeln andererseits und imaginieren wieder eine Situation, in der ein Bankangestellter von einem Bankräuber mit einer Pistole bedroht wird. Im Normalfall wird der Bankangestellte Furcht empfinden, aber noch relativ ruhig und überlegt angesichts der vorgehaltenen Pistole darauf verzichten, zu tun, was er jetzt eigentlich tun möchte (nämlich die Bank verlassen).

Es ist jedoch auch ein Bankangestellter vorstellbar, der diese Situation als so starke Bedrohung empfindet, daß er PANISCH wird und die Angst, wie wir uns manchmal ausdrücken, von seinem Wesen Besitz ergreift. Er wäre gar nicht mehr in der Lage, seinen Willen, die Bank zu verlassen, in die Tat umzusetzen, selbst wenn sich eine Gelegenheit dazu ergeben würde. Und weiterhin kann auch bei ein- und derselben Person relative Besonnenheit in Panik umschlagen, wenn eine Bedrohung sehr lange dauert. Die Disposition des Opfers ist also eine wichtige Größe, wenn wir beurteilen sollen, in welcher Hinsicht die Handlungsfreiheit einer Person beschnitten wird.

Entsprechende Beispiele lassen sich ohne weiteres auch für die Unterscheidung von Bewegungsfreiheit einerseits und Handlungsspielraum andererseits sowie von Handlungsspielraum einerseits und Souveranität andererseits finden. Denn verschiedene Personen bewerten gewisse politische, soziale oder finanzielle Verhältnisse, ja auch körperliche und geistige Vorzüge oder Schwächen ganz unterschiedlich. Auch wenn sie das wie gesagt nicht völlig willkürlich tun dürfen, weil wir nur relativ enge Grenzen als echte Limitationen anerkennen, so bleiben doch immer noch genug mannigfaltige Auffassungen, die Rubrizierung dieser Dinge sehr zu erschweren. Hinzu kommt wieder der Aspekt der DAUER gewisser Zustände, der hier für weitere Verschiebungen sorgt, und so ist es wie gesagt in praxi nicht immer leicht, einen Einzelfall in eine der drei Gruppen von Handlungsfreiheits-Not einzuordnen. Das ändert jedoch nichts daran, daß wir für unsere theoretischen Zwecke diese Unterscheidungen treffen können und uns auf die eindeutigen und offensichtlichen Fälle beschränken dürfen. Soweit zu meiner Definition von Handlungsfreiheit. Kommen wir nun zu den angesprochenen Schwierigkeiten:

1. Es scheint naheliegend und ist auch gängig, von einer Person, die über Handlungsfreiheit verfügt, zu sagen, sie habe HANDLUNGSSALTERNATIVEN. Wenn sie nicht unter Gewalteinwirkung oder zwanghaft handelte und auch nicht stark eingeschränkt war, dann hätte sie, so glauben wir gemeinhin, auch anders handeln können, als sie es faktisch tat. Gleichzeitig wird der Begriff der Handlungsalternative, wie wir gesehen haben, aber auch - und sehr oft - im Zusammenhang mit WILLENDFREIHEIT gebraucht, und das ist ebenso einleuchtend. Denn wenn es am Ende gar nicht bei mir lag, was ich wollte, dann hätte ich offenbar auch nicht anders

handeln können, als ich faktisch gehandelt habe.

Dieser vielfältige Gebrauch, den wir vom Begriff der Handlungsalternative machen, ist an sich gar nicht problematisch. Es ist einfach so, daß STRENGGENOMMEN jemand nur dann Handlungsalternativen hat, wenn er sowohl über Willens- als auch über Handlungsfreiheit verfügt! (Strenggenommen ist daher die Bemerkung „P hätte auch anders handeln können“ in aller Regel voraussetzungsreich und unvorsichtig, da sie gewöhnlich nur einen Aspekt - meistens den Handlungsspielraum - im Auge hat und alles andere, insbesondere Willensfreiheit, ungeprüft unterstellt. Nanohmal konzentriert sich diese Bemerkung sogar nur auf die Bewegungsfreiheit und tut so, als wären die sozialen und finanziellen Verhältnisse vernachlässigbare Größen, und das ist dann natürlich oft nicht nur unvorsichtig, sondern schlicht unfair.)

Diese mittelbare Berührung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit birgt jedoch die ganz große Gefahr, hier einige Dinge durcheinander zu werfen und am Ende etwas als Willensfreiheit anzubieten, das tatsächlich nur ein Aspekt von Handlungsfreiheit ist. Das ist umso verführerischer, als dabei ja immer noch (Handlungsfreiheits-) Aspekte übrig bleiben, die dann der erwiesenen Freiheit gegenüber als Handlungsfreiheit ausgegeben werden können. Das verstärkt den Eindruck, man habe wirklich über Willensfreiheit gesprochen.

2. Die Möglichkeit, in diese Konfusionsfalle zu geraten, wird zudem begünstigt durch den Begriff der ZWANGHAFTIGKEIT. Wir wenden diesen Begriff nämlich nicht nur dort an, wo eine Person ihren Willen nicht umsetzen kann und deshalb keine Handlungsfreiheit hat. Von dem Mann, der sich für NAPOLEON hält (ohne Napoleon zu sein), sagen wir ebenfalls, er handele zwanghaft. Dieser Mann - nennen wir ihn „Nappoleon“ - kann aber theoretisch über all die Handlungsfreiheit verfügen, die wir uns wünschen. Es spricht nichts dagegen, daß er seinen Willen ausüben oder verwirklichen oder daß er seinen Willen in eine entsprechende Handlung umsetzen kann. Nappoleon agiert zwanghaft, weil er WAHNSINNIG ist. Diese Person ist psychisch defekt, und deshalb liegt es nicht bei ihr, WAS sie will, auch wenn sie so handeln kann, WIE sie will. Nappoleon kann die Initiative ergreifen und vorsätzlich handeln, aber er ist nicht frei, seinen Willen zu INITI-IEREN.

Hier wenden wir den Begriff der Zwanghaftigkeit also auf einen Fall fehlender Willensfreiheit an, und zwar mit dergleichen Selbstverständlichkeit, mit der wir auch die Kleptomantin, der es ja an Handlungsfreiheit mangelt, als zwanghaft charakterisiert haben. Dieser Sprachgebrauch hat sicher seinen Anteil an den Verwirrungen, denen wir im Zusammenhang mit der Frage nach Willensfreiheit begegnen. So wurde auch in Kapitel 1, bei der Genese der Problemstellung, der Ausdruck „psychopathisch“ völlig undifferenziert gebraucht.

Es wäre deshalb vielleicht vorteilhaft, so könnte an dieser Stelle angemerkt werden, den Begriff der Zwanghaftigkeit eindeutig zu besetzen und einen anderen Ausdruck zur Charakterisierung der Kleptomanin oder von Nappoleon einzuführen. Ich glaube jedoch, daß diese oft produktive Vorgehensweise sich in einem solchen Fall, wo eine Zuschreibung sehr allgemein gehalten und vor allen Dingen sehr gut verankert ist, nicht empfiehlt. Es gibt keinen adäquaten Ausdruck, auf den wir ausweichen können, und es könnte sein, daß sich dann später wieder Konfusionen einschleichen. Ich halte es deshalb für besser, daß wir diesen Begriff so mehrdeutig beibehalten, um uns jedesmal wieder klar zu machen, womit wir es gerade zu tun haben.⁴³

3. Das gleiche gilt für den Begriff der KONTROLLE, der ja in gewissem Sinn das Gegenstück zum Begriff der Zwanghaftigkeit darstellt: weder die Kleptomanin noch Nappoleon kontrollieren ihre Handlungen in wünschenswerter Weise. Fehlende Kontrolle über das eigene Verhalten kann sowohl in einem Mangel an Handlungsfreiheit wie in einem Mangel an Willensfreiheit begründet sein. Noch krassere Fälle auf dieser Skala - die wir umgangssprachlich aber nicht als zwanghaft bezeichnen - sind der schon genannte „stehende Hund“ einerseits und die durch einen bewaffneten Räuber kontrollierte Person andererseits. Beim Begriff der (fehlenden) Kontrolle ist also auch darauf zu achten, daß die Argumentation sich nicht auf für die Frage nach Willensfreiheit irrelevante Fälle stützt!

Vor allem bei der Bedeutung, die „Kontrolle“ im letztgenannten Fall hat, ist sehr große Vorsicht geboten. Diese Verwendungsweise von „kontrollieren“ setzt nämlich Wesen oder Instanzen voraus, die gewisse Interessen verfolgen und aus dem Grunde die Kontrolle an sich reißen. Von hier aus entwickelt sich dann leicht jene mißverständliche Auffassung des deterministischen Einwandes, die uns als Spielzeuge höherer Mächte ausweist. Der Skeptiker hat aber wie gesagt nicht den Verlust von Kontrolle im Sinn, der mit Kontrolle von außen gleichzusetzen ist, sondern jenen Verlust von Kontrolle, der in einer OHNMACHT unseren eigenen Handlungen gegenüber resultiert. Auf folgendes ist also zu achten:

* Der Begriff der KONTROLLE - ebenso wie die mit ihm eng verbundenen Begriffe der SELBSTBESTIMMTHEIT und AUTONOMIE - hat ganz allgemein mit Verfügungsgewalt, Abhängigkeiten und Bedingungen zu tun. Wo diese Begriffe aber für Willensfreiheit stehen sollen, dort beziehen sie sich genausowenig auf ein intentionales Gegenüber wie auf die Aspekte der Bewegungsfreiheit, des Handlungsspielraumes und der Souveranität (sondern auf das, was dann „übrig bleibt“ und das wir noch erforschen müssen).

Wird das übersehen, dann ist es gewöhnlich nur noch ein kleiner Schritt zum voreiligen Kompatibilismus. Man wird im ersten Fall etwa dem Skeptiker zu Unrecht vorwerfen, daß er das deterministische Netzwerk fälschlich personifiziere und deshalb

Willensfreiheit aufgrund eines Umstandes bezweifle, welcher gar nicht existiere. Diesen Fehler begeht beispielsweise Dennett, als er sich im dritten Kapitel von „Ellenbogenfreiheit“ vorsetzt, die Beziehung von Kontrolle und Willensfreiheit eingehend zu untersuchen.⁴⁴

4. Eine weitere Redeweise sollte abschließend nicht unerwähnt bleiben, die ebenfalls die Gefahr heraufbeschwört, Willensfreiheit und Handlungsfreiheit miteinander zu verwechseln; vielleicht ist sie sogar schon ein Ausdruck dieser Gefahr. Oft, wenn es um die Frage nach Willensfreiheit geht, ist nämlich auch vom „Problem Des Freien Handelns“ die Rede. Eine Reihe der kanonischen Arbeiten zur Willensfreiheit führen den Ausdruck „Freies Handeln“ SCHON IM TITEL - ganz zu schweigen von den Texten, die mit diesem Ausdruck dann arbeiten. Interessanterweise besteht keine Neigung, die Ausdrücke „Handlungsfreiheit“ und „Freies Handeln“ synonym zu verwenden; es wird also mit der Redeweise vom „Freien Handeln“ zunächst durchaus abgezielt auf das, was wir unter Willensfreiheit verstehen.

Und natürlich geht es uns bei der Frage nach Willensfreiheit zu einem Gutteil um die Frage, wieviel Einfluß wir auf unsere eigene Handlungsweise haben. (Das wurde ja auch in den Überlegungen zur Genese der Problemstellung sehr deutlich. Trotzdem plädiere ich in diesem Fall dafür - und verfähre demgemäß - NICHT vom „Problem des Freien Handelns“ zu sprechen, wenn es um Untersuchungen zur Willensfreiheit geht. Für diese Beschränkung bezahlt man anders als beim Begriff der Zwanghaftigkeit praktisch keinen Preis und meidet doch eine völlig unnötige Gefahrenquelle, wichtige Unterscheidungen aus dem Auge zu verlieren.⁴⁵

Soviel also zu der äußerst wichtigen Differenzierung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Es stellt sich an dieser Stelle vielleicht die Frage, ob diese beiden Freiheiten nicht doch auch irgendwie miteinander zu tun haben. Denn - so die mögliche Überlegung - ist es nicht so, daß Willensfreiheit nicht ganz unabhängig von Handlungsfreiheit zu sein scheint? Wird die Beschneidung der Handlungsfreiheit einer Person nicht auch den Bereich dessen, was sie (dann) will, begrenzen und beeinflussen? Eine stark bedrohte Person zum Beispiel wird fast automatisch ihr Leben retten wollen, alles andere interessiert sie erst einmal nicht.

Dazu ist folgendes zu sagen: Diese Beschreibung ist zwar richtig, aber mit DER FRAGE NACH WILLENSFREIHEIT hat das nichts zu tun. Ob eine Person ihren Willen INITIIERT oder nicht hängt nicht davon ab, worauf der Wille einer Person sich erstreckt. Tatsächlich wird sich unser Wille ja IMMER nach irgendwelchen Gegebenheiten ausrichten; ohne Einschränkungen würden wir überhaupt nichts mehr wollen, sondern an unserer totalen Freiheit VERZWEIFELN.⁴⁶ Dieser Einwand verwechselt also offensichtlich den Umstand, daß die Willensbildung auch motiviert ist, mit der Interpretation dieses Umstandes, die der Skeptiker vorträgt und deren Wahrheit

oder Falschheit noch zu erforschen ist.

Ich komme damit für den Moment zum Ende meiner Bestimmungen von Begriffen, die für die Frage nach Willensfreiheit eine wichtige Rolle spielen. Ein Begriff muß ganz zuletzt noch angesprochen werden, der schon mehrfach fiel und auch weiterhin oft und unübersehbar fallen wird:

* Es ist der Begriff des ZWANGES. Diesen Begriff verwende ich äußerst allgemein, er bezeichnet nach meiner Auffassung schlicht das GEGENTEIL VON FREIHEIT, und zwar jedweder Freiheit. Er ist also immer angebracht, wenn von irgendeiner Form von Unfreiheit die Rede ist.

Wiederum sollte man sich selbstverständlich jeweils gegenwärtig halten, um welche Form von Unfreiheit es sich in welchem Fall genau handelt. Weitere Ausführungen zur Rolle von „Zwang“ sind im Moment unangebracht und folgen in Kapitel IV. Dasselbe gilt für den Ausdruck „P hätte (nicht) anders handeln können“ der - insbesondere im Zusammenhang mit dem Begriff der VERANTWORTLICHKEIT - noch mehr Lesarten zuläßt als die bereits genannten. Auf diese Beziehungen jetzt schon einzugehen würde dem Argumentationsgang aber zu weit vorgreifen. Und auch dem Begriff der Freiwilligkeit, der für viel Verwirrung sorgen kann und sorgt, werde ich mich wie gesagt (vgl. Anmerkung 44) später erst eingehender zuwenden nachdem wir mehrfach auf seine Tücken gestoßen sind.

KAPITEL III : SCHEIN-KOMPATIBILISMUS

... there is no problem, only solutions.
(John Lennon)¹

KAPITELÜBERSICHT

Dieses Kapitel ist wie schon gesagt in gewisser Weise das Herzstück meines Unternehmens, den Kompatibilismus zu profilieren und zu protegieren. Ich habe eingangs des vorigen Kapitels bereits vorgestellt, worin nach meinen Erkenntnissen der hauptsächliche Grund für sein Mißverständnis und seine Unterschätzung besteht (neben den angesprochenen, dieses Mißverständnis begünstigenden Faktoren): Es handelt sich um die Auffassung, der Kompatibilismus wolle unser Problem lösen, indem er den Streit zwischen Skeptikern und Heautonomen SCHLICHTET und damit unser Problem in der Konsequenz zu einem Scheinproblem erklärt. Diese Auffassung nenne ich - im doppelten Wortsinne - SCHEINKOMPATIBILISMUS und halte sie für verfehlt.

Sie verdankt sich nicht zuletzt, wie ich glaube, der traditionellen, aber falschen Interpretation von DAVID HUMES Philosophie zu Freiheit und Notwendigkeit. Humes Ausführungen gelten auch in jüngster Zeit noch als DIE Formulierung der Vereinbarkeitsthese schlechthin.² Ich werde unter anderem deshalb im dritten Abschnitt dieses Kapitels darstellen, daß Hume angemessen als Scheinproblem-Theoretiker zu interpretieren ist, nicht als Kompatibilist. Außerdem werde ich es in diesem Abschnitt unternehmen, über Hume die Scheinproblem-These prinzipiell zu widerlegen.

Vorher will ich mich jedoch dem Scheinkompatibilismus selbst zuwenden. Als erstes werde ich den Begriff des Scheinproblems diskutieren und darlegen, was meines Erachtens in der Philosophie unter einem Scheinproblem verstanden werden sollte. Im Ergebnis wird das meine Behauptung, daß Kompatibilismus und Scheinproblem-These zwei völlig distinkte Positionen sind, bestätigen. Diese Reflexionen werden also zu einem Gutteil Metaphilosophie von einer besonderen Qualität sein.

In meiner Arbeit finden sich ja immer wieder einmal Passagen metaphilosophischer Natur. Nicht zuletzt das Alter unserer Frage gibt der Vermutung Raum, daß solche Betrachtungen geradezu unerlässlich für die Untersuchung von Willensfreiheit sind.³ In der Hauptsache dienen metaphilosophische Exkurse als Rezeptivum: sie erläutern argumentative Rahmenbedingungen, um Schritte zu motivieren, Strategien zu rechtfertigen und taktische Auflagen oder Möglichkeiten zu beschreiben. In diesem

Abschnitt hingegen ist die Metaphilosophie sogar DIREKT IN DIE ARGUMENTATION EINGEBUNDEN. Das halte ich für eine der bemerkenswertesten Eigenschaften der Philosophie: daß sie sich gegebenenfalls alles, bis hin zu ihrer eigenen Metabetrachtung, argumentativ zunutze machen kann. Diese Eigenschaft wird für den ersten Abschnitt dieses Kapitels (und auch in ihm) eine wichtige Rolle spielen.

Im zweiten Abschnitt verteidige ich die dabei erzielten Ergebnisse, indem ich jene Kontroverse analysiere, die ausdrücklich die Frage zum Gegenstand hatte, ob das Problem der Willensfreiheit ein Scheinproblem sei oder nicht. Eine stillschweigende Voraussetzung dieser Kontroverse ist nämlich das besagte Mißverständnis. Aus diesem Grunde - so meine Argumentation - gehen letztlich BEIDE Kontrahenten fehl in ihren Überlegungen. Das nehme ich als ein starkes Indiz dafür, daß meine Überlegungen zu diesem Komplex nicht ganz falsch sein können. Zumindest wird sich meine These, soweit ich das sehe, als DIALEKTISCH NÜTZLICH erweisen. (Was darunter zu verstehen ist, habe ich ja im Überblick zu Kapitel II erläutert.)

Eine Untersuchung wie die, die ich hier vornehme, ist selbstverständlich gleichzeitig eine inhaltliche Auseinandersetzung mit vielen wichtigen Gesichtspunkten. Insbesondere dem PRINZIP DER HANDLUNGALTERNATIVEN wird schon einige Aufmerksamkeit zuteil. Insofern finden sich in diesem Kapitel nicht unerhebliche Vorarbeiten für das darauffolgende Kapitel, in dem ich mich eingehend mit der Diskussion des Prinzips der Handlungsalternativen befassen werde.

In diese Richtung läuft ebenfalls schon die Überlegung, die dem dritten Kapitel noch angefügt ist. Ich beschäftige mich dort mit einer Beobachtung, die gegen die Interpretation des Prinzips der Handlungsalternativen eingewendet werden könnte, wie ich sie zur Kritik an der angesprochenen Kontroverse entwickelt habe. Ich glaube diesem Einwand aber entgentreten und den Sachverhalt zu meinen Gunsten aufklären zu können.

DIE LOGIK DER SCHEINPROBLEM-THESE

METHODOLOGISCHE ERWÄGUNGEN

Als Terminus technicus ist der Begriff des Scheinproblems POSITIVISTISCH besetzt. Der Neo-Positivismus des Wiener Kreises führte ihn ein als ein Instrument dafür, unerforschliche und von daher törichte Fragen von vernünftigen Fragen zu unterscheiden. Ein Scheinproblem wird dabei definiert als eine Problemstellung, die SINNLOSE SÄTZE enthält. Als sinnlos gilt ein Satz dem Neo-Positivismus dann, wenn er sich nicht nach dem Vorbild der Naturwissenschaften VERIFIZIEREN läßt. Mit

diesem Kriterium der empirischen Verifizierbarkeit und der Orientierung an den Naturwissenschaften lassen sich die meisten der philosophischen Fragen als Scheinprobleme ausweisen, auch und insbesondere die Frage nach Willensfreiheit.⁴

Ich kann und will hier nicht eingehend das allgemeine Programm des Positivismus behandeln. Ich werde nur kurz darlegen, daß ich diese Besetzung des Scheinproblem-Begriffes ablehne, weil ich die Idealisierung der naturwissenschaftlichen Methode für falsch halte. Selbst dieses Thema ergibt leicht eine eigenständige Abhandlung, wie ich ja schon im Rahmen der Diskussion von Gründen versus Ursachen erwähnte.⁵ Ich werde mich deshalb auf einen triftigen Gesichtspunkt beschränken, der hinreichend verdeutlicht, daß Philosophie sich gar nicht an Naturwissenschaft orientieren SOLLTE.

Der Gesichtspunkt, um den es geht, betrifft die Rolle, die INTUITIONEN und GEDANKENEXPERIMENTE für eine philosophische Argumentation spielen. Eine philosophische Untersuchung kann nicht bei einem NULLPUNKT gestartet werden, denn irgendeine Rückfrage läßt sich immer stellen, wenn philosophisch etwas präsentiert wird. Genausowenig kann sie aber von gut begründeten Meinungen ausgehen, denn die sind erst das Ziel der Untersuchung. Also müssen wir in der Philosophie mit einem Vorverständnis einsetzen, das heißt mit Intuitionen über den zu erforschenden Gegenstand.

Das Medium der Entwicklung von Intuitionen sind Gedankenexperimente. Der zentrale Stellenwert dieses Werkzeuges ist es, was die Philosophie von anderen Erkenntnisformen - etwa den Naturwissenschaften - unterscheidet. Denn die Verwendung eines Gedankenexperimentes bedeutet hier, HYPOTHESEN IN DIE ARGUMENTATION EINZUBRINGEN. In den Naturwissenschaften werden Hypothesen durch bestimmte Methoden entweder bestätigt oder widerlegt, aber sie sind nicht Teil eines Argumentes für oder gegen eine Position. In der Philosophie dagegen tritt die Hypothese als Gedankenexperiment auf, um ein bestimmtes Vorverständnis zu installieren, das dann die Basis der dialektischen Auseinandersetzung ist. Die Intuition hat deshalb den Status einer Prämisse und ist als solche wie jede andere Prämisse kritisierbar. Sie darf also keinsfalls so etwas wie einen axiomatischen Charakter annehmen.

Bei merkwürdigen oder auch unbefriedigenden Forschungsergebnissen müssen wir unsere Intuitionen gegebenenfalls revidieren oder sogar neue entwickeln. Dafür ist es dann erforderlich, die Gedankenexperimente sorgfältig zu überprüfen. (Die Kritik eines Gedankenexperimentes wirft diesem vor, eine Beziehung falsch darzustellen und im wesentlichen von seiner Suggestivität zu leben.⁶) Das Gedankenexperiment oder die Hypothese ist in der Philosophie also Teil des Argumentes für oder gegen eine Position, weshalb Dennett schreiben kann: „Die zentrale Rolle der Intuitionenpumpen

in der Philosophie zeigt, dass die Philosophie keine Wissenschaft ist UND DIES AUCH VERNÜNFTIGERWEISE NICHT SEIN WOLLEN KANN." ("Ellenbogenfreiheit", S.31f.; Hervorhebung von mir) Sie habe, so fährt Dennett dort fort, IHRE EIGENE INFORMELLE WEISE, Erkenntnisse zu gewinnen, durch die sie gelegentlich zu einem notwendigen Begleiter der Wissenschaft werde.

Sicher ist es in gewisser Hinsicht richtig, daß die Philosophie sich dabei mit Begriffsklärung beschäftigt. Aber es ist falsch, daraus zu schließen, daß sie deshalb mit den nichtbegrifflichen Tatsachen der Welt nichts zu tun hat. Sie kann als ein Forschungszweig unter vielen mit den anderen Forschungszweigen durchaus Erkenntnisse austauschen. Verschiedene Forschungszweige beziehen sich einfach auf verschiedene Aspekte der Welt oder nehmen verschiedene Blickwinkel ein und können deshalb voneinander über denselben Gegenstand lernen. Es ist keineswegs so, daß sich hinter philosophischen Fragen oft NUR terminologische Fragen verbergen. Eher ist es umgekehrt: hinter terminologischen Fragen verbergen sich nicht selten philosophische Fragen, die zu untersuchen sich lohnt.

Es ist deshalb dogmatisch, die Methoden der Naturwissenschaft als unbedingten Maßstab zu nehmen, und es ist unangemessen, anders geartete Fragestellungen zu Scheinproblemen zu erklären. Sondern die fundamentale Verschiedenheit ihrer Methoden bedeutet meines Erachtens, daß nicht in allen Erkenntniszweigen dieselben Kriterien Anwendung finden dürfen, um Scheinprobleme zu entlarven. „SCHEINPROBLEM" IST, SO WIE ICH ES VERSTEHE, EIN METHODOLOGISCHER BEGRIFF, KEIN ERKENNTNISTHEORETISCHER! Daraus folgt, daß die positivistische Lesart dieses Begriffes in der Philosophie unangebracht ist, weil es hier im wesentlichen nicht um empirische Befunde und entsprechende Theorien geht. Sondern das Geschäft der Philosophie ist (wie ich schon andeutete) die ERFORSCHUNG - oder, wie in diesem Kapitel zum Beispiel, die REINIGUNG - LOGISCHER RÄUME, die durch bestimmte Fragestellungen vorgegeben werden. Ein philosophisches Scheinproblem beruht demnach auf einer SCHLECHTEN FRAGE, das heißt auf LOGISCHEM NIEMANDSLAND - hier wird gar kein RAUM vorgegeben, der erforscht werden könnte.

PHILOSOPHISCHE SCHEINPROBLEME

Da eine philosophische Problemstellung die Versammlung widersprüchlicher, aber allesamt irgendwie mehr oder weniger plausibler Sätze ist, bestehen grundsätzlich, so möchte man meinen, die folgenden zwei Möglichkeiten, es nicht wirklich mit einem Problem zu tun zu haben: Entweder ist einer der beteiligten Sätze bei näherem Hinsehen doch nicht plausibel, oder aber es sind zwar alle Sätze plausibel, widersprechen sich jedoch nur auf den ersten Blick. Verdeutlichen wir uns diese beiden

Optionen, „Scheinproblem“ zu definieren, mit einem Beispiel. Die Problemstellung laute folgendermaßen:

- (i) Es gibt Willensfreiheit.
- (ii) Es gibt das Orakel von Delphi.
- (iii) Wenn es das Orakel von Delphi gibt, dann gibt es keine Willensfreiheit.

Die erste Reaktion auf diese Problemstellung würde wohl etwa so aussehen: *Das ist nicht wirklich ein Problem. Zwar sieht es aus wie ein Problem, da wir es mit einer widersprüchlichen Satzgruppe zu tun haben. Aber der zweite Satz ist einfach unvernünftig, weil es das Orakel von Delphi nur in der griechischen Sagenwelt gibt. Dieses „Problem“ ist ein Scheinproblem, weil es NUR FORMAL einem wirklichen Problem entspricht. Das reicht aber nicht aus dafür, ein wirkliches Problem zu sein, denn ein solches ist natürlich vor allen Dingen auch so definiert, daß es uns KOPFZERBRECHEN bereitet - und deshalb muß es auch inhaltlich entsprechend gebaut sein!*

Diese Reaktion wäre ein Fall der ersten Option, „Scheinproblem“ zu definieren. Ein Fall der zweiten Option drückt sich in der folgenden Stellungnahme aus: *Der zweite Satz sieht erst unvernünftig aus, ist es in Wahrheit aber gar nicht. Es ist hier nämlich nicht jene der Weissagung mächtige Institution gemeint, sondern einfach ein geografischer Ort dieses Namens. Allerdings bezieht sich der dritte Satz offenbar nicht auf diesen geografischen Ort, sondern wirklich auf jene sagenhafte Institution. (Denn sonst hätten wir an dieser Stelle wieder eine unvernünftige Annahme.) Also besteht unser „Problem“ tatsächlich aus drei vernünftigen Sätzen, DIE SICH ABER GAR NICHT WIDERSPRECHEN, weil „Orakel von Delphi“ äquivok verwendet wird. Damit ist der formale Aufbau eines wirklichen Problems nicht mehr gegeben, und deshalb haben wir es mit einem Scheinproblem zu tun.*

Diese Beispiele sind wohl ziemlich klar, wenn auch etwas plump. Das liegt daran, daß ich unsere beiden Optionen an nur einer Problemstellung vorführen wollte, damit der enge Zusammenhang zwischen ihnen deutlich wird. Nehmen wir an, es besteht der Verdacht, daß es sich bei einer Problemstellung um ein Scheinproblem handelt. Wird nun davon ausgegangen, daß die Problemstellung formal korrekt ist, dann muß mindestens einer der Sätze unvernünftig sein. Wird andererseits davon ausgegangen, daß alle Annahmen wahr beziehungsweise plausibel sind, dann muß die Problemstellung in formaler Hinsicht fehlerhaft sein.

Diesen Überlegungen zufolge wäre die Definition von „Scheinproblem“ also wie gesagt eine zweifache: entweder liegt ein inhaltlicher Defekt der Problemstellung vor oder ein formaler. Ich glaube jedoch, daß diese zweifache Definition falsch ist und daß nur das Kriterium des formalen Defektes die Beurteilungsgrundlage für das Feststellen eines philosophischen Scheinproblems abgeben sollte. Aus folgendem Grund halte ich das Kriterium des inhaltlichen Defektes für ein schlechtes Kriterium, in der Philosophie

eine Frage als Scheinproblem zu (dis-)qualifizieren:

Die Unvernünftigkeit oder Vernünftigkeit beziehungsweise Plausibilität einer Annahme ist immer RELATIV. Die Annahme, daß es das Orakel von Delphi gibt, welches weissagen kann, ist deshalb für uns unplausibel und „dumm“, weil sie nicht zu unserer globalen, naturwissenschaftlich orientierten Weltsicht paßt. An Dinge wie dieses Orakel von Delphi zu glauben ordnen wir einem früheren und naiveren Weltbild zu, das durch die weitere Entwicklung der Wissenschaften und den Zugewinn an Erkenntnissen für überholt und nicht mehr haltbar gilt. Von unserer Warte aus kann deshalb eine solche Feststellung wie die, daß es dieses Orakel von Delphi gibt, nicht mehr konstitutiv für ein Problem sein. Etwas, das es nicht gibt (soweit wir glauben), kann nicht mit irgendetwas anderem, das wir für wahr halten, in Konflikt geraten. Die meisten von uns können im Zusammenhang mit der Gegebenheit dieses Orakels von Delphi keine (philosophischen) Probleme haben.

Aber wenn nun jemand zu uns kommt, der ein derartiges Problem hat - etwa das angeführte -, dann werden wir uns bemühen, sein Problem zu lösen. Wir werden versuchen, ihm zu erklären, warum man nicht glauben sollte, daß es das weissagende Orakel von Delphi gibt. Wenn ihn das überzeugt, dann wird er diese Annahme fallen lassen, und damit ist sein Problem beseitigt. Er findet sich jetzt mit nur noch zwei Annahmen vor, die er für plausibel hält, hat aber keine Widersprüchlichkeit und also sein Problem nicht mehr.

Die Lösung eines Problems auf diese Weise bedeutet aber nicht, daß von vornherein nur ein SCHEINPROBLEM vorlag. Wenn die Diskreditierung einer Annahme eine Problemstellung zu einem Scheinproblem machte, dann gäbe es in der Philosophie ausschließlich entweder Scheinprobleme oder Aporien. Denn schließlich zielt eine philosophische Untersuchung ja immer darauf ab, Probleme dadurch zu beseitigen, daß eine Position entwickelt und begründet wird, von der aus eine der problemkonstituierenden Annahmen aufgegeben werden kann. Wenn das gelingt, dann wurde ein Problem gelöst, nicht ein Scheinproblem nachgewiesen!

Ein Scheinproblem zeichnet sich dadurch aus, daß sich das problematische, das heißt das widersprüchliche einer Gruppe von Annahmen beseitigen läßt, ohne daß eine der Annahmen aufgegeben werden muß. Der Nachweis eines Scheinproblems wird für eine Lesart der tragenden Begriffe argumentieren, die es uns erlaubt, alle „problem“-konstituierenden Sätze zu affirmieren. In diesem Fall wird die ursprüngliche Problemstellung wirklich als schlechte Frage ausgewiesen. Bei der zuvor beschriebenen Lösung eines Problems hatten wir es dagegen durchaus mit einer guten Frage zu tun, die durch eine starke Position beantwortet wurde. Eine solche Position wird wie gesagt eine Reihe weiterer Fakten präsentieren, die manchmal „weit hergeholt“ anmuten und nicht selten keinen direkten Bezug zum Thema erkennen lassen. Eine Scheinproblem-These

braucht und wird keine starke Position in diesem Sinne entwickeln, denn sie wird letzten Endes nur darauf HINWEISEN oder daran ERINNERN, wie welche Begriffe zu verwenden sind. Denn auf logischem Niemandsland lassen sich keine (Denk-) Gebäude errichten, und nichts anderes ist eine solche starke philosophische Position.

ANWENDUNG

Aus diesen Reflexionen zur Logik von „Scheinproblem“ läßt sich folgern, was ich schon behauptet habe - nämlich daß der Kompatibilismus und die Scheinproblem-These einander ausschließen müssen. Denn wo die Scheinproblem-These letzten Endes alle Sätze unserer Problemstellung für vertretbar hält, lehnt der Kompatibilismus einen dieser Sätze rigoros ab. Ein Kompatibilist reagiert also so, wie jemand reagiert, der sich mit einem WIRKLICHEN philosophischen Problem konfrontiert sieht und es zu lösen unternimmt. Die dialektische Vereinigung von Kompatibilismus und Scheinproblem-These durch die Charakterisierung des Kompatibilisten als eines versöhnlichen Schlichters unseres Streites wäre nur dann gerechtfertigt, wenn Scheinprobleme über das Kriterium definiert wären, daß sie eine als unplausibel ausweisbare Annahme enthalten. In dem Falle könnte die Scheinproblem-These jedoch genauso gut mit der Position des Heautonomen oder der Position des Skeptikers identifiziert werden, denn auch sie lehnen eine der Annahmen der Problemstellung als unplausibel ab. Unter diesem Blickwinkel müsste man dann diese beiden Positionen ebenfalls als versöhnliche Schlichter unseres Streites charakterisieren dürfen - was sicher ein bizarrer Standpunkt wäre. Es ist auch noch niemand auf die Idee gekommen, diesen Standpunkt zu vertreten. Heautonome und Szeptiker lassen nun wahrlich nicht erkennen, daß sie beabsichtigen, in dem Streit der konkurrierenden Positionen zu vermitteln. Und genausowenig wie sie, und aus den gleichen Gründen, tut das der Kompatibilismus. Da der Kompatibilismus also mitnichten glaubt, daß bei der Frage nach Willensfreiheit gar kein wirkliches Problem vorliegt, KANN UND DARF sich sein Anliegen auch gar nicht darin erschöpfen, einige begriffliche Unterscheidungen einzuführen beziehungsweise einige begriffliche Verwirrungen zu konstatieren. Stattdessen muß er darauf aus sein, vorzuführen, WIE Determinismus und Willensfreiheit miteinander zu vereinbaren sind. Im folgenden Abschnitt sehen wir uns wie gesagt an, wie unzulänglich und unbefriedigend eine Auskunft zum Problem der Willensfreiheit bleibt, wenn sie das unterschätzt und den Fehler begeht, den Kompatibilismus auf einen Schein-Kompatibilismus zu reduzieren.

DIE KONTROVERSE SCHLICK VERSUS CAMPBELL

SCHLICKS SCHEINKOMPATIBILISMUS

Der zentrale Aufsatz, in dem ausdrücklich die These vertreten wird, daß die Frage nach Willensfreiheit ein Scheinproblem sei, ist „Wann ist der Mensch verantwortlich?“ von Moritz Schlick. Schlick schreibt dort:

„... ist diese Scheinfrage durch die Bemühungen einiger gescheiter Köpfe längst erledigt worden, die soeben angedeutete Sachlage vor allem ist oft aufgedeckt worden, ganz besonders klar durch HUME, und es ist wirklich einer der größten Skandale der Philosophie, daß immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden - gar nicht zu reden von dem Denkaufwand, der wichtigeren Fragen hätte zugewandt werden können (vorausgesetzt, daß er für solche ausgereicht hätte).“ (S. 157)

Schlick macht schon in der Überschrift und dann ausdrücklich im ersten Abschnitt seines Textes deutlich, daß das eigentliche Thema der Willensfreiheits-Problematik seines Erachtens die MORALISCHE VERANTWORTLICHKEIT ist. Denn die fragliche Freiheit sei nur interessant, so Schlick, weil sie eine Voraussetzung dafür ist, verantwortlich zu sein. Nach Schlick braucht deshalb nur das Wesen der Verantwortlichkeit geklärt zu werden, um das sogenannte Problem der Willensfreiheit als Scheinfrage zu entlarven.

Traditionell, so Schlick, besteht die Auseinandersetzung um Willensfreiheit in dem Streit, ob das KAUSALPRINZIP - demzufolge „alles Geschehen allgemeinen Gesetzen untersteht“ (S.158) - ausnahmslos gelte oder nicht. Wenn es ausnahmslos gelte (das heißt wenn der DETERMINISMUS wahr sei), so unterstellt der Streit nach Schlick, dann gebe es keine Willensfreiheit; gibt es Willensfreiheit, dann beruhe sie auf A-Kausalität. In dieser Grundannahme der Verneinung von Willensfreiheit durch die Wahrheit des Determinismus und dem daraus resultierenden Ringen um A-Kausalität aber besteht für Schlick genau der Fehler.

Tatsächlich braucht seines Erachtens das KAUSALPROBLEM nicht gelöst zu werden, um das Wesen der Verantwortlichkeit zu klären und Freiheit zu erweisen. Sondern, so Schlick,

..... es ist schlechterdings nichts anderes erforderlich als eine bloße Analyse der Begriffe, nichts anderes als die sorgfältige Feststellung der Bedeutung, die mit den Worten Verantwortlichkeit und Freiheit de facto dort verbunden sind, wo wir sie im Leben gebrauchen.“ (S.159)

Bevor ich Schlicks Argumentation jetzt Schritt für Schritt nachvollziehe, halte ich eine terminologische Zwischenbemerkung für angebracht. Wenn Schlick vom „Kausalproblem“ spricht, dann meint er offenbar die Frage, ob das KAUSALPRINZIP ausnahmslos gilt beziehungsweise - was für ihn gleichbedeutend ist (vgl. S.158) - ob der DETERMINISMUS wahr ist oder nicht. Weniger irreführend sollte er meines Erach-

tens statt vom „Kausalproblem“ dann auch vom „Kausalprinzip-Problem“ oder besser noch vom DETERMINISMUS-PROBLEM sprechen, um keine Verwechslung mit der Frage nach dem Wesen der Kausalität aufkommen zu lassen. Denn es liegt näher, DIESE Frage als das „Kausalproblem“ zu bezeichnen (wie ich es ja gemacht habe).

Auch im folgenden unterscheidet Schlick nicht immer zwischen „Determinismus“ und „Verursachung“ so ausschließlich, wie man es sich wünschen würde. Wenn er von „A-Kausalität“ spricht, dann unterstelle ich ihm, daß er damit einen INDETERMINISMUS meint, der hier relevant ist und nicht offene Türen beim Heautonomen einrennt (wie wir ebenfalls in Kapitel II gesehen haben). Diese Lesart ist mehr als wohlwollend, aber es geht mir in diesem Abschnitt ja nicht darum, MORITZ SCHLICK zu kritisieren. Deshalb schenke ich ihm auch seine Determinismus-Definition, und ich werde ihm ebenfalls nicht anlasten, daß er „Wunsch“ und „Wille“ undifferenziert verwendet. Außerdem können wir auch darüber hinwegsehen, daß er die herkömmliche Auseinandersetzung um Willensfreiheit als einen Streit um die Wahrheit oder Falschheit des Determinismus beschreibt. Das ist zwar nicht wahr, wie ich argumentiert habe, aber da Schlick sich im wesentlichen auf die BEDINGUNGSCHAFTIGKEIT von A-Kausalität konzentriert, hat er letztlich doch das im Auge, worum es uns geht.

Sehen wir uns jetzt also genauer an, wie der laut Schlick falsche Eindruck entstehen konnte, daß die Frage nach A-Kausalität für das Problem der Willensfreiheit die zentrale Rolle spielt. Schlicks Argumentation lautet etwa so:

Das Scheinproblem der Willensfreiheit beruht auf einer Reihe begrifflicher Verwechslungen. Den Auftakt der Konfusionen hier bildet die Zweideutigkeit von „Gesetz“. Es gibt einerseits VORSCHREIBENDE GESETZE wie Staatsgesetze zum Beispiel, die einen ZWANG ausüben, weil ihre Vorschriften manchen Wünschen zuwiderlaufen und somit das Handeln einschränken. Auf der anderen Seite gibt es BESCHREIBENDE GESETZE, wie die Naturgesetze es sind. Sie schreiben kein Verhalten vor, sondern drücken lediglich - meist formelhaft - aus, welches Verhalten tatsächlich der Fall ist. Von Zwang kann hier keine Rede sein, weil keine Einschränkung gegeben ist.

Die psychologischen Gesetze nun, denen der Wille „gehört“, sind beschreibende Gesetze: sie formulieren, welche Wünsche unter welchen Umständen tatsächlich entstehen beziehungsweise entstanden sind. Die psychologischen Gesetze haben also mit Zwang nichts zu tun. Prägnant läßt sich das so formulieren: „Zwang‘ liegt nur vor, wo der Mensch an der Erfüllung seiner natürlichen Wünsche gehindert wird - wie könnte die Regel, nach der diese natürlichen Wünsche aufsteigen, selbst auch wieder als ein ‚Zwang‘ angesehen werden?“ (S.160)

Kausalgesetze also für etwas zu halten, das den Dingen (und Personen) ihr Verhalten vorschreibt und Zwänge auf sie ausübt, beruht auf der Verwechslung dieser zwei Bedeutungen von „Gesetz“.⁷ Und diese Verwechslung wiederum führt unter der Voraussetzung, daß Freiheit und Zwang einander aus-

schließen, dann zu der irrigen Annahme, daß Freiheit und Kausalität nicht miteinander vereinbar sind. Es ist richtig, daß auch die Freiheit, um die es hier geht - nämlich jene, die von Verantwortlichkeit impliziert wird -, nur die Abwesenheit von Zwang bedeutet. Denn „unfrei sein heißt, durch äußere Mittel daran gehindert zu werden, in der Richtung der eigenen natürlichen Wünsche zu handeln.“ (S. 162) Aber Kausalgesetze zwingen wie gesagt nicht, denn sie stellen ja keine Minderung in diesem Sinne dar; und deshalb ist das Kausalproblem für die Frage nach Freiheit völlig irrelevant und die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus ganz unproblematisch.

Entscheidend für Schlicks These, das Problem der Willensfreiheit sei eine Scheinfrage, ist also offensichtlich die Annahme, daß die Freiheit, die von moralischer Verantwortlichkeit impliziert wird, lediglich die Abwesenheit von Zwang in dem von ihm definierten Sinne ist. Folgerichtig liefert Schlick nun, wie er es angekündigt hatte, eine Analyse von „Verantwortlichkeit“, die diese entscheidende Annahme bestätigt.

Diese Analyse besteht für Schlick darin - ich sagte es bereits - nach der FUNKTION des Begriffes der Verantwortlichkeit zu fragen, das heißt danach, wie wir diesen Begriff gewöhnlich verwenden. Er stellt fest, daß die Zuschreibung von Verantwortlichkeit grundsätzlich der Verhängung von STRAFE dient (oder natürlich Belohnung; das sei immer mitgedacht). Ob Strafe dabei als VERGELTUNG (was Schlick barbarisch findet) oder als Erziehungsmaßnahme verstanden wird, ist für Schlick nicht der entscheidende Punkt, sondern *„auf die Setzung von Ursachen, von HandlungsmOTIVEN kommt es an, und dies allein ist auch die Bedeutung der Strafe.“* (S. 163) Bei der Frage nach Verantwortlichkeit geht es also, so Schlick, um die Frage, wer im gegebenen Fall zu bestrafen ist: *„Täter‘ heißt derjenige, AN DEM DIE MOTIVE HÄTTEN EINSETZEN MÜSSEN, um die Tat sicher zu verhindern (bzw. hervorzurufen).“* (S. 164)

Eine Person ist deshalb für Schlick nur dann verantwortlich zu machen, wenn sie auch BEEINFLUSSBAR durch Lob und Strafe ist, das heißt wenn bei ihr Handlungsmotive überhaupt gesetzt werden können. Er rechtfertigt diese Interpretation unserer moralischen Praxis, indem er einige markante Beispiele zu seinen Gunsten anführt. Geisteskranke und bedrohte Personen machen wir nach Schlick deshalb nicht verantwortlich, weil der Versuch, sie zu beeinflussen, erfolglos bleiben muß. Und WEIT ENTFERNT E Ursachen, das heißt lang zurückliegende oder über mehrere Stationen beteiligte Ursachen oder Personen machen wir, so Schlick, nicht verantwortlich, weil *sich zum einen ihr wirklicher Beitrag nicht feststellen lasse und sie zum anderen im allgemeinen außer Reichweite seien* (vgl. S.164).

Leider versäumt es Schlick, an dieser Stelle Verantwortlichkeit zu definieren, nachdem er sie negativ charakterisiert hat. Stattdessen geht er zur Betrachtung unseres BEWUSSTSEINS VON VERANTWORTLICHKEIT über und findet hier die gerade vorgetragene Analyse bestätigt:

Denn das Gefühl, verantwortlich zu sein, so Schlick, entstehe aus dem Bewußtsein

der Freiheit; das Bewußtsein der Freiheit sei nichts weiter als das Wissen, aufgrund **EIGENER WÜNSCHE** und nicht aufgrund von äußerer Gewalt gehandelt zu haben; und die Abwesenheit äußerer Gewalt dokumentiere sich in dem Gefühl, man **HÄTTE AUCH ANDERS HANDELN KÖNNEN**.

Schlick zufolge meinen wir mit dieser Formulierung, daß wir glauben, wir hätten anders gehandelt, wenn wir etwas anderes gewollt hätten. Deshalb ergibt sich nach Schlick, daß wenn wir uns verantwortlich fühlen - indem wir zum Beispiel einen Tadel anerkennen -, wir davon ausgehen, daß es bei uns, an unseren Motiven liegt, wie wir handeln, und daß die Beeinflussung dieser Motive eine andere Handlungsweise verursachen würde. Und das entspricht im Ergebnis ja genau der vorhergehenden Analyse von Verantwortlichkeit.

Mit diesem Ergebnis hat Schlick sein argumentatives Ziel offensichtlich erreicht: wenn Verantwortlichkeit im wesentlichen im Handeln aus eigenen, das heißt beeinflussbaren Motiven besteht, dann sind es Zwänge und nicht Ursachen, mit denen sie nicht zu vereinbaren ist; und da die fragliche Freiheit in Verantwortlichkeit enthalten ist, gilt für sie genau dasselbe; - Freiheit und Determinismus sind ergo wie behauptet problemlos miteinander verträglich.

Seine Untersuchungen erlauben Schlick aber darüberhinaus, noch einen weitergehenden Schluß zu ziehen - nämlich daß Verantwortlichkeit nicht nur Kausalität keineswegs ausschließt, **SONDERN SOGAR BEDINGT**. Denn da „ursachlose“ Willensentschlüsse Erziehungsversuche genauso sinnlos machten wie unter Zwang getroffene Willensentschlüsse dies tun, müssen beeinflussbare Motive Verursachung voraussetzen. Dies verdeutlicht nach Schlick besonders nachdrücklich, daß es völlig verfehlt ist, A-Kausalität zu fordern, wenn Freiheit etabliert werden soll

CAMPBELLS KRITIK AN SCHLICK

Ein entschiedener Gegner dieser Schlußfolgerung ist C.A. CAMPBELL. Er vertritt die Ursprünglichkeits-These und versucht in „Is ‚Freewill‘ A Pseudo-Problem“ zu zeigen, daß die Forderung nach A-Kausalität durch Schlicks Ausführungen keineswegs zurückgewiesen ist. (Campbell wird übrigens dazu „Kontra-Kausalität“ sagen, und er meint ganz sicher damit einen relevanten Indeterminismus; vgl. S.462 seines Textes und Kapitel II dieser Arbeit, Abschnitt „Heautonomie“.) So leicht ist für ihn nicht entschieden, daß die Freiheit, die von Verantwortlichkeit impliziert wird, mit allumfassender Kausalität vereinbar ist. Und deshalb handelt es sich seines Erachtens bei unserer Frage eben keineswegs um ein Scheinproblem.

Obwohl Campbell also Schlicks Position verneint, teilt er doch wichtige Voraussetzungen mit ihm. Er geht ebenfalls davon aus, daß der zentrale Begriff der Willensfreiheits-Kontroverse derjenige der Verantwortlichkeit ist, und er stellt auch

nicht Schlicks Scheinkompatibilismus ALS KONZEPT in Frage. Er bestreitet, daß darin die Lösung unseres Problems besteht, aber er protestiert nicht gegen Schlicks Annahme, daß die Zurückweisung der Unvereinbarkeits-These unsere Frage als Scheinproblem entlarvt. Campbell erkennt offensichtlich wie Schlick das Kriterium des „inhaltlichen Defektes“ zur Feststellung eines Scheinproblems an. (Schlick begann zwar damit, eine Aequivokation anzuprangern, aber das diente ja nur dazu, qua Analyse von „Verantwortlichkeit“ die Vereinbarkeits-These und DARAUFHIN die Scheinproblem-These behaupten zu können.)

Campbell gelangt zu seiner Schlußfolgerung, indem er dafür argumentiert, daß die fragliche Freiheit in mehr besteht als nur in der Abwesenheit von Zwang. (Schlicks Zwang-Begriff, der bei ihm „compulsion“ heißt, kritisiert er nicht.) Er wendet sich also zunächst Schlicks Analyse von Verantwortlichkeit zu und unternimmt die Definition ihrer, die Schlick vermissen ließ. Campbell formuliert sie folgendermaßen (S.445):

We say that a man is morally responsible for an act if his motives for bringing about the act are such as we can affect favourably in respect of his future behaviour by the educative influences of reward and punishment.

Es ist nicht zu übersehen, daß Campbell hier - was er auch ankündigt - EXTRAPOLIERT. Denn während wir ja schon gesehen haben, daß die Behauptung, die Beeinflussbarkeit der Handlungsmotive sei NOTWENDIG für Verantwortlichkeit, direkt aus Schlicks Worten ableitbar ist, so ist die Behauptung, sie sei auch HINREICHEND, doch sehr viel stärker. So will Campbell seine Schlick-Interpretation aber offensichtlich verstanden wissen. Das wird deutlich in den Gegenbeispielen, die er anführt, um Schlicks Verantwortlichkeits-Begriff zu demontieren.

So führt Campbell an, daß Schlicks Analyse zufolge zum Beispiel ein Hund, „der sich mit den Koteletts für das Mittagessen davon macht“ (vgl. S. 447), moralisch verantwortlich gemacht werden müsste: ist er doch ERZIEHBAR (sein zukünftiges Verhalten läßt sich durch Strafen etwa beeinflussen) und somit ein geeigneter Angriffspunkt für das Setzen von Handlungsmotiven. Auf der anderen Seite sei ein toter Mensch dies sicherlich nicht; folglich dürfte er nicht moralisch verantwortlich gemacht werden. Laut Campbell ist es tatsächlich aber so, daß wir Tote durchaus moralisch verantwortlich machen, „stehlende“ Hunde aber nicht. Schlicks Analyse deckt mithin nicht den Anwendungsbereich unseres Verantwortlichkeits-Begriffes ab. Genau das war aber ihr Anspruch, darauf fußte ihr argumentativer Stellenwert.

Schlicks Analyse ist also falsch, denn ERZIEHBARKEIT (um das einmal verkürzend so auszudrücken) kann demnach nicht das Wesen der Verantwortlichkeit sein. Sondern den „stehlenden“ Hund, so Campbell, machen wir deshalb nicht verantwortlich, weil wir annehmen, DASS ER GAR NICHT ANDERS KONNTE - was soviel heißt wie: „/is

action (unlike what we usually believe to be true of human beings) was simply a link in a continuous chain of causes and effects. In other words, we do commonly demand the contra-causal sort of freedom as a condition of moral responsibility." (S.447) (Vermutlich soll diese Kritik auf den ‚Toter Mensch'-Fall übertragbar sein; Campbell geht nicht darauf ein, auch ich werde mich auf den ‚stehlenden Hund' beschränken.) Damit schließt Campbells Kritik, denn somit hätte Schlick es ja verfehlt, unser Problem als eine Scheinfrage auszuweisen.

SCHLICKS MÖGLICHER AUSWEG

Ich glaube jedoch nicht, daß Schlick auf diese Kritik nicht erwidern könnte. Wie gesagt nimmt Campbell bei seiner Kritik an, daß Schlicks Begriff von Verantwortlichkeit sich auf Beeinflußbarkeit oder Erziehbarkeit reduziert. Nun hatten wir gesehen, daß Schlick, bevor er die Argumentationslinie betreffs der Beeinflußbarkeit entwickelte, das Augenmerk darauf legte, daß *eigene natürliche Wünsche* eine Vorbedingung für Verantwortlichkeit sind. Campbells extrapolierte Definition setzt mithin voraus, daß dieser Aspekt der eigenen natürlichen Wünsche in dem Begriff der Erziehbarkeit (: der Möglichkeit, Handlungsmotive zu setzen) enthalten ist. Ich bezweifle, daß diese Schlick-Interpretation zwingend ist.

Nehmen wir wieder den Fall des „stehlenden" Hundes. Schlicks Zurückweisung von Campbells Kritik müsste und könnte darin bestehen, Hunde prinzipiell als Kandidaten für moralische Verantwortlichkeit auszuschließen, weil sie von Natur aus - im Gegensatz zu Personen - gar nicht über die RELEVANTE SORTE VON HANDLUNGSMOTIVEN verfügen. Sie sind erziehbar, so sollte Schlick erläutern, nur in dem schwachen Sinne der LENKBARKEIT, nicht in dem hier entscheidenden Sinn, der eine bestimmte mentale Verfassung - eben EIGENE Wünsche - voraussetzt.

Der Aspekt der eigenen natürlichen Wünsche wäre dann ein zusätzliches Element, reserviert für Personen. Hunde wären daher nicht deshalb nicht verantwortlich, weil ihr Verhalten nur ein Glied in einer kontinuierlichen Kette von Ursachen und Wirkungen ist, sondern weil sie prinzipiell nicht für eine moralische Behandlung in Frage kommen. Und Personen auf der anderen Seite wären nicht deshalb prinzipielle Kandidaten für die Zuschreibung von Verantwortlichkeit, weil sie über eine kontrakausale Freiheit verfügen, sondern weil sie als Personen im Normallfall eigene natürliche Wünsche ausbilden können und darum im gehaltvolleren Sinne erziehbar sind.

Nur wenn ein AUSNAHMEFALL vorliegt, so würde die Erläuterung schließen, wenn also eine Person bedroht wird oder geisteskrank ist, nur dann finden wir nicht mehr die erforderliche mentale Verfassung vor, um diese Person in der richtigen Art und Weise zu beeinflussen. Das Setzen der relevanten Sorte von Handlungsmotiven ist dann bei ihr - wie beim Hund - zwecklos und unangebracht, und deshalb machen wir sie auch nicht für ihr Verhalten verantwortlich.

Also, so würde Schlick jetzt abschließend feststellen, läßt sich unsere Frage klären, ohne kontrakausale Freiheit einzuführen. Denn die Ausbildung eigener natürlicher Wünsche erfordert dies nicht, im Gegenteil: damit auf sie Einfluß genommen werden kann, ist ihre kausale Einbindung Voraussetzung. Damit ist unsere Frage als Scheinproblem ausgewiesen.

So könnte und sollte also, soweit ich das überblicke, ein Verteidiger Schlicks auf Campbells Kritik reagieren. Diese Antwort ist plausibel, aber nicht erschöpfend. Ihre Erklärung endet bei der Instanz der eigenen natürlichen Wünsche als dem Kriterium dafür, wann es grundsätzlich möglich ist, von wirklicher Erziehbarkeit zu sprechen und Verantwortung zuzuschreiben. Diese Instanz möchten wir jetzt aber näher erläutert haben. Denn zunächst einmal ist hier ja alles, was mit oder in der prinzipiell verantwortlichen Person passiert, genauso das Produkt einer lückenlosen Kausalkette wie es das im Fall der psychopathischen Person etwa ist. Beider Handlungsmotive sind das Ergebnis eines deterministischen Prozesses.

Was heißt es also, daß das eine Handlungsmotiv in der RICHTIGEN Art und Weise beeinflußbar (oder induzierbar) ist, das andere nicht? Was heißt hier EIGENE Wünsche? Oder anders gefragt: Wodurch ist das Verhalten der verantwortlichen Person moralisch qualifiziert, woran mangelt es dem Verhalten der psychopathischen Person? Dieser Qualitätsunterschied ist es, um den sich die Frage nach Willensfreiheit ja letzten Endes dreht und den uns Schlick an dieser Stelle deshalb erläutern müsste. Er kann jetzt nicht wieder einfach auf die Unterscheidung von Zwang und Ursache verweisen, denn er hatte ja *relevante Erziehbarkeit* zur Erläuterung dieser Unterscheidung angeführt und darf natürlich nicht zirkulär verfahren und jetzt die Erläuterung durch das Erläuterte erhellen wollen.

Wodurch also könnte er uns die moralische Qualifikation der „normalen“ Person belegen? Die für ihn naheliegende - sich richtiggehend aufdrängende - Reaktion besteht darin, jetzt seinerseits das PRINZIP DER HANDLUNGSMOTIV-ALTERNATIVE einzuführen, auf das Campbell sich schon berief. Das Prinzip der Handlungsmotiv-Alternative besagt, daß Verantwortlichkeit (respektive Freiheit) dann und nur dann vorliegt, wenn die betreffende Person auch anders hätte handeln können, als sie es de facto tat.

Dieses Prinzip stellt eines der zentralen Themen der Willensfreiheits-Diskussion dar, was ja auch nicht erstaunlich ist. Der Begriff der Handlungsmotiv-Alternative tritt im Zusammenhang mit unseren Fragen ständig und geradezu ungerufen auf. Das haben wir nicht nur am Ende von Kapitel II gesehen, auch und vor allem in Kapitel 1 wurde sehr deutlich, daß sich unsere Problemstellung ohne weiteres als um den Begriff der Handlungsmotiv-Alternative kreisend auffassen läßt. Die Auseinandersetzungen dabei drehen sich vornehmlich um die Frage, was als die richtige Interpretation des Ausdrucks „hätte anders handeln können“ anzusehen ist.

Bevor ich damit fortfahre, „Schlicks“ Verteidigung auszuführen, möchte ich festhalten, daß Schlick selbst natürlich gar keine Auskünfte in dieser Richtung gibt. Er hat seines Erachtens alles gesagt, was es hier zu sagen gibt, und führte den Ausdruck „hätte anders handeln können“ ja nur ein, als er das Bewußtsein eines Handelnden von seiner eigenen Verantwortlichkeit beschrieb. Schlick wollte damit seine Analyse der Verantwortlichkeit BESTÄTIGEN von einer Seite her, die ihm wichtig war; die Analyse selbst sollte jedoch in sich vollständig sein. Da sie das nicht ist, hat Campbell insofern recht, wenn er Schlicks Argumentation zurückweist. Auf der anderen Seite ist er aber nicht berechtigt, aus dem Scheitern Schlicks zu schließen, daß hier schon die Einführung einer akausalen Freiheit unumgänglich ist, um unserer moralischen Praxis gerecht zu werden. Denn wir sind ja gerade dabei, die Chancen dieser Argumentations-LINIE erst noch auszuloten.

An dieser Stelle zeichnet sich damit schon ab, daß beide, Schlick wie Campbell, von einer falschen gemeinsamen Grundannahme ausgehen, da beide in ihrem Streit unrecht behalten müssen. Diese gemeinsame falsche Prämisse ist die Ineinssetzung von Kompatibilismus und Scheinproblem-These. Das wird im folgenden noch erheblich klarer, wo Campbell sich mit „späteren Advokaten der Scheinproblemthese“ auseinandersetzt, wie er sagt (S.449). Diese Advokaten sind nichts weiter als Kompatibilisten, die das Prinzip der Handlungsalternative einführen und so lesen, daß es keine akausale Freiheit voraussetzt. Da dieser Weg auch einem Verteidiger von Schlicks Ansatz offensteht, lasse ich Campbell im folgenden einfach mit diesem „Schlickianer“ weiterstreiten. Das wird seine Argumentation in keiner wesentlichen Hinsicht verzerren, erlaubt mir aber auf der anderen Seite, die Fehlerhaftigkeit des Scheinkompatibilismus-Konzeptes sehr deutlich herauszuarbeiten.

Sehen wir uns nun also an, wie unser Scheinkompatibilist das Prinzip der Handlungsalternativen einführt, um ein Kriterium für die Moralität der normalen Person zu liefern. Er wird seinen Schritt etwa folgendermaßen erläutern:¹⁰

Wenn wir Verantwortlichkeit zuschreiben, unterstellen wir in der Tat, daß die betreffende Person auch anders hätte handeln können müssen, als sie de facto gehandelt hat. Das heißt aber nicht, daß wir ihr damit das Verinögen akausaler Freiheit zuschreiben. Alles, was wir damit sagen, ist, daß ihre Handlungsweise von ihren Entscheidungen abhängig war, das heißt je nach Entscheidung auch anders hätte ausfallen können. Und da der Entscheidungsprozeß einer Person der Gegenstand unserer Beeinflussungsversuche ist, ist diese Person hinsichtlich ihres Verhaltens also prinzipiell erzziehbar und verantwortlich.

Im Gegensatz dazu ist eine Person prinzipiell nicht verantwortlich, wenn sie solcher Handlungsalternativen ermangelt. Diese Person kann sich nicht schlechterdings ihren Entscheidungen gemäß verhalten, sondern ist ihrer Handlungsweise gewissermaßen ausgeliefert. Eine Kleptomantin

etwa, um ein sehr deutliches Beispiel zu nehmen, kann das Stehlen nicht unterlassen, ob sie will oder nicht. Damit ist ihr Verhalten nicht auf die Weise beeinflussbar, die für Verantwortlichkeit vorausgesetzt wird. Bei der Kleptomanin ist die Umsetzbarkeit ihrer Entscheidungen nicht gewährleistet, sie steht insoweit permanent unter einem Zwang. Die prinzipiell verantwortliche Person erfährt einen solchen Zwang nur, wenn sie durch äußere Gewalt oder Gewaltandrohung an der Ausübung ihres Willens gehindert wird, und nur dann ist sie für ihr Verhalten nicht verantwortlich. Im Normalfall aber entscheidet SIE über ihr Verhalten und ist deshalb auch dafür verantwortlich, was sie schließlich tut - während eine zwanghafte Person wie gesagt nicht in dieser Weise darüber bestimmen kann, was sie tun wird, und darum prinzipiell nicht für ihr Verhalten verantwortlich ist.

Der ausschlaggebende Gesichtspunkt dieser Explikation von „hätte anders handeln können“ liegt darin, daß die Frage, ob die betreffende Person sich auch anders hätte entscheiden können, keine Rolle spielt. Wenn Handlungsalternativen nämlich daran gebunden würden, daß die Person hinsichtlich ihrer Entscheidungen nicht festgelegt ist, dann müsste der Scheinkompatibilist uns jetzt in einem weiteren Schritt erläutern, wieso die verantwortliche Person sich auch anders hätte entscheiden können, die psychopathische aber nicht, obwohl beider Entscheidungen ja vollständig determiniert sind. Campbell zufolge würde der Verweis auf die Möglichkeit, sich auch anders entscheiden zu können, sogar direkt akausale Freiheit implizieren. Er begründet das so (vgl. insbesondere S.462): *Gewöhnlich legt der Charakter einer Person fest, wie sie sich entscheidet, und der Charakter ist durchaus determiniert. Damit eine Person sich auch anders entscheiden könnte, als sie es faktisch tut, braucht sie also eine gewisse Unabhängigkeit von ihrem Charakter. Sie muß ihn TRANSZENDIEREN können, und dieses Vermögen ist doch offensichtlich ein Ausdruck akausaler Freiheit.*

Die Schlußfolgerung, daß eine solche ENTSCHEIDUNGSFREIHEIT nur unter der Annahme akausaler Freiheit zu denken ist, halte ich wieder für vorschnell. Aber unser Scheinkompatibilist muß die Thematisierung von Entscheidungsfreiheit jedenfalls wirklich vermeiden, weil er sonst den Aspekt der Akausalität an dieser Stelle zumindest PROBLEMATISIEREN müsste - und sich damit selbst widerlegen. Seine Argumentation darf also nicht den Bereich des Vermögens überschreiten, das wir als HANDLUNGSFREIHEIT bezeichnen und das sich eben nur darauf bezieht, daß die Person so handeln kann, wie sie handeln will.¹¹ Nur wenn die Instanz des Willens selbst nicht diskutiert werden muß, lassen sich UNKONTROVERSE Feststellungen - die ja der Motor der Scheinproblem-These sind - im Zusammenhang mit Verantwortlichkeit treffen, sofern sie sich überhaupt treffen lassen.

Diese Auflage hat unser Scheinkompatibilist also mit seiner Interpretation von „hätte anders handeln können“ berücksichtigt und braucht deshalb sein bezeichnendes Argument nur unwesentlich zu modifizieren. Es lautet jetzt: *Der Charakter und die eigenen Wünsche, jedes Vermögen oder Unvermögen einer Person ist zwar determiniert und ihre*

Handlungsweise dadurch auch festgelegt - aber deshalb kann nicht gleich die Rede davon sein, daß sie nicht anders hätte handeln können und also unter einem Zwang stand. Für einen Zwang bedarf es BESONDERER Umstände. Zwang und Determination dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Nur Zwänge jedoch schließen Verantwortlichkeit aus, das heißt es gibt keine Unvereinbarkeit von Verantwortlichkeit und Determination und damit auch keine Not, Akausalität zu diskutieren und hier ein Freiheitsproblem zu sehen.

Die Frage ist, ob wir uns mit diesem Zug und dieser Erläuterung des Scheinkompatibilisten schließlich zufriedengeben können. Hat er uns wirklich alles gesagt, was wir eingangs wissen wollten? Es ist offensichtlich, daß gewisse Teile seiner Interpretation von „hätte anders handeln können“ sofort einige Fragen aufwerfen. So ist nicht klar, warum im Falle der verantwortlichen Person ihre ENTSCHEIDUNGEN ihre Handlungen auslösen, während im Falle der Kleptomanin deren Entscheidungen unter Umständen quasi ignoriert werden und irgendeine andere Instanz ihr Verhalten leitet. Was ist das für eine Instanz? Und wie ist die Genese von Handlungen grundsätzlich zu erklären, gleichviel welcher Fall vorliegt? Das sind Fragen, die an dieser Stelle sicher nicht schlecht sind.

Unser Scheinkompatibilist wird hierzu bemerken, daß man solche Fragen tatsächlich stellen könne, aber nur, wenn man ein weitergehendes HANDLUNGSTHEORETISCHES Interesse habe. Für die sogenannte Frage nach Willensfreiheit, so wird er sagen, sind das keine angebrachten Fragen. In Bezug auf dieses Problem reiche es, das Faktum zu berücksichtigen, daß es solche Unterschiede gibt und daß wir sie bei der Zuschreibung von Verantwortlichkeit in Rechnung stellen. Ich glaube, daß dieser Verweis des Scheinkompatibilisten berechtigt ist, wenn seine Ausführungen bis hierher nicht fehlerhaft sind. Im Folgenden will ich jedoch vorführen, wo und warum sie das meines Erachtens tun. Sehen wir uns zuerst an, wie Campbell auf des Scheinkompatibilisten Auffassung davon, was wir unter Handlungsalternativen verstehen, reagiert.

CAMPBELLS (FALSCHER) ZURÜCKWEISUNG DES SCHEINKOMPATIBILISTEN

Campbell bestreitet, daß die vorgetragene Interpretation des Begriffs der Handlungsalternative angemessen ist. Er besteht darauf, daß die Möglichkeit der UMSETZBARKEIT <translation> zwar zweifellos eine notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit sei, mehr aber auch nicht.¹² Sie sei keine HINREICHENDE Bedingung, wie des Scheinkompatibilisten Auffassung impliziere. Es ist nicht wahr, so Campbell, daß wir IMMER, wenn wir sagen „Diese Person hätte auch anders handeln können“, meinen „Diese Person hätte anders handeln können, wenn sie sich anders entschieden hätte“. (vgl. S.454)

Am Beispiel der Begriffslogik von „LÜGEN“ will Campbell seine Behauptung

belegen. Er argumentiert etwa folgendermaßen: *Wenn eine Person gelogen hat und wir fragen „Hätte sie anders handeln können?“, dann fragen wir natürlich nicht, ob sie anders hätte handeln können, wenn sie sich anders entschieden hätte. Denn im Fall einer Lüge ist es trivialerweise so, dass die Person auch etwas anderes - nämlich die Wahrheit - hätte sagen können, wenn sie sich dafür entschieden hätte. Trotzdem hat die Frage, ob diese Person anders hätte handeln können, aber einen Sinn. Wir wollen damit nämlich wissen, ob die Person vom Lügen hätte Abstand nehmen können, das heißt OB SIE SICH AUCH HÄTTE ENTSCHIEDEN KÖNNEN, NICHT ZU LÜGEN.*

Diese Überlegung zeigt nach Campbells Ansicht, daß die Interpretation von „hätte anders handeln“ können, auf die unser Scheinkompatibilist baute, tatsächlich zu beschränkt ist und wichtige Aspekte dieser Bedingung nicht erfaßt. Da die Scheinproblem-These aber von dieser Beschränkung abhängig ist, hat Campbell seiner eigenen Einschätzung nach sein argumentatives Ziel erreicht. Für ihn ist damit klar, daß moralische Verantwortung unter anderem auf dem kontroversen Moment der Akausalität beruht und Willensfreiheit also als problematisch ausgewiesen ist.

Denn anschließend versucht Campbell nur noch zu zeigen, daß die Idee der Akausalität nicht so unplausibel ist, wie gemeinhin angenommen wird. Er sieht darin ein unbegründetes Vorurteil, das ein Hauptmotiv für die Entwicklung der Scheinproblem-These gewesen sei. Campbell glaubt nicht, dadurch die Richtigkeit der Ursprünglichkeits-These schon zu erweisen, sondern er will mit ihrer Plausibilisierung wieder nur nachdrücklich verdeutlichen, daß es hier durchaus etwas zu erforschen gibt, daß also ein wirkliches philosophisches Problem vorliegt.¹³

Campbells Ausführungen sind schlüssig und vorderhand überzeugend, aber letztlich ist seine Argumentation nicht valide. Er gibt nämlich die Interpretation von „hätte anders handeln können“, die unser Scheinkompatibilist vorgeschlagen hat, nicht korrekt wieder. Campbell beruft sich bei seiner Darstellung ganz richtig auf G.E. MOORE als den Autor des Vorschlages, Handlungsalternativen so zu definieren, wie unser Scheinkompatibilist sie braucht. Tatsächlich aber sagt Moore nicht, daß „Eine Person hätte anders handeln können“ meint „Die Person hätte anders handeln können, wenn sie sich anders entschieden hätte“. Sondern Moore sagt etwas bedeutend Unverfänglicheres. Seiner Meinung nach meinen wir mit dem strittigen Ausdruck „Die Person würde anders gehandelt haben, wenn sie sich anders entschieden hätte“. (vgl. „Freier Wille“, S.150)

Wir sprechen also, wenn wir von einer Person sagen, sie hätte anders handeln können, Moore zufolge von ihrem Vermögen, das heißt ihren Fähigkeiten oder ihrer KAPAZITÄT. Wir wollen, so Moore, nicht eine metaphysische Aussage machen, sondern lediglich sinnvolle Unterscheidungen treffen wie zum Beispiel: „Ich hätte heute morgen zwei Kilometer in zwanzig Minuten gehen können, aber ich hätte zweifellos NICHT vier Kilometer in fünf Minuten laufen können.“ („Freier Wille“, S.147) Diese Verwendung ist für

Moore nicht nur ein völlig legitimer, sondern auch der wesentliche Gebrauch des Wortes „können“.

Damit ist unserem Scheinkompatibilisten nun aber eine Interpretation von „hätte anders handeln können“ vorgegeben, die den Aspekt der Entscheidungsfreiheit durchaus unberücksichtigt lassen kann, ohne von Campbells Kritik getroffen zu werden. Denn wenn wir in diesem Sinne von einem Lügner sagen, daß er anders hätte handeln können, dann drücken wir eben trivialerweise einfach nur aus, daß er auch die Wahrheit hätte sagen können. Er würde sie gesagt haben, so meinen wir hier, wenn er sich entschieden hätte, sie zu sagen - einfach WEIL der Begriff des Lügens impliziert, daß dies in seiner Macht stand. Wir stellen praktisch einfach fest, daß eine Lüge vorliegt. Das ist alles. Es gibt hier keinen weiteren Sinn, in dem nochmals nachgefragt werden könnte: Aber hätte diese Person auch anders handeln können? Ergo hat Campbell soweit nicht gezeigt, daß unser Scheinkompatibilist eine unzureichende Definition von Handlungsalternativen eingeführt hat und daß unser Problem nach wie vor offen ist.

DIE WIDERLEGUNG DES SCHEINKOMPATIBILISTEN

Auch wenn Campbells Einwand unseren Scheinkompatibilisten nicht in Verlegenheit bringt, am Ende behält er trotzdem unrecht. Er kann sich nämlich in einer sehr wichtigen Hinsicht nicht auf Moores Argumentation zurückziehen. Moores Argumentation ist so aufgebaut, daß das Kriterium dafür, daß eine Person über eine bestimmte Kapazität verfügt - so daß sie anders hätte handeln können - ihre Beeinflussbarkeit der richtigen Art ist. (vgl. „Freier Wille“, S.152)¹⁴ Diesen Schritt kann unser Scheinkompatibilist natürlich nicht machen, weil er ja gerade umgekehrt das Prinzip der Handlungsalternativen eingeführt hat, um diese Erziehbarkeit zu erläutern. Er darf sich anders gesagt nicht wieder auf die Gruppe der prinzipiell Verantwortlichen zurückziehen, weil er uns hier ja eine nähere Kennzeichnung des Konzeptes der prinzipiellen Verantwortlichkeit schuldig ist.

Also muß er sich jetzt die Frage gefallen lassen, ob seine Interpretation von „hätte anders handeln können“ dann immer noch gerechtfertigt ist. Anders gefragt: Können wir im Rahmen der Argumentation des Scheinkompatibilisten die Auskunft akzeptieren, daß wir uns IM WESENTLICHEN nach der Umsetzbarkeit von Entscheidungen in entsprechende Handlungen erkundigen, wenn wir im moralischen Kontext wissen wollen, ob eine Person auch anders hätte handeln können? Diese Frage läßt sich in zwei Teilfragen gliedern, von denen die eine danach fragt, ob diese Umsetzbarkeit tatsächlich notwendig ist, und die andere danach, ob sie hinreichend ist, um Verantwortlichkeit zuzuschreiben. Explizit lauten diese Fragen so:

FRAGE 1: Sprechen wir wirklich JEDE PERSON UNBEDINGT von Verantwortlichkeit frei und entschuldigen ihr Verhalten, wenn sie - ob sie will oder

nicht - ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen muß?

FRAGE 2: Machen wir auf der anderen Seite wirklich JEDE PERSON UNBEDINGT für ihr Verhalten verantwortlich, wenn ihre Entscheidungen ihr Verhalten steuern?

Wenden wir uns der ersten Frage zu. Ich glaube, sie läßt sich ohne großes Zögern mit NEIN beantworten. Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, stellen wir in diesem Zusammenhang sehr viel weiter reichende Überlegungen an. Denken wir uns einen Autofahrer, der unter bestimmten Umständen hinsichtlich seines Vermögens an Geistesgegenwart und Reaktionsschnelligkeit so überfordert ist, daß sein Verhalten ihm quasi *nicht mehr gehorcht*, wie wir das manchmal nennen. Irgendwelche Reflexe und Automatismen übernehmen die Steuerung seines Verhaltens, und er ist gezwungen, sich (wie die Kleptomanein) sozusagen ohnmächtig beim Handeln zuzusehen. Er kann nicht EINGREIFEN, ob er will oder nicht. Seine Reaktion liegt für diese Situation so fest, daß er schließlich einen Unfall verursacht, ohne das verhindern zu können.

Die Ohnmacht dieses Autofahrers bedeutet für uns aber keineswegs, daß wir ihn automatisch von jeglicher Verantwortung für den Unfall freisprechen. Bevor wir seine Verantwortlichkeit beurteilen, prüfen wir erst einige Dinge im Zusammenhang mit seiner Person und der Unfallsituation. Wir werden etwa nachsehen, ob er schon im Vorfeld irgendwelche Schritte hätte unternehmen können und sollen, um die Umstände zu vermeiden, die ihm dann *keine andere Wahl mehr ließen* als den Unfall zu verursachen. Wenn seine Reaktion zum Beispiel deswegen unzureichend ausfiel, weil er mit dem Wagen, den er fuhr, nicht vertraut war, dann werden wir sagen, daß er gar nicht in diese fatale Situation hätte geraten müssen. (Vorausgesetzt, er mußte nicht aus irgendwelchen akzeptablen Gründen sehr schnell ein fremdes Auto benutzen.) Darum werden wir ihn dann für den Unfall auch verantwortlich machen, obwohl er ihn schließlich durch ein geradezu zwanghaftes Verhalten verursachte.

Es ist einfach so, daß Personen auch für ihre Nachlässigkeiten und Versäumnisse im Endeffekt geradestehen müssen.¹⁵ Dasselbe, was für die aktuellen Umstände des Unfalls gilt, trifft auch für die AKTUELLE VERFASSUNG des Unfallverursachers zu. Es reicht uns für seine Entschuldigung keineswegs, nur seine tatsächlichen Fähigkeiten als Autofahrer anzusehen und festzustellen, daß er zum Zeitpunkt des Unfalls nicht souverän hätte reagieren können. Vielmehr muß für die Beurteilung seiner Verantwortlichkeit zunächst geprüft werden, ob die für eine Unfallverhütung erforderliche Reaktion von einem normalen Autofahrer erwartet werden darf. Es könnte zum Beispiel sein, daß es unserem Unfallverursacher generell an Fahrpraxis mangelt; vielleicht ist er auch sehr schreckhaft; vielleicht war er sogar betrunken. Wenn es sich jedenfalls tatsächlich herausstellt, daß unser Unfallverursacher nicht in der Lage war, eine Situation zu bewältigen, die keine unzumutbar hohen Anforderungen an einen

Autofahrer stellte, dann werden wir ihn nicht von der Verantwortung für den Unfall freisprechen, nur weil seine Leistungsfähigkeit hier faktisch erschöpft war

Wir werden ihn allerdings auch nicht auf der Stelle für den Unfall verantwortlich machen, wenn er unseren Ansprüchen an einen normalen Autofahrer nicht gerecht wird. Erst versuchen wir uns ein Bild davon zu machen, inwieweit unser Autofahrer der URHEBER seiner aktuellen Verfassung ist. Wir werden so gut es geht nachvollziehen, wie er zu genau der Person (in den für uns relevanten Hinsichten) wurde, die er war, als er den Unfall verursachte. Denn wir wollen wissen, ob diese Person zu diesem Zeitpunkt in ihrem Zustand hatte sein müssen - beziehungsweise dürfen - oder OB ES IN IHRER MACHT GESTANDEN HÄTTE, zu diesem Zeitpunkt über mehr Geistesgegenwart und ein besseres Reaktionsvermögen zu verfügen.

Ich erinnere daran, daß wir im Moment in einer grundsätzlichen Weise über moralische Verantwortlichkeit sprechen. Für die juristische Verantwortlichkeit gilt dies alles nur bedingt, weil die Rechtsprechung wie gesagt ihre Urteile unter Zeitdruck und mit schematisierten Vorgaben fällen muß. Und auch im Alltag werden Urteile natürlich häufig in dieser verhältnismäßig oberflächlichen Weise getroffen. Aber wenn Zeit und Interesse gegeben sind, werden wir genau diese Fragen stellen. - Zurück zum Beispiel. Wenn wir schließlich zu dem Schluß kommen, daß diese Person in ihrer Entwicklung eine FAIRE CHANCE gehabt hat, sich die gewünschte Souveranität anzueignen, dann muß sie für ihre aktuelle Verfassung auch geradestehen (im Gegensatz zu jemandem, der wegen intellektueller, physischer oder psychischer Hemmungen keine faire Chance dazu hatte).¹⁶ Und dann werden wir sie endlich auch für den Unfall verantwortlich machen.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß uns nicht nur interessiert, welche Verhältnisse tatsächlich vorlagen, wenn wir nach der Verantwortlichkeit einer Person fragen. Sondern wir berücksichtigen auch die Vorgeschichte dieser Verhältnisse und schreiben durchaus Verantwortlichkeit zu, wenn eine Person in einer bestimmten Art und Weise in das Zustandekommen des fraglichen Vorfalles involviert ist - auch wenn sie ihn am Ende durch ein Verhalten herbeigeführt hat, das sie nicht mehr steuern konnte. So wie gewisse Sorten von Vorgeschichten - zum Beispiel Manipulationen verschiedenster Spielarten¹⁷ - Personen entschuldigen und von der Verantwortlichkeit für ihr Handeln freisprechen, genauso sorgen Vorgeschichten wie die gerade skizzierten dafür, daß die betreffende Person die Verantwortung für das Vorkommnis übernehmen muß.

Es ist also nicht wahr, daß wir das Verhalten einer Person unbedingt entschuldigen, nur weil sie ihre Entscheidungen nicht umsetzen konnte. Ob wir diesen Umstand als Entschuldigung gelten lassen (wie bei der Kleptomantin) oder nicht (wie bei vielen schlechten Autofahrern), hängt von darüberhinausgehenden Kriterien ab.

Auch die zweite unserer beiden Fragen - ob Umsetzbarkeit hinreichend für

Verantwortlichkeit ist - werden wir genauso entschieden mit NEIN beantworten. Es gibt eine Reihe von Personen, die wir für ihr Verhalten nicht verantwortlich machen, obwohl sie nach der Definition unseres Scheinkompatibilisten auch anders hätten handeln können. Denken wir zum Beispiel wieder an den Psychopathen, der sich für NAPOLEON hält. Diese Person kann grundsätzlich wie die normale, prinzipiell verantwortliche Person ihre Entscheidungen in entsprechende Handlungen umsetzen. Sie trifft auch, bezogen auf die Wirklichkeit, in der sie lebt, keine merkwürdigeren oder irrationaleren Entscheidungen als die „normale“ Person bezogen auf unser Weltbild. Sie agiert nicht zwanghaft in dem Sinne, in dem die Kleptomanin das tut, denn sie ist ihrem eigenen Verhalten gegenüber nicht in jenem Sinne ohnmächtig, sondern diktiert es genauso, wie wir unser Verhalten diktieren.

Trotzdem machen wir diese Person nicht moralisch verantwortlich für das, was sie tut, weil sie aus anderen Gründen, auf eine andere Art zwanghaft agiert. Auch sie scheint ihrem Verhalten AUSGELIEFERT zu sein, obgleich es ihr in der beschriebenen Weise gehorcht. Zwanghaftigkeit ist, wie ich schon in Kapitel II ausführte, nicht auf Mangel an Souveränität beschränkt und führt auch in den anderen Fällen dazu, Personen von Schuld freizusprechen. Auch in Bezug auf diese Form der Zwanghaftigkeit sind die Grenzen sicher fließend und Beurteilungen oft schwierig. Das ändert aber nichts daran, daß die Fähigkeit einer Person, sich so zu verhalten, wie sie sich verhalten will, nicht hinreichend dafür ist, sie für dieses Verhalten auch verantwortlich zu machen.

Wieder spielt der Gesichtspunkt der Vorgeschichte die entscheidende Rolle. Wir gehen davon aus, daß in der Sozialisation oder Entwicklung einer Person, die sich für Napoleon hält und unbeirrbar danach verfährt, irgendetwas SCHIEFGELAUFEN ist. Deshalb sagen wir, daß die Person *nichts dafür kann*, daß sie so ist, wie sie ist. Es stand nicht in ihrer Macht, sich zu einer normalen Person zu entwickeln, und darum ist sie nicht für ihr Verhalten verantwortlich, obwohl sie es in der fraglichen Hinsicht steuern kann.

Ein weiteres Beispiel für eine souveräne, aber nicht verantwortliche Person haben wir in einem Fall von HYPNOSE. Eine Person könnte hypnotisiert werden, eine bestimmte Tat zu begehen und dann auch auf Beeinflussungsversuche (Tadel und so weiter) so zu reagieren, wie der Scheinkompatibilist sich das vorstellt. Trotzdem wäre sie nicht für ihre Tat verantwortlich, weil sie eben im Vorfeld derart MANIPULIERT wurde, daß es schließlich nicht bei ihr lag, was sie tun würde. Wie in der Antwort auf die erste Frage stellen wir also auch hier fest, daß die Bedingung der Umsetzbarkeit von Entscheidungen in entsprechende Handlungen in keiner Weise geeignet ist, das Kriterium für die prinzipielle (Nicht-)Verantwortlichkeit von Personen abzugeben.

Das bedeutet, daß die Interpretation des Prinzips der Handlungsalternativen, die unser

Scheinkompatibilist eingeführt hat, nicht gerechtfertigt ist. Wenn wir wissen wollen, ob eine Person für einen Vorfall verantwortlich zu machen ist, und DARAUFHIN fragen, ob sie auch anders hätte handeln können, dann verweist der Begriff der Handlungsalternative auf sehr viel mehr als auf die Umsetzbarkeit von Entscheidungen. Also erfüllt unser Scheinkompatibilist nicht jene Bedingung, die den Stützpfiler seiner Position bildet: er wird unserem Gebrauch des Begriffes der Verantwortlichkeit nicht gerecht! Tatsächlich verfehlt er sogar das wesentliche Element unseres Verantwortungskonzeptes mit seinem quasi-utilitaristischen Ansatz - er hat nämlich keinerlei Verwendung für den Begriff des VERDIENSTES.

Es ist zwar richtig, daß wir Strafen unter anderem dazu einsetzen, Effekte wie die Beeinflussung des zukünftigen Verhaltens zu erzielen. Oft handelt es sich dabei aber nicht um MORALISCHE Sanktionen. Kleine Kinder zum Beispiel versuchen wir auf diese Weise zu erziehen, obwohl wir sie nicht für moralisch verantwortlich halten. Diese Strafen gehen nicht mit Dingen wie Mißbilligung oder Verachtung einher, weil wir eben nicht glauben, daß kleine Kinder solche Reaktionen VERDIENEN.¹⁸

Und auf der anderen Seite glauben wir in den meisten Fällen nicht ernsthaft, so behaupte ich, daß unsere reaktiven Einstellungen wirklich etwas bewirken. Wir verachten jemanden, wenn wir glauben, er hätte es verdient, aber in vielen Fällen tun wir den Adressaten das gar nicht kund. Sie sind uns oft eigentlich ziemlich gleichgültig. Nicht selten sind die Adressaten auch so unangreifbar für uns, daß an Erziehungsversuche von unserer Seite gar nicht zu denken ist. Und dort schließlich, wo wir als Gruppe einem Einzelnen gegenüber stark sind, wollen wir mit moralischen Sanktionen häufig nicht erziehen, sondern ausgrenzen.

Es ist also, denke ich, sehr offenkundig, daß unser Scheinkompatibilist alles andere als eine zutreffende Beschreibung unserer moralischen Praxis geliefert hat.¹⁹ Ergo kann er nicht behaupten, gezeigt zu haben, daß es nichts Problematisches im Zusammenhang mit Verantwortlichkeit respektive Willensfreiheit gibt. Und damit ist seiner (Scheinproblem-) These die Grundlage entzogen.

Die Behebung dieses Fehlers könnte ihm jedoch auch nichts nützen. Würde unser Scheinkompatibilist unsere moralische Praxis wirklich erfassen und unsere Überlegungen zur Vorgeschichte und Genese aktueller Handlungsdispositionen berücksichtigen, um das Konzept des Verdienstes einzubauen, dann würde er wie wir unvermeidlich auf die Beobachtung stoßen, daß wir bei der Zuschreibung von Verantwortlichkeit **NORMATIV** verfahren. Er würde dann auch sehen, daß das Kriterium dieser normativen Praxis das **VON SICH AUS HANDELN** ist und daß die Basis dieser Normierung in unserer naiven Annahme von Willensfreiheit besteht! Unser Scheinkompatibilist müsste mit anderen Worten erkennen, daß unsere moralischen Praktiken Willensfreiheit **VORAUSSETZEN**, so daß ihre bloße Analyse unser

Problem IGNORIEREN muß. Nur zu klären, wie wir den Begriff der Verantwortlichkeit verwenden, kann die Frage nach Willensfreiheit, die die BERECHTIGUNG dieser Normen anzweifelt, von vornherein nicht beantworten.

Unserem Scheinkompatibilisten sollte also aufgehen, daß er thematisieren müsste, was er auflösen wollte. Und das bedeutet auch wieder, daß seiner Scheinproblem-These der Boden entzogen ist. Seine Position ist daher in jedem Fall zum Scheitern verurteilt. Ob er unsere moralische Praxis richtig erfaßt oder nicht, er wird sich im Endeffekt immer selbst widerlegen. Der Hinweis, man dürfe Ursachen nicht mit Zwängen verwechseln, ist völlig unzureichend dafür, unsere Frage nach Willensfreiheit als Frage zu disqualifizieren und einen versöhnlichen Kompatibilismus zu erweisen. Denn genau hier setzt unsere Problemstellung an. Wir können sie jetzt wie angedeutet so formulieren, daß Skeptiker, Heautonome und Kompatibilisten DARÜBER STREITEN, ob Ursachen von Zwängen unterschieden werden können oder nicht. Das mißverstehen unser Scheinkompatibilist und kommt deshalb zu einer voreiligen und unbefriedigenden Lösung

DER VORWURF AN CAMPBELL & RESÜMEE

Die gleiche Kritik - und damit komme ich zu der tragenden Beobachtung dieses Kapitels - die gleiche Kritik, die unseren Scheinkompatibilisten zu Fall bringt, trifft schlußendlich auch die Ausführungen von Campbell. Auch Campbell mißverstehen die Frage nach Willensfreiheit, während er die Position unseres Scheinkompatibilisten zurückweist. Genau wie dieser wird er der Grundforderung ihrer Kontroverse - dem Ausgehen von den Fakten unserer moralischen Praxis - nicht gerecht, und genau wie dieser übersieht er dabei, daß diese Grundforderung selbst schon irreführend ist.

Zwar kritisierte ja auch Campbell zunächst ganz richtig, daß der Scheinkompatibilist unserem Verantwortlichkeits-Begriff nicht gerecht wird, weil seine Interpretation des Prinzips der Handlungsalternativen das ZUSTANDEKOMMEN der Entscheidung, die einer Handlung vorausgeht, nicht berücksichtigt. Aber seine eigene Interpretation von „hätte anders können“ fällt dann im Gegenzug viel zu anspruchsvoll aus und erfaßt unsere moralische Praxis ebenfalls nicht. Denn für Campbell besteht die Handlungsalternative, um die es uns hier geht, darin und nur darin, daß die betreffende Person, als sie handeln mußte oder wollte, AKTUALITER die Möglichkeit hatte, sich so oder anders zu entscheiden. Wenn sie in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Entscheidung und Handlungsweise festgelegt war, dann verfügte sie seines Erachtens nicht über jene - akausale! - Freiheit, die unser Begriff der Verantwortlichkeit angeblich voraussetzt.

Das ist aber als Beschreibung nicht richtig. Wenn eine Person in einer bestimmten Situation so und nicht anders reagiert, weil sie so ist, wie sie ist, und deshalb gar nicht

anders hätte reagieren können, dann sprechen wir sie keineswegs unbedingt von der Verantwortung für ihre Handlungsweise frei. Im Gegenteil: tatsächlich bilden solche Umstände - daß die betreffende Person nur diese Reaktion an den Tag legen konnte - die Standardbedingung für die Zuschreibung von Verantwortlichkeit. Denn die Reaktionsmuster sind der (in dieser Hinsicht) wesentliche Bestandteil der Identität einer Person, und es sind ja ganz bestimmte, individuelle Personen, die wir moralisch beurteilen und gegebenenfalls verantwortlich machen.

Das läßt sich wieder mit Hilfe des Autofahrer-Beispiels verdeutlichen, das schon gegen die Ausführungen unseres Scheinkompatibilisten sprach. Wenn wir annehmen, daß die Situation, in der unser Autofahrer einen Unfall verursachte, für einen normalen Autofahrer durchaus zumutbar war, und wenn wir weiterhin annehmen, daß keine Evidenzen vorliegen, die diese unzureichende Reaktion unseres Autofahrers ENT-SCHULDIGEN, dann werden wir ihn für diesen Unfall verantwortlich machen, auch wenn wir wissen, daß dieser Autofahrer unter diesen Umständen seinen Unfall nicht verhindern konnte. Seine Ohnmacht liegt nämlich einfach daran, daß er ein SCHLECHTER Autofahrer ist, und genau dafür werden wir ihn zur Rechenschaft ziehen. Wenn es in der Macht dieses Unfallverursachers gelegen hat, zum Unfallzeitpunkt ein besserer Autofahrer gewesen zu sein, dann werden wir sagen, daß er den Unfall im Grunde nicht hätte produzieren müssen und in diesem Sinne durchaus die Handlungsalternativen hatte, die eine Schuldzuweisung rechtfertigen.

Um Mißverständnissen oder einem möglichen Einwand vorzubeugen: es geht im Moment natürlich nicht wie vorhin um die Souveranität oder Nicht-Souveranität des Unfallverursachers, sondern darum, ob er aktualiter die Möglichkeit hatte, eine andere Handlung zu wählen. Auf diesen Aspekt richtete Campbell ja sein Augenmerk. Dieser Aspekt ist aber in dem unverfänglichen Ausdruck „Reaktion“ aufgefangen.

Das Auto-fahrer-Beispiel zeigt, daß es uns bei der Zuschreibung von Verantwortlichkeit NICHT, wie Campbell behauptet hat, ausschließlich darum geht, ob ein Unfallverursacher aktualiter die Wahl hatte, anders zu reagieren. Es geht uns also nicht um die akausale Freiheit, sich so oder anders zu entscheiden. Sondern uns interessiert hinsichtlich der Schuldzuweisung, WARUM der Autofahrer so entschied und handelte, wie er das tat. Wir erwarten von einem verantwortlichen Autofahrer, daß er RICHTIGE Entscheidungen trifft, um in jeder (zumutbaren) Situation angemessen zu reagieren. Wir kümmern uns, so behaupte ich, nicht darum, ob er sich auch anders entscheiden konnte. Ein verantwortlicher Autofahrer sollte also gut vorbereitet und in einer guten Verfassung, das heißt darauf trainiert sein, in einer unfallträchtigen Situation eine richtige UND MÖGLICHST KEINE ANDERE Entscheidung zu treffen. Im Idealfall sollte es ihm sogar UNMÖGLICH sein, eine andere als die beste Entscheidung zu treffen. Diesen fähigen Autofahrer LOBEN wir und entbinden ihn nicht der

Verantwortlichkeit für sein Verhalten, nur weil er keine Entscheidungsalternative hatte. Im Gegenteil, daß er unvermeidlich richtige Entscheidungen trifft, rechnen wir ihm als ein großes VERDIENST an.

Campbell, so lautet mein Vorwurf, betrachtet den Aspekt der Vorgeschichte oder Entscheidungs-Genese nicht differenziert genug. Er hat als Gegenstück zu verantwortlichem Verhalten offensichtlich nur Fälle im Auge, die dem REFLEXARTIGEN Verhalten von „stehlenden“ Hunden etwa vergleichbar sind. Er berücksichtigt nicht, daß Reflexe unterschieden werden können in solche, die die Person selbst installiert hat, und in solche, die ihr nur ZUSTOSSEN. Reflexe der ersten Art, die wir GEPLANTE REFLEXE nennen können, laufen zum Zeitpunkt ihres Auftretens auch automatisch und nicht mehr beeinflussbar ab, schließen jedoch Verantwortlichkeit deshalb keineswegs aus.²⁰ Neben dem trainierten Autofahrer lassen sich unzählige weitere Beispiele dafür anführen.

Nehmen wir, um nur ein markantes noch zu nennen, den guten Leibwächter, der sich bei einem Knall sofort über die zu schützende Person wirft. Dieser Leibwächter hat keine sogenannte Schrecksekunde und stellt keinerlei Erwägungen hinsichtlich seiner eigenen Sicherheit an. Der Leibwächter reagiert unverzüglich, weil genau das seinen Job ausmacht. Dafür trainiert er und das erwarten wir von ihm. Wird er diesem Anspruch nicht gerecht und hält sich noch damit auf, Entscheidungen zu suchen und zu treffen, wenn es schon Anzeichen für Gefahr gibt, dann wird er getadelt und gestraft, weil er NICHT unmittelbar und automatisch reagiert hat.

Es liegt also ganz offensichtlich eine falsche Beschreibung unserer moralischen Praxis vor, wenn Campbell ihr die Forderung nach akausaler Entscheidungsfreiheit unterstellt. In gewissem Sinn hätte der Leibwächter sicher nicht anders handeln können, als er handelte. Das heißt aber nicht viel, weil der Begriff der Handlungsalternative sich auf eine Reihe von Aspekten beziehen kann. Wenn wir fragen, ob ein Leibwächter auch anders hätte handeln können, dann wollen wir nicht wissen, ob er aktualiter Handlungsalternativen hatte, sondern ob er besser trainiert hätte sein können.

Würde Campbell unsere moralische Praxis richtig beschreiben, dann würde er ebenfalls sehen, daß sie sich um den Aspekt der Akausalität und um die philosophische Frage nach Willensfreiheit gar nicht kümmert, sondern Willensfreiheit immer erst einmal (naiv) unterstellt! Auch er müsste erkennen, daß die bloße Beschreibung dieser Praxis das falsche Vehikel ist, die Frage nach Willensfreiheit zu lösen, und daß aus dem Scheitern des Scheinkompatibilisten deshalb nicht folgt, daß Ursachen Zwänge sind und Willensfreiheit daher nur indeterministisch zu etablieren wäre. Möglicherweise ist sie das wirklich, aber diese Frage ist jedenfalls noch OFFEN und Campbell darum voreilig, wenn er unser Problem jetzt schon auf die Kontroverse zwischen Skeptikern und Heautonomen reduziert.

Campbell liegt also wie gesagt auf seine Weise genauso falsch wie der Scheinkompatibilist. Sein Fehler liegt eben auch darin, das Konzept des Scheinkompatibilismus ALS KONZEPT anzunehmen und es von da aus ernsthaft als Lösung unseres Problem zu bestreiten. Das ergibt sich meines Erachtens - ich sprach es bereits an - nicht zuletzt schon daraus, daß beide Kontrahenten in einem Entweder/Oder-Streit unrecht haben. Denn das bedeutet, daß der Streit von einer falschen Voraussetzung ausgeht, und in unserem Fall betrifft das offensichtlich die dialektische Gleichsetzung von Kompatibilismus und Scheinproblem-These.

Vor allem der Kompatibilist tut gut daran, sich auf die Logik seiner Position zu besinnen und nicht bloß Begriffe zu unterscheiden, sondern an einer Erläuterung dessen zu arbeiten, WIE vollständiges Eingebundensein einerseits und genuine Selbstbestimmtheit andererseits zu vereinbaren sind. Auch der Heautonome sollte seinen Gegner selbstverständlich kennen, will er nicht immer nur irrelevante Kritiken produzieren. Das Bewußtsein, zudem positive Erklärungen abliefern zu müssen, ist dieser Position jedoch schon immer in weit stärkerem Maße zu eigen gewesen.

Eines bleibt aber nach all diesen Feststellungen noch zu tun, nämlich sich mit der WIRKLICHEN SCHEINPROBLEM-THESE auseinanderzusetzen. Wenn sie nicht möglichst prinzipiell widerlegt werden kann, dann bleiben die Untersuchungen auch des wohlverstandenen Kompatibilismus und der Ursprünglichkeits-These immer etwas fragwürdig. Ich werde darum also im nächsten Abschnitt zu zeigen versuchen, warum die Scheinproblem-These prinzipiell nicht haltbar ist. Wie angekündigt werde ich das am Beispiel von David Humes Philosophie zum Problem der Willensfreiheit tun und damit gleichzeitig ein ebenfalls nicht unbedeutendes Fundament des Scheinkompatibilismus erschüttern.

DIE WIDERLEGUNG DER SCHEINPROBLEM-THESE

HUMES VERSÖHNBARKEITS- THESE

Soweit ich das also sehe, entspricht die Position von David Hume der Logik der Scheinproblem-These. Zwar fällt bei ihm nicht der Begriff „Scheinproblem“, aber er benutzt eine Reihe anderer Ausdrücke, die auf das verweisen, was meines Erachtens unter einem Scheinproblem verstanden werden sollte. So schreibt er zu Beginn seiner Ausführungen („über Freiheit und Notwendigkeit“, S.108)²¹: *„Ich hoffe also klarzumachen, dass alle Menschen von jeher in der Lehre von Notwendigkeit und Freiheit einig gewesen sind, wenn man diesen Ausdrücken einen vernünftigen Sinn gibt, und dass sich die ganze bisherige Kontroverse bloß um Worte gedreht hat.“*

Darin, denke ich, drückt sich wirklich ein Programm der VERSÖHNBARKEIT - Hume selbst benutzt diesen Ausdruck auf Seite 123 (im Original: *reconciling*

project) - und nicht der VEREINBARKEIT aus. Denn wenn es hier im Grunde keine Meinungsverschiedenheiten gibt, dann gibt es auch keine Veranlassung, sich (über Vereinbarkeit) zu streiten. Humes Argument sieht komprimiert folgendermaßen aus; zur Verdeutlichung stelle ich Schlicks und Campbells Argumente daneben:

HUME

1. Ausschlaggebend ist der Begriff der Notwendigkeit.
2. Sehen wir uns also an, wie dieser Begriff gemeinhin funktioniert.
3. Dann sehen wir, dass die These der Unvereinbarkeit einen anderen Notwendigkeits-Begriff verwendet.
4. Also ist der Streit gegenstandslos.

SCHLICK

1. Ausschlaggebend ist die moralische Verantwortlichkeit.
2. Sehen wir uns also an, wie der Begriff der Verantwortlichkeit funktioniert.
3. Dann sehen wir, dass die These der Unvereinbarkeit nicht folgt.
4. Also ist die Frage eine Schein-Frage.

CAMPBELL

1. Ausschlaggebend ist die moralische Verantwortlichkeit.
2. Sehen wir uns also an, wie der Begriff der Verantwortlichkeit funktioniert.
3. Dann sehen wir, dass die These der Unvereinbarkeit folgt.
4. Also ist die Frage keine Schein-Frage.

Bei Hume ist der zweite Schritt - der Begriffs-Funktions-Schritt - anders als bei Schlick und Campbell in Ordnung, weil er ja nicht über „Verantwortlichkeit“ geht und deshalb nicht das voraussetzt, dessen Rechtfertigung in Frage steht. Sehen wir uns Humes Argumentation jetzt genauer an und schauen, wie er „Notwendigkeit“ und „Freiheit“ präzise definiert, um seine Versöhnbarkeits-These zu erweisen. Ich werde im Folgenden, bis ich zur Kritik komme, bei der Darstellung von Humes Ausführungen der Einfachheit halber ANSTATT SEINER sprechen - so, als würde ich die Position übernehmen - und in Klammern Textstellen angeben, in Fußnoten auch schon einmal zu einigen Dingen Stellung beziehen. Hume argumentiert in der folgenden Weise:

Der Begriff der Notwendigkeit entsteht unter zwei Bedingungen. Die erste Bedingung besteht darin, daß *gleichartige Gegenstände ständig miteinander verbunden sind* (Untersuchung, S.109). Anders ausgedrückt: auf ein Ereignis vom Typ U folgt immer ein Ereignis vom Typ W. Immer, wenn zum Beispiel eine Billardkugel auf eine zweite, ruhende Billardkugel trifft, wird die zweite in Bewegung versetzt. (vgl. Untersuchung, S.100)

Diese regelmäßige VERKNÜPFUNG zweier Ereignisse ist eine durch Beobachtung gewonnene Erfahrung, aber - das ist der entscheidende Punkt - mehr ist sie nicht! Zumindest kann der menschliche Verstand nicht weiter in diese Zusammenhänge dringen. (vgl. Untersuchung, S.120f.) Wir können nur das ständige gemeinsame Auftreten bestimmter Dinge beobachten. Aber indem wir das tun, WIRD UNSER GEIST VERANLASST, das Auftreten des einen aus dem Auftreten des anderen zu folgern. Wenn wir eine Billardkugel auf eine zweite zurollen sehen, erwarten wir, daß die zweite sich nach dem Zusammenprall in Bewegung setzen wird. Dies ist die zweite Bedingung, die zur Entstehung unseres Begriffes von Notwendigkeit nötig ist: die GEWOHNHEITSMÄSSIGE Herleitung eines Ereignisses aus einem anderen, entweder von der Wirkung zur Ursache oder umgekehrt.

In diesen beiden Bedingungen erschöpft sich unser Begriff der Notwendigkeit oder Ursache. Es gibt zwischen Dingen, die in einem Verursachungsverhältnis stehen, keine weiterreichende Verknüpfung zu entdecken als die beobachtete Gleichförmigkeit. Diese Gleichförmigkeit NÖTIGT unseren Geist, entsprechende (Verursachungs-)Schlüsse zu ziehen. Aus dieser Quelle stammt der Begriff „Notwendigkeit“, denn wir haben eine Empfindung dieser Nötigung - die aber eben nur unseren Geist betrifft, nicht die Verknüpfung der Dinge selbst! (vgl. Traktat, S. 143)

Nun, da wir auf diese Weise „Notwendigkeit“ definiert haben, können wir darangehen zu zeigen, daß nicht nur der physikalische Bereich, sondern auch FREIWILLIGE HANDLUNGEN <voluntary actions> und geistige Vorgänge ebenso von dieser Vorstellung erfaßt sind und daß - darauf kommt es ja an - alle Menschen das im Grunde auch so sehen.

Die zwei Bedingungen der regelmäßigen Verbindung und der gewohnheitsmäßigen Erschließung müssen also jeweils erfüllt sein, und daß sie das tatsächlich sind, halte ich für völlig unkontrovers: Unser gesamtes Verhalten in den praktischen Angelegenheiten des Lebens, der Verkehr und Handel unter den Menschen hängen davon ab, daß wir zuverlässige Verknüpfungen zwischen Motiven und Handlungen, zwischen Charaktereigenschaften, Umständen und Motiven sowie zwischen Motiven und Erziehung oder Gewohnheit herstellen. Diese Verknüpfungen erlauben es uns, das Verhalten der anderen Menschen einzuschätzen und einzuplanen, damit wir selbst überhaupt handlungsfähig sind.

Wir ziehen demnach SCHLÜSSE über Handlungen, und wir können das tun, weil es hier eine sehr große Gleichförmigkeit unter allen Menschen gibt. Wo wir mit unseren Schlüssen falsch liegen, gehen wir nicht davon aus, daß wir es mit einer Irregularität zu tun haben, sondern wir nehmen an, daß wir etwas für den fraglichen Fall Wichtiges an den Umständen oder Charaktereigenschaften der betreffenden Person nicht berücksichtigt haben. Wir werden dann dieser URSACHE - genau wie in den

Naturwissenschaften auch! - nachforschen, weil wir annehmen, daß es eine gibt. Nichts weiter aber enthält die Lehre der Notwendigkeit, die offenbar also alle Menschen auch für den Bereich der freiwilligen Handlungen und geistigen Vorgänge (stillschweigend) voraussetzen.

Dies ist in gewisser Weise der wichtigste Gesichtspunkt der Argumentation, und er läßt sich mit sehr vielen Beispielen untermauern. (Hume verwendet sehr viel Raum darauf.) Die Ablehnung dieser Annahme, daß auch freiwillige Handlungen der Notwendigkeit unterliegen, ist darin begründet, daß in den Verursachungsverhältnissen der Materie mehr gesehen wird als nur ein ständiges gemeinsames Auftreten gleichförmiger Ereignisse. Es wird dann nämlich so etwas wie ein NOTWENDIGER ZUSAMMENHANG im Sinne von ZWANG oder GEWALT angenommen (vgl. Untersuchung, S. 120; Traktat, S.145). Aber Notwendigkeit besteht wie gesagt in nichts weiter als der Nötigung des Geistes zu einer Schlußfolgerung aufgrund der Erfahrung einer Verbindung. Diese Nötigung verspüren wir und projizieren sie in die Verursachungsbeziehung, die nur dadurch „zwingend“ wird.

Wenn wir selbst handeln, verspüren wir diese Nötigung lediglich im Zusammenhang mit der Verursachung unserer Handlung durch unseren Willen, aber nicht bei der Entstehung des Willens selber. So wird der Wille als frei erfahren, und deshalb meinen wir, daß unsere Handlungsweise keiner Notwendigkeit unterliegt. Diese Annahme ist jedoch eine Täuschung, denn eine außenstehende Person kann und wird bei hinreichender Kenntnis über unsere Umstände, Charaktereigenschaften undsoweiter unsere Handlungsweise erschließen können. Ergo werden auch unsere Handlungen notwendig vollzogen, da in der Erschließbarkeit das Wesen der Notwendigkeit besteht.

Der Fehler liegt eben, um das noch einmal zu betonen, darin, Notwendigkeit so etwas wie Zwang oder Gewalt beizulegen. Tatsächlich ist sie einfach das Gegenteil von ZUFALL und hat insofern nichts mit Zwängen oder dergleichen zu tun. Und da *der Zufall ganz allgemein für nicht-existent gilt* (Untersuchung, S.125), unterliegen alle Dinge gleichermaßen der Notwendigkeits-Annahme. Nachdem diesbezüglich also die tatsächliche Übereinstimmung unter den Menschen aufgezeigt ist, läßt sich der zweite Teil des Argumentes - die Übereinstimmung hinsichtlich des Begriffes der Freiheit zu erweisen - schnell und knapp entwickeln:

Diese Definition und Allgemeingültigkeit der Lehre der Notwendigkeit zugegeben (wobei mir nicht viel an der BEZEICHNUNG dieser Sache liegt), kann mit "Freiheit" nicht das Gegenstück zu Notwendigkeit gemeint sein. Denn das ist ja der Zufall, der für nicht-existent gilt. Auch der Begriff der Freiheit in Bezug auf die Verhaltensweise verneint also nicht die Verknüpfung von Umständen, Charaktereigenschaften, Motiven und freiwilligen Handlungen. Im Gegenteil: für Verrückte etwa, wo diese Verknüpfung weniger regelmäßig ist und die demnach weiter

von der Notwendigkeit entfernt sind als "normale" Menschen, gilt allgemein die Auffassung, dass sie unfrei seien.²²

Das bedeutet, *unter Freiheit können wir somit nur ein Vermögen verstehen, den Bestimmungen des Willens entsprechend zu handeln oder nicht zu handeln; d.h. wollen wir uns ruhig verhalten, so können wir es; wollen wir uns bewegen, so können wir es auch. Diese bedingte Freiheit aber wird allgemein jedem zugestanden, der kein Gefangener ist und in Ketten liegt. Das ist unbestritten.* (Untersuchung, S.124)²³

Freiheit ist also mit einem Satz gesagt das Gegenteil von Zwang, nicht von Notwendigkeit, und deshalb philosophisch gesehen unproblematisch. Denn es ist beinahe trivial, dass wir diese Freiheitsbedingungen erfüllen können, weil die Abwesenheit von Freiheit den AUSNAHMEFALL darstellt. Normalerweise liegen wir eben nicht in Ketten.

Mehr ist dazu nicht zu sagen, denn damit ist offensichtlich geleistet, was hier zu leisten war. Die Möglichkeit freiwilliger Handlungen ist abgesichert, und zwar auf eine in Hinsicht auf jeden wichtigen Schritt und Begriff völlig unkontroverse Weise. Das bedeutet, dass der Streit um Willensfreiheit gegenstandslos ist.

STELLUNGNAHME UND KRITIK

Nach meiner Darstellung seiner Anschauungen vertritt Hume also ganz offenkundig die Scheinproblem-These. Zwei Gesichtspunkte, so könnte an dieser Stelle eingewendet werden, habe ich allerdings nicht gebührend erwähnt, die von vielen Hume-Interpreten sogar besonders hervorgehoben werden. Der erste dieser Gesichtspunkte ist Humes Unterscheidung zwischen *Freiheit der Spontaneität* <freedom of spontaneity> und *Freiheit der Indifferenz* <freedom of indifference>. Unter Freiheit der Spontaneität versteht Hume Freiheit von der Notwendigkeit beziehungsweise Verursachung, also eine Freiheit, die er für unmöglich hält und deren Vorstellung oder Forderung seines Erachtens irreführend ist. Mit „Freiheit der Indifferenz“ bezeichnet er das, was er ausgewiesen hat, also jene Freiheit, die uns freiwillige Handlungen (in seiner Terminologie) ermöglicht und deren Vorstellung er für die einzig vernünftige hält.

Es hat sich eingebürgert, diese Unterscheidung mit den Begriffen „Willensfreiheit“ und „Handlungsfreiheit“ wiederzugeben²⁴. Das ist meines Erachtens nicht nur unglücklich, sondern falsch und schon ein Resultat des Scheinkompatibilismus. Zwar KANN „Freiheit der Spontaneität“ eine Willensfreiheit bezeichnen - nämlich die, auf die der Heautonome pocht -, aber ob das die einzige Möglichkeit ist, Willensfreiheit (unter Umständen) zu etablieren, das ist ja noch offen. Etwas ähnliches gilt für „Freiheit der Indifferenz“. Sie bezeichnet zwar eine Form der Handlungsfreiheit, aber eben nur eine unter mehreren. Unter dem Strich sind diese modernen Bezeichnungsweisen für Humes Unterscheidung also geeigneter,

für Verwirrung zu sorgen denn Klarheit zu schaffen.

Diese Unterscheidung selber trägt aber ohnedies zu Humes Argument im wesentlichen nichts bei, und zweifellos hat er selbst das auch so gesehen. Hume trifft die Unterscheidung nämlich nur im „Traktat“. In die „Untersuchung“, die er wie eingangs erwähnt zur definitiven Formulierung seiner Philosophie erklärt hat, wurde sie nicht übernommen. Und auch im „Traktat“ vermerkt er diese Unterscheidung erst, NACHDEM er alles erwiesen zu haben glaubt, was sich hier erweisen läßt. Humes Untersuchung dreht sich eben primär um das Konzept der Verursachung. Seine Bemerkungen zum Freiheits-Begriff sind im Grunde genommen nur eine Folge dieser Untersuchungen und insofern keineswegs das Zentrum seiner Argumentation, wie etwa Schlick (vgl. S.162) und Campbell (vgl. S.447) glaubten. Es bleibt damit festzuhalten, dass die vielzitierte Humesche Unterscheidung nichts enthält, das meine Interpretation seiner Position ins Wanken bringt.

Dasselbe gilt für den zweiten von mir vernachlässigten Gesichtspunkt, Humes Bemerkungen zur moralischen Praxis. Auch Hume spricht kurz über Verantwortlichkeit, das soll nicht verschwiegen werden, und tatsächlich ist das, was er sagt, den Ausführungen unseres Scheinkompatibilisten durchaus vergleichbar. Belohnen und Bestrafen, so sagt er, setzen voraus, dass die Handlungsweise der betreffenden Person insofern beeinflussbar ist, als sie *von einer Ursache in Charakter und Anlage der handelnden Person*“ ausgeht (Untersuchung, S. 127). Auf diesen Verursachungsprozess soll eingewirkt werden - das ist nach Hume die Idee der moralischen Praxis, in der demzufolge uneingeschränkt die Lehre der Notwendigkeit gilt. Ein Freiheitsbegriff, der Notwendigkeit leugnet, so Hume, könnte deshalb die moralische Praxis NICHT erklären, wenn die Verantwortlichkeit einer Person an ihre Verursachung ihrer Handlungsweise gebunden ist.

Bei aller Ähnlichkeit dieser Bemerkungen zu den Ausführungen unseres Scheinkompatibilisten ist aber nicht zu übersehen, dass sie in der entscheidenden Hinsicht ganz verschieden sind. Bei Hume dienen sie ganz offensichtlich lediglich der ERLÄUTERUNG der moralischen Praxis und nicht der Begründung seiner Position zur Frage der Willensfreiheit. Verantwortlichkeit wird dabei nicht wie beim Scheinkompatibilisten vorausgesetzt - wie ich eingangs schon andeutete -, sondern sie soll GERECHTFERTIGT werden. Seine Argumentation zur Versöhnbarkeits-These ist hiervon völlig unabhängig, was auch schon durch die Organisation seines Textes deutlich wird. Die Bemerkungen zu Verantwortlichkeit legt Hume in den zweiten Teil des Kapitels, welcher Erwiderungen auf mögliche Einwände enthält und damit impliziert, dass das Argument im wesentlichen vorgetragen ist.

Kommen wir damit zu meiner Kritik an Humes Auflösungsversuch unseres Problems. Eine Versöhnbarkeits- oder Scheinproblem-These zurückzuweisen läuft immer auf

den Vorwurf hinaus, daß sehr wohl eine Frage vorliegt, über deren Beantwortung sich sinnvoll streiten läßt. Ergo muß sich bei Hume, wenn er wirklich unrecht hat, eine Stelle finden lassen, an der er unsere Frage aus den Augen verliert. Eine solche Stelle läßt sich tatsächlich finden. Sie ist sogar, wenn man etwas genauer hinsieht, sehr deutlich auszumachen, nämlich bei der Formulierung seiner Freiheits-Definition. Sehen wir uns das noch einmal Schritt für Schritt an.

Hume stellte zunächst fest, daß mit Freiheit nicht das Gegenteil von Notwendigkeit gemeint sein kann, weil sie sonst mit dem Zufall identisch wäre, an dessen Existenz wir nicht glauben. Also, so fuhr er fort, wird in dem Begriff „Freiheit“ durchaus die Verknüpfung von Umständen, Charaktereigenschaften, Motiven und Handlungen gedacht. SEINE SICH DARAN ANSCHLIESSENDE EXPLIZITE DEFINITION VON „FREIHEIT“ ENTHÄLT ABER NUR NOCH DIE VERKNÜPFUNG VON MOTIVEN UND HANDLUNGEN („das Vermögen, den Bestimmungen des Willens entsprechend zu handeln oder nicht zu handeln“) - SIE VERNACHLÄSSIGT VÖLLIG DIE DETERMINATION DER MOTIVE!

Was Hume uns hier anbietet, ist am Ende nichts anderes als BEWEGUNGSFREIHEIT, und die ist weit entfernt davon, das zu erfassen, worauf wir unter der Bezeichnung „Willensfreiheit“ aus sind. Humes Verantwortlichkeits-Begriff etwa, der nur über diese Verknüpfung von Motiven und Handlungen definiert wurde, ist viel zu schwach. Er beschränkt sich darauf, daß der Handelnde als Handelnder ursächlich am Geschehen beteiligt ist, aber damit läßt sich unsere moralische Praxis keineswegs erklären. Denn die setzt ja in Begriffen wie „Verdienst“ und ähnlichen sehr viel mehr voraus, nämlich selbst-bestimmte Motive - das heißt INITIIERTE Handlungen - und nicht nur die Möglichkeit, seinen Willen AUSÜBEN zu können. Da Hume das nicht berücksichtigt, gibt er uns auf unsere Frage, welche Bedingungen für Initiation erforderlich sind, also gar keine Antwort.

Sicher ist es nicht falsch, das Gegenteil von Willensfreiheit als Zwang zu bezeichnen; und sicher ist es ebenfalls richtig, daß Zwang auch bedeuten kann, eine Person in Ketten zu legen und ihrer Bewegungsfreiheit zu berauben. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß eine Person über Willensfreiheit verfügt, wenn sie nicht in Ketten liegt. „Zwang“ ist wie gesagt die Bezeichnung für jede Form von Unfreiheit, aber deshalb darf man natürlich noch lange nicht jede Form von Freiheit mit jeder anderen Form von Freiheit verwechseln. Das ist offenbar jedoch genau das, was Hume tut.

Zu dieser Verwechslung trägt auch der Begriff der FREIWILLIGKEIT, mit dem Hume arbeitet, nicht wenig bei. Denn dies ist ein Begriff, der in sehr vielen Fällen als Gegenteil für „Zwang“ benutzt werden kann, sowohl in Fällen von Bewegungsfreiheit als auch in Fällen von Willensfreiheit. Das macht die Konzentration auf den jeweils relevanten Aspekt oft nicht leicht. Darauf will ich jetzt aber nicht näher eingehen, denn wie schon

angekündigt werde ich mich im nächsten Kapitel mit dem Begriff des Zwanges und später auch mit dem Begriff der Freiwilligkeit eingehend befassen.

Mein Resümee lautet also wie folgt: Humes Ausführungen erweisen eine Versöhnbarkeit von Zwang-Losigkeit (Freiheit) und Notwendigkeit (Verursachung), die für das Problem der Willensfreiheit belanglos ist. Unsere Frage „Sind Ursachen Zwänge?“ bleibt unberührt und völlig offen. Sie MIT HUME zu verneinen bedeutet eine voreilige Entscheidung und ein Mißverständnis der Frage nach Willensfreiheit. Es gilt zu klären, ob wirklich in einem genuinen Sinne von Initiation gesprochen werden kann, wenn Umstände, Charaktereigenschaften, Motive und Handlungen durch eine unverbrüchliche kausale Kette miteinander verbunden sind. Denn verschmilzt dann nicht vielleicht der Begriff der Determination mit dem Begriff des Zwanges? Und wenn nicht, warum nicht?

Das ist, denke ich, ein sehr reales Problem, dessen Lösung viel konstruktive Arbeit erfordert und sicher nicht durch eine einfache begriffliche Unterscheidung aufgelöst werden kann. Es wird manchmal vorgeschlagen, Humes Ausführungen etwas zu modifizieren und seine Zwang-Kategorie zu erweitern, also neben äußeren Hindernissen wie Ketten auch Dinge wie psychologische Einschränkungen oder Störungen darin aufzunehmen (vgl. U.Pothast, „Seminar: Freies Handeln und Determinismus“, S.16). Diese Modifikation würde seiner Scheinproblem-These aber nicht viel nützen, weil sie sich auch im Rahmen dessen halten müsste, was wir als Handlungsfreiheit bezeichnen, und daher unser Problem nach wie vor unberührt lassen würde. Denn würde sie jenen Aspekt der Zwanghaftigkeit einführen, der uns an unserer Willensfreiheit zweifeln läßt, dann finden wir ja alles andere als einhellige Meinungen darüber vor, daß diese Zwang-Losigkeit und umfassende Verursachung miteinander verträglich sind.

Wir kommen nicht darum herum, als Gegner der Skeptiker und Heautonomen vorzuführen, WIE Willensfreiheit und Determinismus miteinander zu vereinbaren sind. Dazu ist aber Forschung erforderlich, das heißt wir haben es hier nicht mit logischem Niemandsland zu tun. Ergo ist die Scheinproblem-These auch prinzipiell falsch. Sie sucht ja grundsätzlich nach einem formalen Verstoß und wird deshalb immer VORARGUMENTATIV darauf hinweisen, daß Ursachen keine Zwänge sind. Damit diskutiert sie aber genau an dem dialektischen Spannungsbogen vorbei, der uns hier in Unruhe versetzt.

ANHANG: SELBSTVERSCHULDETE ZWÄNGE UND VERANTWORTLICHKEIT

DER EINWAND UND UNZUREICHENDE ENTGEGNUNGEN

Meine Kritik im zweiten Abschnitt dieses Kapitels basiert zu einem nicht unerheblichen Teil darauf, daß ich den beiden Kontrahenten vorhalte, sich auf unsere moralische

Praxis zu berufen, ihr aber gar nicht gerecht zu werden. Denn, so habe ich argumentiert, was beide übersehen, ist folgendes: Wo wir glauben, daß eine Person SELBST SCHULD an ihrer Lage oder Verfassung ist, machen wir sie für ihre Handlungsweise verantwortlich, auch wenn sie zum fraglichen Zeitpunkt dann gar nichts anderes tun konnte als das, was sie faktisch getan hat. Gegen diese Feststellung scheint jedoch der Einwurf möglich, sie selber gebe unsere moralische Praxis nicht wirklich richtig wieder. Dieser Einwurf könnte mir etwa erwidern:

Nehmen wir den Fall einer schwer alkoholkranken Person und stellen uns folgendes vor: Begonnen hat die Geschichte ihrer Sucht mit moderatem, aber regelmäßigem Genuss alkoholischer Getränke. Mit der Zeit erhöhte sich ihr Alkoholkonsum schrittweise - wenn auch in kleinen Schritten - und stetig. Das blieb ihr aber keineswegs verborgen, zudem wurde sie zunehmend von ihr nahestehenden Menschen, von Freunden und schließlich sogar von Bekannten darauf hingewiesen. Ihr war darüberhinaus bewusst - auch darauf hatte man sie wiederholt und immer dringlicher aufmerksam gemacht -, dass auf diesem Wege Abhängigkeiten und Suchtkrankheiten entstehen. Vielleicht hatte der Alkohol jedoch für sie eine gewisse therapeutische Funktion, vielleicht hatte sie andere Gründe, wie auch immer - sie ist das (enorm hohe!) Risiko eingegangen und am Ende tatsächlich süchtig geworden.

Diese Sucht unterwirft ihr Verhalten einer gewissen Zwanghaftigkeit, aber das hat sie sich ja offensichtlich selbst zuzuschreiben. Nach dem Prinzip, dass selbstverschuldete Zwänge uns nicht der Verantwortlichkeit entheben, müssten wir diese Person auch hinterher, als sie schon krank ist, für jede ihrer Handlungen zur Verantwortung ziehen. Tatsächlich verfahren wir aber nicht so. Wir BESTRAFEN eine alkoholabhängige Person NICHT für ihr Verhalten, sondern befürworten ihre Einweisung in eine Heilanstalt. Ist unsere moralische Praxis hier also unangemessen nachsichtig - das wäre erstaunlich genug, bezichtigt sie doch der Freiheits-Skeptiker sogar einer ungerechtfertigten und unangebrachten Härte - oder ist etwas mit diesem Prinzip nicht in Ordnung? Wie läßt sich unsere Reaktion auf den alkoholkranken Täter ERKLÄREN? - das ist die Frage!

Die naheliegendste Antwort auf diese Frage würde besagen, daß es eben gar keinen ZWECK hätte, schwer alkoholranke und ähnliche Personen moralisch verantwortlich zu machen und entsprechend zu verfahren. Denn, so die Auskunft, aufgrund der Zwänge und Beeinträchtigungen, unter denen sie handeln, KÖNNEN sie nicht in der Weise reagieren, auf die eine solche Behandlung abzielt. Eine Bestrafung würde nicht fruchten, und deshalb seien solche Personen einfach nicht geeignet für die Zuschreibung moralischer Verantwortlichkeit.

So naheliegend diese Antwort ist, so wenig überzeugend ist sie auf den zweiten Blick. Denn wie bei Schlicks Auskunft wird hier Verantwortlichkeit einfach über Bestrafbarkeit definiert und damit das wesentliche unserer moralischen Praxis gerade außer acht gelassen. Wir schreiben, um das noch einmal zu wiederholen, Verantwortlichkeit zu, wenn wir glauben, die betreffende Person habe Tadel beziehungsweise Anerkennung VERDIENT, egal ob sie bestrafbar ist oder nicht. (Erin-

nern wir uns an die Beispiele des mächtigen Despoten oder der Verstorbenen.)

Eine bessere Antwort auf die gestellte Frage läßt sich deshalb vielleicht bekommen, wenn wir R.E.Hobart folgen, der das Verhältnis von Verantwortlichkeit und Bestrafbarkeit einfach UMDREHT (vgl. „Freewill As Involving Determination And Inconceivable Without It“). Hobart zufolge bestrafen wir Personen nur dann für (verwerfliche) Taten, wenn wir sie für verantwortlich halten. Verantwortlichkeit definiert Hobart dabei über das Vermögen des Täters, bestimmte Rückfragen hinsichtlich seines Verhaltens beantworten zu können: warum er so handelte, wie seine Handlung zu erklären ist, wie sie zu rechtfertigen ist, undsoweiter.

Auf diese Weise will Hobart gewährleisten, daß verantwortliche Taten *nicht lediglich von zufälligen Bewegungen des Täters, sondern von dessen Geist und moralischer Natur ausgehen*. (vgl. S.24) Ist diese Bedingung erfüllt, dann müssten wir nach Hobart von jemandem, der eine bestimmte Tat begangen hat und dafür nicht bestraft wurde, weitere vergleichbare Taten erwarten. Also strafen wir ihn, um dem entgegenzuwirken. Auch für Hobart ist deshalb die Genese der Persönlichkeit kein Aspekt von Verantwortlichkeit. Er thematisiert diesen Gesichtspunkt nur als möglichen EINWAND gegen Verantwortlichkeit an sich, nicht aber im Zusammenhang mit ihrer DEFINITION.

Der Einwand, den er dabei im Auge hat, ist die uns schon aus Kapitel 1 bekannte Überlegung, daß die Entwicklung einer Person doch äußeren Einflüssen ausgesetzt wäre, welche ihrerseits eine lange Vorgeschichte haben, so daß gar kein Raum für verantwortliches Handeln gegeben sei. Dieser Einwand ist für Hobart völlig irregeleitet und im Grunde mit folgendem kurzen Hinweis zu erledigen:

„A man is a being with free will and responsibility; where this being came from, I repeat, is another story. The past finished its functions in the business when it generated him as he is. . . . The whole alarm is an evil dream, a nightmare due to the indigestion of words. The past has created, and left extant, a free-willed being.“ (S.24)

Für Hobart ist also die Eingebundenheit einer Person kein Problem für Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, sondern einfach deren GENETISCHE BASIS.²⁵ Dementsprechend behandelt er auch die Frage des Verdienstes, die er (immerhin) für wichtig erachtet. Nach Hobart verdient ein (verantwortlicher) Täter genau die Strafe, deren Verhängung Wiedergutmachung leistet und von der Ausführung ähnlicher Taten abschreckt. Anders ausgedrückt verdient er demnach die Strafe, die geeignet ist, bestimmte ethische Vorstellungen durchzusetzen (vgl. S.25). Verdienst ist bei Hobart also nur ein Faktor in einem Nützlichkeits-Kalkül, zuständig für das STRAFMASS, nicht Definiens von Verantwortlichkeit.

Ich muß wohl nicht betonen, daß Hobarts Position meines Erachtens völlig unzureichend ist und unsere Frage nach Willensfreiheit schlicht ignoriert. Wir wollen VERSTEHEN, ob und wie Determinismus und Willensfreiheit miteinander vereinbar

sind, und keine VERSICHERUNGEN, daß es so sei. Hobart ist - bei aller Differenz zu Schlick, was den Begriff der Verantwortlichkeit betrifft - letzten Endes auch nur ein Scheinkompatibilist.

Wir wollten jedoch wissen, ob seine Definition von Verantwortlichkeit unser Problem der selbstverschuldeten Zwänge lösen kann (was dann wieder für Hobart und gegen meine Scheinkompatibilismus-Kritik spräche). Das ist aber nicht der Fall, wie wir uns schnell überzeugen können. Nach Hobart hängt Verantwortlichkeit davon ab, daß die betreffende Person rationalisierende Auskünfte hinsichtlich ihres Verhaltens geben kann, und dazu ist eine alkoholranke Person sicher auch in der Lage. Sie kann den Einbruch in ein Spirituosengeschäft mühelos erklären, ja sogar - von ihrer Warte aus - rechtfertigen. Hobart zufolge sollten wir sie also verantwortlich machen und bestrafen, was wir aber eben nicht tun. Unser Problem bleibt uns damit nach wie vor erhalten.

EIN LÖSUNGSVORSCHLAG

Da uns die naheliegenden scheinkompatibilistisch orientierten Auffassungen von Verantwortlichkeit in dieser Frage auch nicht weiterhelfen können, bleibt noch zu überlegen, ob es nicht eine sich weniger aufdrängende Antwort gibt, die keinen funktionalisierten Verantwortungsbegriff voraussetzt (und den anderen bisherigen Ergebnissen möglichst nicht widerspricht). Ich glaube, eine solche Antwort gibt es tatsächlich, und etwas in dieser Art haben wir auch schon vorhin im Zusammenhang mit Nappoleon kennengelernt. Ich schlage folgende Erklärung vor:

Wenn eine Person sich selbst in einen Zustand manövriert, der ihren Status als Person stark beschädigt, wenn sie sich also gewissermaßen selbst ruiniert, dann macht uns das zu recht stutzig. Es stellt sich nämlich die Frage, was einen Menschen dazu veranlaßt, dermaßen gegen sich selbst zu arbeiten. Denn daß er es wirklich bewußt oder ganz von sich aus tut, SCHEINT KEINEN SINN ZU ERGEBEN. Selbst wenn alles darauf hindeutet oder er sich sogar so äußert, daß er sich seiner Handlungsweise bewußt ist, selbst dann werden wir skeptisch bleiben, und zwar mit gutem Grund.

Es könnte sein, daß die zuvor beschriebene alkoholranke Person, die sich trotz aller Warnungen nach und nach abhängig gemacht hat, die drohende Gefahr einfach UNTERSCHÄTZT hat. Es ist eine oft dokumentierte Eigenschaft von Süchtigen, daß sie lange Zeit glauben, sie könnten jederzeit auch aufhören, ihre Droge zu nehmen. Eines Tages müssen sie dann feststellen, daß sie den Zeitpunkt, zu dem das tatsächlich noch möglich gewesen wäre, ganz falsch eingeschätzt haben.

Ich glaube, das Problem der temporären Fehleinschätzung hinsichtlich der eigenen Fähigkeiten, Gewohnheiten annehmen oder ablegen zu können, dürfte allen Personen geläufig sein. Dieses Problem verschärft sich noch, wenn wir uns auf sehr unvertrautem Terrain bewegen oder derartige Anstrengungen zuvor nur selten, wenig intensiv oder

wenig aufmerksam unternommen haben.

Es ist jedenfalls, soviel können wir festhalten, durchaus der Normalfall, daß einer Person nicht wirklich klar ist, worauf ihr Verhalten hinausläuft. In vielen Fällen weiß sie das erst, NACHDEM sie die Erfahrung gemacht hat, und wir sind häufig bereit, das als gute Entschuldigung gelten zu lassen. Wir haben dafür sogar eigens ein Sprichwort, nämlich „Einmal ist keinmal!“ Wir akzeptieren also und berücksichtigen dies bei der Zuschreibung von Verantwortlichkeit, daß man auf diese Weise geradezu unverschuldet in eine Abhängigkeit geraten kann, auch wenn es zunächst nicht danach aussah.

Selbstverständlich gibt es auch Fälle, in denen wir gute Gründe haben, diese Entschuldigung nicht gelten zu lassen. Wenn jemand denselben Fehler mehrmals macht oder auf Belehrungen vollkommen unwillig reagiert, dann hätte er es besser wissen sollen und sich anders verhalten können. Doch selbst das ist noch kein Grund, ihn umgehend verantwortlich zu machen und zu verurteilen. Denn nach wie vor stellt sich die Frage, wie jemand dazu kommt, sich selbst beträchtlich zu schaden.

Ich glaube, wir neigen zu der Annahme, daß wenn jemand sich selbst ruiniert, er das unter einem irgendeartigen Zwang tut. Auch wenn die betreffende Person sogar vorsätzlich handelt und es keine Anhaltspunkte für eine Zwangslage gibt, so kann es immer sein, daß wir wesentliche Informationen für eine faire Beurteilung ihres Verhaltens nicht besitzen. (Sie selbst kennt vielleicht die wirklichen Gründe ihrer Handlungsweise nicht, man denke wieder an einschneidende Kindheitserlebnisse und ähnliches.)

Erwägungen dieser Art sind es meines Erachtens - wie bewußt sie uns auch immer sein mögen -, durch die wir veranlaßt werden, Personen nicht für den Zustand der Unzurechnungsfähigkeit und die daraus resultierenden Handlungen verantwortlich zu machen, auch wenn sie allem Anschein nach durch eigenes Verschulden in diesen Zustand gelangt sind. Wir halten es im Grunde einfach für höchst unwahrscheinlich, daß jemand sich AUS FREIEM WILLEN in eine derartige Situation manövriert hat. Niemand, so nehmen wir an, wird vorsätzlich und von sich aus seine Lebensqualität vermindern, und darum sehen wir in diesen Fällen von moralischer Behandlung ab.

Diese Erläuterung soll aber nicht - was sie vielleicht tut - den Eindruck erwecken, als sei nun die Berechtigung dafür, Personen überhaupt moralisch verantwortlich zu machen, mehr als zweifelhaft. Vergleichbar HARMLOSE Fälle von Selbstschädigung und Abhängigkeit gefährden den moralischen Status vorderhand nicht. Sie sind eine Form akkratischen oder undisziplinierten Verhaltens und darum ja ein INDIZ für Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, wie wir bis auf weiteres annehmen.

Auch in solchen Fällen gibt es natürlich Vorgeschichten und Gründe, die das Verhalten der betroffenen Personen determinieren. Diesen Gründen billigen wir aber nicht eine so ÜBERWÄLTIGENDE MACHT zu wie jenen Gründen, die zu einer Suspension

der Verantwortlichkeit führen. (Das ist geradezu die Definition von „harmlos“ in diesem Zusammenhang.) Wir gehen davon aus, daß Personen sich zu den meisten Gründen autonom verhalten können, das heißt einige annehmen, andere als Verhaltensdirektiven ablehnen können. Genau das ist letztlich enthalten in der Idee der Initiation von Handlungen.

So glauben wir, wenn wir keine einschlägigen Anhaltspunkte dafür haben, in der Regel nicht, daß jemand GEZWUNGEN ist, maßlos zu essen, das Rauchen nicht aufgeben zu können und dergleichen mehr. Es existieren diesbezüglich sicher krasse Ausnahmefälle, und es ist nicht immer leicht, die Frage der Verantwortlichkeit zu entscheiden. Aber es gilt jedenfalls zunächst einmal zu berücksichtigen, daß wir harmlose und ruinöse Fälle von Selbstschädigung und Sucht unterscheiden.

Diese Unterscheidung ist ein Faktum unserer moralischen Praxis und deshalb ein Ausgangspunkt dieser Diskussion. Das nicht zu berücksichtigen führt unweigerlich wieder zu voreiligen Positionsbestimmungen, wie man am Beispiel von John Hospers' vielbeachteten Arbeiten zu diesem Thema gut sehen kann. In „Free Will and Psychoanalysis“ und vor allem „Die Reichweite menschlicher Freiheit“ vertritt Hospers die These, daß die Erkenntnisse der psychoanalytischen Forschung mehr und mehr an den Tag bringen, wie sehr die Entwicklung unserer Persönlichkeit von Faktoren und Ereignissen beeinflußt ist, die uns nicht bewußt sind und über die wir keine Kontrolle haben.

Das ist natürlich wieder das Argument, auf das wir bei der Genese unserer Problemstellung gestoßen waren. Hospers fordert nun, daß diese Ergebnisse uns in der Konsequenz veranlassen sollten, von moralischen Einstellungen ganz Abstand zu nehmen. Denn, so argumentiert er, schließlich gelte ja, *„dass wir um so mehr dazu tendieren, eine Person von der Verantwortlichkeit auszunehmen, je GRÜNDLICHER und DETAILLIERTER wir die kausalen Faktoren kennen, die sie dazu bringen, sich so zu verhalten, wie sie es tut.“* (Die Reichweite menschlicher Freiheit, S.103)

Diese Feststellung ist aber, so erwidere ich, schlicht nicht wahr. Wie gesagt gehen wir zunächst davon aus, daß es qualitativ sehr unterschiedliche Klassen von Vorgeschichten gibt. Die einen bestehen tatsächlich in einem AUSGELIEFERTSEIN der Person an die Bedingungen, die sie vorfindet. Die anderen jedoch rekurrieren eben darauf, daß Personen auch eine gewisse Fähigkeit zu genuiner Selbstbestimmung besitzen und deshalb nicht automatisch dadurch entschuldigt sind, daß ihre Beweggründe lückenlos analysiert werden können. Hospers würde dem vermutlich entgegenhalten, daß diese Sichtweise NAIV ist, womit er ganz recht hätte. Dennoch kann diese Bemerkung die Frage der Verantwortlichkeit (beziehungsweise Willensfreiheit) wohl eröffnen, aber nicht (negativ) entscheiden.

Unsere moralische Praxis ist jedenfalls, soviel können wir festhalten, in diesen Dingen

nicht inkonsequent. Unser Problem hinsichtlich des Prinzips der selbstverschuldeten Zwänge ist damit gelöst, und zwar ohne meine Kritik am Konzept des Scheinkompatibilismus zu schwächen.

KAPITEL IV :

ZUM PRINZIP DER HANDLUNGALTERNATIVE

Er halte sich allein ans Einzelne; beim Satz, beim Detail ist das ganze Problem, jedenfalls das ganze PRAKTISCHE; nicht bei den Dimensionen, der "Bedeutung", der Gesamtkonzeption, kurz, nicht beim Großen, immer nur beim Kleinen.

(Ludwig Hohl)¹

KAPITELÜBERSICHT

Das Prinzip der Handlungsalternative spielt in der Diskussion um die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus eine herausragende Rolle. Ich habe mich dahingehend ja im vorigen Kapitel schon geäußert, als ich dieses Prinzip eingeführt und definiert habe. Die Definition, um das an dieser Stelle noch einmal zu wiederholen, lautete folgendermaßen:

* Das Prinzip der Handlungsalternative besagt, dass Verantwortlichkeit (respektive Freiheit) dann und nur dann vorliegt, wenn die betreffende Person auch anders hätte handeln können, als sie es de facto tat.

Dazu sind nun einige Ergänzungen angebracht, während ich den Inhalt dieses Kapitels vorstelle.

Hinter dem Ausdruck „Verantwortlichkeit (respektive Freiheit)“ steckt folgendes: Der grundlegende Aspekt dieses Prinzips ist die Annahme, dass jegliche Freiheit Handlungsalternativen in irgendeinem Sinne impliziert. VERANTWORTLICHKEIT findet insofern Eingang in die Definition, als wir davon ausgehen, dass sie gewisse Freiheiten voraussetzt. Wenn also Verantwortlichkeit Freiheit impliziert und Freiheit Handlungsalternativen impliziert, dann impliziert auch Verantwortlichkeit Handlungsalternativen. Es wäre von daher vielleicht angemessener, den Ausdruck „Verantwortlichkeit (respektive Freiheit)“ zu ersetzen durch die Formulierung „Freiheit (und deshalb auch Verantwortlichkeit)“. Zwei Gründe haben mich bewogen, dennoch die erste Formulierung zu wählen.

Zunächst einmal bot sie sich bei der Erörterung des Scheinkompatibilismus einfach an, weil das Augenmerk dort auf dem Begriff der Verantwortlichkeit lag. Sowohl Schlicks als auch Campbells Strategie waren ja darauf aufgebaut. Der vielleicht wichtigere Grund liegt aber darin, dass meine Definition dem entgegenkommt, was Harry Frankfurt wie gesagt unter der Bezeichnung „*Principle of Alternate Possibilities*“ diskutiert. (Ich werde weiterhin aus den genannten Gründen vom „Prinzip der Handlungsalternative“

sprechen.) Frankfurts Arbeiten sind eine sehr wichtige Größe in der Diskussion dieses Prinzips, und da sie insbesondere auf das Verhältnis von Verantwortlichkeit und Handlungsalternativen abzielen, wird das Prinzip eben vorwiegend mit der Betonung auf Verantwortlichkeit definiert.

Trotzdem bleibt „Freiheit“ - beziehungsweise „Willensfreiheit“ - aber der ursprüngliche Begriff, um dessentwegen wir uns um den Ausdruck „hätte anders können“ und seine Rolle als Definiens kümmern. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels werde ich mich dem sogenannten KONDITONALISMUS zuwenden, der versucht hat, das Problem der Willensfreiheit ganz schlicht und direkt über die Interpretation von „hätte anders können“ zu lösen (und zwar ohne dabei über Verantwortlichkeit zu reden). Seine Interpretation dieses Ausdrucks ist im wesentlichen die, die wir schon von unserem Scheinkompatibilisten kennen.

Obwohl der Konditionalist argumentativ ganz anders vorgeht als der Scheinkompatibilist, muss, wie ich darlegen will, aber auch sein Lösungsvorschlag aus vergleichbaren Gründen scheitern. Am Ende unterschätzt auch er - wie die meisten Positionen hier - die enorme Interpretationsbreite von „hätte anders handeln können“ und übersieht deshalb das damit verbundene vielverzweigte und komplizierte Beziehungsgeflecht zwischen den Konzepten der Freiheit und Willens-freiheit, der Handlungsalternative, der Verantwortlichkeit sowie des Zwanges.

Diesem Beziehungsgeflecht wende ich mich dann im darauffolgenden zweiten Abschnitt zu. Ich werde eine Liste möglicher Interpretationen von „hätte anders handeln können“ vorlegen, die neben den Analysen, die bis dato schon angesprochen wurden, noch eine Reihe weiterer, teilweise prominenter Vorschläge aufführt. Die entscheidende Beobachtung im Zusammenhang mit dieser Liste ist eben folgende: ALLE (oder beinahe alle) diese Interpretationsvorschläge können MIT EINIGEM RECHT als eine vertretbare Analyse von „hätte anders handeln können“ angesehen werden, ganz einfach deshalb, weil Freiheit (beziehungsweise Zwang) viele Aspekte hat.

Aus dieser Feststellung ergeben sich dann die vielfältigen Konnexionen unter den Begriffen, die für das Prinzip der Handlungsalternative wesentlich sind. Diesbezüglich werde ich eine zweite Auflistung anbieten, die die erlaubten wie die unerlaubten konzeptuellen Bindungen festhalten will. Von da aus lässt sich dann auch Position beziehen zu den Fragen des STELLENWERTES und der GÜLTIGKEIT des Prinzips der Handlungsalternative. Ich hatte gesagt, dass vornehmlich diskutiert wird, wie der Ausdruck „hätte anders können“ zu interpretieren sei. Es gibt jedoch auch eine - nach meinem Eindruck an Boden gewinnende - Diskussion darüber, ob das Prinzip der Handlungsalternative überhaupt gültig ist.

Spricht man diese Frage an, so kommt man nicht umhin, sich mit den gerade erwähnten Arbeiten HARRY FRANKFURTS auseinanderzusetzen. Sie spielen hier zu recht eine

große Rolle, weil Frankfurt eine in gewisser Hinsicht sehr extreme These vertritt. Er stellt uns nämlich frei, „hätte anders handeln können“ nach Gutdünken zu interpretieren, denn er behauptet, daß das Prinzip der Handlungsalternative unter jeder denkbaren Interpretation falsch ist. Ich werde mich daher im dritten Abschnitt dieses Kapitels eingehend mit Frankfurt sowie den Kritikern und Befürwortern seiner Argumente beschäftigen.

Ich glaube zwar, daß Frankfurts Ungültigkeits-These nach allem, was ich im zweiten Abschnitt ausgeführt habe, relativ mühelos zu widerlegen ist. Dennoch ist es sehr lohnend, sich intensiv mit Frankfurts Arbeiten zu befassen, weil die Ungültigkeits-These im Kontext von Überlegungen steht, die noch zu weiteren kontroversen Thesen führen. Diese Thesen widersprechen ebenfalls vielem, was ich an Feststellungen getroffen habe, und ich werde argumentieren, daß Frankfurts Position in allen diesen Punkten nicht haltbar ist.

Durch diesen Abschnitt soll daher vor allem das gestützt werden, was ich selbst vertrete, indem wieder die meines Erachtens beste Strategie angewendet wird: nachdem man gesagt hat, was man für richtig hält, versucht man einen konkurrierenden Standpunkt zum einen von da aus, aber auch möglichst unabhängig davon zu kritisieren. Eine stärkere Argumentationsweise läßt sich, soweit ich das sehe, in der Philosophie nicht einbringen. Die Diskussion von Frankfurts Thesen eignet sich nicht zuletzt auch darum besonders gut für unsere Untersuchung, weil Frankfurt immer das ausschlaggebende Konzept des EINFLUSS AUF SICH SELBST HABENS im Blickpunkt hat.

KONDITIONALISMUS

DAS ARGUMENT UND DER STANDARD-EINWAND

Zum dem Programm des Konditionalismus habe ich ja gerade und auch in Kapitel III schon einiges gesagt. In Kapitel III wurde zwar nicht dieses Etikett benutzt (das übrigens von Peter van Inwagen stammt), aber gemeint sind natürlich die Passagen und Anmerkungen zu G.E. Moores Aufsatz „Free Will“. Kurz gefaßt läßt sich Moores Argument, auf das die Position des Konditionalismus zurückgeht, so darstellen:

- (1) *Frei ist eine Person dann, wenn sie auch anders handeln könnte, als sie es tut.*
- (2) *„Anders handeln können“ heißt einfach: sie würde anders handeln, wenn sie sich (entsprechend) anders entschieden hätte.*
- (3) *Ausschlaggebend dafür, daß eine Person anders hätte handeln können, ist daher, daß das Eintreten des Ereignisses, auf das ihre Handlung sich richtet, von den Kapazitäten und vom Willen der Person abhängig ist (und nur davon).*
- (4) *Es steht völlig außer Frage, daß es eine Reihe solcher Ereignisse gibt, und es ist offensichtlich, daß sich diese Tatsache ohne weiteres mit dem Determinismus vereinbaren läßt.*

(5) *Ergo ist Freiheit sowohl mit dem Determinismus vereinbar als auch existent!*

Moore sagt ausdrücklich, daß diese konditionalistisch definierte Freiheit letzten Endes wohl alles sei, was wir meinen, wenn wir von *freiem Willen* reden, und daß er kein überzeugendes Argument dafür kenne, daß wir mehr im Auge haben (vgl. S.153). Seine Illustration dieser Freiheit haben wir schon kennengelernt: sie verweist darauf, daß wir bestimmte Strecken zu Fuß in bestimmter Zeit zurücklegen können, nicht aber in beliebiger Zeit. Vier Kilometer in fünf Minuten zu laufen etwa ist kein Ereignis, das vom Willen einer Person abhängt, denn es übersteigt unbedingt ihre Kapazität. Zwei Kilometer in zwanzig Minuten zu gehen steht uns hingegen in der Regel frei: wir können es normalerweise tun und werden es auch tun, wenn wir uns entscheiden, es zu tun.

Moores Vorschlag wurde ausgiebig diskutiert und kritisiert, mit Verbesserungsvorschlägen bedacht, die wiederum diskutiert wurden, undsoweiter.³ Ich will diesbezüglich jedoch keine sehr umfangreiche und ins Detail gehende Erörterung abliefern, weil ich glaube zeigen zu können, daß der Konditionalismus uns KEINESFALLS das geben kann, was wir meinen, wenn wir vom freien Willen reden. So wie ich das sehe, liefert er uns auch nicht mehr als nur HANDLUNGSFREIHEIT. Sein Argument ist zwar wie gesagt bedeutend anders gebaut als das unseres Scheinkompatibilisten im vorigen Kapitel, weil es nicht von unserer moralischen Praxis ausgeht, aber am Ende bleibt es gleichermaßen unzureichend.

Moores Analyse erfaßt zweifellos eine essentielle - ja sogar die vielleicht meist benutzte - Bedeutung der Phrase „P hätte anders handeln können“, aber sie erfaßt eben nicht alles, was wir damit meinen können, und vor allen Dingen erfaßt sie NICHT das, worum es bei der Frage nach Willensfreiheit geht. Sehen wir uns das etwas genauer an.

Beginnen wir mit dem (weithin akzeptierten) Argument, welches Roderick Chisholm vorgelegt hat und welches zeigt, daß die beiden Aussagen

- (1) P hätte Q tun können.
- (2) P würde Q getan haben, wenn P sich dafür entschieden hätte.

keineswegs miteinander äquivalent sind.

Denn, so das Argument, es könnte der Fall sein, daß P zwar tatsächlich Q tun würde, wenn P sich dafür entschieden hätte, während es gleichzeitig aus irgendwelchen Gründen für P unmöglich ist, sich dafür zu entscheiden, Q zu tun. Wenn es aber unmöglich für P ist, sich zu entscheiden, Q zu tun, dann kann P nicht Q tun, auch wenn es wahr ist, daß P Q tun würde, wenn P sich entscheiden würde, Q zu tun. In diesem Fall sind also gleichzeitig (1) falsch und (2) wahr, was bedeutet, daß sie nicht äquivalent sein können.⁴

Ein sehr gutes Beispiel für die Richtigkeit dieses Argumentes stammt von K. Lehrer, der vorschlägt, sich folgendes vorzustellen („Cans Without Ifs“, S.44, und

„Preferences, Conditionals and Freedom“ , S.188). Ihm, Lehrer, werden rote Bonbons angeboten. Würde er sich entscheiden, eines zu nehmen, dann würde er auch eines nehmen. Nun hat er aber eine pathologische Aversion gegen diese roten Bonbons, weil sie ihn an Blutstropfen erinnern und er eine Blut-Phobie hat. Deshalb kann er sich gar nicht entscheiden, ein Bonbon zu nehmen. Obwohl also wahr ist, daß er eines nehmen würde, wenn er sich dafür entschiede, so kann er faktisch trotzdem keines nehmen.

Weitere Illustrationen von Chisholms Argument lassen sich leicht finden; Chisholm liefert auch selbst einige und gibt darüberhinaus eine Liste der Bedingungen an, unter denen P sich nicht entscheiden kann, Q zu tun. Es handelt sich dabei um die folgenden Bedingungen (vgl. „Er hätte etwas anderes tun können“, S.396):

(a) *daß P sich keinen Begriff von Q bilden kann*

(b) *daß P eine psychische Sperre hat und sich nicht dazu bringen kann, sich Q vorzunehmen*

(c) *daß P (moralisch) zu gut oder zu schlecht ist, sich Q vorzunehmen*

Außerdem führt Chisholm noch ein weiteres Argument gegen die Analyse des Konditionalismus ins Feld. Er argumentiert auch genau anders herum für die Nicht-Äquivalenz von (1) und (2), indem er zeigt, daß gleichzeitig (1) wahr und (2) falsch sein können. In seinem Beispiel dafür werden diese beiden Formeln durch die folgenden Sätze vertreten (vgl. „Er hätte etwas anderes tun können“, S.395):

(3) *P hätte es sich heute morgen um 10 Uhr so einrichten können, daß sie jetzt (um 17 Uhr) in Klagenfurt wäre.*

(4) *Wenn P sich heute morgen um 10 Uhr vorgenommen hätte, um 17 Uhr in Klagenfurt zu sein, dann wäre sie jetzt in Klagenfurt.*

Nun ist P in Chisholms Beispiel aber ein ziemlich orientierungsloser Mensch, der dann in Klagenfurt ankommt, wenn er sich vornimmt, nach Wien zu fahren, und der in Wien ankommt, wenn er sich vornimmt, nach Klagenfurt zu fahren. Satz (3) ist also dann wahr, wenn P sich vornimmt, nach Wien zu fahren, aber damit ist gleichzeitig Satz (4) falsch. Ergo können sie nicht äquivalent sein.

Dieses Argument ist vielleicht ein wenig merkwürdig, und es hat im Gegensatz zum ersten Argument auch keine Popularität erlangt, soviel ich weiß. Es bleibt aber - auch wenn wir uns auf das erste Argument beschränken - auf jeden Fall festzuhalten, daß (1) und (2) so, wie sie bis jetzt dastehen, nicht äquivalent sind. Die Analyse des Konditionalisten muß um mindestens eine weitere Klausel ergänzt werden, um Chisholms Einwand ausschließen zu können, nämlich um die Klausel, daß P sich tatsächlich für Q entscheiden konnte. Das läuft also auf folgende Analyse hinaus:

P hätte Q tun können = P würde Q getan haben,
wenn P sich dafür entschieden hätte, und P
hätte sich dafür entscheiden können.

Es ist aber offensichtlich, daß diese Ergänzung alles andere als unproblematisch ist, da die Analyse von „hätte können“ nun ihrerseits ein „hätte können“ benutzt. Damit läuft der Konditionalist Gefahr, in einen infiniten Regreß zu geraten, weil die Analyse immer wieder auf sich selbst angewendet werden müsste. Er steht jetzt also vor dem Dilemma, entweder an Chisholms Einwand oder an einem infiniten Regreß zu scheitern, und muß seine Position entweder aufgeben oder ein Argument finden, dieses Dilemma zu vermeiden.

Ich will wie gesagt nicht alle denkbaren Möglichkeiten diskutieren, die Position des Konditionalismus zu verteidigen. Ich beschränke mich auf die Darstellung der wichtigeren Ansätze dazu, um daran anschließend zu erläutern, warum der Konditionalismus unbedingt scheitern muß.

ERSTER AUSWEG

Der erste Ausweg, den der Konditionalist aus seinem Dilemma heraus versuchen könnte, besteht in folgender Idee: *Der Grund für das Dilemma ist der Begriff der Entscheidung oder ähnliche HANDLUNGS-VERBEN. Man sollte statt dieser Ausdrücke ein Konzept verwenden, welches kein Handlungsverb ist, so daß der Begriff des Könnens darauf nicht angewendet werden kann.* Sehen wir uns zwei Vorschläge in dieser Richtung an sowie die Kritik daran, wie sie von P. van Inwagen beziehungsweise J. Fischer vorgetragen wird.

(a) Van Inwagen diskutiert in „An Essay On Free Will“ (auf S.117ff) den Vorschlag, den Ausdruck „sich für Q entscheiden“ zu ersetzen durch den Ausdruck „Q (mehr als alles andere) zu WÜNSCHEN“. Dieser Vorschlag sei, so Van Inwagen, deshalb zunächst gut, weil aus dem Umstand, daß es P nicht möglich war, Q zu wünschen, nicht folge, daß P nicht hätte Q tun können. („nicht möglich“ soll dabei eine ganz unspezifische Bedeutung haben.) Damit wäre Chisholms Einwand offenbar zu vermeiden

Das sehe ich jedoch nicht so. WENN laut Analyse des Konditionalisten der Wunsch die entscheidende Rolle dafür spielt, daß P Q hätte tun können, dann folgt meines Erachtens auch unmittelbar, daß P NICHT hätte Q tun können für den Fall, daß es P nicht möglich war, Q zu wünschen - was immer das, spezifiziert oder nicht, heißen soll.

Wenn ich darüber nachdenke, was die Differenzierung von „P kann“ und „es ist P möglich“ heißen könnte, dann fällt mir nur die Unterscheidung ein, die man zwischen dem Vermögen im Normalfall und dem Vermögen in einem Spezialfall treffen kann. Denken wir uns etwa eine Person, die im Normalfall mühelos 70 Kilogramm heben kann, da sie physikalisch gesehen die Kraft dazu hat, der es aber nicht möglich ist, ein 70 Kilogramm schweres Verkehrsopfer aufzuheben, weil ihr bei dessen Anblick die Kräfte versagen.

Nehmen wir an, das wäre eine gute Unterscheidung, und nehmen wir auch an, sie zu

treffen wäre ein guter argumentativer Zug des Konditionalisten. In dem Falle stände dieser Zug aber der Analyse, die den Ausdruck „sich entscheiden“ benutzt, ebenfalls offen, das heißt es wäre unnötig, den Begriff des Entscheidens gegen den Begriff des Wünschens auszutauschen. Wie gesagt sehe ich aber nicht, daß auf diese Weise überhaupt etwas gewonnen werden kann.

Van Inwagen, das sei noch erwähnt, lehnt den Vorschlag über “wünschen” statt „entscheiden“ am Ende auch ab, allerdings mit einer Begründung, die ich schlicht nicht nachvollziehen kann. Er stellt darüberhinaus die Verbesserung dieses Vorschlages durch K. Lehrer vor (s. „Can' in Theory and Practice: A Possible Worlds Analysis“), um zu zeigen, daß das aber ebenfalls zu keinem befriedigendem Ergebnis führt. Von hier aus versucht Van Inwagen dann schließlich, den Konditionalismus prinzipiell zu widerlegen. (Das, was wir gleich als zweiten möglichen Ausweg des Konditionalisten diskutieren werden, hatte er zuvor schon zurückgewiesen.) Diese prinzipielle Ablehnung des Konditionalismus fußt jedoch auf der Richtigkeit seines bekannten Inkompatibilitäts-Argumentes, das ich für falsch halte und auf das ich zum Schluß dieser Arbeit noch zu sprechen komme.

(b) Einen zweiten Vorschlag zum ersten Ausweg des Konditionalisten betrachtet J.M. Fischer („Introduction: Responsibility and Freedom“, S.17f, nämlich den Vorschlag, den Ausdruck „sich für Q entscheiden“ durch den Ausdruck „einen hinreichenden Grund für Q haben“ zu ersetzen. Laut Fischer ist dieser Vorschlag *klarerweise unangemessen*, einfach weil etwa Fälle von Willensschwäche ja zeigten, daß Personen auch oft entgegen *guten (und hinreichenden)* Gründen handeln und das durchaus frei tun, insofern sie keinen *unwiderstehlichen* Wünschen folgen. Dieses Argument von Fischer ist allerdings nach meiner Auffassung nicht haltbar.

Was Fischer ganz offensichtlich im Auge hat, wenn er von „guten (und hinreichenden) Gründen“ spricht, sind Gründe, denen zufolge es VERNÜNFTIG WÄRE, Q zu tun. Damit stellt sich aber die Frage, warum P dann Q nicht tat. Anders gesagt ist es gerade fraglich - das heißt Teil unseres Problems, wie wir in Kapitel 1 gesehen haben - ob akratische Handlungen frei sind oder nicht. Unser Skeptiker würde Fischer sofort dazwischenfahren und auf seine Interpretation von Willensschwäche verweisen, derzufolge akratische Handlungen ja an den Tag bringen, daß wir im Grunde ausschließlich von unwiderstehlichen Wünschen geleitet werden.

Ob er damit recht hat, gilt es noch herauszufinden, aber die gegenteilige Position zu beziehen ist jedenfalls voreilig und daher nicht geeignet, irgendetwas zu erweisen. Diese Situation bleibt auch dann bestehen, wenn wir (oder Fischer) hier HINREICHEND im ursprünglichen oder wörtlichen, das heißt deterministischen Sinn auffassen. Denn die Frage nach Willensfreiheit manifestiert sich ja gerade in dem

Zweifel, ob es P unter der Voraussetzung, daß ihre Gründe und Handlungen determiniert sind, wirklich freisteht, Q zu tun oder zu lassen.

Die Schwäche von Fischers Kritik bedeutet aber nicht, daß dieser zweite Vorschlag wirklich gut ist. Es ist jetzt leicht zu sehen, daß wir ihm mit demselben Einwand begegnen können wie dem ersten Vorschlag. Denn WENN der hinreichende Grund das entscheidende Moment dafür ist, daß P Q hätte tun können, es P aber nicht möglich war, diesen hinreichenden Grund zu haben, dann hätte P ganz offensichtlich Q nicht tun können. Der Umstand, daß P Q getan haben würde, wenn P einen hinreichenden Grund dafür gehabt hätte, kann daran meines Erachtens überhaupt nichts ändern. Ich resümiere deshalb, daß Chisholms Einwand nicht dadurch vermieden werden kann, daß einfach anstelle von „entscheiden“ oder anderen Handlungsverben Ausdrücke eingesetzt werden, auf die ein „hätte können“ nicht anwendbar ist.⁵

ZWEITER AUSWEG

Der zweite Ausweg, der sich dem Konditionalisten angesichts seines Dilemmas anbietet, ist die Behauptung, daß das „hätte können“ in dem Ausdruck „hätte sich anders entscheiden können“ nicht so zu analysieren ist wie das „hätte können“ in dem Ausdruck „hätte anders handeln können“. Auf diese Weise würde der Regreß vermieden, aber es stellt sich natürlich die Frage, was dann mit „P hätte sich anders entscheiden können“ gemeint ist.

Auf diese Frage finden wir schon bei Moore selbst eine Antwort. Er glaubte zwar wie gesagt, daß er mit dem oben skizzierten Argument das wesentliche zum Problem der Willensfreiheit gesagt hatte. Er konnte sich aber auch vorstellen, daß jemand diesen Entscheidungsalternativen-Einwand für angebracht halten könnte, antizipierte ihn deshalb und schlug zwei Erwiderungen vor.⁶ Die erste Erwiderung weist darauf hin, daß wir einfach insofern sehr oft Entscheidungsalternativen haben, als wir angesichts mehrerer Handlungsmöglichkeiten in aller Regel *nicht mit Sicherheit vorherwissen können*, für welche Handlung wir uns entscheiden werden (vgl.S. 154f).

Moore verwendet hier also das Argumentationsmuster des epistemischen Indeterminismus. Was ich davon halte - nämlich gar nichts - habe ich ja bereits in Kapitel II ausführlich erläutert. Dies ist für mich nicht nur ein schlechtes Argument, ich kann so gut wie gar nicht nachvollziehen, daß es überhaupt als Argument ernsthaft in Betracht gezogen wird. Aber das liegt vielleicht an mir. Jedenfalls kann doch aber mein Nicht-Wissen um irgendeine bestehende Bindung nicht etwas daran ändern, daß diese Bindung besteht. Fairerweise muß bemerkt werden, daß Moore ausdrücklich nicht glaubt, daß dieses Argument geeignet sei, nur für sich genommen Willensfreiheit zu etablieren. Aber er glaubt eben, daß es im Hinblick auf Entscheidungsalternativen ein ziemlich wichtiges Argument ist.

Bevor wir nach weiteren und vielleicht besseren Vorschlägen für den zweiten Ausweg Ausschau halten, möchte ich zuvor ein Argument von P. van Inwagen erörtern, das diesen Ausweg von vornherein für verfehlt erklärt. Van Inwagen weist darauf hin, daß das zweite oder neue „hätte können“, was immer es sonst noch heißen mag, jedenfalls auch das erste „hätte können“ im Sinne von Vermögen oder Fähigkeit <power-or-ability sense> enthalten müsse. Andernfalls nämlich, so Van Inwagen, lassen sich sofort wieder Einwände nach Chisholms Vorbild produzieren.

Der Grund ist folgender. Denken wir uns eine Person, die zwar im strittigen Sinn HÄTTE entscheiden KÖNNEN, Q zu tun, sich aber gleichzeitig nicht im Sinne des Vermögens dafür hätte entscheiden können. Diese Person hätte offensichtlich Q nicht tun können, einfach weil ihr dafür das laut konditionalistischer Analyse entscheidende Moment fehlt. Also, so folgert Van Inwagen, wäre die erweiterte Analyse von „P hätte Q tun können“ über ein solches neues und unabhängiges „HÄTTE entscheiden KÖNNEN“ wieder falsch.

Das ist, denke ich, eine richtige Beobachtung. Nun sieht Van Inwagen aber keinen Weg, „HÄTTE KÖNNEN“ so zu definieren, daß es sowohl über Fähigkeiten spricht als auch darüber hinausgeht. Und selbst wenn - so fährt er sinngemäß fort - selbst wenn das machbar wäre: *warum dann nicht gleich den Ausdruck „hätte tun können“ auf diese Weise analysieren und sich den konditionalistischen Umweg über „würde . . . wenn“ sparen?!* Van Inwagen kommt darum zu dem Schluß, daß der Versuch, die konditionalistische Analyse durch die Unterscheidung zweier „hätte können“ zu retten, unbedingt scheitern müsste.

Das sehe ich nicht so.⁷ Nach meiner Auffassung ist es dem Konditionalisten durchaus möglich, Van Inwagens Bedingungen zu erfüllen. Wenn ich das richtig sehe, läßt sich schon bei Moore finden, was er dazu braucht, nämlich in seiner zweiten Erwiderung auf den Entscheidungsalternativen-Einwand. Moore formuliert folgendermaßen:

„Ich glaube, es trifft zweifellos oft zu, daß wir uns entschieden haben würden, etwas Bestimmtes zu tun, wenn wir uns entschieden hätten, diese Entscheidung zu treffen, und daß dies ein sehr wichtiger Sinn ist, in welchem es oft in unserer Macht steht, eine Entscheidung zu treffen. Es gibt zweifellos so etwas wie das Aufsichnehmen einer Anstrengung, um sich selbst dazu zu bringen, sich für einen bestimmten Weg zu entscheiden; und meines Erachtens gibt es keinen Zweifel daran, daß wir oft, wenn wir eine solche Anstrengung auf uns genommen hätten, eine Entscheidung getroffen haben würden, die wir de facto nicht getroffen haben.“

Im ersten Moment erweckt diese Passage den Eindruck, als würde Moore sich in einen infiniten Regreß verstricken, weil er „entscheiden können“ über „entscheiden, sich zu entscheiden“ definiert. Im zweiten Satz des Zitats wird diese übergeordnete Entscheidung aber gleich anders in Worte gefaßt und dadurch etwas erläutert. Bei einer Entscheidung hinsichtlich einer Entscheidung geht es Moore demnach um die ANSTRENGUNG, SICH SELBST DAZU ZU BRINGEN, eine bestimmte

Entscheidung zu treffen. Das heißt: die gewöhnliche oder untergeordnete Entscheidung trifft man quasi einfach als der, der man ist. Eine Entscheidung hinsichtlich einer solchen gewöhnlichen Entscheidung hingegen setzt an bei der Person, die man ist.

Diese Entscheidung bedeutet Arbeit an und Einfluß auf sich selbst und ist deshalb von GANZ ANDERER QUALITÄT als die der Handlung direkt vorgeschalteten Entscheidungen. Es wäre vielleicht vorteilhaft, nicht in beiden Fällen von Entscheidungen zu sprechen, aber es handelt sich hier jedenfalls um zwei verschiedene Dinge. Von einem Regreß kann daher keine Rede sein. Etwas präziser ausgedrückt läßt sich Moores Bestimmung von „P hätte sich entscheiden können“ demnach so formulieren: *Es stand in P's Macht, die fragliche Entscheidung auf den Weg zu bringen und zu treffen.*

Diese Bestimmung erfüllt wie gesagt meines Erachtens die Bedingungen, die Van Inwagen an eine gute konditionalistische Auskunft gestellt hatte. Denn eine Entscheidung treffen zu können erfordert hiernach zum einen das Vermögen, sie tatsächlich zu treffen, und zum anderen ein darüberhinausgehendes KÖNNEN. Gleichzeitig wird damit aber keineswegs die ursprüngliche Analyse von „hätte tun können“ überflüssig, denn UNMITTELBAR AUF TUN bezieht sich dieses HÄTTE KÖNNEN ja nicht. Auf der anderen Seite bleiben aber trotzdem auch nach dieser Auskunft noch einige Frage offen.

So würden wir von dem Konditionalisten gerne erfahren, was es genau heißt, an sich zu arbeiten. Diese Nachfrage würde ihn jedoch nicht in Verlegenheit bringen, denn er würde zu recht darauf hinweisen, daß das zu erläutern wieder eine andere Aufgabe sei.⁸ Weiterhin ließe sich kritisch anmerken, daß der Konditionalist mit dieser Erweiterung seiner anfänglichen Auskunft schwerlich nur so etwas wie eine Zusatzinformation gegeben habe - scheint sie doch einen interessanteren und gehaltvolleren Gesichtspunkt einzuführen als ihn seine Kern-Analyse selbst darstellt. Auch diese Kritik ist jedoch keine ernsthafte Bedrohung seiner Argumentation, denn sie betrifft nicht den konditionalistischen Ansatz als solchen und würde daher wohl mit einem Achselzucken beantwortet werden.

Eine andere Frage allerdings muß der Konditionalist sich an dieser Stelle gefallen lassen, nämlich die Frage nach der INITIATION des Verhaltens, die ja früher oder später wieder fallen mußte. Hier lautet sie so: Wodurch ist gewährleistet, daß es auch in der Macht der Person stand, die Anstrengung auf sich zu nehmen, sich selbst dazu zu bringen, eine bestimmte Entscheidung zu treffen? Moore (beziehungsweise der Konditionalist) würde etwa folgendes erwidern:

Es ist nicht bedingungslos gewährleistet, daß eine Person diese Anstrengung auf sich nehmen kann. Aber es steht außer Zweifel, daß es sich hierbei um ein Vermögen handelt, über welches die meisten Personen meistens verfügen. Ständig unternimmt irgendjemand solche Anstrengungen und ist wie gesagt oft erfolgreich damit. Das ist eine gewöhnliche Kapazität einer normalen Person, das heißt es ist

einfach der Fall, daß es in aller Regel in unserer Macht steht, Entscheidungen vorzubereiten, um sie dann zu treffen und anschließend entsprechend zu handeln. Diese Beobachtung ist alles, was wir brauchen, um Handlungsalternativen konstatieren zu können und uns damit die Freiheit zu sichern, um die es uns hier geht.

Der Konditionalist würde - und müsste! - sich auch zu guter Letzt also wieder schlicht auf das FAKTUM gewisser personaler Kapazitäten zurückziehen, denn das ist das essentielle Merkmal seiner Position. Wie bei unserem Scheinkompatibilisten, der seine Ausführungen in vergleichbarer Weise zu Ende führte, müssen wir uns wieder fragen, ob uns diese Auskunft wirklich zufriedenstellt. Und die Antwort lautet - ich deutete es bereits an - auch jetzt und mit ähnlicher Begründung NEIN. Der Konditionalist hat unserem Scheinkompatibilisten gegenüber den Vorzug, dass er die Vorgeschichte der Entscheidungen nicht einfach ausblendet, aber das wesentliche daran erfasst er dennoch nicht.

Das wird sofort deutlich, wenn wir uns wieder klar machen, dass unser psychopathischer NAPPOLEON über all die Ereiheit verfügt, die der Konditionalist uns anbietet. Nappoleon kann durchaus die Initiative ergreifen und Anstrengungen dahingehend unternehmen, dass er bestimmte Entscheidungen treffen und bestimmte Handlungen ausführen wird. Aber er kann dies alles genauso wenig wie sein übriges Verhalten in einem genuinen Sinne VON SICH AUS tun, weil sein Verhalten ja per definitionem auch und vor allen Dingen immer zwanghaft und fremdbestimmt ist. In den Sinne, der uns unter der Bezeichnung "Willensfreiheit" vorschwebt, STEHT ES DESHALB NICHT IN SEINER MACHT, die besagten Anstrengungen auf sich zu nehmen, Entscheidungen zu treffen und Q zu tun - auch wenn er all dies tut!

Die unbezweifelbaren personalen Kapazitäten, um die sich die Argumentation des Konditionalisten dreht, sind also nicht von der richtigen Sorte, um unser Problem zu lösen. Genaugenommen berühren sie es nicht einmal. Würde der Konditionalist jetzt nämlich kontern und INITIATION in die Analyse von „hätte entscheiden können" einbauen, dann wäre die Diskussion um Willensfreiheit nicht beendet, sondern erst richtig eröffnet. Denn der Skeptiker würde nun fragen, ob es angesichts vollkommener Eingebundenheit nicht unmöglich ist, von INITIATION zu sprechen, weil doch ... (undsoweiter).

Dieses Ergebnis hat weitreichende Konsequenzen. Es zeigt nicht nur, daß auch der zweite Ausweg aus dem Dilemma des Konditionalisten nicht gangbar ist, sondern es widerlegt den konditionalistischen Ansatz generell. Was immer er uns hier anbietet, seine Analyse muß das Konzept der INITIATION beinhalten und sich deshalb dem Problem der Willensfreiheit erst noch stellen oder naiv an ihm vorbei argumentieren. In beiden Fällen ist sie damit aber als LÖSUNGSANSATZ für unser Problem disqualifiziert. Van Inwagen kommt, wenn ich ihn recht verstehe, am Ende zu dem gleichen Schluß

(wenn auch wie gesagt aus anderen Gründen, die ich nicht teile). Er schreibt: „*The particular analysis of ability that a compatibilist presents is, as I see it, simply one of his premisses; his central premiss, in fact. And premisses need to be defended.*“ („An Essay On Free Will“, S.121) Falsch ist allerdings, den Konditionalismus mit dem Kompatibilismus, der auch über Handlungsalternativen spricht, in einen Topf zu werfen. Wohlverständener Kompatibilismus berücksichtigt das Moment der INITIATION durchaus, wenn er im Zusammenhang mit Willensfreiheit den Ausdruck „hätte anders handeln können“ benutzt, und er ist sich dessen dann völlig bewußt, daß die Lösung unserer Frage noch aussteht.

RESÜMEE

Ich komme damit zu der abschließenden, schon angekündigten Diagnose. Die Interpretation von „hätte anders handeln können“, die der Konditionalist abliefern, erfaßt unbestreitbar etwas, das wir sehr oft mit diesem Ausdruck meinen. Das, was wir meinen, wenn wir nach Willensfreiheit fragen, erfaßt sie aber gerade nicht und kann sie prinzipiell nicht erfassen. Der grundlegende Fehler des Konditionalismus besteht offensichtlich wieder einmal in der typisch (schein-)kompatibilistischen Verwirrung von Handlungsfreiheit und Willensfreiheit.

Das wird bei dieser Position, so wie ich es sehe, sehr stark begünstigt durch Wörter wie insbesondere „entscheiden“, aber auch „wählen“, „wollen“, „beabsichtigen“ und ähnliche, wenn wir sie umgangssprachlich benutzen. Ich erwähnte bereits, daß in der Konditionalismus-Diskussion gewöhnlich davon ausgegangen wird, es sei egal, von welchem Verb die Rede ist. Diese verhältnismäßig unreflektierte Verwendung erweist sich aber eben als großer Fehler. Wie ich in der „Zwischenübersicht“ am Ende von Kapitel II ja schon erläutert habe, beziehen diese Verben sich manchmal auf den BEWEGGRUND von Handlungen und manchmal auf den dahinterstehenden WILLEN im engeren Sinn.

Im ersten Fall ist es tatsächlich bloß eine Frage der Handlungsfreiheit, ob der Akteur sich anders hätte entscheiden können; im zweiten Fall hingegen ist es eine Frage der INITIATION oder Willensfreiheit. Wenn man sich diese Doppelbesetzung nicht immer wieder einmal vor Augen führt, dann rutscht man sehr leicht vom einen Bereich in den anderen. Werden die Begriffe des Willens und der Absicht und die damit eng zusammenhängenden Begriffe hingegen von vornherein präziser definiert und schärfer auseinandergehalten, dann wird sofort deutlich, daß sie nicht füreinander austauschbar sind, sondern mit ganz verschiedenen Freiheiten korrespondieren, die sorgfältig unterschieden sein wollen.⁹ Und diese Feststellung führt dann auch sehr schnell zu der Erkenntnis, daß die konditionalistische Analyse von „hätte anders handeln können“ zwar gut, aber gewiß nicht hinreichend ist, und daß es mehrere gute Interpretationen

dieses Ausdrucks gibt.

HANDLUNGALTERNATIVEN, ZWÄNGE, VERANTWORTLICHKEIT UND WILLENSFREIHEIT: ZWEI LISTEN

GEBRAUCHSWEISEN VON "HÄTTE (ANDERS) KÖNNEN"

Sehen wir uns also eine Reihe von Auskünften dazu an, was wir meinen, wenn wir von einer Person sagen, sie hätte auch anders handeln können. Die Autoren, die ich der folgenden Auflistung zuordnen werde, weisen in der Regel auch darauf hin, daß „hätte anders können“ mehrere Bedeutungen hat. Sie haben es dennoch unternommen, so etwas wie die wesentliche oder für unsere Frage entscheidende Bedeutung herauszuarbeiten, und darauf werde ich mich konzentrieren.

Meine Liste strebt in keinerlei Hinsicht unbedingte Vollständigkeit an. Sie will sich auf bemerkenswerte Interpretationen beschränken und dient vor allem dazu, die sich anschließende zweite Übersicht vorzubereiten, in der es um die BEZIEHUNGEN der zentralen Begriffe zueinander geht. Die Reihenfolge, in der ich die Vorschläge aufliste, stellt keine Wertung dar, sondern versucht - ebenfalls nicht in allzu strenger Weise - eher systematisch zu sein. Hier also meine Liste:

1. RECHTLICHE ZULÄSSIGKEIT Hanchmal meinen wir mit „P hätte auch anders verfahren können“, daß in juristischer oder sogar moralischer Hinsicht nichts dagegen einzuwenden gewesen wäre, wenn P in einer bestimmten Situation schroffer oder rücksichtsloser reagiert hätte, als sie es de facto tat. Allerdings gebrauchen wir „hätte können“ in diesem Sinne nicht sehr oft, und mit unserem Thema hat dies auch kaum etwas zu tun (wie schon VAN INWAGEN und AUSTIN bemerkt haben). Wenn statt von einer schrofferen oder rücksichtsloseren Reaktion jedoch davon die Rede ist, daß P schlicht ANDERE WEGE OFFENSTANDEN im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen oder ethischen Vorschriften, dann bezieht sich diese Bedeutung unter Umständen auf eine Determinante der HANDLUNGSFREIHEIT; nämlich dort, wo es sich um extrem reglementierte Verhältnisse handelt.

2. HANDLUNGSFREIHEIT. In der überwiegenden Zahl der Fälle meinen wir mit „P hätte auch anders handeln können“, daß P, als sie Q tat, dazu weder gewaltsam gezwungen wurde noch zwanghaft wider ihren Willen handelte und daß sie auch in finanzieller, sozialer oder körperlich/geistiger Hinsicht nicht allzusehr eingeschränkt war (vgl. diesbezüglich AYER in "Freedom And Necessity"). In aller Regel - ich habe auch hierüber ja schon in der „Zwischenübersicht“ von Kapitel II gesprochen - bezieht sich diese Aussage nur gezielt auf einen der drei Aspekte von Handlungsfreiheit. Es wird dann aber immer vorausgesetzt, daß auch die anderen Freiheiten gegeben sind.

Ist das einmal aus offensichtlichen Gründen nicht der Fall, dann wird man ergänzend

formulieren: „ (nur) in dieser Hinsicht hätte P auch anders handeln können“. Hinzu gesetzt wird bei dieser Verwendungsweise häufig noch: „ ... wenn P es gewollt hätte“. Das alles zielt letztlich auf genau die Auskunft ab, die MOORE und NOWELL-SMITH gegeben haben: Wir gehen hier davon aus, daß wenn P sich anders entschieden hätte, sie auch anders gehandelt hätte - eben weil dem nichts im Wege stand.

3. PRINZIPIELLE LEISTUNGSFÄHIGKEIT. Insbesondere wenn wir von uns selbst reden, verwenden wir „hätte können“ häufig in einem Sinn, der zwar auch auf Handlungsfreiheit abzielt - vor allem auf den Handlungsspielraum beziehungsweise die eigenen Fähigkeiten -, dabei aber gerade KEIN sicheres „würde, wenn“ impliziert. In einem solchen Fall entscheiden oder versuchen wir, Q zu tun (etwa einen verhältnismäßig leichten Schlag beim Golf zu spielen), und obwohl uns das mißlingt, sind wir trotzdem der festen Überzeugung, daß wir es hätten tun können. Wir glauben einfach, daß wir IM PRINZIP über alles verfügen, was man haben und können muß, um Q zu tun. Ein üblicher Kommentar dazu lautet: „an und für sich bin ich (oder ist P) gut genug, Q zu tun.“

Wir konzedieren uns also so etwas wie VERNACHLÄSSIGBARE FEHLSCHLÄGE - was immer wir damit genau meinen - und bestimmen KÖNNEN hier darüber, daß wir *unter akzeptablen Bedingungen bei einer akzeptablen Anzahl von Versuchen erfolgreich sind* (vgl. T.Duggan und B.Gert in „Voluntary Abilities“, S. 127). Auf diese Verwendungsweise von „hätte tun können“ hat vor allem AUSTIN in jener bemerkenswerten Fußnote 10 zu seinem Essay „'Ifs' And 'Cans'“ hingewiesen, und DENNETT erklärt sie in „Ellenbogenfreiheit“ (Kapitel 6) zu DER Verwendungsweise schlechthin.¹⁰

4. EPISTEMISCHE MÖGLICHKEIT. Eine Feststellung über das Vorliegen oder Nichtvorliegen von Handlungsalternativen zu treffen setzt selbstverständlich voraus, daß man glaubt, die relevanten Kenntnisse zu besitzen, um den betreffenden Fall fair beurteilen zu können. Insofern meint „P hätte anders handeln können“ - für gewöhnlich unausgesprochen - immer auch: „nach allem, was ich weiß, MUSSTE P Q nicht tun“. Präziser und wissenschaftlicher ausgedrückt liest sich das etwa so: „*Aus den bekannten Fakten zusammen mit wohletablierten Hypothesen läßt sich nicht mit wenigstens hoher Wahrscheinlichkeit erschließen, daß P zwangsläufig so handelte, wie sie handelte.*“

Eine solche Interpretation bietet uns AYER in „Free-Will and Rationality“ an, und auch DENNETT weist in „Ellenbogenfreiheit“ auf diesen Bedeutungsaspekt hin. So richtig das alles also ist, so banal und wenig informativ ist es gleichzeitig. Was uns hier interessiert ist ja, WARUM wir glauben, daß P nicht Q tun mußte nach allem, was wir wissen.

Etwas aufregender ist da schon die stärkere Lesart von epistemischer Möglichkeit, zu der DENNETT dann übergeht. Diese Lesart entspricht wieder dem EPISTEMISCHEN INDETERMINISMUS. Sie räumt P die Freiheit zu

Handlungsalternativen daraufhin ein, daß - wie DENNETT formuliert - der Weltverlauf sich *ohne erkennbare Muster und also prinzipiell unvorhersagbar* vollziehe und damit *praktische Unabhängigkeit oder echte Gelegenheiten* beinhalte. Ich kann nur wiederholen, daß ich beim besten Willen nicht sehe, wie diese Überlegung uns von jenen starken Zweifeln befreien könnte, die wir an unserer naiven Annahme von Willensfreiheit haben. Mir scheint es sogar so zu sein, daß dieses Argument von „P hätte anders handeln können“ den gegenteiligen Effekt erzielt, wenn man es länger betrachtet.

Denn WENN wir manchmal sagen „nach allem, was ich weiß (oder was günstigstenfalls vorhersagbar ist), mußte P nicht Q tun“, dann bekunden wir damit gerade nicht die ÜBERZEUGUNG, daß P anders hätte handeln können. Vielmehr drückt diese Formulierung ein ZÖGERN aus und deutet die Möglichkeit an, daß P vielleicht aus irgendwelchen entdeckbaren oder unentdeckbaren Gründen tatsächlich keine Handlungsalternative hatte. Wir behalten uns anders gesagt vor, daß eine eingehendere Prüfung der Umstände, unter denen P gehandelt hat, die Zwangsläufigkeit ihrer Handlungsweise an den Tag bringen könnte.

5. VORBEREITUNGSMÖGLICHKEIT Wenn unserem Urteil, daß P anders hätte handeln können, eine eingehendere Prüfung vorausgegangen ist, dann verstehen wir unter Handlungsalternativen sehr oft das, was ich schon gegen den Scheinkompatibilismus vorbrachte, nämlich folgendes: “P hatte es in der Hand gehabt, sich besser auszubilden oder im Vorfeld Schritte zu unternehmen, um für solche Situationen S vorbereitet zu sein.” Wir erkennen dabei an, daß P sich ZUM ZEITPUNKT ihrer Handlung vielleicht nicht anders verhalten konnte, aber wir ERWARTEN von jemandem wie P, daß sie in Situationen vom Typ S anders handelt, als P gehandelt hat. Wir setzen bei dieser Beurteilung Standards an, und wenn wir keinen Grund finden, P's Versäumnisse und Unfähigkeiten zu rechtfertigen, dann sagen wir, daß ihre Handlungsweise vermeidbar gewesen wäre und daß sie insofern durchaus Handlungsalternativen hatte. (Wie gesagt gilt dies alles natürlich auch für Fälle, in denen P unsere Standards übertrifft.

Auf diese Bedeutung des Begriffs der Handlungsalternative wurde meines Wissens bisher nicht hingewiesen, während sie mir nicht nur nicht ausgefallen, sondern sogar sehr wichtig zu sein scheint. (Wie auch der Anhang zu Kapitel III nachdrücklich verdeutlicht.) Die Beobachtung selbst, daß wir uns formen und vorbereiten können, ist zwar schon häufiger vorgetragen wurden, wie wir gesehen haben; zusätzlich zu den andernorts genannten Texten seien noch Ryles Bemerkungen in „Der Begriff des Geistes“, S.148f genannt. Wenn mitunter eine Verbindung dieser Fähigkeit zur Selbstdetermination und dem Konzept der Handlungsalternativen hergestellt wird, dann jedoch nur im Hinblick darauf, daß die vorbereitete Person AKTUALITER NICHT anders handeln konnte.¹¹

Das ist zwar auch richtig, aber es ist eben nicht die ganze Wahrheit und läßt darüberhinaus den wirklich interessanten Aspekt außer acht. Ich halte es für einen der größten Fehler in der Diskussion um Willensfreiheit, sich beim Nachdenken über Handlungsalternativen ausschließlich auf den einen Zeitpunkt zu konzentrieren, in dem der Handelnde seine Entscheidung fällt. Darauf werde ich gegen Ende dieses Abschnittes noch ausführlicher zu sprechen kommen.

6. "FREIWILLIGKEIT". Umgangssprachlich wird „P hätte anders handeln können" nicht selten erläutert mit der Formel „P tat (oder unterließ) Q freiwillig". Soweit ich das sehe, ist diese Auskunft nur für sich stehend aber wieder wenig informativ, weil der Ausdruck „freiwillig" seinerseits alles mögliche heißen kann. Oft bezieht sich dieser Begriff beispielsweise einfach auf die Handlungsfreiheit einer Person, also auf den zweiten Punkt dieser Liste. Für RYLE und mit ihm GUSTAFSON heißt „freiwillig getan" in erster Linie „hätte besser machen können" (vgl. dazu den Appendix). Das ist eine Formulierung, die sich auch unter den Rubriken „Prinzipielle Leistungsfähigkeit" oder „Vorbereitungsmöglichkeit" anführen ließe. Weiterhin kann „freiwillig machen" umgangssprachlich noch folgendes (und mehr!) bedeuten:

unaufgefordert machen ; nicht manipuliert sein ; vorsätzlich machen
 nicht aus Angst machen ; geplant machen ; nicht versehentlich machen
 von sich aus machen ; einverstanden sein ; aus Neigung machen
 in Kauf nehmen ; bewußt machen ; willig machen ; die Kontrolle haben
 auf eigene Faust machen

Und viele dieser Begriffe sind ihrerseits wieder unpäzise. Nur von Freiwilligkeit zu reden heißt also, sich sehr vage auszudrücken, und bedarf in aller Regel weiterer Erläuterungen. Darüberhinaus gibt es Situationen, wo die Schwammigkeit dieses Begriffs es am Ende unmöglich macht, zu entscheiden, ob er am Platze ist oder nicht. Das werde ich wie bereits erwähnt im Appendix vorführen und dafür argumentieren, daß der Begriff der Freiwilligkeit mehr verwirrt denn klärt und deshalb untauglich beziehungsweise kontraproduktiv ist, wenn es um die Frage nach Willensfreiheit geht.

7. WILLENSFREIHEIT. Gewöhnlich haben wir zwar Handlungsfreiheiten im Auge, wenn wir über Handlungsalternativen sprechen. Gelegentlich verweisen wir mit der Feststellung „P hätte anders handeln können" aber auch auf unsere ganz naive Grundannahme (die in der philosophischen Reflexion dann häufig untergeht), daß Personen im Normalfall über die Fähigkeit verfügen, ihre Handlungen zu INTIIEREN. In diesem Sinne äußern wir uns dann etwa so: „es lag schließlich und endlich bei P, was sie tun würde, sie hätte nur wollen müssen". Der Ausdruck „es lag bei P" wäre auch bei der fünften Rubrik angebracht gewesen, denn wenn P sich hätte vorbereiten können, dann lag es insofern bei ihr, kompetenter zu reagieren. Um diese beiden Interpretationen aber so scharf wie möglich zu trennen, habe ich die Formel „es

lag bei P" für Willensfreiheit reserviert und noch „schließlich und endlich" hinzugesetzt, was hier für „genuin" stehen soll.

Auf der anderen Seite ist es jedoch nicht so, daß die Rubriken der Vorbereitungsmöglichkeit und der Willensfreiheit gar nichts miteinander zu tun haben. Und zwar ganz abgesehen davon, daß Vorbereitungsmaßnahmen natürlich auch beabsichtigt sein müssen. Denn möglicherweise spielt ja die GEPLANTE VORGESCHICHTE der Willensbildung - wie ich schon andeutete - eine ausschlaggebende Rolle bei der positiven Charakterisierung von Willensfreiheit.

Ein Autor, der Handlungsalternativen im wesentlichen an dem Gesichtspunkt des „anders wollen können" festmacht und dieses Vermögen selbst an der Vorgeschichte der Willensbildung, ist C.D. BROAD in „Determinism, Indeterminism, And Libertarianism". Für Broad kommt diesbezüglich jedoch nur die - nach seiner Meinung unmögliche - Option in Betracht, daß die gesamte Biografie einer Person völlig anders verlaufen wäre, als sie tatsächlich verlaufen ist. Seines Erachtens hätte P sich zum Zeitpunkt T nur dann anders entscheiden können, als sie sich faktisch entschied, wenn sie beispielsweise zehn Jahre zuvor Arzt geworden wäre und nicht Rechtsanwalt und deshalb in ganz anderen Kategorien denken würde (vgl. S.134). Kompatibilistische genuine Selbstbeeinflussung hält Broad genauso für ausgeschlossen wie ein heautonomistisches „hätte anders können".

8. HEAUTONOMIE Manchmal haben wir mehr als nur eine sehr unbedarfte Vorstellung von Willensfreiheit im Kopf, wenn wir einer Person in diesem Sinne unterstellen, daß sie auch anders hätte handeln können. Wir zielen dann nämlich insbesondere auf das Konzept ursprünglicher Initiation ab. Der Ausdruck „es lag bei P, sie musste nur wollen" meint dann jenes Vermögen, das wir auch mit Formeln wie „über seinen Schatten springen" oder „sich einen Ruck geben" bezeichnen. In dieser Lesart setzen Handlungsalternativen voraus, *daß es keine hinreichenden kausalen Bedingungen dafür gab, daß P gerade Q tat* (wie R.TAYLOR sich in „Metaphysics" (S.50) sinngemäß ausdrückt) beziehungsweise *keine hinreichenden kausalen Bedingungen dafür, daß P NICHT etwas anderes tun wollte* (wie CHISHOLM das formuliert, vgl. „Die menschliche Freiheit und das Selbst", S.75). In diese Rubrik gehört natürlich weiterhin CAMPBELL, der ja in diesen Zusammenhängen davon sprach, *seinen bestehenden Charakter zu ‚transzendieren‘*.

Damit möchte ich meine Liste möglicher und gebräuchlicher Verwendungsweisen des Ausdrucks „P hätte auch anders handeln können" abschließen. Weitere Vorschläge sind alleine dadurch herstellbar, daß einige der genannten Interpretationen miteinander kombiniert werden. Ich glaube, das geschieht im Alltag auch häufig, schon darum, weil wir uns dort nicht immer Rechenschaft darüber ablegen, wie unsere Urteile präzise begründet sind. (Dazu werden wir uns gleich auch noch etwas ansehen.)

Darüberhinaus gibt es noch zwei Bedeutungen speziell von „Können", die ich nicht in

meine Liste aufgenommen habe, obwohl sie häufig erwähnt werden. Sie sind aber meines Erachtens nicht sinnvoll zu gebrauchen, um davon zu reden, daß eine Person auch etwas anderes hätte tun können. Gemeint sind die Bedeutungen der LOGISCHEN MÖGLICHKEIT und der PHYSIKALISCHEN MÖGLICHKEIT. Logisch mögliche Handlungsalternativen hat P dann, wenn die Aussage „P hätte etwas anderes (Q) tun können“ keinen Widerspruch enthält; und physikalisch möglich sind für P alle Handlungen, die kein Naturgesetz verletzen.

Wenn P zum Beispiel einen geradezu unglaublichen 100-Meter-Lauf absolviert hat - in 7,0 Sekunden und optimalem Stil, perfekt vorbereitet, undsoweiter -, dann ist die Feststellung, daß P schneller hätte laufen können, an sich nicht widersprüchlich und verletzt auch keine physikalischen Gesetze (soweit wir wissen). Trotzdem würden wir diese Feststellung zurückweisen, weil wir unter Handlungsalternativen zwar vieles, aber doch nicht so etwas verstehen wollen, das alle Normen sprengt.

Kommen wir nun zu den wichtigen begrifflichen Beziehungen, die sich aus der Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten von „Handlungsalternative“ ergeben.

ZUR GÜLTIGKEIT DES PRINZIPS DER HANDLUNGALTERNATIVEN

Das Prinzip der Handlungsalternativen besagt, um das hier noch einmal vorausschickend zu wiederholen, daß Verantwortlichkeit (respektive Freiheit) dann und nur dann vorliegt, wenn P Handlungsalternativen hat. Der Begriff des ZWANGES taucht zwar in dieser Formel nicht auf, aber er steht in sehr enger Beziehung damit: Wenn P gezwungen wird, Q zu tun, dann konnte sie offensichtlich nicht anders handeln, denn sie war nicht frei und darf deshalb auch nicht für Q verantwortlich gemacht werden.

So sehen wir das zumindest für gewöhnlich, aber die Frage ist jetzt eben, ob diese Begriffe sich wirklich so zueinander verhalten. Wie ich schon erwähnte gibt es bemerkenswerte Argumente, die das bezweifeln, obwohl es auch unter den Philosophen eine fast selbstverständliche Annahme ist (wie etwa Van Inwagen in „Die Unvereinbarkeit von freiem Willen und Determinismus“, S.252, feststellt). P.S. Greenspan beispielsweise kommt in ihrem vielbeachteten Aufsatz „Behavior Control And Freedom Of Action“ zu dem Schluß, daß Unfreiheit beziehungsweise Zwang keineswegs implizieren, daß die betreffende Person nicht anders hätte handeln können. Greenspan leitet dieses Ergebnis aus Fällen ab, wo eine Person aufgrund von Furcht handelt, ohne aber von dieser Furcht völlig vereinnahmt zu sein. Wir würden diese Fälle ihres Erachtens so beschreiben, daß die Person unter psychischem Zwang <psychological compulsion> und also unfrei handelt, gleichzeitig aber in einem grundsätzlicheren kausalistischen Sinne <causally possible> durchaus Handlungsalternativen haben konnte. Diese Option zu übersehen oder zu verneinen

beruht nach Greenspan auf dem Fehler, Handlungsfreiheit nicht unabhängig von der Frage nach Willensfreiheit zu reflektieren (vgl. S.232f).

Greenspans Darstellung ist sicher nicht unbedingt falsch, soweit ich das sehe. Aber insoweit sie richtig ist, ist sie auch genau besehen beileibe nicht so aufregend, wie es zunächst scheint. Letztlich beziehen sich die Zuschreibungen *psychischer Zwang und Unfreiheit* einerseits und *Handlungsalternative* andererseits einfach auf zwei verschiedene Aspekte derselben Situation. Einmal geht es um den HANDLUNGSSPIELRAUM der Person, die, obwohl von ihrer Furcht nicht besessen, sie doch nicht überwinden kann und deshalb gezwungen und unfrei handelt; das andere Mal geht es um ihre Bewegungsfreiheit oder andere Kapazitäten, die mit der ersten Einschränkung in diesem Fall gar nichts zu tun haben.

Wir könnten diesen Fall auch genau anders herum beschreiben und sagen, daß ihre Furcht dieser Person keine Handlungsalternative ließ, obwohl sie gleichzeitig in Greenspans grundsätzlicherem kausalistischen Sinne keinem Zwang ausgesetzt war. Als eine These über das Verhältnis von Handlungsalternativen und Zwängen wäre dies auf den ersten Blick genauso verblüffend wie Greenspans These. Wenn wir uns jedoch klar machen, daß die Begriffe der Handlungsalternative und des Zwanges eben sehr vielfältig verwendbar sind, dann folgt aus diesen Beispielen nicht, daß unsere ursprünglichen Annahmen hierüber falsch sind.

Dasselbe läßt sich auch hinsichtlich Dennetts Kritik an der eingeführten Darstellung des Verhältnisses von Verantwortlichkeit und Handlungsalternativen zeigen. Nachdem Dennett festgestellt hat, daß wir uns in Fragen der Verantwortlichkeit praktisch fast nie darum kümmern, ob eine Person anders hätte handeln können, fährt er fort: „*Und wenn wir es tun, liegt es oft daran, daß wir beim Problem der Verantwortlichkeit eine Konklusion ziehen wollen, die der traditionellen Auffassung entgegensteht.*“ („Ellenbogenfreiheit“, S.170) Diese Behauptung veranschaulicht Dennett mit jener berühmten Szene, in der Luther, um die Verantwortung für sein Handeln zu ÜBERNEHMEN, sagte: „*Hier stehe ich, ICH KANN NICHT ANDERS!*“

Auf den ersten Blick haben wir damit nun tatsächlich einen Fall vor uns, der nachdrücklich zu belegen scheint, daß Handlungsalternativen KEINE unbedingte Voraussetzung dafür sind, daß jemand für sein Verhalten verantwortlich ist. Auf der anderen Seite fällt es trotzdem sehr schwer, diese Annahme aufzugeben. Noch verwirrender wird es, wenn wir hier die Begriffe der Freiheit und des Zwanges hinzuziehen. Denn da Luther nicht anders konnte, scheint er irgendwie nicht frei gewesen zu sein - aber daß er unter einem Zwang stand, wollen wir auch nicht so recht behaupten.

Des Rätsels Lösung liegt wie gesagt wieder darin, daß wir uns klar machen, wie vielfältig diese Begriffe verwendbar sind und daß sie sich zu gleicher Zeit auf ein- und dieselbe

Situation beziehen können, nämlich auf verschiedene Aspekte. Luther konnte bloß insofern nicht anders handeln, als er sich selbst dazu angehalten hat, in einer solchen Situation nur so und nicht anders zu reagieren. Daß wir ihn für sein Verhalten verantwortlich machen, beruht auf der Annahme, daß es genuin bei ihm lag, sich dazu anzuhalten. Das bedeutet, in einem anderen - und schwerwiegenderen! - Sinn glauben wir sehr wohl, daß Luther anders hätte handeln können.

Deshalb wollen wir auch nicht sagen, daß er unter Zwang steht, obwohl er nicht vollkommen frei ist. Der Sinn, in dem Luther unfrei ist, ist von untergeordneter Bedeutung, denn jemand, der die Verantwortung für sein Handeln ÜBERNEHMEN kann, ist zweifellos in einem ganz entscheidenden Sinne frei. Auf den zweiten Blick stellen wir also fest, daß das Luther-Beispiel unsere anfänglichen Intuitionen eher stützt denn kippt. Erneut läßt sich also konstatieren, daß Dennetts Beobachtungen zwar gut sind, aber auch beileibe nicht so aufregend, wie es zunächst schien. Seine Folgerungen hingegen lassen das Wesentliche außer acht und sind falsch.

Sehr deutlich wird der Gesichtspunkt, auf den es mir hier ankommt, auch, wenn wir einmal kurz das Feld der Philosophie verlassen und uns in der sogenannten schönen Literatur umsehen. Insbesondere im Genre des Entwicklungsromans finden sich häufig Gedanken über die Beziehungen von Freiheit, Bindung, Verantwortung und Können (was ich mehr als naheliegend finde, aber das ist wieder ein anderes Thema). Und nicht selten treffen wir dabei auf Formulierungen, die fast paradox anmuten. Hier eine kleine (sehr persönliche) Auswahl dazu:

„Die Moral ist dazu da, den Menschen seiner Pflichten zu entbinden.“ (L.Hohl, „Die Notizen“, II 283)

„Mein Geliebter soll mich heute wie das erste Mal sehen, ich will ihn so zärtlich und mit mehr Freiheit an mein Herz drücken als damals; denn bin ich jetzt nicht viel mehr die Seine als damals, da mich ein edler Entschluß noch nicht frei gemacht hatte?“ (J.W.Goethe, „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, S.495)

„Jeder Aufstieg in der Stufe der Ämter ist nicht ein Schritt in die Freiheit, sondern in die Bindung. Je höher das Amt, desto tiefer die Bindung. Je größer die Amtsgewalt, desto strenger der Dienst. Je stärker die Persönlichkeit, desto verpöner die Willkür.“ (H. Hesse, „Das Glasperlenspiel“, S.151)

„Sie zwingen mich. Sehr merkwürdig, ich lasse mich zwingen. Warum eigentlich?“ (M.Frisch, „Stiller“, S.153)

„In diesem Punkt gab es, fand John, mehr Freiheit, als man sich wünschen konnte. Das Richtige konnte man schon tun, aber es war immer möglich, daß alle anderen es für das Falsche hielten. Sie konnten sogar recht haben.“ (S.Nadolny, „Die Entdeckung der Langsamkeit“, S.115)

Wenn ihr in diesem Augenblick Arneim als eine ungeheure Anstrengung, eine königliche Bürde ihrer Seele vorkam, eine Bürde, die ihre Seele nach allen Richtungen überragte, so schien ihr alles, was Ulrich sagte, einzig und allein die Wirkung zu haben, daß man über hunderterlei Beziehungen die der

Verantwortung verlor und in einen verdächtigen Zustand der Freiheit geriet." (R.Musil, „Der Mann ohne Eigenschaften", S.475f)

Diese Beispiele verdeutlichen, denke ich, noch einmal sehr nachdrücklich, daß die zentralen Begriffe unseres Themas MIT EINIGEM RECHT auf eine Reihe von Weisen interpretiert werden können und daß wir deshalb sehr umsichtig formulieren müssen, wenn wir Aussagen über ihre Beziehungen zueinander machen wollen.

Kommen wir damit zurück zum Prinzip der Handlungsalternative und der Frage, ob es gültig ist oder nicht. Nach meiner Auffassung sollten wir diese Frage alles in allem mit JA beantworten. Denn trotz aller Differenzierungsmöglichkeiten läßt sich doch, soweit ich das sehe, folgendes generell konstatieren:

Wenn wir eine Person für ihr Verhalten verantwortlich machen, dann gehen wir davon aus, daß sie in einem *entscheidenden Sinne* Handlungsalternativen hatte (und von daher nicht schwerwiegend unter Zwang stand, sondern frei war, anders zu handeln).

In dieser Lesart also halte ich es durchaus für richtig, daß „Verantwortlichkeit (respektive Freiheit) dann und nur dann vorliegt, wenn P auch anders hätte handeln können" . Die Kritiker dieses Prinzips haben (nur) insofern recht, als diese etablierte Formulierung zu einer Reihe genereller Feststellungen einlädt, die tatsächlich nicht abgeleitet werden dürfen. Halten wir deshalb in Form einer Falsch-und-Richtig-Liste fest, welche Generalisierungen erlaubt sind und welche nicht.

(i) RICHTIG ist, daß die Ausdrücke „hätte anders können“, „war frei" und „stand nicht unter Zwang" (beziehungsweise deren Verneinungen) einander direkt zugeordnet werden können - wenn sie sich auf denselben situativen Aspekt beziehen! Wenn P insofern anders handeln konnte, als sie nicht in Ketten lag, dann war sie in ebendieser Hinsicht frei und stand in ebendieser Hinsicht nicht unter Zwang.

(ii) FALSCH ist, daß das Gegebensein von Handlungsalternativen bedeutet, daß P überhaupt nicht unter Zwang stand und vollkommen frei war; genausowenig wie das Vorliegen eines Zwanges bedeutet, daß P gar keine Handlungsalternativen und Freiheiten hatte. Auch wenn P nicht in Ketten liegt, ist es ihr vielleicht aus anderen Gründen unmöglich, effektiv an der Verbesserung ihrer Lage zu arbeiten; und auf der anderen Seite ist ihr das vielleicht sogar dann möglich, wenn sie in Ketten liegt.

(iii) RICHTIG ist, daß Verantwortlichkeit in engem Zusammenhang mit Handlungsalternativen, Zwängen und Freiheiten steht. Wenn P in jeder wünschenswerten Hinsicht anders hätte handeln können, also keinem Zwang ausgesetzt und vollkommen frei war, dann ist sie für ihr Verhalten ganz sicher verantwortlich. Wenn P gar keine Handlungsalternativen hatte, also vollkommen unter Zwang stand und unfrei war, dann ist sie für ihr Verhalten ganz sicher nicht verantwortlich.

(iv) FALSCH ist aber, daß Verantwortlichkeit NUR DANN vorliegt, wenn sich in

keinem Sinne sagen läßt, daß eine Person nicht anders hätte handeln können, beziehungsweise keinem Zwang ausgesetzt war, beziehungsweise in gewisser Hinsicht unfrei war. Positiv formuliert: eine Person kann für ihr Verhalten verantwortlich sein, auch wenn sie in einer gewissen Hinsicht nicht anders hätte handeln können, beziehungsweise einem Zwang ausgesetzt war, beziehungsweise unfrei war. Ein Beispiel dafür ist unser schlechter Autofahrer.

(v) FALSCH ist ebenfalls, daß Verantwortlichkeit SCHON DANN vorliegt, wenn wir in irgendeinem Sinne - selbst wenn es ein wichtiger Sinn ist - sagen können, daß P anders hätte handeln können, beziehungsweise nicht unter Zwang stand, beziehungsweise frei war. Das extremste Beispiel hierfür ist unser Nappoleon.

(vi) RICHTIG ist eben, um die Liste damit abzuschließen: Verantwortlichkeit liegt dann und nur dann vor, wenn in einem entscheidenden Sinne Handlungsalternativen beziehungsweise Freiheiten beziehungsweise Nichtzwänge gegeben sind.

Was es heißen kann, in einem entscheidenden Sinne Handlungsalternativen zu haben, das verdeutlichen all die Beispiele, die in diesem und im vorhergehenden Abschnitt genannt werden. Es sind wie gesagt noch viele andere Konstellationen denkbar, ganz abgesehen davon, daß es zum Teil auch eine Frage von KONVENTIONEN ist, wann wir welche Handlungsalternative für wie entscheidend halten. Das genauer anzusehen ist aber jetzt nicht unsere Aufgabe. Hier reicht festzuhalten, daß moralische Verantwortlichkeit tatsächlich wesentlich über Handlungsalternativen definiert ist!

ZUM STELLENWERT DES PRINZIPS DER HANDLUNGSMALTERNATIVEN

Eine ganz andere Frage ist, was dieses Ergebnis für das Problem der Willensfreiheit bedeutet. Soweit ich das sehe, hilft es uns bei der Suche nach einer Lösung nicht weiter. Das Problem der Willensfreiheit zu lösen besteht ja darin, so habe ich argumentiert, eine verständliche und zufriedenstellende Erläuterung des VON SICH AUS (im genuinen Sinne) zu liefern. Und obwohl dies das sicherlich schwierigste Element von Verantwortlichkeit ist, so ist es doch nur EIN Element. INITIATION zu erforschen hat an und für sich mit dem Thema der Verantwortlichkeit gar nichts zu tun. Die Frage nach Willensfreiheit stellt sich früher oder später, wenn über Verantwortlichkeit reflektiert wird, aber ihre Beantwortung kann nicht von ganz anderen moralischen Erwägungen profitieren. Das beste Beispiel dafür ist ja Schlick, dessen Lösungsansatz über die bloße Analyse von „Verantwortlichkeit“ notwendig scheitern musste.

Die Frage nach Verantwortlichkeit muss nicht einmal das leitende Interesse sein, um sich mit der Frage nach Willensfreiheit zu beschäftigen. Robert Nozick zum Beispiel betont in seinen „Philosophical Explanations“, das er sich mit dem Problem der Willensfreiheit nicht im Hinblick auf Verantwortlichkeit beschäftige, sondern weil sein Hauptinteresse dem WERT des Menschendaseins gilt und weil dieser offenbar davon

abhänge, dass wir einen freien Willen haben (vgl. S.2). Ich selbst, das klingt vielleicht schon durch, beschäftige mich auch nicht in erster Linie mit unserer Verantwortlichkeit, sondern mit der Frage, welchen Einfluss wir auf den Verlauf unserer Biografie haben.

Aus diesen Gründen also ist das Prinzip der Handlungsalternative, insofern es sich um Verantwortlichkeit dreht, genau genommen gar kein Thema für eine Kontroverse um Willensfreiheit. Und auch wenn wir den Begriff der Verantwortlichkeit ausblenden und nur Freiheit über „hätte anders können“ definieren, läßt sich damit nicht viel anfangen. Denn wo sich die Zuschreibung „hätte anders können“ auf Willensfreiheit bezieht, bleibt unsere Aufgabe - INITIATION zu verstehen - unverändert die gleiche. Der Ansatz, über den Begriff der Handlungsalternative verhältnismäßig direkt und einleuchtend Kompatibilismus zu erweisen, ist ein irregeleitetes Unternehmen, wie wir gesehen haben, das sich auf ein differentes „hätte anders können“ bezieht.

Umgekehrt kann auch der Gegner des Kompatibilismus sich dieses Prinzip nicht zunutze machen, um schlicht zu behaupten, es sei geradezu offensichtlich, dass Determinismus und Willensfreiheit nicht zu vereinbaren sind. Eine bekannte Formulierung dieses geläufigen Argumentes stammt von Richard Taylor und lautet (stark gerafft) so:

„For if it is ever really up to me whether to do this thing or that, then, as we have seen, each alternative course of action must be such that I can do it; . . . in the sense that it is then and there within my power to do it. But this is never so, if determinism is true, for on the very formulation of that theory whatever happens at any time is the only thing that can then happen, given all that precedes it.“
(„Metaphysics“, S. 49)

Dieses Argument basiert darauf, „really up to me“ mit einem „hätte auch anders können“ gleichzusetzen, welches Handlungsalternativen als AKTUALE WEGGABELUNG fasst. Van Inwagen - der Taylor folgt - beispielsweise veranschaulicht in einem neueren Aufsatz Willensfreiheit mit dem Bild einer von links kommenden (leicht geschlängelten) Linie, die sich dann in vier (leicht geschlängelte) Linien auffächert. („Logic and the Free Will Problem“, S.277)

Ich kann nur wiederholen, was ich bereits feststellte: Sicher ist es nicht falsch, unter Handlungsalternativen AUCH DIES zu verstehen. Was jedoch eine gute und zufriedenstellende Besetzung des Konzeptes ES LIEGT GENUIN BEI P betrifft, die steht noch aus. Und wie gesagt neige ich dazu zu glauben, dass Dinge wie mein GEPLANTER REFLEX dafür eine wichtige Rolle spielen könnten und gerade nicht Vorstellungen von aktuellen Weggabelungen.

Wie dem auch sei, der Ausdruck „hätte anders können“ ist als Auskunft darüber, was wir über Willensfreiheit wissen wollen, jedenfalls wenig informativ und deshalb von den Gegnern des Kompatibilismus sowenig wie von seinen Befürwortern für eine schnelle und offensichtliche Beantwortung unserer Frage zu verwenden. Obwohl das Prinzip

der Handlungsalternative also meines Erachtens gültig ist, halte ich doch die Annahme, es sei ein wichtiges Versatzstück für die Lösung des Willensfreiheits-Problems, für ein Missverständnis (das wieder in sehr enger Beziehung zum Konzept des Scheinkompatibilismus steht).

Kommen wir damit also zu den Arbeiten von Harry Frankfurt, einem der profiliertesten Autoren zu diesem Themenkomplex. Frankfurt sieht das wie gesagt alles ganz anders, ohne die Formel „P hätte auch anders handeln können“ zu definieren. Seine Ausführungen werden mir noch einmal Gelegenheit geben, meinen eigenen Standpunkt in Bezug auf einige der wichtigsten Fragen unseres Themas darzulegen.

HARRY FRANKFURTS PHILOSOPHIE

FRANKFURTS UNGÜLTIGKEITS-THESE

Harry Frankfurt hat über mehr als 20 Jahre hinweg weitgehend eigenständige und konsistente Thesen zu den Fragen um Handlungsalternativen, Willensfreiheit, Verantwortlichkeit und dem Begriff des Zwanges vertreten. Er tat das in einer Reihe von Essays, die jeweils verschiedene Schwerpunkte setzen und einander insofern erläutern oder ergänzen. Nicht alle diese Essays sind hier gleich wichtig. Manchmal werden eingehender Aspekte beleuchtet, die für unsere Zwecke nicht so relevant sind, ein andermal werden die relevanten Aspekte nur mehr oder weniger wiederholt. Zu einigen Essays werde ich mich deshalb nur sehr knapp äußern, andere dafür umso ausführlicher behandeln. Ausserdem werde ich seine späteren Essays überwiegend erst im kritischen Teil dieses Abschnitts besprechen, da Frankfurts grundsätzliche Position schon recht früh weitgehend ausgearbeitet ist und hinterher mehr ergänzt und verteidigt denn entwickelt und konkretisiert wird.

Den Auftakt bildet der Essay „Alternate Possibilities And Moral Responsibility“, in dem Frankfurt seinen vieldiskutierten und einflussreichen Versuch entwickelt, das Prinzip der Handlungsalternative (principle of alternate possibilities) zu widerlegen. Frankfurts grundlegende Idee ist die folgende: *Das Prinzip der Handlungsalternative ist widerlegt, wo eine Person moralisch verantwortlich für ihr Verhalten ist, gleichzeitig aber nicht anders hätte handeln können. Also muss nur ein Rezept gefunden werden, mit dem solche Fälle konstruierbar sind.*

Dieses Rezept meint Frankfurt in der Idee der ÜBERDETERMINATION einer Handlung gefunden zu haben. Eine Handlung ist dann überdeterminiert, wenn eine Person sie wirklich vollziehen will und sich gleichzeitig in einer Situation befindet, die es ihr gar nicht erlaubt, diese Handlung zu unterlassen. Frankfurt illustriert diese Idee mit einem Mann namens Jones, der sich für eine bestimmte Handlungsweise entscheidet und dem kurz darauf eine andere Person eine sehr schwere Strafe für den Fall androht, dass Jones ebendiese Handlung nicht ausführt.

Jones tut also, was er ohnehin tun wollte, aber - und das ist entscheidend - er tut es, weil er es nach wie vor tun möchte. Würde er es tun, weil die Drohung ihn überrumpelt <stampeded> hat, so dass sein ursprünglicher Entschluss gar keine Rolle mehr spielte, so könnte nicht von einer Überdetermination gesprochen werden; es läge schlicht eine einfache Determination von Jones' Handlungsweise vor. Genauso wichtig ist auf der anderen Seite, daß Jones nicht ein Fanatiker <not reasonable> ist, der ohnehin kompromißlos seine Ziele verfolgt und deshalb durch eine solche Drohung gar nicht beeindruckt werden kann. Wiederum wäre Jones' Handlungsweise dann ja nur einfach determiniert, weil die Drohung gar keine Rolle spielte. Der Fall ist also der, daß Jones die Handlung zum einen aus eigenem Antrieb ausführt, zum anderen aber auch ohne diesen Antrieb dasselbe tun würde, um die angedrohte Strafe zu vermeiden.

Dieser Fall ist nach Frankfurts Auffassung geeignet, das Prinzip der Handlungsalternative zu falsifizieren. Denn die Situation, in der Jones sich befindet, bedeutet nach seiner Auffassung, daß Jones nicht anders hätte handeln können, als er es tat, WÄHREND ER GLEICHZEITIG FÜR SEINE HANDLUNG VERANTWORTLICH IST, weil er sie aus eigenem Antrieb vollzog. Der Beweggrund einer Handlung - das, was die Handlung tatsächlich hervorbringt beziehungsweise den Handelnden zu seiner Handlung veranlaßt <moving him or leading him> - ist laut Frankfurt nämlich das entscheidende Kriterium für die Zuschreibung von Verantwortlichkeit.

Es spielt, so erläutert Frankfurt dies weiter, dann keine Rolle, daß Jones nicht anders hätte handeln können, wenn dieser Umstand an der Hervorbringung der Handlung nicht beteiligt war. Und daß er nicht beteiligt war, ergebe sich daraus, daß er nicht zur HANDLUNGS-ERKLÄRUNG herangezogen werden muß. Nur wenn Jones also unter ZWANG handelt und nicht aus eigenem Antrieb, ist er laut Frankfurt für sein Verhalten verantwortlich, weil dann der Zwang das wesentliche Moment für die Erklärung der Handlungsweise sei.

Frankfurt ist sich allerdings bewußt, daß seine Ausführungen vor allem einem Einwand ausgesetzt sind. Dieser Einwand würde bestreiten, daß Jones wirklich dermaßen unter Zwang stand, daß er in dem STRENGEN SINN, der hier vonnöten ist, nicht anders hätte handeln können. Letzten Endes, so der denkbare Einwand, habe es Jones doch offengestanden, etwas anderes zu tun und die Bestrafung, auch wenn sie hart ist, in Kauf zu nehmen.

Frankfurt will nun nicht (und wie gesagt auch später nicht) die Bedeutung von „er hätte anders handeln können“ diskutieren, denn er glaubt sein Beispiel so modifizieren zu können, daß der Einwand auch ohnedies hinfällig wird. Frankfurt führt dazu eine Person namens Black ein, die noch auf anderen Wegen sicherstellen kann, daß Jones die fragliche Tat bestimmt ausführen wird, als ihm nur harte Strafen anzudrohen.

Tatsächlich sollen Black dazu nach Frankfurt alle irgend denkbaren Wege offenstehen. Sobald Black bemerkt - und er bemerkt es schnell und unfehlbar -, daß Jones seine Meinung ändert und nicht mehr seine ursprünglich geplante und von Black gewünschte Handlung ausführen will, unternimmt Black die GEEIGNETEN SCHRITTE, Jones auf jenen Verhaltenskurs zurückzubringen.

Frankfurt stellt es dabei seinen Kritikern anheim, näher zu bestimmen, was hier unter geeigneten Schritten verstanden werden soll: „*Anyone with a theory concerning what „could have done otherwise“ means may answer this question for himself by describing whatever measures he would regard as sufficient to guarantee that, in the relevant sense, Jones cannot do otherwise.*“ (S.835)

Frankfurt führt selber furchtbare Drohungen, hypnotische Zwangszustände und sogar Manipulationen auf der neuronalen Ebene einer Person als Beispiele für solche Mittel an, ist aber wie gesagt bereit, jegliche Interpretation von „hätte anders handeln können“ und den damit verbundenen Forderungen an Blacks Fähigkeiten zu akzeptieren. Auf diese Weise sei also sichergestellt, daß Jones, nachdem er die betreffende Handlung ausgeführt hat, gar nicht anders hätte handeln können.

Wenn nun Black aber, so Frankfurt, dabei gar nicht in Erscheinung zu treten brauchte - das heißt wenn Jones aus eigenem Antrieb handelte, so daß eine Erklärung seiner Handlung Blacks latenten Zwang nicht erwähnen wird und muß - dann ist Jones durchaus verantwortlich für seine Tat, obwohl er in jedem Fall genau diese Handlung ausgeführt hätte. Er hat sie nun einmal NICHT unter Zwang ausgeführt, so wie die Dinge liegen, und nur Zwang negiert nach Frankfurt Verantwortlichkeit.

Damit ist für Frankfurt also das herkömmliche Prinzip der Handlungsalternative widerlegt. Es sollte, so schließt er, durch folgendes Prinzip ersetzt werden: *Eine Person ist nicht moralisch verantwortlich für das, was sie getan hat, wenn sie es NUR DESWEGEN getan hat, WEIL sie nicht anders hätte handeln können.* (vgl. S.838)¹⁴

Diese Revision hat eine wichtige Konsequenz, auf die Frankfurt abschließend zu sprechen kommt. Sie erlaubt nämlich, folgendes Standard-Argument gegen die Vereinbarkeit von Verantwortlichkeit und Determinismus direkt zurückzuweisen (vgl. S.838):

- (1) *Verantwortlichkeit impliziert Handlungsalternativen.*
- (2) *Die kausale Determination einer Handlung impliziert, daß ein Handelnder nie anders hätte handeln können.*
- (3) *Also ist es nicht möglich, daß eine Handlung kausal determiniert und die handelnde Person gleichzeitig für ihre Handlung verantwortlich ist.*

Da laut Frankfurt schon Prämisse (1) fehlgeht, ist damit natürlich auch die Konklusion hinfällig. Verantwortlichkeit, so läßt sich erläuternd hinzusetzen, hängt eben nicht davon ab, ob P's Handlungsweise determiniert ist oder nicht, sondern davon, wie P zu ihrer eigenen Handlungsweise steht. Frankfurt selbst verzichtet auf diesen Zusatz, aber

er ergibt sich zweifellos aus dem Gesagten und bildet auch die Grundlage für seinen nächsten, noch bekannteren Essay mit dem Titel „Freedom Of The Will And The Concept Of A Person“.

In diesem Aufsatz macht Frankfurt kurz gesagt folgendes: er erläutert, was es heißt, zu seiner Handlungsweise zu stehen, definiert in dem Zusammenhang Willensfreiheit und deren Beziehung zu Verantwortlichkeit und kommt endlich zu dem Schluß, daß der Determinismus für diese Fragen keine Rolle spielt. Die Idee der Überdetermination hat dabei erneut eine wichtige Funktion, aber der Dreh- und Angelpunkt dieses Aufsatzes ist Frankfurts Modell der volitionalen Struktur einer Person.

ZWEI WEITERE THESEN

Frankfurt zufolge zeichnen sich Personen durch das Haben einer besonderen WUNSCH-HIERARCHIE aus. Auf der untersten Ebene dieser Hierarchie gibt es *die Wünsche 1. Stufe*, welche potentielle Handlungsauslöser oder (wie er sie später nennt) *Motive* sind. Die *handlungswirksamen* Wünsche 1. Stufe sind nach Frankfurt der *WILLE* einer Person. Handlungswirksam ist ein Wunsch dann, wenn er entweder tatsächlich eine Handlung motiviert oder wenn er dies tun wird beziehungsweise tun würde (in einer entsprechenden Situation). Anders als eine *Absicht* kann der Wille bei Frankfurt per definitionem nicht einem konkurrierenden Wunsch 1. Stufe unterliegen. („Absicht“ wird nicht näher definiert.)

Auf der nächsten Ebene finden sich die *Wünsche 2. Stufe*, die darüber definiert sind, daß sie sich auf einen Wunsch 1. Stufe beziehen. Dieser Ebene wieder übergeordnet ist die Ebene der *Wünsche 3. Stufe*, die sich auf Wünsche 2. Stufe beziehen, darüber gibt es die Ebene der *Wünsche 4. Stufe*, und so fort. Für die Herausarbeitung seiner Thesen benötigt Frankfurt aber nur den Bereich der beiden ersten Ebenen, denn unter den Wünschen 2. Stufe läßt sich nach seiner Auffassung schon das für Personen und ihre Willensfreiheit wesentliche Moment ausmachen.

Die Wünsche 2. Stufe unterteilt Frankfurt in zwei Klassen. Zum einen kann ein Wunsch 2. Stufe darin bestehen, daß man sich wünscht, man hätte einen bestimmten Wunsch 1. Stufe, den man faktisch (noch) nicht hat. Zum anderen kann ein Wunsch 2. Stufe darin bestehen, daß man von einem bestimmten Wunsch unter seinen (schon bestehenden) Wünschen 1. Stufe möchte, daß er der Wille sei. Diese letztgenannten Wünsche 2. Stufe heißen *VOLITIONEN 2. STUFE* und bilden das Herzstück von Frankfurts Theorie. Sie hält er für das *KENNZEICHEN* von Personen und für die Vorbedingung von Willensfreiheit.

Eine Person verfügt nach Frankfurt dann über Willensfreiheit, wenn sie frei ist, den Willen zu haben, den sie haben möchte. In der Terminologie seines Modells läßt sich das so ausdrücken: *WILLENSFREIHEIT BEDEUTET, DASS MAN IN BEZUG*

AUF SEINE WÜNSCHE 1.STUFE DIE FREIHEIT HAT, IRGEND EINEN DAVON ZU SEINEM WILLEN ZU MACHEN. Für die Willensfreiheit spielt deshalb, so Frankfurt, das Element des HÄTTE ANDERS KÖNNEN durchaus eine wichtige Rolle, weil der Wille einer willensfreien Person immer auch ein anderer sein könnte als der, den sie faktisch hat.

Folgende Unterscheidung ist für Frankfurts Ausführungen in diesem Zusammenhang aber sehr wichtig: Wenn Wille und Volition 2.Stufe übereinstimmen - wie sie das beim Verhalten einer willensfreien Person notwendig tun - dann IDENTIFIZIERT die Person sich mit ihrem Willen und handelt darum FREIWILLIG <freely/ of her own free will>. Umgekehrt impliziert freiwilliges Handeln jedoch nicht Willensfreiheit, so überraschend das zunächst klingt. Wille und Volition 2.Stufe können auch dann übereinstimmen, wenn eine Person tatsächlich keinen anderen Willen hätte haben können als den, den sie hat.

Frankfurt illustriert dies mit dem Beispiel eines *willigen Süchtigen*. Der willige Süchtige ist eine Person, die drogenabhängig und mithin in ihrem Willen festgelegt ist: es ist der Wunsch 1.Stufe, Drogen zu konsumieren, der ihre Handlungen unweigerlich leitet. Sie kann, eben weil sie süchtig ist, keinen anderen Wunsch 1.Stufe zu ihrem Willen machen, verfügt also nicht über Willensfreiheit. Gleichzeitig bejaht sie aber ihr Verlangen, das heißt sie möchte auch, daß der Wunsch, Drogen zu konsumieren, ihre Handlungen leitet. Wille und Volition 2.Stufe stimmen daher beim willigen Süchtigen überein, er identifiziert sich also mit seinem Verhalten und handelt freiwillig, obwohl er nicht über Willensfreiheit verfügt.

Diese Unterscheidung von freiwillig handeln und willensfrei handeln ist deshalb wichtig, weil sie direkt zu der für Frankfurt wesentlichen These führt, DASS VERANTWORTLICHKEIT NICHT WILLENSFREIHEIT IMPLIZIERT. Diese These muß Frankfurt ja vertreten. Denn würde er sich der gängigen Auffassung anschließen, derzufolge Verantwortlichkeit Willensfreiheit impliziert, dann könnte er, da Willensfreiheit bei ihm ein „hätte anders können“ voraussetzt, nicht mehr behaupten, daß Verantwortlichkeit KEIN „hätte anders können“ voraussetzt

Dieser Umstand der Folgerichtigkeit kann selbstverständlich für sich genommen eine solche These nicht begründen. Die Begründung dieser These liegt darin, daß *freiwillig handeln* und *sich mit seiner Handlungsweise identifizieren* - also Wille und Volition 2.Stufe in Übereinstimmung haben - genau jene Haltung der eigenen Handlungsweise gegenüber innezuhaben bedeutet, die ausschlaggebend für Verantwortlichkeit ist. Der willige Süchtige ist wie *Jones* überdeterminiert und verantwortlich für sein Verhalten, weil nicht seine Drogenabhängigkeit seine Handlungsweise erklärt, sondern seine Volition 2.Stufe. DURCH DIE BILDUNG DIESER VOLITION 2.STUFE ÜBERNIMMT ER DIE VERANTWORTUNG FÜR SEIN VERHALTEN, wie Frankfurt sich später in „Three

Concepts of Free Action" ausdrückt (vgl. S.118, 121; dieser Aufsatz ist eine Verteidigung seiner Ansichten gegen die Kritik von Don Locke, auf die wir nachher noch zu sprechen kommen).

Frankfurt verdeutlicht das hier weiter, indem er den willigen Süchtigen in puncto Verantwortlichkeit einem *Nicht-Abhängigen* gleichstellt und von einem *widerwilligen Süchtigen* unterscheidet. Der widerwillige Süchtige ist zwar ebenfalls abhängig, möchte aber nicht den Willen haben, den er faktisch hat und den zu haben er nicht umhinkommt. Bei ihm ist deshalb seine Abhängigkeit das wesentliche Moment für die Erklärung seiner Handlungsweise. Beim willigen Süchtigen hingegen ist das wie gesagt nicht so, er agiert deshalb, wenn er Drogen nimmt, nach Frankfurt genauso freiwillig und verantwortlich wie die nichtabhängige Person, die zum ersten Mal von sich aus eine Droge probiert.

Es tut der Verantwortlichkeit des willigen Süchtigen also keinen Abbruch, daß er nicht über Willensfreiheit verfügt - und deshalb auch nicht anders hätte handeln können - solange er sich mit seinem Willen identifiziert. WIE diese Identifikation im einzelnen (kausal) genau entsteht, so Frankfurt, ist für die Frage nach Verantwortlichkeit unerheblich. Erheblich sei nur, OB sie vorliegt oder nicht (vgl.S.121).

Wie ich schon vorweggenommen habe, behauptet Frankfurt aber noch sehr viel mehr, nämlich DASS WILLENSFREIHEIT DAMIT OFFENKUNDIG IN HINSICHT AUF DIE FRAGE DES DETERMINISMUS NEUTRAL SEI (vgl. „Freedom Of The Will ...“, S.95). Diese These verhandelt Frankfurt kurz in den beiden letzten Abschnitten seines Essays. Sie wird aber mehr nur aufgestellt denn näher erläutert oder begründet, wenn es heißt: *„It seems conceivable that it should be causally determined that a person is free to want what he wants to want.“*

Eine Begründung beziehungsweise Erläuterung dieser These läßt sich gewinnen, wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, welche Bedingungen eine willensfreie Handlung nach Frankfurt erfüllen muß. Es sind zwei:

- (a) Wille und Volition 2.Stufe stimmen überein.
- (b) Der Wille könnte auch ein anderer sein.

Der willige Süchtige erfüllt die erste Bedingung - von der wir schon gesehen haben, warum sie laut Frankfurt nicht mit der deterministischen These in Konflikt gerät -, nicht aber die zweite: seine Handlungsweise wird ja unweigerlich durch seine Abhängigkeit geleitet. Entscheidend ist hier also die Frage (so denkt Frankfurt es sich wohl), ob Drogenabhängigkeit irgendetwas mit der These des Determinismus zu tun hat - und das läßt sich sicher verneinen.

Es mag determiniert gewesen sein oder nicht, daß eine bestimmte Person drogenabhängig werden würde, aber für die UNTERSCHIEDUNG von abhängigen und nichtabhängigen Personen spielen deterministische Überlegungen keine Rolle. Ergo - und diese Schlußfolgerung findet sich dann wieder in Frankfurts Text - ist es

auch möglich, trotzdem es paradox klingt, daß eine Person dazu bestimmt ist, nichtabhängig zu werden und somit Willensfreiheit zu haben. Ob wir nun determiniert sind oder nicht, die Konzepte von Willensfreiheit und Determinismus jedenfalls geraten daher laut Frankfurt nicht miteinander in Konflikt.

Frankfurt sagt das nicht ausdrücklich, aber Drogenabhängigkeit ist natürlich nur ein Spezialfall der Umstände, die unserer Willensfreiheit entgegenstehen. Die allgemeine Bezeichnung dieser Umstände heißt bei Frankfurt *ZWANG*, worunter er knapp formuliert etwa folgendes versteht: *Eine Person handelt unter Zwang, wenn sie von einem Willen geleitet wird, von dem sie nicht geleitet zu werden wünscht, den sie aber auch nicht durch einen anderen Willen ersetzen kann.* Oder noch knapper formuliert: *Eine gezwungene Person handelt widerwillig, kann aber nicht anders.*

Diese Definitionen sind mein Destillat der sehr viel ausführlicheren Betrachtungen, die Frankfurt in dem Essay „Coercion And Moral Responsibility“ anstellt (vgl. insbesondere S.83). Er geht hier zwar nicht näher auf Willensfreiheit ein, sondern diskutiert den Begriff des Zwanges als in Opposition zum Begriff der Freiwilligkeit stehend. In Fußnote 14 weist er jedoch auch beiläufig darauf hin, daß Zwänge nach seiner Auffassung das Gegenstück zu Willensfreiheit darstellen; und die Zwang-Definition korrespondiert ja auch in auffälliger Weise mit der Definition von Willensfreiheit. Es ist also bestimmt nicht weit hergeholt, festzustellen, daß die willigen Süchtigen bei Frankfurt nur eine Teilklasse der sehr viel umfassenderen Klasse sind, die aus allen unter Zwang agierenden Personen besteht.

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß Frankfurt eine doch verhältnismäßig engbegrenzte Verwendungsweise für den Begriff des Zwanges vorschlägt. Er ist sich dessen auch voll bewußt und unterstreicht das noch, indem er *ZWANG* <coercion> explizit von *DRUCK* (im Sinne von „Bedrängnis“ oder „unter Druck stehen“) <duress> unterscheidet. Eine Drohung, so sein Beispiel (vgl. S.75ff), übt gewöhnlich lediglich Druck auf die betroffene Person aus, weil sie der Person noch die Wahl läßt, ob sie ihr nachgibt oder nicht. Erst wenn die bedrohte Person keine andere Wahl mehr hat als nachzugeben <no choice but to do it>, weil ihre Autonomie beschädigt ist, das heißt erst wenn die Drohung eine zwang-hafte Reaktion <compulsion> provoziert, indem sie Motive in Kraft setzt, die das Opfer nicht kontrollieren kann (oder das zumindest glaubt) <motives beyond the victim's ability to control> - erst dann will Frankfurt davon sprechen, daß ein Zwang vorliegt.

Diese strenge Definition von Zwang hatte er wohl im Kopf, als er aus dem Spezialfall des willigen Süchtigen pauschal die Irrelevanz des Determinismus für die Frage nach Willensfreiheit ableitete. Denn jetzt läßt sich mit Frankfurts Hintergrund auch allgemein formulieren: Es mag determiniert sein, daß eine Person sich in einer Zwangslage wiederfinden wird, und es mag determiniert sein, daß eine Person über Willensfreiheit

verfügen wird. Für die Unterscheidung oder Feststellung von zwanghaftem, verantwortlichem und willensfreiem Handeln sind offensichtlich ganz andere Kriterien ausschlaggebend als der Umstand, daß die These des Determinismus möglicherweise wahr ist.

Damit möchte ich für den Moment meine Darstellung von Frankfurts Thesen zu Freiheit, Verantwortlichkeit und Handlungsalternativen beenden. In einer Reihe weiterer Essays schließt Frankfurt an diese Ausführungen an und behandelt Fragen, die hier noch offenbleiben, sowie andere denkbare oder tatsächlich vorgetragene Einwände. Darauf werde ich wie gesagt in meiner nun folgenden kritischen Auseinandersetzung mit seiner Argumentation an den geeigneten Stellen zu sprechen kommen.

KRITIK AN DER UNGÜLTIGKEITS-THESE

Wenn Frankfurts Ausführungen richtig sind, dann ist offensichtlich vieles von dem, was ich in dieser Arbeit vertreten habe, falsch. Denn ich habe ja argumentiert, daß Verantwortlichkeit Willensfreiheit und Handlungsalternativen impliziert; daß die Berechtigung der Annahme von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit durch das Konzept des Determinismus in Frage gestellt wird; und daß diese Frage offenbleibt, bis erforscht ist, ob umfassende Verursachung einen Zwang darstellt oder nicht.

Frankfurt hingegen sieht keine Probleme hinsichtlich der Verträglichkeit von Determinismus und Willensfreiheit (beziehungsweise Verantwortlichkeit), aber nicht, weil er wie viele die Skepsis in dieser Frage für eine Folge der Verwirrung von Ursache und Zwang hält. Sondern Frankfurt würde vermutlich sagen: *Die für Willensfreiheit angeblich zentrale Frage, ob umfassende Verursachung einen Zwang darstellt oder nicht, ist in Wahrheit eine SCHLECHTE Frage. Diese Dinge haben direkt nichts miteinander zu tun.* Das wäre jedenfalls ein konsequenter Kommentar nach allem, was er in seinen Aufsätzen vorgetragen hat.

Frankfurts Ausführungen sind jedoch meines Erachtens nicht richtig und seine Thesen, wie ich jetzt darlegen will, nicht haltbar. Meine Kritik umfasst eine Reihe von Punkten, aber insbesondere zu Frankfurt sei noch einmal betont, daß ich seine Arbeiten bei aller inhaltlichen Ablehnung sehr schätze und als außergewöhnlich anregend empfinde. Beginnen wir also wieder mit dem Prinzip der Handlungsalternative.

Wie ich im Kapitelüberblick schon sagte, glaube ich Frankfurts Widerlegung dieses Prinzips nach allem, was im vorhergehenden Abschnitt vorgetragen wurde, verhältnismäßig mühelos zurückweisen zu können. Ich behaupte nach wie vor, daß Jones, auch nachdem Frankfurt *Black* eingeführt hat, mindestens zwei Handlungsalternativen hat, solange Black in das Geschehen nicht eingreift: Jones kann entweder *freiwillig* handeln, indem er den Wunsch, die fragliche Tat auszuführen, selbst

zu seinem Willen macht, ODER ABER DAVON ABSTAND NEHMEN, diese Tat ausführen zu wollen, und dadurch Black VERANLASSEN, einzugreifen und ihm den Willen zur Tat aufzuzwingen.

Selbst wenn Black über derart entwickelte Techniken verfügt, daß ihm diese Manipulation nicht nachzuweisen ist und von Jones auch nicht bemerkt werden kann, so gibt es doch ex hypothesi einen Zeitpunkt, zu dem aus Jones' freiwilligem Verhalten ein erzwungenes Verhalten wird. Solange Jones freiwillig handelt, werden wir ihn ganz richtig für verantwortlich halten - aber wir werden ebenfalls nicht zögern, davon zu sprechen, daß er in einem entscheidenden Sinne anders hätte handeln können. Freiwillig handeln heißt in jedem Fall, die Tat bejahen oder ablehnen zu können, und das ist zweifellos eine echte Handlungsalternative. (Die präzisierteren Lesarten von „freiwillig handeln“, die ich eben in meiner ersten Liste aufgeführt habe, setzen bei aller Verschiedenheit diese Alternative sämtlich voraus.)

Das muß auch für Frankfurts spezielle Definition von „freiwillig handeln“ gelten, weil andernfalls unsere Intuition, daß Jones trotz der Überwachung durch Black verantwortlich handelt, sofort zusammenbrechen würde. Oder anders herum gesagt: hätte Jones diese Alternative, von seiner Tat auch Abstand nehmen zu können, nicht, dann müßte erklärt werden, warum nicht. Denn unter normalen Umständen - und die deterministische These bleibt ja im Moment noch außen vor - gehen wir davon aus, daß Personen diese Alternative haben. Sie Jones abzusprechen könnte nur unter Hinweis auf Black geschehen, was bedeuten würde, daß Black ein unverzichtbarer Bestandteil jeder Erläuterung von Jones' Verhalten wäre. Und das ist laut Frankfurts eigener Auskunft die Basis dafür, Jones NICHT verantwortlich zu machen.

Wenn Jones also verantwortlich ist, weil Black nicht interveniert, dann hat Jones eine echte Handlungsalternative insofern, als er ZWEI Handlungen auf den Weg bringen kann: die fragliche Tat freiwillig tun oder sie gezwungenermaßen tun. Erst ab dem Moment, wo Black eingreift, können wir von Jones nicht mehr sagen, daß er in einer ins Gewicht fallenden Hinsicht auch anders handeln könnte. Black schließt genau das aus, und DARUM machen wir Jones jetzt auch nicht für sein Tun verantwortlich.

Wir gelangen also zu dem Schluß, daß ein Fall von Überdetermination ebensowenig wie eine gewöhnlichere Situation unsere vertraute Verknüpfung von Verantwortlichkeit und Handlungsalternativen auflöst. Die Idee der Überdetermination taugt nicht als ein Rezept zur Konstruktion von Fällen, die das Prinzip der Handlungsalternative widerlegen. ES IST - bei aller Freiheit, die Frankfurt uns diesbezüglich offeriert - SCHLICHT NICHT MÖGLICH, JONES MIT VERANTWORTLICHKEIT ZU VERSEHEN UND GLEICHZEITIG BLACK SO ZU KONZIPIEREN, DASS ER JONES JEGLICHER HANDLUNGSAUTERNATIVEN BERAUBT ! Alles, was Frankfurts Black gewährleisten kann, ist,

daß Jones so oder so am Ende DAS GLEICHE TUN WIRD im Sinne des äußerlich wahrnehmbaren Handlungsvollzuges.

Das heißt, ein uneingeweihter Beobachter (wie vielleicht Jones selbst) würde, sogar wenn er den Deliberationsprozeß verfolgen könnte, keinen Unterschied zwischen Jones' Handlungsweise ohne und seiner Handlungsweise mit Blacks Intervention sehen. Es ist sicher nicht verfehlt, in DIESEM Sinne davon zu sprechen, daß Jones nicht anders hätte handeln können. Aber sich jetzt darauf zu berufen hieße nicht nur, „hätte anders handeln können“ doch zu definieren, was Frankfurt ja ausdrücklich nicht tun wollte. Es hieße vor allen Dingen, diesen Ausdruck zu eng zu definieren und Bedeutungen auszuschliessen, von denen das Gedankenexperiment letztlich lebt. Auch hier hängt also sehr viel daran, die enorme Interpretationsbreite von „hätte anders können“ nicht zu übersehen. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns die Verteidigung Frankfurts durch M.Klein und J.M.Fischer gegen meinen Typ von Einwand ansehen.¹⁵

Klein (vgl. „Determinism, Blameworthiness, and Deprivation“, S.31-34) argumentiert etwa folgendermaßen: *Der Einwand geht davon aus, daß Jones eine Handlungsalternative hatte, weil er es auch hätte UNTERLASSEN können, zu handeln. Das ist jedoch falsch, denn sobald Jones in seinem Entschluß wankelmütig wird, greift Black ja ein und verstärkt den Entschluß hinreichend - so daß Jones die Handlung eben keinesfalls unterlassen kann und also nicht anders hätte handeln können.*

Tatsächlich, so erwidere ich, behauptet der Einwand aber nicht, daß Jones es hätte unterlassen können, die Handlung im Sinne der TAT auszuführen, die Black sich wünscht. Der Einwand weist nur darauf hin, daß Jones' Verantwortlichkeit darauf beruht, daß er trotzdem eine echte Alternative hatte insofern, als er es einrichten konnte, die Tat UNSCHULDIG zu begehen.

Fischer rekapituliert und kritisiert den Einwand etwas anders, nämlich etwa so (vgl. „Responsibility And Control“, S.28-32): *Dieser Einwand individuiert Handlungen über ihre GENESE; um dann festzustellen, daß die fragliche Tat mit Blacks Eingreifen zu begehen eine andere Handlung sei als sie ohne Blacks Eingreifen zu begehen; und daraus zu folgern, daß Jones daher Handlungsalternativen hatte. Das ist aber falsch, denn sobald Black eingreift, HANDELT Jones gar nicht. Handeln hat mit vernunftgemäßer Kontrolle <deliberate control> zu tun, und die ist bei Jones nicht mehr gegeben, wenn Black eingegriffen hat. Es PASSIERT nur etwas anderes anstelle seiner Handlung. Davon, daß Jones auch anders handeln konnte, kann also gar keine Rede sein.*

Darauf erwidere ich: Der Einwand (zumindest so wie ich ihn meine) fußt nicht essentiell auf einer dezidierten Auffassung darüber, worin Handlungen bestehen und wie sie zu individuierten sind. Er muß nicht darauf bestehen, daß der manipulierte Jones noch *handelt*, und kann Fischer einräumen, von einem Widerfähmis als Alternative zu Jones' Handlung zu sprechen. Worauf es ankommt, ist, daß der verantwortliche Jones Einfluß darauf hatte, welche der beiden Ereignis-Sequenzen - sein Handeln oder sein

Benutzt werden - statthaben würde. Auf diesen Einfluß bezieht sich hier die interpretationsreiche Zuschreibung, daß Jones „anders hätte handeln können“.

Auch Frankfurt selbst weist in einem späteren Aufsatz („The Problem Of Action“) das Genese-Kriterium zur Definition und Individuation von Handlungen zurück.¹⁶ Er reagiert hier zwar nicht explizit auf einen Einwand, geht aber kurz darauf ein (S.160), daß seine Erläuterungen zum Begriff der Handlung seine frühere Widerlegung des Prinzips der Handlungsalternativen stützten.

Nach Frankfurt besteht das Wesentliche einer Handlung darin, daß sie eine *zielgerichtete Körperbewegung* ist, die unter der *LEITUNG DER AGIERENDEN PERSON* <guided by the agent> steht. Eine Handlung wird hiernach nicht gesteuert durch einen Mechanismus, mit dem die Person nicht identifiziert werden darf; Frankfurts Beispiele dafür sind Pupillenerweiterung und Verdauung. Sondern die fragliche Leitung wird durch einen Mechanismus konstituiert, dessen Vorkommen beziehungsweise Aktivität <occurrence> nicht durch die ihn auslösenden Umstände ERKLÄRBAR ist. Dieser Mechanismus besteht aus *Reglern* <adjustments>, die den Verhaltenskurs überwachen und nur gegebenenfalls eingreifen, nämlich wenn störende Einflüsse auftreten.

Wie auch immer das im einzelnen aussehen soll, diese Konzentration auf einen intrapersonalen Mechanismus erlaubt Frankfurt jedenfalls die These, daß ein- und dieselbe Handlung auf verschiedenen Wegen verursacht werden kann. Und daraus schließt er wieder, daß man für eine freiwillige Handlung verantwortlich ist, auch wenn man aufgrund einer Überdetermination gar nicht anders hätte handeln können.

Ich kann, was diesen argumentativen Zug betrifft, nur wiederholen, was ich bereits sagte: Ich will - ohne den Begriff der Handlung eingehender zu diskutieren - gerne zugeben, daß wir mit einigem Recht davon sprechen können, daß Jones (beziehungsweise der willige Süchtige, den Frankfurt in diesem Aufsatz heranzieht) nicht anders hätte handeln können. Aber in einem schwerwiegenderen Sinne gehen wir doch davon aus, daß die überdeterminierte und verantwortliche Person von ihrer Handlung als einer verantwortlichen Handlung Abstand hätte nehmen können.

In zwei Sätzen gesagt komme ich also zu folgendem Schluß: Frankfurts Argumentation ist insofern nicht unplausibel, als sie das ins Feld führt, was ich als Bedingung (iv) zur Gültigkeit des Prinzips der Handlungsalternativen aufgelistet habe (: dass Verantwortlichkeit nicht nur dann vorliegt, wenn sich in keinem Sinne sagen läßt, daß eine Person nicht anders hätte handeln können). Seine Ungültigkeits-These schlägt aber deswegen fehl, weil dies keineswegs die einzige Bedingung ist.

FREIWILLIGKEIT UND VERANTWORTLICHKEIT (EINE MÖGLICHE REPLIK)

Diese Kritik würde Frankfurt vermutlich aber so nicht stehenlassen. Er würde vielleicht

gleich zu Beginn meiner Argumentation einhaken und BESTREITEN, daß unsere Verantwortlichkeits-Intuitionen zusammenbrächen₁, wenn Jones (oder der willige Süchtige) nicht in irgendeinem erheblichen Sinne Handlungsalternativen hatte. Denn nach Frankfurt ist das Kriterium für Verantwortlichkeit ja Freiwilligkeit, und Freiwilligkeit setzt seines Erachtens entgegen meiner Behauptung kein „hätte anders können“ voraus.

Nun entspricht die begriffliche Kopplung von „Verantwortlichkeit“ und „Freiwilligkeit“ in der Tat unseren gebräuchlichen Redeweisen, aber trotzdem behält Frankfurt in unserer Kontroverse nicht recht. Er scheitert, wie ich jetzt darlegen will, am Begriff der Freiwilligkeit. Ich möchte als Einstieg dazu die Kritik vorstellen, die Don Locke in „Three Concepts Of Free Action“ an Frankfurts Ausführungen zu Verantwortlichkeit und Freiwilligkeit geübt hat. Locke behauptet, daß freiwillig handeln weder hinreichend noch notwendig dafür ist, verantwortlich gemacht zu werden, und belegt diese Behauptung mit folgenden zwei Beispielen:

Im ersten Beispiel geht es um eine Person, die freiwillig handelt, ohne für ihre Handlungsweise verantwortlich zu sein. Diese Person ist ein Bankangestellter, der während eines Banküberfalls mit vorgehaltener Pistole aufgefordert wird, das Geld herauszugeben. Unter diesem Druck gibt er das Geld auch heraus, aber er handelt nicht unter Zwang in Frankfurts starkem Sinne. Er agiert von daher also freiwillig. Trotzdem machen wir ihn nicht für seine Handlung des Geldweggebens verantwortlich.

Das zweite Beispiel zeigt, daß man auch dann für ein Ereignis verantwortlich sein kann, wenn man nicht freiwillig agiert hat. Imaginieren wir dazu einen Autofahrer, der mit einer Geschwindigkeit von 80 Stundenkilometern fährt, wo nur 50 Stundenkilometer erlaubt sind, und der dabei ein Kind anfährt, das hinter einem parkenden Auto hervorgelaufen kommt. Dieser Fahrer fährt zwar freiwillig zu schnell, aber das Anfahren des Kindes geschieht nicht freiwillig. Dennoch machen wir ihn dafür verantwortlich, weil dieses Ereignis eine Konsequenz seiner überhöhten Geschwindigkeit ist.

Lockes Einwände überzeugen Frankfurt jedoch keineswegs. In seiner Replik (die ebenfalls „Three Concepts Of Free Action“ heißt) argumentiert er folgendermaßen (S.123f):

Der Autofahrer ist kein Gegenbeispiel dafür, daß freiwillig agieren keine notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit ist. Denn zum einen ist sein Verhalten nicht tadelnswerter, als wenn er das Kind verfehlt hätte; und zum anderen ist es sehr viel weniger tadelnswert als das Verhalten eines Fahrers, der freiwillig ein Kind überfährt. Diese Beobachtungen zeigen an, daß der Fahrer gar nicht für das Überfahren des Kindes verantwortlich ist. Verantwortlich ist er für sein rücksichtsloses Fahren, und das tat er ja freiwillig.

Was den Bankangestellten betrifft, so verhält es sich tatsächlich so, daß wir ihn für sein Verhalten nicht tadeln würden. Aber der Grund dafür ist nicht, daß wir ihn, falls er freiwillig agiert hat, nicht für verantwortlich halten, was seine Handlungsweise betrifft. Der Grund ist vielmehr, daß wir es für vernünftig halten, einer solchen Drohung nachzugeben. Deshalb tadeln wir ihn nicht, obwohl er frei-

willig handelte.

Ich halte Frankfurts Antworten für wenig überzeugend: Im Falle des Autofahrers halte ich es schlicht für eine falsche Bemerkung, daß er gar nicht für das Anfahren des Kindes verantwortlich sei, sondern im Grunde nur für sein rücksichtsloses Fahren zur Verantwortung gezogen werde. Denn: Jemand, der fast doppelt so schnell fährt wie erlaubt ist, muß mit schlimmen Unfällen rechnen, weil Geschwindigkeitsbegrenzungen in der Regel sinnvoll sind (Wohngebiete, tückische Fahrbahn, unübersichtliche Örtlichkeiten etcetera). Ein rücksichtsloser Fahrer nimmt also zum Beispiel das Anfahren eines Kindes IN KAUF und ist deshalb verantwortlich dafür, wenn ihm dies passiert.

Wenn es aber nicht passiert, können wir ihn DAFÜR auch nicht verantwortlich machen. ES GIBT einen Unterschied zwischen dem rücksichtslosen Fahrer, der ein Kind anfährt, und dem rücksichtslosen Fahrer, dem das nicht passiert. Der zweite könnte etwa für sich in Anspruch nehmen, mit solchen Geschwindigkeiten umgehen zu können, auch wenn er vielleicht nur Glück gehabt hat; vielleicht hat er aber auch recht, WIR WISSEN ES EBEN NICHT GENAU. Insofern ist das eine Verhalten durchaus tadelnswerter als das andere, genauso wie sie sich hinsichtlich der Verantwortung unterscheiden. Da Frankfurt selbst bei seiner Replik Tadel an Verantwortlichkeit bindet, hat er daher nicht den Vorwurf entkräftet, daß freiwillig agieren gar keine notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit sei.

Bei seinem Versuch, die Behauptung zu verteidigen, freiwillig agieren sei eine hinreichende Bedingung für Verantwortlichkeit, führt Frankfurt dann plötzlich eine Unterscheidung zwischen tadelnswertem Verhalten und verantwortlichem Verhalten ein. Obwohl der Bankangestellte für seine freiwillig ausgeführte Handlung verantwortlich sei, würden wir ihn der zugrundeliegenden Rationalität wegen jedoch nicht tadeln, so war ja Frankfurts Auskunft. Sicher ist diese Unterscheidung insofern in Ordnung, als Verantwortlichkeit nicht impliziert, daß TADELNSWERTES Verhalten vorliegt. Denn „Tadel“ steht hier ja stellvertretend nur für die negative Hälfte moralischer Sanktionen.

Falsch ist es jedoch - und das muß Frankfurt im Sinn haben - Verantwortlichkeit grundsätzlich von jeglichen moralischen Empfindungen und reaktiven Haltungen (Tadel, Lob, Übelnehmen, Wohlwollen, Dankbarkeit undsoweiter) abzutrennen. Also läuft Frankfurts Konzeption auch auf die Feststellung hinaus, daß jede freiwillig ausgeführte Handlung moralisch bewertbar ist. Tatsächlich ist eine moralische Bewertung der Handlungsweise unseres bedrohten Bankangestellten jedoch keineswegs angebracht. Denn soll die Bank ihm dankbar sein oder ihn loben dafür, daß er das Geld weggegeben hat? Das wäre eine merkwürdige Reaktion.

Vielleicht könnte man den Bankangestellten dafür loben, daß er sich der Forderung

nicht widersetzt hat, weil ansonsten vermutlich eine wilde Schießerei stattgefunden hätte. Dieses Lob wäre aber auch nur dann sinnvoll, wenn Menschen generell die Neigung hätten, unter Lebensgefahr das Geld anderer Leute zu verteidigen, oder wenn dieser Bankangestellte im besonderen für seine Verhältnisse sehr besonnen reagiert hat. Jedenfalls müsste das Beispiel wesentlich modifiziert werden, um Lob und Dankbarkeit als sinnvoll erscheinen zu lassen.

Das freiwillige Verhalten des Bankangestellten würde dann nicht mehr einfach in der Herausgabe des Geldes bestehen, sondern im Vollzug (oder dem Verzicht darauf) einer außergewöhnlichen oder bemerkenswerten Handlungsweise. Unser Bankangestellter hier gibt jedoch einfach das Geld heraus, weil er mit vorgehaltener Pistole dazu aufgefordert wird. Er reagiert also völlig normal. Deshalb wäre es genauso verfehlt, ihn zu loben, wie es verfehlt ist, ihn zu tadeln.

Ein Tadel würde bedeuten, daß wir ihm eine MITSCHULD für das Abhandenkommen des Geldes geben. DAS ist im Grunde auch der Aspekt, auf den die Frage nach der Verantwortlichkeit des Bankangestellten abzielt. Hätte der Bankräuber eine Banane auf ihn gerichtet und ihn auf diese Weise veranlaßt, das Geld herauszugeben, dann würden wir ihn dafür unter normalen Umständen zur Rechenschaft ziehen. Ein solcher Fall, wo der Bankangestellte sich zu verantworten hat, betrifft aber wieder ganz andere Situationen als die, die Lockes Beispiel vorsieht. Hier, so können wir festhalten, ist die Rede von Verantwortlichkeit nicht angebracht, obwohl der Bankangestellte freiwillig handelte. Also hat Frankfurt auch nicht Lockes Vorwurf entkräftet, daß Freiwilligkeit nicht hinreichend für Verantwortlichkeit sei

Mit diesen Ergebnissen sind wir nun offensichtlich gehalten, Locke zuzustimmen, wenn er feststellt, daß FRANKFURTS Definition von Verantwortlichkeit über Freiwilligkeit fehlgeht. Andererseits habe ich ihm gerade noch zugegeben, daß die Kopplung dieser Begriffe intuitiv gut verankert und Teil unseres Sprachgebrauchs ist. Das scheint widersprüchlich zu sein, ist es aber nicht. Es ist einfach so, daß Frankfurts Auskunft an seinem sehr speziellen und engen Begriff von Freiwilligkeit scheitert.

Das soll nicht heißen, daß Frankfurts Gebrauch merkwürdig ist; wir verwenden „freiwillig“ häufig in der Bedeutung, die dieser Begriff bei ihm hat. Entscheidend ist vielmehr, daß „freiwillig“ noch sehr viel mehr Verwendungsweisen kennt, ich erinnere nochmals an meine Aufzählung im vorigen Abschnitt. Unter diesen finden sich eben auch solche, die nicht an Verantwortlichkeit gebunden sind, und das ist es, was Locke für seine Gegenbeispiele ausnutzt. Diese Gegenbeispiele selber sind jedoch mit genau dieser Strategie kritisierbar, nämlich indem wir uns auf andere Lesarten von „freiwillig“ konzentrieren.

Wir können von dem Bankangestellten auch mit einigem Recht und entgegen Lockes Annahme behaupten, daß er NICHT freiwillig handelte. Denken wir uns die Szene so:

Der Bankräuber richtet die Pistole auf den Kassierer und sagt: „Gibst du mir das Geld freiwillig oder muß ich dich erschießen!“ Lockes Unterstellung von Freiwilligkeit bezieht sich darauf, daß der Bankangestellte jetzt verhältnismäßig ruhig, überlegt und absichtlich das Geld herausgibt, anstatt sich erschießen zu lassen. Stellen wir uns aber vor, wir würden nach dem Überfall an ihn herantreten und ihn vorwurfsvoll fragen: „Wie konntest du bloß freiwillig das Geld herausgeben?“ Darauf würde er sicherlich völlig aufgebracht antworten: „Sag mal, spinnst du?! Der Kerl hatte eine Pistole und drohte, mich zu erschießen! Da kann von Freiwilligkeit doch wohl keine Rede sein!“

Der Bankangestellte wird zu Recht darauf hinweisen, daß er sich VON VORNHEREIN in einer ZWANGSLAGE befand. Er konnte sich entscheiden, ob er mit dem Leben davonkommen würde oder nicht, aber das Geld würde in jedem Fall geraubt werden, soviel stand fest. Weil er in dieser Angelegenheit des Geldverlustes keinen Einfluß hatte, so können wir argumentieren, genau darum handelte er bei der Geldübergabe weder freiwillig noch verantwortlich. Der Bankangestellte könnte sogar noch weitergehen und behaupten - wie im Beispiel am Ende von Kapitel II -, daß er das Geld nur WIDERWILLIG ausgehändigt habe, weil er sich darüber ärgerte, daß der Bankräuber vermutlich erfolgreich sein würde. (Widerwilligkeit indiziert sowohl bei Locke wie bei Frankfurt Unfreiwilligkeit.)

Den Fall des rasenden Autofahrers können wir ebenfalls anders als Locke interpretieren und behaupten, daß der das Kind zwar nicht anfahren wollte, auf der anderen Seite aber bewußt und unaufgefordert rücksichtslos fuhr. Er nahm wie gesagt einen solchen Unfall in Kauf, und in diesem Sinne können wir sehr wohl davon sprechen, daß er den Unfall freiwillig verursacht hat. Darum, so setzen wir jetzt wieder hinzu, machen wir ihn auch verantwortlich für das Anfahren des Kindes.

Wir sehen also, daß wir Lockes Gegenbeispiele völlig problemlos und intuitiv gut fundiert auch dazu verwenden können, ENTGEGEN seinen Auffassungen dafür zu argumentieren, daß Verantwortlichkeit und Freiwilligkeit sehr viel miteinander zu tun haben. Diese Feststellung kann Frankfurts Ausführungen allerdings bezeichnenderweise nichts nützen! Denn nachdem wir einmal festgestellt haben, daß der Begriff der Freiwilligkeit sehr viel diffiziler ist, als er zunächst erschien, werden wir uns Frankfurts Freiwilligkeits-Begriff auch genau ansehen. Und dabei stellt sich dann eben heraus, daß er zwar durchaus vertretbar ist, aber gleichzeitig sicher nicht in der Lage, die Bürde der Definition von moralischer Verantwortlichkeit zu tragen.

Frankfurt hatte Freiwilligkeit definiert als den Umstand, daß der Wille einer Person und ihre Volition 2.Stufe in Übereinstimmung sind. Durch die Bildung der Volition 2. Stufe, so stellt er sich vor, identifiziert die Person sich mit ihrem Willen und übernimmt die Verantwortung für ihr Handeln. Diese Bedingung reicht aber für sich genommen wahrhaftig nicht aus. Denn wenn die Person nicht wirklich Einfluß auf die Bildung

ihrer Volition 2.Stufe hat - wenn BLACK beispielsweise diesbezüglich seine Hand im Spiel hat - dann werden wir sie von jeglicher Verantwortung freisprechen.

Eine Person kann durch die Bildung einer Volition 2.Stufe nicht die Verantwortung für ihr Handeln übernehmen, wenn dieser Vorgang selbst nicht letzten Endes und in einem genuinen Sinne in ihrer Macht steht. Sie handelt dann zwar in einer gewissen Lesart dieses Wortes noch freiwillig, VOR ALLEN DINGEN ABER handelt sie manipuliert und unfreiwillig. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns klar machen, daß Frankfurts „freiwillig“ im Grunde das bezeichnet, was wir gewöhnlich - wie zumindest ich argumentiert habe - „vorsätzlich“ nennen.

Sein Begriff des Willens ist ja definiert als das handlungsauslösende Motiv und entspricht damit unserem (meinem) Begriff der Absicht; während seine „Volition 2.Stufe“ sich auf den übergeordneten oder eigentlichen Wunsch der Person bezieht und damit dem entspricht, was wir (ich) gemeinhin als den Willen einer Person ansehen. Wille und Volition 2.Stufe in Übereinstimmung haben, wie Frankfurt es nennt, ist demnach gleichbedeutend mit unserer (meiner) Redeweise, daß Absicht und Wille sich decken beziehungsweise daß eine vorsätzliche Handlung vorliegt. Vorsätzlich handeln ist jedoch keineswegs hinreichend dafür, im vollen Sinne verantwortlich zu handeln - wie wir uns am Beispiel unseres NAPPOLEON nachdrücklich überzeugt haben.

Diesen Gesichtspunkt faßt auch Gary Watsons Kritik ins Auge, auf die Frankfurt in einem späteren Aufsatz („Identification And Wholeheartedness“) reagiert. Watson stellt zusammengefaßt folgende Überlegung an (vgl. „Free Agency“, Abschnitt III):

Die Bildung einer Volition 2. Stufe ist zunächst einmal auch einfach nur die Bildung eines Wunsches. Soweit könnte man auch hinsichtlich seiner Volitionen 2. Stufe ein triebhaftes, nicht-verantwortliches Wesen sein. Was also gibt ihnen den Status dieser besonderen Beziehung zu einem selbst, den Status einer IDENTIFIKATION statt einer WILLKÜRLICHEN Entscheidung?

Frankfurt begegnet dieser Schwierigkeit mit dem Hinweis darauf, daß wir uns hier durch einen ENTSCHEIDENEN ENTSCHLUSS <decisive commitment> engagieren. Das bedeutet jedoch, daß nicht die Bildung der Volition 2. Stufe der FUNDAMENTALE Aspekt ist, sondern die besondere Kapazität, entschiedene Entschlüsse zu formen. Ist dies keine fundamentalere Kapazität, dann bleibt die sogenannte „Identifikation“ willkürlich. Ergo erfüllen Volitionen 2. Stufe nicht ihren Zweck.¹⁷

In seiner Replik bestreitet Frankfurt sehr ausführlich, daß entschiedene Entschlüsse nur für sich genommen willkürlich bleiben müssen. Er verteidigt das etwa so:

Eine höherstufige Volition ist das Ergebnis einer Evaluation, also eine ENTSCHEIDUNG, nicht einfach eine Wahl. Sie ist nicht-willkürlich, weil die Person hier - etwa wie bei einer mathematischen Berechnung - das Resultat ihrer Überlegungen PRÜFT, um es BEGRÜNDET anzunehmen. Denn wenn nach einigen Proben keine Widersprüche aufgetreten sind noch erwartet werden dürfen, dann gibt

es keinen guten Grund, weiter zu prüfen. Solche Volitionen kommen AUS GANZEM HERZEN <wholehearted> und stoßen der Person NICHT ZU. Sondern die Person KONSTITUIERT sich dadurch und übernimmt somit die Verantwortung.

Diese Replik trifft, soweit ich das sehe, wieder nicht das, worum es Watson - und uns - am Ende geht. Frankfurt liefert sicher eine gute Erklärung einer gebräuchlichen Verwendungsweise von „nicht-willkürlich“, aber in diesem Sinne sind auch die höherstufigen Volitionen unseres Napoleon nicht-willkürlich. (Ich finde Watsons Redeweise von „willkürlich“ nebenbei gesagt nicht ganz glücklich.) Es fehlt nach wie vor eine Erläuterung dazu, inwiefern hier wirklich etwas in der Macht der Person steht. Ihr Evaluationsprozeß zur Bildung einer Volition 2.Stufe könnte ihr nach allem, was Frankfurt sagt, immer noch im Grunde einfach nur zustoßen, von einer genuinen Selbst-Konstitution und einem echten Übernehmen der Verantwortung kann daher keine Rede sein.

Ich komme also zu dem Schluß, daß Frankfurts Begriff der Freiwilligkeit unser Konzept der moralischen Verantwortlichkeit nicht zu erfassen vermag und daß deshalb der (vorgestellte) Versuch, meine Einwände gegen seine Kritik am Prinzip der Handlungsalternative FRÜHZEITIG ABZUBLOCKEN, fehlschlagen müsste. Die Bedingung, die seine Definition moralischer Verantwortlichkeit vermissen läßt, ist wieder einmal der Aspekt der INITIATION einer Handlung. Sein Verhalten initiieren zu können heißt aber (wie gesagt) in einem ganz entscheidenden, essentiellen Sinne, Handlungsalternativen zu haben.

Dies ist die Bedingung, von der wir in der alltäglichen Praxis des Verantwortlichmachens zwar in aller Regel absehen, aber wir sehen nur deshalb davon ab, weil wir sie grundsätzlich (naiv!) für erfüllt halten. Trotzdem - beziehungsweise gerade deshalb - ist moralische Verantwortlichkeit ohne irgendwelche Handlungsalternativen nicht denkbar. Der Begriff der Freiwilligkeit führt uns hier sehr leicht in die Irre, kann das Prinzip der Handlungsalternative aber nicht widerlegen.¹⁸

KRITIK DER ANDEREN THESEN

Meine Kritik an Frankfurts erster These führt uns direkt zu seiner zweiten These, also der Behauptung, daß Verantwortlichkeit nicht Willensfreiheit impliziert. Denn der Aspekt der INITIATION, den ich gerade eingeklagt habe, ist ja nichts anderes als unser Konzept der Willensfreiheit. Meine Widerlegung seiner ersten These setzt mithin - so könnte man meinen - die Falschheit seiner zweiten These voraus, so daß sich die Frage erhebt, ob Frankfurt meinen Einwänden nicht von daher begegnen kann. Das ist aber nicht der Fall, und zwar gleich aus zwei Gründen.

Erstens BASIERT Frankfurts zweite These auf seiner ersten These insofern, als sie einfach eine FOLGERUNG aus den dort eingeführten Definitionen von

Verantwortlichkeit und Willensfreiheit ist. Deshalb kann die Kritik der ersten These, da sie über seinen Verantwortlichkeits-Begriff läuft, gar nicht von der zweiten These aus attackiert werden. Sondern umgekehrt disqualifiziert die Kritik der ersten These die zweite These gleich mit. Zweitens hatte Frankfurt Willensfreiheit anders definiert als ich - was wir uns gleich ausführlicher ansehen wollen -, das heißt seine zweite These steht so gesehen gar nicht im direkten Widerspruch zu meiner Implikationsbehauptung. Selbstverständlich lehne ich Frankfurts Willensfreiheits-Definition ab (sonst hätte ich sie ja übernommen) und weise seine zweite These darum auch unabhängig von seinem unzureichenden Verantwortlichkeits-Begriff als verfehlt zurück.

Wenden wir uns also Frankfurts Definition von Willensfreiheit kritisch zu. Nach Frankfurt besteht Willensfreiheit knapp formuliert ja darin, daß eine Person sicherstellen kann, daß ihr Wille mit ihrer Volition 2.Stufe übereinstimmt. Oder wie er auch sagt. *Willensfreiheit heißt frei zu sein dazu, den Willen zu haben, den man haben möchte.* (vgl. „Freedom of the Will ...“, S.90) Diese Auffassung scheint auf den ersten Blick nicht unplausibel zu sein, nimmt sich auf den zweiten Blick aber doch etwas merkwürdig aus und stellt sich schließlich als nicht annehmbar heraus.

Denn wir hatten gerade gesehen, daß die ungewöhnliche Formel von der Konformität des Willens mit der Volition 2.Stufe dasselbe meint wie das, was wir (ich) gemeinhin VORSÄTZLICHKEIT nennen. Ergo fordert Frankfurts Willensfreiheit nichts weiter als die FREIHEIT, VORSÄTZLICH ZU HANDELN. Das ist jedoch unsere (meine) Definition von Handlungsfreiheit und himmelweit verschieden von dem, worüber wir uns bei der Frage nach Willensfreiheit den Kopf zerbrechen.

Das verdeutlicht schon Frankfurts eigenes Beispiel, wie ich meine, also die Figur des willigen Süchtigen. Nach allem, was Frankfurt darlegt, spricht nichts dagegen, daß der willige Süchtige auch zum widerwilligen Süchtigen werden kann, indem er seinen Drogenkonsum von sich aus nicht mehr gutheißt. Was er (ex hypothesi) lediglich nicht tun könnte, ist, seine neue Einstellung in ein entsprechendes Verhalten umzusetzen und auf Drogenkonsum zu verzichten. Es scheint mir vollkommen offensichtlich zu sein, daß dies ein Fall mangelnder Handlungsfreiheit ist und nicht, wie Frankfurt annimmt, ein Fall mangelnder Willensfreiheit.

Wir lassen uns anfangs nur dadurch beirren, daß in Frankfurts Willensfreiheits-Definition explizit vom Willen die Rede ist. Dieser *Wille* meint wie gesagt strenggenommen jedoch eben nur die ABSICHT (:das handlungsauslösende Motiv) der Person. Wie ich am Ende von Kapitel II schon sagte, ist diese Verwendung von „Wille“ durchaus geläufig und so gesehen nicht vollkommen verfehlt. Im Englischen bietet sie sich sogar geradezu an, weil „P will do x“ sowohl „P will x tun“ heißen kann als auch „P wird x tun“. (In „The Importance Of What We Care About“ - insbesondere in den beiden letzten Absätzen von Seite 84 - legen Frankfurts Formulierungen mehr als nahe,

daß seine Wille-Definition hierdurch geleitet ist.)

Trotzdem ist diese Definition schlecht, weil sie die Hauptsache nicht trifft, die in Wörtern wie „willig“, „unwillig“, „willenlos“ und „widerwillig“ zum Ausdruck kommt und auf das abzielt, was die Person EIGENTLICH MÖCHTE, nicht auf das, was sie tatsächlich tut. Die Redeweise von der widerwilligen Handlung ist genaugenommen paradox, wenn der Wille mit dem handlungsauslösenden Motiv identisch ist!

Ich habe in Kapitel II weiterhin schon ausführlich dargelegt und muß das jetzt nicht wiederholen, daß meine Verwendung von „Wille“ unserer Begrifflichkeit insgesamt entspricht und dadurch meines Erachtens gerechtfertigt ist. Nun fängt Frankfurt den Aspekt dessen, was die Person eigentlich möchte, allerdings in seinem Konzept der Volition höherer Stufe auf. Er könnte also zu recht einwenden, daß dies alles im Grunde nur eine terminologische Frage sei. Er könnte sogar den Standpunkt vertreten, daß ein terminus technicus wie „Volition 2.Stufe“ den Vorteil habe, von umgangssprachlichen Schwammigkeiten frei zu sein.

Das ändert alles aber nichts daran, daß seine Definition von Willensfreiheit über SEINEN Begriff des Willens läuft und darum die Fragen, um die es uns hier geht, aus den Augen verliert beziehungsweise gar nicht erst berührt. In seiner Terminologie abgefaßt müsste Frankfurt im Zusammenhang mit Willensfreiheit und Verantwortlichkeit das Konzept der INITIATION VON VOLITIONEN 2.STUFE verhandeln, aber davon ist an keiner Stelle die Rede.¹⁹

Wiederum bringt uns die vorangegangene Kritik unvermittelt zur nächsten These, genauer gesagt untergräbt sie deren Aussagekraft von vornherein. Denn wenn Frankfurts Begriff der Willensfreiheit das wesentliche und problematische dieses Konzeptes gar nicht erfaßt, dann kann auch seine Feststellung, daß das Problem der Willensfreiheit gar nichts mit der These des Determinismus zu tun habe, unmöglich eine gute Antwort auf unsere Frage sein. Das tritt sehr deutlich zutage, wenn wir uns Frankfurts Begründung dieser Feststellung - wie ich sie mir zurecht gelegt habe - daraufhin genauer ansehen.

Das Argument lautete zusammengefaßt so: *Das Gegenteil von Willensfreiheit ist Zwang. Denn unter Zwang stehen heißt, seiner Motivation regelrecht ausgeliefert zu sein. Dieser Zustand mag zwar determiniert sein, aber der gegenteilige Zustand der Willensfreiheit ist es dann gleichermaßen. Ergo ist die These des Determinismus keine Bedrohung für Willensfreiheit.*

Dieses Argument ist *korrekt*, weil das Kriterium des Ausgeliefertseins sich eben nicht auf die INITIATION des Motivs - oder gar die INITIATION der Volition 2.Stufe - bezieht, sondern nur den Verlust DER Kontrolle meint, über die eine Person im Normalfall verfügt. Der Verlust oder Besitz dieser Kontrolle ist aber lediglich ein Handlungsfreiheits-Aspekt und völlig unerheblich für jene genuine Selbstbestimmung, um die sich die Frage nach Willensfreiheit dreht. Zwänge in Frankfurts Sinn sind daher

keineswegs das Gegenteil von Willensfreiheit, sondern lediglich das definitorische Gegenstück zu dem, was ER „Willensfreiheit“ nennt.

„Zwang“ als Gegenteil von Willensfreiheit bezeichnet einen Zustand, der uns zu Durchgangsstationen von Kräften degradiert und in einem Ausgeliefertsein an die eigene Motivation besteht, das auch die normale *kontrollierte* Situation betrifft. Und warum sollten wir diese Form echter Hilflosigkeit nicht auch einen Zwang nennen? Ich finde es sehr unplausibel - und sehe auch keinen dialektischen Nutzen darin -, Zwang auf Zwanghaftigkeit zu reduzieren, wie Frankfurt das tut.²⁰ Die Frage jedenfalls, ob wir in dieser Weise ohne wirklichen Einfluß auf unser Verhalten sind, ist sicher NICHT neutral gegenüber der These des Determinismus.

Diese Frage ergab sich ja unmittelbar aus der Vorstellung allumfassender Verursachung, und unsere Bemühungen um eine Antwort müssen in dem permanenten Bewußtsein dieser Vorstellung erfolgen. Wir müssen erforschen - um noch einmal auf jene griffige Formel zurückzukommen -, wir müssen erforschen, ob umfassende Verursachung einen Zwang darstellt oder ob wir ein damit verträgliches Konzept von INITIATION entwickeln (oder entdecken) können. Frankfurt liegt auch mit seiner dritten These nicht richtig, weil er das verkennt und von falschen Voraussetzungen ausgeht.

ZUM SCHLUSS : DAS KONSEQUENZ-ARGUMENT

- Nur du selbst kannst einen bessern Zustand schaffen! - Da ist wohl etwas Wahres dran; aber eben darum, weil ich's nicht geleugnet habe, ist es nicht wahr.

(Ludwig Hohl)¹

Ich habe in dieser Arbeit versucht, umfassend herauszuarbeiten, was genau uns bei der Frage nach Willensfreiheit beschäftigt, was uns von dieser Frage nur ablenkt und was eine zufriedenstellende Antwort berücksichtigen muß. Im Mittelpunkt dieser Aufdeckung von Mißverständnissen stand häufig die Position des Kompatibilismus, die - begünstigt durch andere Mißverständnisse - meines Erachtens in aller Regel nicht richtig aufgefaßt wird. Das trägt nicht nur zu noch mehr Verwirrung bei, es hatte wie gesagt offenbar auch zur Folge, daß der Kompatibilismus seit einiger Zeit als aussichtsreicher Lösungsansatz für unsere Frage nicht mehr ernsthaft in Betracht gezogen wird.

Ich habe mehrfach dargelegt, daß ich das für falsch halte. Das Problem der Willensfreiheit zu lösen heißt, wirklich zu VERSTEHEN, wie ein Wesen genuin von sich aus handeln kann, und ich glaube, daß der Kompatibilismus nach wie vor der geeignetste Denkansatz dafür ist. Ich vermute nämlich - auch das sprach ich kurz an - daß eine nachvollziehbare Erläuterung von Willensfreiheit über so etwas laufen muß wie das, was ich GEPLANTE REFLEXE genannt habe. Die Person muß irgendwie in der Lage sein, dank ihrer hochentwickelten funktionalen Struktur einen echten Einfluß auf sich selbst ausüben zu können.

Ich behaupte nicht, daß das Konzept des geplanten Reflexes hier irgendetwas entscheiden kann. Die Frage zwischen Kompatibilisten und Heautonomen wird dadurch aber wieder OFFEN GEHALTEN, indem der Suche nach AKTUALER Entscheidungsfreiheit die Idee entgegengesetzt wird, eine Lösung über die VORGESCHICHTE einer Handlung zu versuchen. Ein Skeptiker oder ein Heautonomer würde diese Idee zur Rehabilitierung des Kompatibilismus allerdings vermutlich als bloßes Ablenkungsmanöver verwerfen. Philosophen wie Paul Edwards oder Peter van Inwagen würden auf das *Konsequenz-Argument* verweisen und mir etwa folgendes erwidern:

Das ist ja alles schön und gut, aber ein Ende haben auch diese Vorgeschichten ihrerseits Vorgeschichten. Was immer der Fall ist bei den Bemühungen der Person, auf sich selbst Einfluss zu nehmen, früher oder später lassen sich ihre Schritte auf Ausgangsbedingungen zurückführen, die sie ganz sicher nicht beeinflussen konnte. INITIATION im genuinen Sinne ist bei gleichzeitiger

deterministischer Eingebundenheit ganz einfach nicht möglich, weil Handlungen dann immer auch unvermeidliche KONSEQUENZEN solcher unbeeinflussbaren Bedingungen sind.²

Das scheint zunächst ein sehr starkes Argument zu sein, stellt sich bei genauerer Prüfung aber auch wieder als eine voreilige Disqualifikation des Kompatibilismus heraus. Deterministisch eingebundene Handlungen sind zwar ganz richtig die Konsequenz beliebig weit zurückzuverfolgender Ursachenreihen. Ob sie aber UNVERMEIDLICHE - laut Van Inwagen geradezu *analytisch wahre* - Konsequenzen sind, für die der Akteur *nichts kann*, das herauszufinden ist gerade unsere Aufgabe.

Vielleicht resultiert umfassende Verursachung tatsächlich darin, daß unsere Handlungen sich GEZWUNGENERMASSEN aus unbeeinflussbaren Ausgangsbedingungen ergeben - vielleicht aber auch nicht. Vielleicht ist trotzdem eine echte Autorschaft von unserer Seite denkbar. Es darf jedenfalls nicht von vornherein bei Folge-Beziehungen immer an notwendige Folgen gedacht werden!

Dieser Fehler des Konsequenz-Argumentes läßt sich sehr gut an der äußerst dezidierten Version nachweisen, die Van Inwagen vorgetragen hat. Van Inwagen imaginiert einen Richter R, der zum Zeitpunkt T ein Todesurteil fällt, indem er NICHT zum Zeichen der Begnadigung des Angeklagten seine Hand hebt.

Nun argumentiert Van Inwagen folgendermaßen („Die Unvereinbarkeit von freiem Willen und Determinismus“, S.255):

‘In diesem Argument ... werde ich ‚To‘ benutzen zur Bezeichnung eines Zeitpunktes, der früher als R’s Geburt liegt, ‚Po‘ zur Bezeichnung der Proposition, die den Zustand der Welt zum Zeitpunkt To ausdrückt, ‚P‘ zur Bezeichnung der Konjunktion aller Gesetze der Physik, so dass sie eine einzige Proposition bilden. ... Das Argument besteht aus sieben Aussagen, deren siebente aus den ersten sechs folgt:

- (1) Wenn der Determinismus wahr ist, dann folgt P aus der Konjunktion von Po und L.*
- (2) Wenn R zum Zeitpunkt T seine Hand gehoben hätte, dann wäre P falsch.*
- (3) Wenn (2) wahr ist, dann hätte R, wenn R zu T seine Hand hätte heben können, P falsch machen können.*
- (4) Wenn R die Proposition P falsch hätte machen können, und wenn P aus der Konjunktion von Po und L folgt, dann hätte R die Konjunktion von Po und L falsch machen können.*
- (5) Wenn R die Konjunktion von Po und L falsch hätte machen können, dann hätte R auch L falsch machen können.*
- (6) R hätte L nicht falsch machen können.*
- (7) Wenn der Determinismus wahr ist, dann hätte R zu T seine Hand nicht heben können.*

Wäre dieses Argument unanfechtbar, dann hätte Van Inwagen also gezeigt, daß R's Nicht-Handeln eine notwendige Konsequenz von Umständen war, die er klarerweise

nicht beeinflussen konnte. Van Inwagen geht anschließend alle Prämissen noch eingehend durch, konzentriert sich aber vorwiegend auf Prämisse (6). (In einer späteren Erwiderung auf eine Kritik von C.Hill, die über diese Prämisse läuft (s. Literaturverzeichnis), betont er noch einmal, daß alle Prämissen außer (6) nichts weiter als logische Folgerungen seien.)

Meines Erachtens ist das Argument aber aus dem Grunde nicht zwingend, als Prämisse (4) ! keine unbedingt gültige Behauptung aufstellt. Van Inwagens Begründung dieser Prämisse (vgl. S.256) fällt ziemlich knapp aus. Sie besteht darin, diese Prämisse für einen Einzelfall des Prinzips

Wenn S V falsch machen kann und wenn V aus U folgt, dann kann S U falsch machen.

auszugeben und darauf zu verweisen, daß dieses Prinzip analytisch zu sein scheint.

Tatsächlich, so behaupte ich, ist dies aber kein analytisches Prinzip.⁴ Es gilt nur dann, wenn wir „folgt aus“ von vornherein lesen als „folgt notwendig aus“. Wenn S beispielsweise seinen Status als Junggeselle ändert, dann ändert er auch seinen Status als unverheirateter Mann, weil Junggeselle sein notwendig daraus folgt, ein unverheirateter Mann zu sein. Eine Unzahl anderer Folgebedingungen sind jedoch nur kontingent wahr und erfüllen dieses allgemeine Prinzip nicht.

Nehmen wir zum Beispiel an, ich habe einen Stein in der Hand und lasse ihn zu Boden fallen. Daß der Stein zu Boden fiel, folgte daraus, daß ich ihn fallen ließ. Wenn nun aber jemand falsifiziert, daß der Stein zu Boden fällt, indem er ihn kurz vorher auffängt, dann falsifiziert er damit keineswegs, daß ich den Stein fallenlasse.

Die Gültigkeit von Prämisse (4) hängt daher davon ab, daß P notwendig aus der Konjunktion von Po und L folgt. Das anzunehmen heißt jedoch, die Frage, die hier angeblich erst noch UNTERSUCHT wird, implizit schon von vornherein entschieden zu haben! Denn die Frage ist ja gerade, ob R trotz seiner deterministischen Eingebundenheit frei war, die Hand zu heben oder nicht. Das Konsequenz-Argument ist also bestenfalls geeignet, unsere naive Annahme von Willensfreiheit zu erschüttern, aber weit entfernt davon, kompatibilistische Lösungsversuche als aussichtslos abzustempeln.

Diese Rolle hat es aber nach meiner Mutmaßung insbesondere durch Van Inwagens sehr strenges, auf pure Argumentation bedachtes Buch „An Essay On Free Will“ gespielt. Van Inwagens eigenes Argument für die heautonomistische Existenz von Willensfreiheit ist zwar auch nicht überzeugend, aber seither wird jedenfalls fast ausschließlich in nicht-kompatibilistischer Richtung geforscht.⁵ Ich erwähnte das bereits in der Einleitung und erwähnte auch, daß nur Dennetts etwa zeitgleiches Buch “Ellenbogenfreiheit” <Elbow Room> ein letzter großangelegter kompatibilistischer Versuch war (und daß ich deshalb in dieser Arbeit oft auf diese beiden Texte Bezug genommen habe).

Dennetts Ausführungen haben offensichtlich nicht viel für die Reputation des Kompatibilismus tun können. Ich habe ja auch einige teilweise recht grundlegende Kritikpunkte dazu vorgetragen und glaube wie gesagt, daß Dennett sich trotz aller Bemühungen eben nicht vom unbefriedigenden Konzept des Scheinkompatibilismus lösen konnte. Das wird noch einmal gegen Ende seines Buches sehr augenfällig, wo Dennett Resümees liefert wie „*MENSCHEN FÜR VERANTWORTLICH ZU HALTEN ist das allerbeste Spiel, das wir haben*“ (S.206) und uns auf den Weg gibt, nicht irgendwelchen *absoluten Begriffen* von Schuld und dergleichen aufzusitzen, sondern uns auf RATIONALITÄT und ELLENBOGENFREIHEIT zu konzentrieren.

Das greift wieder zu kurz, weil auch der Kompatibilist uns am Ende eben eine gute Erläuterung absoluter oder genuiner INITIATION anbieten muß und gerade nicht das, was wir unter *Ellenbogenfreiheit* verstehen. Einander als verantwortliche Wesen zu behandeln ist nur dann gerechtfertigt, wenn diese Praxis ein konstruktives Element für die Herausbildung oder Erhaltung jener Verfassung ist, die die Basis für wirkliche Verantwortlichkeit bildet. Nicht, daß es „das beste Spiel ist, das wir haben“, kann diese Praxis rechtfertigen! Der utilitaristische Zug, der in solch einem Argument zum Ausdruck kommt, ist genau das, woran Skeptiker und Heautonome beim Kompatibilismus immer zu recht Anstoß nehmen.⁶

Auf der anderen Seite möchte ich aber auch zu Dennett noch einmal ausdrücklich sagen, daß er gleichzeitig viele gute Gedanken über die Frage nach Willensfreiheit äußert und daß ich enorm von seinen Texten profitiert habe. Seinen metaphysischen Reflexionen etwa mit dem wiederholten Hinweis darauf, daß wir viele Wissensgebiete ansehen sollten (unter anderem die sogenannte schöne Literatur; vgl. insbesondere die Kapitel I und VII), fühle ich mich sehr verbunden. Kapitel wie „Das selbstgemachte Selbst“ und „Kontrolle und Selbstkontrolle“ belegen darüberhinaus, daß er vom Ansatz her durchaus nach dem Typ von Antwort sucht, den wir von einem Kompatibilisten erwarten. Auch wenn seine Lösungsangebote nicht zufriedenstellend ausfallen, so läßt sich von seinen Ideen sicher einiges für eine weiterreichende positive Charakterisierung von Willensfreiheit verwenden. Jedenfalls darf aber nicht der Umstand, daß auch Dennetts schon verhältnismäßig ambitioniertes Projekt unzureichend bleibt, dahingehend interpretiert werden, daß wir kompatibilistische Willensfreiheit nicht mehr als ernsthafte Alternative zu URSPRÜNGLICHER Willensfreiheit in Erwägung ziehen sollten. Es ist eine vollkommen offene Frage, ob sich eine durch und durch deterministische Konstruktion oder Organisation - quasi ein mechanisches Modell eines Gefüges von Steuerelementen oder wie auch immer - beschreiben läßt, von der wir schließlich sagen würden: dieses System handelt wirklich VON SICH AUS in dem strengen Sinne, um den es uns geht. Die Informationsquellen, die wir zur Klärung dieser Frage heranziehen können, sind wie gesagt vielfältig.

Nachdenken über DISZIPLIN und über KREATIVITÄT gehört nach meinem Überblick mit einiger Sicherheit ebenso dazu wie Ergebnisse der HANDLUNGSTHEORIE und insbesondere der PHILOSOPHIE DES GEISTES. Dennetts Überlegungen beispielsweise sind stark geprägt von seiner Geistphilosophie; noch ausgeprägter findet sich diese Beziehung in Gilbert Ryles Arbeit, die ich im Anhang unter anderem deswegen eingehend diskutiere. Weiterhin ist es sicher kein Zufall, daß ein Autor wie John Searle, der Intentionalität ganz anders auffaßt als Dennett, auch in der Frage der Willensfreiheit verschiedener Meinung ist.⁷ Und schließlich bildet nicht zuletzt der Begriff der Handlung auch eine direkte Schnittstelle dieser beiden Problembereiche (wie auch R.L.Franklin auf S.81 von „Freewill And Determinisin“ bemerkt).

Welche Gesichtspunkte wie und mit welchem Stellenwert in die Antwort auf die Frage nach Willensfreiheit eingehen, kann vielleicht erst diese Antwort selbst herausstellen. Sie wird dabei sicher noch eine Menge weiterer Begriffsanalyse leisten müssen, aber auf der anderen Seite ist glaube ich auch recht deutlich geworden, daß sie es damit keinesfalls bewenden lassen kann. Sie hört deshalb natürlich nicht auf, eine philosophische Auskunft zu sein, wie vielleicht noch einmal betont werden sollte.

Diese Antwort wird uns zweifellos eine Reihe interessanter Dinge über uns selbst verraten. Wir werden zum einen erfahren, welche der naiven Annahmen und Indizien hinsichtlich unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten - wie sie in Kapitel I aufgeführt wurden - wirklich gut sind und welche fehlgehen. Zum anderen werden sicher auch die Fragen der Philosophie des Geistes, der Handlungstheorie undsoweiter nicht nur Informationen liefern, sondern umgekehrt auch von Fortschritten in der Untersuchung von Willensfreiheit profitieren.

APPENDIX:

**WILLENSFREIHEIT, FREIWILLIGKEIT,
UND “DER BEGRIFF DES GEISTES”**

*Man darf nicht dichten beim Dichten,
das ist das Geheimnis.*

(Ludwig Hohl)¹

Vorbemerkung

Beim Begriff der Freiwilligkeit handelt es sich um einen sehr geläufigen Begriff. Schon 6-7 jährige Kinder verwenden ihn nach meiner Beobachtung sehr ausgiebig und legen dabei auch nicht jene kleinen Unsicherheiten an den Tag, die sie im Zusammenhang mit vielen anderen Begriffen häufig noch haben. Der Grund hierfür liegt vermutlich darin, dass - wie wir in Kapitel IV gesehen haben - der Begriff der Freiwilligkeit für so vieles stehen kann. Wenn sogar ein- und dasselbe Verhalten sowohl freiwillig wie auch unfreiwillig heißen kann, dann ist es ja fast ausgeschlossen, sich mit dieser Qualifikation unpassend auszudrücken.

Möglicherweise ist darin auch der Grund dafür zu sehen, dass die Philosophie dem Begriff der Freiwilligkeit verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat, obwohl er, wie wir ebenfalls in Kapitel IV feststellten, philosophisch für schwere Verwirrungen sorgen kann. Nur selten wird hier die Notwendigkeit gesehen, wenigstens kurz zu erläutern, was momentan genau mit „freiwillig“ gemeint ist, und noch seltener wird dieser Begriff problematisiert und analysiert. Laut D.F.Gustafson ist in der Philosophie die Annahme, daß der Begriff der Freiwilligkeit klar sei, sogar DIE traditionell verankerte Doktrin schlechthin (vgl. „Voluntary And Involuntary“, S.493; Gustafson selbst ist übrigens zwar sehr bemüht darum, gelangt unter dem Strich aber auch nicht über Ryles Auskunft hinaus, der wir uns gleich zuwenden).

In der Handlungstheorie - vor allem dort, wo sie die Rechtsprechung als Informationsquelle heranzieht -, wird die Qualifikation „freiwillig“ manchmal als DEFINIENS für das Konzept der Handlung herangezogen (vgl. P.J.Fitzgerald, „Voluntary And Involuntary Acts“).² Das ist zwar nicht völlig abwegig, aber es impliziert natürlich, wie W.Sellars bemerkt (vgl. „Fatalism and Determinism“, S. 16), daß auch erzwungene Handlungen in diesem Sinne freiwillige Handlungen sind. Richard Taylor etwa sieht sich in „Action And Purpose“ dadurch veranlaßt, von *sogenannten unfreiwilligen Handlungen* zu sprechen (vgl. S.61). Denn, so führt Taylor aus, auch diese Handlungen intendierten irgendetwas zu VERMEIDEN und seien deshalb im Grunde

freiwillig. Im übrigen legt er Wert auf die Feststellung, daß dies alles für seine Zwecke - nämlich Willensfreiheit zu diskutieren - irrelevant sei!

Diese Ansicht Taylors ist im großen und ganzen offensichtlich typisch für die Willensfreiheits-Debatte, wohl nicht zuletzt auch aufgrund seines Einflusses. Seit Ryle (1949 „The Concept of Mind“), der auch die Explikation über *Vermeidbarkeit* vorgegeben hat, hat es meines Wissens im Hinblick speziell auf Willensfreiheit keine umfassendere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiwilligkeit gegeben. Anthony Kenny reserviert zwar in seinem Buch „Will, Freedom, And Power“ ein Kapitel den Begriffen *Voluntariness And Intentionality*, aber in Hinsicht auf WILLENSFREIHEIT geht es ihm dabei in erster Linie um den Begriff der Intentionalität.

Freiwilligkeit hingegen ist für Kenny offenkundig ein Konzept aus dem Umfeld von Handlungsfreiheit und verhältnismäßig unproblematisch. Ein Hund zum Beispiel kommt laut Kenny in aller Regel freiwillig, wenn er gerufen wird, weil er ja stattdessen auch eine interessante Spur verfolgen könnte, wenn er das lieber tun würde (vgl. S.52f). Ich glaube jedoch, daß uns angesichts der üblichen Erziehungsmethoden für Hunde - man spricht von *Abrichten* in diesem Zusammenhang - Zweifel daran kommen sollten, ob Hunde Befehlen wirklich freiwillig folgen; bei aller Vagheit behält der Begriff der Freiwilligkeit doch immer eine gewisse Nähe zum Begriff der Willensfreiheit.

Auch T.Duggan und B.Gert stellen in „Voluntary Abilities“ wohl eine Reihe interessanter Überlegungen an und treffen subtile Unterscheidungen, aber das Problem der Willensfreiheit wird nur sehr kurz angesprochen und nicht wirklich erfaßt. Ein wesentlicher Teil ihrer Bestimmungen dazu ist der Begriff des *vernünftigen Anreizes* <reasonable incentive>. Ihres Erachtens hängt es vom Einzelfall ab, was als vernünftiger oder unvernünftiger Anreiz gilt, generelle Aussagen dazu seien deplaziert (vgl. S.135). Tatsächlich müssen wir jedoch, wie wir gesehen haben, ganz allgemein klären, wie wir das Konzept des VON SICH AUS verstehen können. Nur so läßt sich entscheiden, wann wir es mit vernünftigen und wann mit unvernünftigen, das heißt ZWINGENDEN Gründen oder *Anreizen* zu tun haben.

Mit diesen Bemerkungen möchte ich wie gesagt nicht den Eindruck erwecken, daß der Begriff der Freiwilligkeit nach meiner Auffassung eine wichtige Funktion für die Erforschung von Willensfreiheit haben sollte. Sondern ich will ja im Gegenteil vorführen, warum wir in diesem Zusammenhang ganz auf ihn verzichten sollten. Trotzdem beziehungsweise darum ist es aber tückisch, diesen Begriff so unreflektiert zu verwenden, wie das in der Willensfreiheits-Debatte die Regel ist. Auch Dennett und Van Inwagen, die viele andere Begriffe so akribisch durchleuchten, bilden da keine Ausnahme. Wegen der besonderen Rolle, die sie nach meiner Vermutung für die neuere Diskussion spielen, will ich darauf auch noch kurz eingehen.

Dennett verwendet den Begriff der Freiwilligkeit (vgl. insbesondere die Seiten 103-106

von „Ellenbogenfreiheit“) vor allem dazu, Konzepte einander gegenüber zu stellen. Mal differenziert er so *Handlungen kontra Widerfährnisse*, ein andermal *freie Handlungen kontra unfreie Handlungen*, dann auch *Entscheidungen als aktives und als passives Verhalten*; darüberhinaus fällt „freiwillig“ bei ihm oft im Zusammenhang mit *Selbstkontrolle*. Die Verwendung von „freiwillig“ klingt auch hier nie unpassend, ist aber eben auf der anderen Seite doch wenig hilfreich. Allerdings gründet Dennett im Gegensatz zu Van Inwagen kein wichtiges Argument darauf.

Van Inwagen nämlich benutzt den Begriff der Freiwilligkeit, um der typischen (schein-)kompatibilistischen Argumentation, die auf die Unterscheidung von Ursachen und Zwängen hinweist, selber eine Begriffsverwirrung vorzuwerfen. Er führt dazu etwa folgendes aus (vgl. „An Essay On Free Will“, S. 17):

Ein kompatibilistisches Argument behauptet, daß aus freiem Willen handeln heiße, nicht unter Zwang zu handeln, und daß die deterministischen Gesetze uns nicht zwingen würden. Dieses Argument verwechselt aber aus freiem Willen handeln mit Willensfreiheit haben! Stellen wir uns etwa einen Mann vor, der völlig zufrieden in einem Zimmer sitzt und da auch bleiben will. Dieser Mann hält sich zweifellos aus freiem Willen in dem Zimmer auf. Gleichzeitig kann es aber sein, daß er keine Willensfreiheit hat, zu bleiben oder zu gehen, wenn beispielsweise die einzige Tür, die dieses Zimmer hat, verschlossen ist.

Die Verwirrung hinsichtlich „freiwillig“ und „Willensfreiheit“ liegt tatsächlich, so behaupte ich, auf Van Inwagens Seite. Erstens verwechselt er ganz offensichtlich Willensfreiheit mit Handlungsfreiheit, denn eine verschlossene Tür bedeutet lediglich die Einschränkung der Bewegungsfreiheit einer Person. Und zweitens UNTERSTELLT er dem - antizipierten - kompatibilistischen Argument, daß es mit „aus freiem Willen“ JENE Freiwilligkeit meint, die wir der zufriedenen Person im Zimmer ohne Zögern zuschreiben würden.

Wenn diese Person jedoch dahingehend HYPNOTISIERT wurde, sich zufrieden in dem Zimmer aufzuhalten, dann tut sie das immer noch freiwillig im unterstellten Sinn. Der besagte Kompatibilist würde jetzt aber bestreiten, daß die Person in dem Sinne aus freiem Willen in dem Zimmer sitzt, den sein Argument benutzt; denn eine hypnotisierte Person steht ja unter Zwang. Bei Van Inwagen begegnen wir also auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Freiwilligkeit der überzogenen Kritik am voreiligen Kompatibilismus, die ein Schwerpunktthema meiner Arbeit bildet.

Bevor ich nun meine Gründe für die vorgeschlagene Disqualifikation von „freiwillig“ darlege, will ich mich noch eingehender Ryles angesprochenen Ausführungen zuwenden. Sie sind insofern sehr interessant für meine Arbeit, als Ryle versucht, von seiner geistphilosophischen Position her kommend unser Problem über den Begriff der Freiwilligkeit (schein-)kompatibilistisch zu lösen.³

Ryles Lösungsvorschlag

DIE GENERELLE PHILOSOPHIE. Ryles Arbeit richtet sich gegen die seines Erachtens *offizielle Doktrin* zur Natur des Geistigen, die er sarkastisch als das *Dogma vom Gespenst in der Maschine* bezeichnet. Dieses Dogma vertritt die dualistische Ansicht, daß der Bereich des Körperlichen und der Bereich des Geistigen zwei in entscheidenden Hinsichten strikt voneinander getrennte Bereiche seien, von denen der eine *äußerlich oder öffentlich*, der andere *innerlich oder privat* sei. Ryles Rekapitulation dieser Auffassung liest sich folgendermaßen (S.8):

„Ein Mensch durchlebt also zwei parallele Lebensläufe, deren einer aus dem besteht, was in seinem Körper vorgeht oder diesem zustößt, während der andere sich aus dem zusammensetzt, was in seinem Geist vorgeht oder diesem zustößt.“

Gleichzeitig wird dem Bereich des Geistigen aber der offiziellen Doktrin zufolge dieselbe kausale Wirksamkeit zugeschrieben wie dem Bereich des Physischen. Obwohl sie also grundsätzlich getrennt sind, sollen beide Bereiche demnach doch nicht grundsätzlich VERSCHIEDEN sein, sondern dieselbe Art von Phänomenen umfassen. Diesen Teil der offiziellen Doktrin nennt Ryle die *paramechanische Hypothese*.

Diese ganze Konzeption nun hält Ryle nicht nur für falsch, sondern für in einem besonderen Sinne irregeleitet. Seines Erachtens beruht sie auf einer *KATEGORIENVERWECHSLUNG*, weil mentalistische Ausdrücke nicht auf private innere PHÄNOMENE verweisen, sondern VERHALTENSDISPOSITIONEN bezeichnen. Ein Verhalten „intelligent“, „aufmerksam“, „sorgfältig“ undsoweiter zu nennen, gibt laut Ryle mitnichten geistige Ursachen an, und der Begriff des Geistes sei daher nichts weiter als ein Sammelname für mentalistische Ausdrücke.

Das ist schon im wesentlichen die Idee von Ryle. Sein Buch besteht zum größten Teil darin, diese Idee durch eine umfassende Analyse mentalistischer Ausdrücke, gegliedert in einzelne Sachgebiete, als vernünftig auszuweisen. Ryle führt dazu, wie er selbst sagt, eine *destruktive Diskussion*. Er will zeigen, daß das Dogma vom Gespenst in der Maschine nicht nur tatsächlich Schwierigkeiten hat, mentale Verursachung zu erklären, sondern darüberhinaus auch zu *absurden* Ergebnissen führt.

ZUR WILLENSAKT-HYPOTHESE. Eines der Sachgebiete, denen Ryle sich zuwendet, ist der WILLE. Hier drückt sich die offizielle Doktrin in der Annahme von WILLENSAKTEN aus, die als die Ursachen von Handlungen deren moralische Bewertbarkeit ermöglichen. Gegen diese Annahme von Willensakten führt Ryle vier Argumente ins Feld (vgl. S.81-87). Sein erster Einwand besteht in dem Hinweis darauf, daß die Erwähnung von Willensakten gar kein Bestandteil unserer gewöhnlichen Rede über unser Verhalten ist. Wir beziehen uns nie auf dergleichen, so Ryle, und daher gibt es jedenfalls keine empirischen Gründe, Willensakte anzunehmen.

Der zweite Einwand stellt fest, daß Willensakte gerade die Funktion, die sie eigentlich

erfüllen sollen, gar nicht erfüllen können. Denn da sie private, nicht beobachtbare Phänomene sein sollen, lasse sich von einem Außenstehenden gar nicht beurteilen, was welche Handlung verursacht hat. Unter diesen Umständen ist, wie Ryle feststellt, aber gerade keine faire moralische Beurteilung möglich. Überhaupt, so sein dritter Einwand, ist die Frage der mentalen Verursachung ein unlösbares Problem für den Mythos von einem Geist, der strikt getrennt von dem Körper sein Dasein führt.

Der vierte Einwand schließlich führt den Begriff „freiwillig“ ein, um der Willensakt-Hypothese diesbezüglich einen infiniten Regreß vorzuwerfen. Ryle argumentiert etwa so:⁴ *Wenn Verantwortlichkeit für Handlungen auf deren Verursachung durch Willensakte beruht, dann machen Willensakte Handlungen also loblich, freiwillig, frevelhaft und so weiter. Zu der Klasse der Tätigkeiten, die man auf diese Weise qualifizieren kann, gehören geistige Akte genauso wie körperliche Bewegungen. Also werden demnach auch geistige Tätigkeiten von Willensakten verursacht. Nun sind aber Willensakte ihrerseits geistige Akte. Damit ergibt sich folgendes Problem:*

Wenn die Willensakte selbst unfreiwillig sind, ist es absurd anzunehmen, sie könnten freiwillige Handlungen verursachen. Gehen wir jedoch davon aus, daß Willensakte freiwillig sind, dann müssen sie dieser Theorie zufolge ebenfalls von freiwilligen Willensakten verursacht sein - welche wiederum von freiwilligen Willensakten verursacht sein müssen; und so weiter ad infinitum!

Aus diesen Gründen ist es laut Ryle also unhaltbar, so etwas wie das Phänomen „Willensakt“ anzunehmen. Das bedeutet für ihn aber keineswegs, daß die Unterscheidung zwischen „freiwillig“ und „unfreiwillig“ unbedingt unsinnig ist. Im Gegenteil, seines Erachtens sind diese Prädikate nützlich und wichtig, solange sie nicht an die Willensakt-Hypothese gebunden sind.

DER BEGRIFF DER FREIWILLIGKEIT. In seiner positiven Auskunft zum Begriff der Freiwilligkeit unterscheidet Ryle zunächst zwischen einem *gewöhnlichen* Anwendungsbereich dieses Begriffs und einem *philosophischen* Anwendungsbereich. Gewöhnlich, so führt er aus, stellen wir die Frage nach Freiwilligkeit nur angesichts von FEHLTRITTEN, um die SCHULD des Handelnden festzustellen. In der Philosophie dagegen sei die Freiwilligkeit jeglichen Verhaltens hinterfragbar. Das hält Ryle für eine *unwissentliche Erweiterung* dieses Begriffes, die zu schwerwiegenden Konsequenzen geführt habe, unter anderem zu jenem „*Gewirr von meist unechten Problemen, das unter dem Namen des Problems der Willensfreiheit läuft*“ (S.90). Um das zu erläutern, will Ryle zunächst einmal die gewöhnliche, wie er auch sagt *unentstellte* Bedeutung von „freiwillig“ klären.

Das Ergebnis seiner Untersuchung lautet schlicht, daß die Frage der Freiwilligkeit gewöhnlich über die Frage der VERMEIDBARKEIT entschieden wird. Ein Niesen zum Beispiel, so Ryle, gilt für unvermeidbar und unfreiwillig, ein Lachen hingegen für vermeidbar und freiwillig. Er weist jedoch ausdrücklich darauf hin, daß das Lachen deswegen aber nicht unbedingt auch ABSICHTLICH sein muß. Denn „vermeidbar“ definiert er folgendermaßen (S.92): „*Wenn der Handelnde es hätte besser machen können, als er*

es tatsächlich gemacht hat, dann konnte er vermeiden, es so schlecht zu machen, wie er es gemacht hat."

Diese Definitionen erlauben also, von vermeidbar, freiwillig und schuldig zu sprechen, ohne gleichzeitig Absichtlichkeit zu unterstellen. Ryle verdeutlicht das am Beispiel eines Jungen, der unabsichtlich einen falschen Seemannsknoten macht, obwohl er den richtigen Knoten beherrscht. Der Junge wurde ex hypothesi auch nicht durch Umstände wie Zwang, Fieber, Panik oder steife Finger daran gehindert, den richtigen Knoten (freiwillig) zu machen. Also, so Ryle, hätte er den richtigen Knoten statt des falschen Knotens machen können und trägt deshalb die Schuld für sein VERSAGEN.

Die Bindung von „freiwillig“ an die Fähigkeiten und nicht die Absichten einer Person stellt Ryle zufolge klar, daß wir mit diesem Prädikat nicht Handlungsursachen angeben, sondern *Handlungsbewertungen* vornehmen. Von hier aus gelangt er dann ohne Umstände zu der Feststellung, daß es falsch ist, ALLE Handlungen als freiwillig oder unfreiwillig zu klassifizieren. Denn wenn das richtig wäre, so führt Ryle aus, dann könnte man demnach auch in Bezug auf erfolgreiche Handlungen fragen, ob sie vermeidbar gewesen wären. Das sei jedoch unsinnig, weil es bedeuten würde, Fehler zu machen als eine FÄHIGKEIT aufzufassen, während tatsächlich natürlich ein Mangel an Fähigkeit vorliegen würde.

Der erweiterte oder „philosophische“ Gebrauch von „freiwillig“ ist also von der Logik dieses Begriffes her laut Ryle nicht zu rechtfertigen. Er beruht seines Erachtens eben auf der falschen Hypothese, daß „freiwillig“ synonym mit „absichtlich“ ist und auf einen Willensakt verweist, der die Ursache der Handlung darstellt.

Ryle räumt hinsichtlich der Logik von „freiwillig“ und „unfreiwillig“ anschließend noch ein, daß dieses Begriffspaar manchmal auch für zwei weitere Unterscheidungen steht, nämlich für die Unterscheidung zwischen Handlungen und Widerfähnissen einerseits sowie absichtlichen und unabsichtlichen Taten andererseits. Auch mit diesen Verwendungsweisen, so stellt Ryle fest, beziehen wir uns aber ganz offensichtlich nicht auf jene postulierte geheimnisvolle Fakultät der Willensakte, sondern klassifizieren einfach Handlungen.

ZUM PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT. Das Problem der Willensfreiheit ist für Ryle auf dem Hintergrund seiner gerade vorgetragenen Ergebnisse schnell abgetan. Den Auftakt seiner Erörterung bildet die Frage, aus welchem Motiv heraus Willensakte und der damit einhergehende Mißbrauch von „freiwillig“ überhaupt postuliert wurden. Die Antwort auf diese Frage findet er in der *Angst vor dem Schreckgespenst der mechanistischen Weltanschauung*. Mit diesem für ihn typischen sarkastischen Ausdruck meint Ryle die Befürchtung, daß auch die Handlungen von Personen so vollkommen durch Gesetze erklärbar seien, daß von ihrer BEWERTBARKEIT keine Rede mehr sein könne

Dieser Außenperspektive nun sollte nach Ryle die Innenperspektive der Willensakte

entgegengestellt werden, um über den Begriff der Freiwilligkeit die Bewertbarkeit der Handlungen aufrecht erhalten zu können. Hieraus ergibt sich dann allerdings, so Ryle weiter, ein Problem im Zusammenhang mit der Beziehung dieser Innenwelt zur Außenwelt - nämlich das sogenannte Problem der Willensfreiheit. Für Ryle konzentriert sich dieses Problem auf die Berechtigung moralischer Bewertungen, denn er faßt es folgendermaßen (S.97):

„Die Frage, ob Menschen Lob oder Tadel verdienen, wurde infolgedessen so formuliert: ob Willensakte Wirkungen seien.“ Seine Antwort auf diese Frage besteht darin, ihr die Grundlage zu entziehen, indem er die Angst vor der Wahrheit des Mechanismus als grundlos darstellt. Dazu macht er so ziemlich das gleiche, was wir bei Schlick schon kennengelernt haben. Er analysiert zunächst den Begriff des Gesetzes, um anschließend festzustellen, daß Naturgesetze *nur metaphorisch gesprochen alles ‚regieren‘ und tatsächlich nichts anordnen, da sie keine Imperative seien* (vgl. S.98). Dieser Unterscheidung entsprechen nach Ryle auch verschiedene Arten der ERKLÄRUNG von Vorfällen. Das erläutert er sehr ausführlich und anhand mehrerer Beispiele, unter anderem auch am Beispiel des Billardspiels. Beim Billard, so Ryle, unterliegt der Lauf der Kugeln natürlich mechanischen Gesetzen, so daß von daher in gewisser Weise erklärt werden könnte, warum die Kugeln so laufen, wie sie laufen. Zweitens gibt es noch die Spielregeln, die ebenfalls eine gewisse Erklärung dafür liefern können, warum der Spieler die Kugeln so und nicht anders laufen läßt.

All diese Vorgaben implizieren jedoch nicht, so Ryle, daß der Spieler auf einen bestimmten Spielzug festgelegt ist. Die bestehenden Gesetze und Regeln lassen nicht nur Raum für verschiedene Spielzüge und ZWECKE beim Spielen, mehr noch: ohne die Einbindung in Gesetze und Regeln wäre ein solches GESCHICKLICHKEITS-SPIEL gar nicht möglich, wie Ryle feststellt. Die interessanteste Erklärung eines Billardspiels arbeitet daher seines Erachtens mit den ABSICHTEN der Spieler und erlaubt durchaus die Bewertung ihres Spiels.

Mechanistische Gesetze, so schließt Ryle, ZWINGEN uns also nicht, uns auf eine bestimmte Art zu verhalten. Die mechanistische Weltanschauung sei eben nichts als ein *Schreckgespenst*, das es keineswegs erfordert, zur Rettung unserer Wertvorstellungen jene merkwürdige Innenwelt zu postulieren. Daraus folgt, daß die Frage, ob Willensakte Wirkungen seien - also die Frage der Willensfreiheit -, sinnlos ist, weil sie sich auf etwas bezieht, das es gar nicht gibt. Das führt Ryle zwar so ausdrücklich nicht mehr aus, aber er sprach ja eingangs gleich von *unechten Fragen* im Zusammenhang mit Willensfreiheit.

Kritik an Ryle

Ryles Position zum Problem der Willensfreiheit ist zweifellos eine sehr originelle Variante dessen, was ich „Scheinkompatibilismus“ genannt habe. Sie teilt damit

allerdings auch dessen Unzulänglichkeit. Fassen wir noch einmal ganz kurz zusammen, wie Ryle sich unseres Problems entledigt. Er sagt etwa folgendes:

Die Frage lautet: Sind Willensakte Wirkungen?

Diese Frage ist unsinnig, weil Willensakte eine falsche hypothetische Größe sind.

Außerdem ist sie unangebracht, weil sie durch die irgeleitete Befürchtung motiviert ist, Naturgesetze könnten uns unser Verhalten AUFZWINGEN.

Ich möchte nun zeigen, daß diese Auskunft in allen Punkten zurückzuweisen ist. Meine Kritik lautet also zusammengefaßt so: Erstens stellt Ryle die Frage falsch, selbst wenn er ansonsten recht hätte. Zweitens konstatiert er voreilig, daß die Einbindung in Naturgesetze keinen Zwang ausübt. Und drittens ist auch seine Erläuterung von „freiwillig“, mit der er die Willensakt-Hypothese disqualifizieren will, wenig überzeugend. (Das hat übrigens sogar die Konsequenz, daß sein gesamtes geistphilosophisches Projekt von hier aus angreifbar ist.) Sehen wir uns nun meine Kritik ausführlicher an.

Ryle stellt wie Schlick das Problem der Willensfreiheit so dar, als würde es sich im wesentlichen um die Frage drehen, ob die These des Determinismus wahr ist oder nicht. Ich habe jedoch in Kapitel II ausführlich dahingehend argumentiert, daß das ganz sicher nicht unsere Frage hier ist. Die philosophische Erörterung von Willensfreiheit, so führte ich aus, dreht sich vielmehr um die Frage, ob Determinismus und Willensfreiheit grundsätzlich als miteinander vereinbar zu denken sind oder nicht. Ryle müsste also, wenn er das Problem der Willensfreiheit auf die Willensakt-Hypothese zurückführen will, unsere Frage folgendermaßen formulieren:

Ist der Umstand, daß Willensakte Wirkungen sind, vereinbar damit, daß wir Willensfreiheit haben und zu Recht Lob und Tadel verteilen?

Diese Frage, und damit kommen wir gleich zum zweiten Kritikpunkt, ist alles andere als eine schlecht motivierte Frage, die schon durch die Unterscheidung von *gesetzesartig eingebunden (oder verursacht)* und *gezwungen* hinfällig wird. Zu der Rolle, die eine solche Unterscheidung spielen kann beziehungsweise nicht spielen kann, habe ich mich auch schon eingehend geäußert und kann mich wieder kurz fassen. In einem Satz gesagt ist es gerade die Frage der Unterscheidbarkeit von (umfassender) Verursachung und Zwang, die unser Problem ausmacht und die nur durch eine positive Erläuterung dessen entschieden werden kann, worin die INITIATION einer Handlung besteht. Dieses Konzept der INITIATION diskutiert Ryle aber gar nicht und verfehlt darum in typisch scheincompatibilistischer Weise den Kern unseres Problems.

Diese Kritik, das sollte ich anfügen, hängt keineswegs davon ab, *Willensakte* anzunehmen. Wie auch immer Handlungen verursacht sind, die Frage bleibt, ob ihre kausale Einbindung mit ihrer moralischen Bewertung verträglich ist. Nach Ryle selber wird eine Handlung dadurch verursacht, daß ein meist öffentliches Ereignis - wie eine

Bitte, die an den Akteur herangetragen wird, oder ein Vorfall, den er beobachtet - den Akteur *veranlaßt*, auf eine bestimmte Weise zu reagieren (vgl. sein viertes Kapitel, Abschnitt 8). Nehmen wir nun an, der Akteur wird veranlaßt zu einer jener Fehlleistungen, die Ryle als freiwillig bezeichnet.

Wenn der Determinismus wahr ist, dann ist nicht nur genau diese Handlung verursacht, sondern auch der Anlaß der Handlung, der Grund des Anlasses, der Grund dieses Grundes undsoweiter. Stellt sich jetzt nicht zumindest ein ZWEIFEL ein, ob der Akteur es wirklich *besser hätte machen können* in dem Sinne, daß es genuin bei ihm lag, was er tat?! Trifft ihn wirklich irgendeine SCHULD, wenn er derart umfassenden Einflüssen ausgesetzt ist? Nichts von dem, was Ryle sagt, weist DIESE Fragen als schlecht aus - ob wir nun an Willensakte glauben oder nicht!

Das bringt uns zum dritten Kritikpunkt. Ich bezweifle, daß Ryle plausibel vorführt, wieso man nicht hinsichtlich jeder Handlung sinnvoll fragen kann, ob sie freiwillig und verantwortlich ist oder nicht. Ich behaupte damit wieder nicht, daß jene geheimnisvolle Instanz der Willensakte existiert. Ich behaupte wie gesagt auch nicht, daß der Begriff der Freiwilligkeit eine tragende philosophische Rolle spielen sollte. Was ich behaupte, ist, daß Ryles Explikation des Freiwilligkeits-Begriffes jedenfalls nicht überzeugend ist und deshalb weder die Willensakt-Hypothese noch den moralischen Skeptizismus disqualifizieren kann.

Ausschlaggebend für Ryles eingeschränkten Anwendungsbereich von „freiwillig“ und „verantwortlich“ war seine Trennung dieser Begriffe vom Begriff der Absicht. Zur Begründung hatte er auf unsere gewöhnliche Verwendungsweise dieser Begriffe verwiesen. Aber würden wir von dem Jungen, der ohne Absicht einen falschen Knoten macht, obwohl er den richtigen beherrscht, wirklich sagen, er habe es FREIWILLIG gemacht? Oder: inwiefern kann ein unabsichtliches Lachen - Ryles anderes Beispiel - FREIWILLIG sein? Sehen wir uns zunächst dieses Beispiel näher an.

Typisch für ein nicht beabsichtigtes Lachen ist meines Erachtens ein LACHANFALL. Ein Lachanfall ist jedoch bezeichnenderweise unfreiwillig, denn so ist „Anfall“ definiert. „Es kam über sie“ ist eine gängige Redeweise im Zusammenhang mit einer Person, die von einem Lachanfall HEIMGESUCHT wird. Ein Anfall kann also in gewissem Sinn, nämlich zum Zeitpunkt seines Auftretens, als unvermeidbar betrachtet werden. Wenn wir mit Ryle also Freiwilligkeit über Vermeidbarkeit definieren würden, dann würde ein Lachanfall „unabsichtlich“ und „unfreiwillig“ aneinander koppeln. Wenn wir überhaupt davon reden, daß jemand freiwillig lachte - was tatsächlich ungebrauchlich ist, wie ich meine - dann gehen wir gleichzeitig immer auch davon aus, daß er es absichtlich tat.

Ryles anderes Beispiel ist nach meiner Einschätzung ähnlich gelagert. Ich glaube nicht, daß wir von einem Jungen, der unabsichtlich einen falschen Knoten macht, obwohl er

den richtigen Knoten beherrscht, wirklich sagen würden, er habe FREIWILLIG weil unaufmerksam gehandelt. Wenn man etwas freiwillig schlechter macht, als man es machen könnte, dann verfolgt man eine Absicht dabei, würde ich meinen. So kann man sich etwa bei gewissen Verrichtungen absichtlich ungeschickt anstellen, um zukünftig von diesen und ähnlichen Arbeiten entbunden zu werden. Läßt jemand hingegen unabsichtlich zum Beispiel etwas fallen, weil er unaufmerksam war, dann wird er sich ehrlich entrüsten, wenn man ihm vorwirft, er habe das freiwillig getan.

Ich bezweifle also, daß Ryle recht hat, wenn er die Begriffe der Freiwilligkeit und der Absichtlichkeit scharf voneinander trennt. Diese Trennung aufzuheben bedeutet aber noch lange nicht, wie Ryle unterstellt hat, die beiden Begriffe SYNONYM zu verwenden. Unserem Sprachgebrauch zufolge setzt Freiwilligkeit wohl Absichtlichkeit voraus, Absichtlichkeit aber nicht Freiwilligkeit. Man denke etwa wieder an den bedrohten Bankangestellten, der zwar absichtlich, aber widerwillig das Geld herausgibt. Ich behaupte nicht, daß unser Sprachgebrauch unproblematisch ist - im Gegenteil -, aber in der Auseinandersetzung mit Ryle zählt zunächst einmal nur, wie der Sprachgebrauch faktisch aussieht.

Wenn nun aber Freiwilligkeit an Absichtlichkeit gebunden wird, dann ist nicht mehr einzusehen, warum wir nicht hinsichtlich JEDER Handlung fragen können, ob sie freiwillig (und verantwortlich) geschah oder nicht.⁵ Ryle hat zwar sicher nicht ganz unrecht, wenn er darauf hinweist, daß wir uns gewöhnlich nur bei einem Fehlverhalten Gedanken über Freiwilligkeit und Verantwortlichkeit machen. Das liegt aber ganz einfach daran, daß wir im Alltag der moralischen Praxis Willensfreiheit und Verantwortlichkeit ja naiv voraussetzen und darum nur bei Abweichungen von der Norm überprüfen, ob unsere Voraussetzungen überhaupt erfüllt waren. Daraus folgt jedoch nicht, daß es falsch ist, diese naive Voraussetzung grundsätzlich argwöhnisch zu betrachten und philosophisch zu fragen, ob es überhaupt Verantwortlichkeit gibt.

Das zu übersehen ist eben der typische Fehler eines Scheinkompatibilisten. Ich halte daher abschließend fest, daß es Ryles *Begriff der Freiwilligkeit* nicht gelingt, die Willensakt-Hypothese zu stürzen und die diversen *Gespenster* zu vertreiben. Die Frage nach Willensfreiheit bleibt eine gute Frage, mit oder ohne Annahme von Willensakten. Die Willensakt-Hypothese war, wie wir gesehen haben, noch anderen Einwänden ausgesetzt, aber das näher anzusehen würde den Rahmen dieser Erörterung übersteigen.

Geschenkt habe ich Ryle hier - und damit komme ich zum Schluß - seine sehr enge konzeptuelle Bindung von „freiwillig“ und „verantwortlich“. Tatsächlich halte ich auch diese Voraussetzung für problematisch, weil der Begriff der Freiwilligkeit meines Erachtens für eine konstruktive philosophische Auskunft gar nicht geeignet ist..

Die Unbestimmbarkeit von "freiwillig" und „unfreiwillig“

Der Grund dafür, daß ich den Begriff der Freiwilligkeit aus der Untersuchung von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit heraushalten möchte, liegt darin, daß es nicht immer unbedingt entscheidbar ist, ob und wie wir ihn verwenden wollen beziehungsweise sollen. Imaginieren wir zum Beispiel folgende Szene: Ein vermögender Mitteleuropäer, der ohne weiteres auch als ein solcher zu erkennen ist, spaziert in der Dunkelheit allein durch den New Yorker Stadtbezirk „Harlem“ Wie es fast nicht anders zu erwarten ist, verstellen ihm plötzlich einige Farbige den Weg und fordern ihn mit vorgehaltenen Waffen auf, sein Geld herauszugeben. Natürlich übergibt er sein Geld, aber - tut er es freiwillig oder nicht? Was wollen wir sagen?

Die erste Reaktion ist vermutlich: selbstverständlich gibt er das Geld nicht freiwillig her, er ist (ex hypothesi) nicht nach Harlem gegangen, damit ihm sein Geld abhanden kommt. Andererseits beträgt die Wahrscheinlichkeit, als vermögender Mitteleuropäer abends ohne Begleitung sein Geld in Harlem zu verlieren, nahezu 100 Prozent (soweit ich weiß; gehen wir davon aus, daß es stimmt). Nehmen wir an, unserem Opfer war dies auch bekannt. Erschüttert das nicht unsere Überzeugung, sein Geld sei ihm unfreiwillig abhanden gekommen? Was ist, wenn allgemein bekannt wäre, daß der beschriebene Fall GANZ SICHER eintreten würde?

Würden wir dem „Opfer“ dann nicht vorhalten, daß es sein Geld doch offenbar freiwillig verlor - so wie zum Beispiel jemand, der einen hohen Betrag wettete, obwohl er vorher wußte, daß er nicht gewinnen wird? Jedoch ist es auch jetzt immer noch vorstellbar, daß unser Opfer darauf beharrt, das Geld unfreiwillig herausgegeben zu haben. Schließlich, so seine Begründung, wisse es, wie sich eine freiwillige Handlung ANFÜHLE, und diese hier fühlte sich eben an wie eine unfreiwillige Handlung. Es war, so behauptet unser Opfer, bei ihm keinerlei NEIGUNG - weder vor Antritt des Spazierganges noch während des Überfalls - vorhanden, das Geld herauszugeben; sondern als es das Geld herausgab, fühlte es sich GENÖTIGT, das zu tun.

Soweit ich sehe, müssen wir diese phänomenologische Selbsteinschätzung unseres Mitteleuropäers gelten lassen. Es drängt sich zwar sehr stark die Nachfrage an ihn auf, warum er denn, da er wußte, was geschehen würde, losgegangen sei, wenn ihm an seinem Geld etwas liegt. Aber er wird darauf einfach antworten, daß er sehen wollte, ob es wirklich stimmt, daß ein Überfall unfehlbar statthaben würde. Er sei, so führt er aus, wissentlich ein gewisses Risiko eingegangen, sein Geld zu verlieren, aber das impliziere nicht, daß er es freiwillig hergegeben habe. Dagegen ist wenig zu sagen.

Stellen wir uns aber vor, das Szenario wäre so beschaffen, daß diese (epistemologisch begründete) Antwort des Opfers nicht akzeptabel ist. Stellen wir uns also vor, es ist ABSOLUT GEWISS UND JEDERMANN BEWUSST, daß ein wohlhabender Mitteleuropäer, der nachts allein durch Harlem spaziert, ausgeraubt wird. Zudem gehe ich

hier immer davon aus, daß es für unser Opfer nicht in Frage kommt, das Geld nicht herauszugeben. (Der Aspekt, daß die überfallene Person letzten Endes die Alternative hatte, nachzugeben oder nicht, spielt für meine Überlegungen hier keine Rolle!) Wie sollen wir die Herausgabe des Geldes hinsichtlich ihrer Freiwilligkeit nun bewerten, wenn das Opfer wiederum jene Beschreibung seiner Innenperspektive vorträgt?

Einerseits sagen wir uns: diese Person trat den Spaziergang freiwillig an und wußte vorher, daß das einen Verlust ihres Geldes zur Folge haben werde. Sie mußte das Geld also von vornherein als verloren betrachten. Selbst wenn sie bei der Herausgabe des Geldes ANGST verspürte - die ja durch den Anblick von Waffen sehr leicht hervorgerufen wird -, so handelte sie doch nicht AUS Angst, sondern letztlich freiwillig. Andererseits kann die beraubte Person, wie es scheint, auch jetzt noch abstreiten, ihr Geld freiwillig hergegeben zu haben. Sie muß sich dabei nicht einmal irrationales Verhalten vorwerfen lassen; sie könnte etwa sagen:

„Natürlich wußte ich, daß ich ausgeraubt werde. Aber ich hatte Lust auf diesen Spaziergang, und diese Begleitumstände, so unangenehm sie auch sind, sollten mich nicht daran hindern. Dennoch habe ich den Räubern, als sie mich dazu aufforderten, mein Geld nicht freiwillig gegeben! Denn ich habe mich nie damit ABGEFUNDEN, daß die Zustände so sind, wie sie leider nun einmal sind. Ich muß mit diesen Zuständen leben, aber ich BILLIGE sie nicht! Deshalb gab ich mein Geld trotz der Vorhersehbarkeit der Lage, in die ich gekommen bin, nur widerwillig heraus.“

Ob die Begründung unseres Opfers nun genau so aussieht oder anders, ich denke, daß wir auch hier seine Innenperspektive nicht einfach ignorieren können, wenn wir uns über die Freiwilligkeit der Geldübergabe Gedanken machen. Meines Erachtens drückt der Begriff der Freiwilligkeit zu einem Gutteil ein GEFÜHL aus, was wir unter allen Umständen zu berücksichtigen haben. Das bedeutet allerdings nicht, daß wir uns also einfach auf das Gefühl der Freiwilligkeit zurückziehen können, um diesen Begriff zu definieren. Denn die Außenperspektive, die die Beweggründe des Handelnden (beziehungsweise deren Genese) erfaßt, ist ebensowenig für den Begriff der Freiwilligkeit verzichtbar wie die Innenperspektive.

Stellen wir uns beispielsweise vor, unser Mitteleuropäer sei dahingehend MANIPULIERT worden, seinen Spaziergang zu unternehmen. Ein bössartiger Neurochirurg mit überragenden Fähigkeiten hatte ihm die entsprechende Motivation implantiert, ohne daß ihm das bewußt war oder werden konnte. Jetzt hätten wir wohl keine Schwierigkeiten mehr, die Geldübergabe beim Überfall vorbehaltlos als unfreiwillig zu betrachten. Die beraubte Person empfindet sie nicht nur so, wir können darüberhinaus auch nicht mehr sagen, sie hätte das Geld mehr oder weniger freiwillig gegeben, da sie wußte, was passieren würde, und trotzdem freiwillig gegangen sei.

Sie ist ja nicht freiwillig gegangen, weil sie über dieses Stück Verhalten, den Spaziergang

zu unternehmen, keine KONTROLLE hatte. Die Kontrolle darüber hatte der bösartige Neurochirurg, denn er VERANLASSTE ihren Spaziergang, indem er das Motiv dazu implantierte. Selbst wenn wir jetzt den Fall modifizieren und annehmen, daß die manipulierte Person uns unter Hinweis auf ihre Innenperspektive nachdrücklich versichert, sie habe freiwillig gehandelt, würden wir wohl sagen: wir wissen es besser! Schließlich könnte ein mit so phantastischen Fähigkeiten ausgestatteter Neurochirurg am Ende auch das Gefühl der Freiwilligkeit implantieren (beziehungsweise alles so einrichten, daß es auftreten wird).

Aber auch wenn wir dies nicht annehmen, möchten wir unter den Umständen einer Manipulation doch der Außenperspektive den Vorzug geben. Zunächst jedenfalls. Wenn Freiwilligkeit jedoch immer auch ein Gefühl bezeichnet, dann können wir ihr Vorliegen irgendwie doch nicht nur deshalb leugnen, weil die Genese des Beweggrundes manipulativ beeinflußt wurde. (Das scheint sogar dann zu gelten, wenn die Genese des Gefühls der Freiwilligkeit selber sich einer solchen Beeinflussung verdankt!) Bei längerem Nachdenken wissen wir glaube ich auch hier wieder nicht, was wir hinsichtlich der Freiwilligkeit des Verhaltens, das unser „Opfer“ an den Tag legt, sagen sollen.

Das läßt sich durch ein weniger ausgefallenes Szenario vielleicht noch besser verdeutlichen. Denken wir uns einen Fall jener subtilen Form indirekter Manipulation, die uns allen geläufig ist: das Provozieren einer Person zu einem bestimmten Verhalten dadurch, daß man quasi ihren eigenen RUF gegen sie ausspielt. Nehmen wir zum Beispiel eine Person, die den Ruf hat, sehr trinkfest zu sein. Wenn diese Person nun einmal bei einer Feier aus irgendwelchen Gründen keine Neigung verspürt, viel Alkohol zu sich zu nehmen, und sich deshalb beim Trinken zurückhaltend zeigt, wird ihr „Freundeskreis“ mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf mit Bemerkungen reagieren wie „Was ist los mit dir?! Verträgst du nichts mehr?! Laß dich doch nicht so durchhängen!“ Man wird diese Person also an ihr IMAGE ERINNERN und sie gewissermaßen IN DIE PFLICHT NEHMEN. Und das hat fast immer zur Folge, daß sie am Ende wieder ihrem Ruf gerecht wird und eine bemerkenswerte Menge Alkohol in sich hineinschüttet.

Wollen wir das Verhalten dieser Person nun als freiwillig oder als unfreiwillig bezeichnen? Auf der einen Seite war sie ja ursprünglich nicht geneigt, viel zu trinken, und tat das nur, weil sie sich unter einem ZUGZWANG fühlte. In gewisser Weise ist sie ÜBERREDET worden. Auf der anderen Seite war ihr das alles aber auch BEWUSST, wie wir annehmen dürfen, das heißt sie ist so gesehen nicht manipuliert worden. In einer nicht unwesentlichen Hinsicht, so glauben wir, stand es dieser Person frei, so oder anders auf den ERWARTUNGSDRUCK ihres Bekanntenkreises zu reagieren.

Trotzdem läßt sich eben nicht leugnen, daß ein gewisser Druck da war. Auch wenn sie

nicht so unter Zwang stand wie die mit einer Pistole bedrohte Person, ihr Verhalten ist dennoch nur allzu verständlich. Personen liegt in aller Regel nun einmal viel daran, eine konsistente Persönlichkeit und Biografie zu haben, und auch eine etwas zweifelhafte Position innerhalb einer Gruppe ziehen sie (fast) immer noch der Lage vor, NICHT DAZU ZU GEHÖREN. Dies berücksichtigt hatte unser standfester Trinker dann wieder kaum eine Wahl, als er zum Trinken aufgefordert wurde.

Dagegen läßt sich dann allerdings wieder einwenden, daß er schließlich auch nicht unschuldig an seinem Image ist und daß er ja eine andere Rolle annehmen könnte, wenn ihm wirklich daran liegt. Obwohl das sicher kein schlechter Einwand ist, verharmlost er die ganze Angelegenheit andererseits sehr. Denn zu einem bedeutenden Teil entsteht die Persönlichkeit selber durch das, was andere Leute in einer Person sehen (und auch sehen wollen!), während sie ihrerseits auch ihre Umgebung auf diese Weise beeinflusst.

Wir haben es im Zusammenhang mit Images also mit hochkomplizierten Wechselwirkungen zu tun. Dies ist jedoch nicht der richtige Ort, darauf näher einzugehen.⁶ Entscheidend ist vielmehr folgendes: auch wenn wir hier alle beteiligten Faktoren auseinanderdividieren und angemessen gewichten könnten - der Begriff der Freiwilligkeit wäre ungeeignet, unsere Ergebnisse auszudrücken. Nehmen wir zum Beispiel an, die Person hätte in einem kategorischen Sinne dabei bleiben können, gemäßigt zu trinken. SIE fühlte sich aber unter Zugzwang, IHRES Erachtens setzte man ihr so zu, daß sie praktisch keine Wahl mehr hatte und schließlich nachgab. Wir werden diese Auskunft zwar unter dieser Voraussetzung nicht als ENTSCULDIGUNG akzeptieren, aber daß sie unzweifelhaft FREIWILLIG gehandelt habe, das würden wir gegen ihren Protest auch nicht behaupten wollen.

Ich neige sogar zu der Auffassung, daß die Person selbst sich oft nicht sicher ist, ob sie eigentlich freiwillig oder unfreiwillig handelt, wenn man sie über ihren Ruf zu beeinflussen versucht. Ich denke dabei etwa an Fälle, wo an jemandes HILFSBEREITSCHAFT appelliert wird oder wo jemand aufgefordert wird, „doch kein Spielverderber zu sein“. Nicht selten wird so jemand sich BENUTZT fühlen und dann ERST RECHT NICHT tun, was man von ihm erwartet. Das ist dann aber auch nicht das, was wir als freiwilliges Verhalten bezeichnen würden, und ich bezweifle, daß es sich so anfühlen kann. Doch „unfreiwillig“ scheint in diesem Fall auch keine angemessene Qualifikation zu sein.

Schließlich gibt es noch Personen, die solchen Herausforderungen vollkommen SOUVERÄN gegenüberstehen und mit dem tiefsten Gefühl der Freiwilligkeit einmal JA, einmal NEIN sagen. Nehmen wir jetzt jedoch an, wir hätten unbezweifelbare Gewißheit darüber, daß niemand in einem genuinen Sinne VON SICH AUS handeln kann. Das würde den Begriff der Freiwilligkeit sicher irgendwie aushöhlen, aber trotzdem könnten und wollten wir diesen souveränen Personen nicht gegen ihre tiefe

Überzeugung vorhalten, ihr Gerede von Freiwilligkeit sei der bare Unsinn.

Vielleicht würde das Gefühl der Freiwilligkeit verschwinden, wenn niemand mehr an der Idee festhielte, daß Personen ihre Handlungen wirklich INITIIEREN können - vielleicht aber auch nicht. Es ist und bleibt jedenfalls falsch, Willensfreiheit und Freiwilligkeit miteinander zu verwechseln. Und auch wenn eine informative Definition von Willensfreiheit noch aussteht, auf den hoffnungslos vagen Begriff der Freiwilligkeit sollten wir dabei nach meiner Auffassung verzichten.

ANMERKUNGEN, HINWEISE UND ZUSÄTZE

Anmerkungen zur Einführung

1 entnommen den Interviews von David Sylvester, S.91.

Anmerkungen zu Kapitel I

1 „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, Fußnote zu Seite 74.

2 R.L.Franklin nennt den Untertitel seines Buchs „Freewill And Determinism“: *A study of rival concepts of man.*

3 Vgl. zum Beispiel G.E.M.Anscombe in „Absicht“, §6, wo ein Kriterium der Absichtlichkeit des Vollzugs einer bestimmten Handlung - das heisst einer Handlung unter einer bestimmten Beschreibung - das Bewusstsein des Handelnden davon, genau diese Handlung auszuführen, ist.

4 Vgl. hierzu D.R.Hofstadters „Analogien und Rollen im Denken von Mensch und Maschine“, insbesondere die Seiten 588 und 599.

5 Ich zitiere hier nach D.C.Dennetts Buch „Ellenbogenfreiheit“, S.23. Dennett verwendet diesen Auszug auch schon in ¹„Mechanism And Responsibility“, genau wie D.R.Hofstadter in seinem Essay „Von der scheinbaren Paradoxie der Mechanisierung von Kreativität“.

Hofstadter erstellt in diesem Essay eine interessante Liste mit Beispielen von zunehmender Fähigkeit, „Trott“ (eingefahrene Gleise oder „Schleifen“) zu verlassen. Er nennt das *Antisphexität* und bemerkt, „*dass Bewußtsein nichts anderes ist, als in höchstmöglichem Maße Antisphexität zu besitzen*“ (S. 569).

6 Eine interessante Frage ist in diesem Zusammenhang natürlich, ob wir nur relativ antisphexisch sind (wie zum Beispiel Hofstadter und Dennett glauben) oder ob wir absolut antisphexisch sind (vgl. hierzu vor allem J.R.Lucas' Aufsatz „Minds, Machines And Gödel“). Diese Diskussion kann jedoch für unsere derzeitigen Zwecke unberücksichtigt bleiben, denn sie gehört primär in die Philosophie des Geistes. Zu der Polle dieses Zweiges werde ich noch einiges sagen.

7 In seinem Aufsatz „Besprechung von *Alan Turing: The Enigma*“ geht D.R. Hofstadter noch einen Schritt weiter und stellt die Ungewissheit einer Person hinsichtlich ihres EIGENEN Verhaltens als einen Anhaltspunkt für die Existenz eines freien Willens dar. Er schreibt:

„Genauso wie man über seine Komplexität überrascht sein kann, können es auch Maschinen sein, indem sie ihr eigenes Verhalten eben nicht vorhersagen können. Dieses Merkmal, das man an sich

selber kennt, schreibt man einem ‚freien Willen‘ zu und spricht davon, ‚nach Belieben zu entscheiden.‘ (S.523)

Das wäre jedoch - wenn es denn als Darstellung unserer naiven Selbsteinschätzung überhaupt richtig wäre - eine sehr ungeschickte Argumentation. Denn spräche nicht meine Überraschung über mein eigenes Handeln eher dagegen, dass es BEI MIR LIEGT, was ich tue?! Betrachten wir zum Beispiel die folgende Passage aus „Mein Name sei Gantenbein“ von Max Frisch:

„Nachdem er mehrere Male gegen die Mauer gekickt war, hatte er Schlagseite, der Sarg; ein Arm hing heraus. Auch ein Verkehrspolizist, den man von seiner Kanzel gerufen hatte, konnte da nichts ausrichten; er zog seine weißen Handschuhe aus, offensichtlich selbst gespannt, was er danach tun werde, und dabei blieb es.“ (S.287)

Der Polizist erweckt nicht gerade, so wie ich es sehe, den Eindruck, als hätte er die wünschenswerte Kontrolle über die Situation und sein Handeln. Eine ausgezeichnete Möglichkeit, seine Intuitionen diesbezüglich weiter zu überprüfen, bietet auch Robert Musils Werk „Der Mann ohne Eigenschaften“ an vielen Stellen.

8 a) Unter „Zurechnungsfähigkeit“ verstehe ich keinen juristischen und von daher präzise definierten Ausdruck (den es in den neueren Gesetzestexten übrigens auch gar nicht mehr gibt; vgl. dazu U.Potast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, Fußnote zu S.24). Ich verwende diesen Ausdruck einfach so, wie wir ihn umgangssprachlich eben verwenden, schliesslich haben wir es im Moment ja noch mit zu analysierenden Stellungnahmen zu tun. Dieser Gebrauch ist etwa auch J.Bennetts Ausdruck „Accountability“ in seinem gleichnamigen Essay vergleichbar.

b) An dieser Stelle ist anzumerken, dass im Zusammenhang mit unserer Fragestellung Verweise auf die Jurisdiktion überhaupt mit sehr viel Bedacht erfolgen müssen. John L. Austin hat in einem nahestehenden Zusammenhang - nämlich hinsichtlich der Analyse des Begriffsfeldes der ENTSCULDIGUNG - die folgenden Gründe dafür versammelt, warum hier große Vorsicht angebracht ist (vgl. „A Plea For Excuses“, S.29f):

1. In der Rechtsprechung besteht ein GROSSER DRUCK, Entscheidungen zu treffen, und zwar möglichst unsophistizierte <black or white> Entscheidungen.
2. Juristische Erwägungen müssen gewissen Schemata folgen, um bei Gericht akzeptiert zu werden, das heisst sie müssen mehr oder weniger stereotyp sein.
3. Juristische Entscheidungen orientieren sich an Präzedenzfällen, was zu Verzerrungen gewöhnlicher Meinungen und Ausdrücke führen kann.

Trotz dieser Gefahrenquellen für eine philosophische Analyse hält Austin den Bezug auf die Jurisdiktion für sehr nützlich und lehrreich. Ich bin da etwas skeptischer. Denn die Rechtsprechung liefert uns ja nur dann wertvolle Auskünfte hinsichtlich des moralischen Aspekts unserer Frage, wenn ihr innerstes Anliegen darin besteht, moralische

Grundsätze um dieser Grundsätze selbst willen durchzusetzen, um also einer bestimmten ETHIK Geltung zu verschaffen. Es lässt sich jedoch ohne weiteres auch dafür argumentieren, dass Gesetzgebung letzten Endes vor allem darauf abzielt, bestehende Machtverhältnisse aufrecht zu erhalten. Wir brauchen diese Frage jetzt nicht zu erörtern, aber sie verdeutlicht, wie tückisch die Orientierung an der Rechtsprechung ist.

9 Das ist zumindest der Gedanke hinter diesen Maßnahmen; vgl. dazu P.F.Strawson, „Freiheit und Übelnehmen“, S.225.

10 Man könnte diesem Gedanken eine dramatische Wendung geben und mit Musil feststellen: „... ; denn was einen Gesunden von einem Geisteskranken unterscheidet, ist doch gerade, daß der Gesunde alle Geisteskrankheiten hat, und der Geisteskranke nur eine!“ („Der Mann ohne Eigenschaften“, S.102f). Graham Greene bemerkt etwas sehr ähnliches in seinen *Gesprächen mit Marie-Francoise Allain*, wenn er sagt: „Nach einer einheitlichen Persönlichkeit müßte man im Irrenhaus suchen.“ (S.17)

11 Man bedenke zum Beispiel jene Episode, von der Christopher Hibbert in „The Roots of Evil“ berichtet: „Noch 1685 wurde eine Glocke ausgepeitscht, weil sie sich dafür hergegeben hatte, für die Ketzer zu läuten.“ (Ich zitiere dies hier nach U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.65.)

12 Sehr starke Intuitionen, die geeignet sind, diesen skeptischen Standpunkt zu stützen, vermittelt „Non Serviam“ von Stanislav Lem.

Für Nietzsche ist die Illusion der Willensfreiheit oder Autonomie sogar - auf einer gewissen Stufe der Entwicklung - LEBENSNOTWENDIG. Aber das ändert für ihn nichts daran, dass es eine Illusion ist. Vgl. dazu insbesondere das dritte Buch von „Die Fröhliche Wissenschaft“. Auch seine Schrift „Menschliches, Allzumenschliches“ kreist, so wie ich sie verstehe, immer wieder um diesen Gesichtspunkt.

13 Zunächst wird man wohl, allein der Wörter wegen, vermuten, dass das Gegenteil von Willensschwäche nicht DISZIPLIN, sondern WILLENSSTÄRKE sei. Aber „Willensstärke“ bedeutet gemeinhin nur, ein Unternehmen ungewöhnlich lange oder gegen starke Widrigkeiten zu verfolgen. Es ist nicht unabdingbar, dass der willensstarke Akteur das, was er durchhält, noch mit voller Überzeugung tut. Nicht selten macht er nur deshalb weiter, weil er zu seinem einmal gefassten Entschluss stehen will, nicht weil er noch von der Richtigkeit seines Unternehmens überzeugt ist.

Das Gegenteil von Willensschwäche setzt jedoch eine solche Überzeugung voraus, und der angemessene Ausdruck dafür ist eben „Disziplin“. Diese eigentliche Bedeutung von Disziplin darf nicht mit der sozusagen degenerierten Bedeutung des GEHORSAMS verwechselt werden; dort ist der essentielle Teil der Bedeutung von Disziplin auf den Befehlenden übergegangen.

Disziplin und Willensstärke sind sich insofern sehr ähnlich, als sie beide sehr

KONSEQUENTES Verhalten manifestieren. Und es ist auch nicht ausgeschlossen, dass sie zusammengehen können. Tatsächlich ist es meines Erachtens so, daß unter einer sehr präzisen und kategorischen Beschreibung von Disziplin die Willensstärke nur unterdrückt ist, weil die Disziplin sich das MANISCHE ELEMENT der Willensstärke zunutze macht. Hier ist aber schwerlich der Ort, diese Dinge eingehender zu erörtern. Jedenfalls kann auf der anderen Seite aber auch der Willensschwache - so paradox das zunächst klingt - Willensstärke an den Tag legen.

Das könnte als ein Grund angesehen werden, „Willensschwäche“ durch einen anderen Ausdruck zu ersetzen. Da der Ausdruck „Willensschwäche“ aber etabliert ist (etwa durch D.Davidsons Aufsatz „Wie ist Willensschwäche <weakness of will> möglich?“ oder durch U.Wolfs Aufsatz „Zum Problem der Willensschwäche“), wäre die Verwirrung dann vielleicht irgendwann noch größer, und deshalb bleibe ich auch bei diesem Ausdruck.

14 Vgl. hierzu Robert Nozick, „Philosophical Explanations“, insbesondere die „Introduction“. Auch Nozick stellt die Spannung, die in einem inkohärenten „belief system“ besteht, metaphilosophisch in den Vordergrund und diskreditiert demgegenüber den Versuch, philosophisch etwas BEWEISEN zu wollen.

15 Deswegen ist jene pragmatische Haltung als geradezu unphilosophisch abzulehnen, die im Alltagsgebrauch dieses Wortes als ausgesprochen philosophisch bezeichnet wird - die Haltung nämlich, sich unbedingt den Standpunkt zu eigen machen, mit dem man glücklich und in Frieden leben kann. Diese Zuschreibung verwechselt Philosophie mit HARMONIESUCHT, während sie tatsächlich, um es (in Anlehnung an Ludwig Hohl) schlagwortartig auszudrücken, auf UNVOREILIGE VERSÖHNUNG aus ist. Das heißt: Philosophie will wohl Probleme aus der Welt schaffen, aber nicht um den Preis, über irgendetwas hinwegzusehen, wie es für pragmatische Entscheidungen bezeichnend ist.

PRAGMATISMUS als philosophische Richtung - vertreten durch John Dewey, William James und vor allem Charles Sanders Peirce - ist denn auch nicht eigentlich eine Philosophie, sondern eine METHODE; vgl. dazu Peirce, „Schriften Zum Pragmatismus Und Pragmatizismus“, S.577.

16 Vgl. zum Beispiel Raymond Smullyan, „Simplicius und der Baum“, S.224. Allerdings darf hier unter „wohlwollend“ eben nicht TOLERANT verstanden werden, wenn Toleranz bedeutet, über Unzulänglichkeiten hinweg zu sehen!

17 Vgl. hierzu wieder Nozicks „Introduction“. Auch Nietzsche legte sehr viel Wert auf diese Feststellung und hat viel darüber geschrieben, etwa im Kapitel „Die Philosophen“ des ersten Buches von „Der Wille zur Macht“. In „Von den Vorurteilen der Philosophen“, dem ersten Hauptstück von „Jenseits von Gut und Böse“, ging er sogar so weit zu behaupten:

“... - das meiste bewußte Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.” (Abschnitt 3) Pothast vertritt im Hinblick auf die Willensfreiheits-Diskussion eine ähnlich starke These, wenn er schreibt: *„Es gibt kaum ein anderes Feld, auf dem, befördert durch die Dunkelheit der Sache selbst, die Umstände, unter denen die Theorie gemacht wird, so stark im Verdacht stehen, die Theorie selber zu verzerren.“* („Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.365)

18 Vgl. hierzu wieder auch J.F.Rosenberg, „Philosophieren“.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL II

1 „Die Notizen" II, 209.

2 Die Bezeichnungen dieser Positionen habe ich so gewählt, um die jeweils vertretenen Inhalte schon im Namen durchschauen zu lassen; es gibt hier (im Deutschen) keine verbindlichen Vorgaben. In den englischsprachigen Texten, die diese Diskussion dominieren, heißt der Skeptiker meistens „Hard Determinist" oder einfach „Determinist"; der Heautonome heißt „Indeterminist" oder „Libertarian" ; und der Kompatibilist heißt „Soft Determinist" oder auch „Compatibilist". (Die „-determinist"-Bezeichnungen gehen zurück auf den Aufsatz „The Dilemma of Determinism" von William James.)

Eine kürzere und weniger umständliche Bezeichnung für den Ursprünglichkeits-Theoretiker zu finden fällt nicht leicht; den Ausdruck „Heautonomie" - das heißt Autonomie durch sich selbst - fand ich bei Friedrich Schiller in „Kallias" (S.47).

3 Ich habe in der Einleitung schon darauf hingewiesen, dass der Kompatibilismus nicht mehr en vogue ist. Zumindest für mich gilt aber, dass er nach wie vor die Position ist, die mich am stärksten anzieht. Ich glaube ja und will zeigen, dass seine Auskunftsöglichkeiten generell unterschätzt werden und dass der Disput zwischen ihm und der Position der Heautonomie noch völlig offen ist.

Es gibt übrigens eine gute grafische Darstellung der philosophischen Frage nach Willensfreiheit von Patricia Greenspan, welche geeignet ist, meine Darstellung zu veranschaulichen. In dieser Grafik stehen sich Vereinbarkeits-These (Soft Determinism) und Ursprünglichkeits-These (Libertarianism) so gegenüber, dass die vier entscheidenden Gesichtspunkte eingeschlossen sind.

4 Aus diesem Grunde halte ich eine übersystematisierte Nuancierung kompatibilistischer Ansätze, wie sie etwa Galen Strawson in „Freedom And Belief" (S.5ff) vorträgt, für wenig nützlich, ja eher verwirrend. G.Strawson sagt, dass ein Kompatibilist wenigstens die folgenden sieben Positionen - und noch mehr - vertreten kann („D" steht für „Determinism", „F" für „Freedom"):

(i) that D is true, that D does not imply that we are unfree, but that we are in fact unfree.

(ii) that D is true, that D does not imply that we are unfree, but that it has not been shown whether or not we are free.

(iii) that D is true, and that we are free.

(iv) that D is true, that we are free, and that our being free requires that D be true.

(v) that D may or may not be true, but that we are in any case free.

(vi) that D is not true, but that we are free, and would be free even if D were true.

(vii) that D is not true, that we are not free, but that F is none the less compatible with D.

There are several other compatibilist possibilities (obtained by variously combinig belief in and uncertainty about the truth and falsity of F and D)."

Da wir schon große Not haben, EINEN der Sätze unserer Problemstellung aufzugeben - sonst hätten wir kein PROBLEM - erscheint es mir wenig sinnvoll, eine Position wie etwa (vii) zu konstruieren, die gleich alle drei Sätze unserer Problemstellung verneint. Das gleiche gilt für viele der „möglichen“ Positionen hier.

Der Kompatibilist behauptet tatsächlich (iii): dass der Determinismus wahr ist und dass es (trotzdem) Willensfreiheit gibt. Innerhalb dieses Rahmens kann er schließlich zu zwei (beziehungsweise drei) verschiedenen Ergebnissen kommen:

- (a) dass der Determinismus für Willensfreiheit irrelevant ist.
- (b) dass der Determinismus (notwendig oder akzidentell) konstitutiv für Willensfreiheit ist.

5 vgl. dazu Pamela Huby, "The First Discovery Of The Free Will Problem", S.353.

6 U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.39ff; das gleiche gilt für W.Stegmüller, „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie“, Band 1, Kapitel III.

7 Die Formulierung „die entscheidenden Gedanken aus dem Gefühl emporarbeiten“ fand ich in Thomas Manns „Der Zauberberg“ und halte sie für eine treffende Bezeichnung eines wichtigen Teils des Philosophierens. Der Ausdruck „geistige Unruhe“ orientiert sich an einem bemerkenswerten Satz von C.S.Peirce, welcher lautet: „Das Denken in Aktion hat als einzig mögliches Motiv, das Denken zur Ruhe zu bringen ...“ („Wie unsere Ideen zu klären sind“, S.190).

Dennett spricht hier sogar von *Anfechtungen der Gemütsruhe* („Ellenbogenfreiheit“, S.33), und Nietzsche fordert: „Man muss die großen Probleme mit Leib und Seele erleben wollen.“ („Der Wille zur Macht“, S.11), nachdem er in „Die Fröhliche Wissenschaft“ (S.10) schon festgestellt hatte: „Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrierapparate mit kaltgestellten Eingeweiden . . .“, Etwas weniger dramatisch, aber nicht minder eindrücklich formuliert Thomas Nagel diesen Aspekt:

„Like other basic philosophical problems, the problem of free will is not in the first instance verbal. It is not a problem about what we are to SAY about action, responsibility, what someone could or could not have done, and so forth. It is rather a bafflement of our feelings and attitudes - a loss of confidence, conviction or equilibrium.“ („The View From Nowhere“, S.112)

Ich führe alle diese Bemerkungen an, weil diese Beobachtung über die Quelle des Philosophierens eben sehr wichtig für die ersten Schritte einer philosophischen Untersuchung ist.

8 Eine ausführliche Diskussion solcher „Butzemänner“ (wie er solche mächtigen Kontrolleure nennt) inklusive vieler Literaturhinweise dazu liefert Dennett in „Ellenbogenfreiheit“. Die Diskreditierung dieser „Schreckgespenster“ - wie er sie auch nennt - bildet sogar die eigentliche Strategie seines Buchs, um Willensfreiheit, wie er sie versteht, zu etablieren. Dennett propagiert ausdrücklich die These, dass das Problem

der Willensfreiheit im Grunde nur die Angst vor einer solchen höheren Kontrolle sei und dass diese Vorstellungen und Befürchtungen sich als unsinnig erweisen lassen (vgl. S.16f und S.32).

Diese These geht dann meines Erachtens aber doch zu weit. Obwohl der Marionetten-Vergleich zum Beispiel strenggenommen nicht pass und deshalb nicht ganz ungefährlich ist, so sollen er und die anderen Analogien doch zunächst nichts anderes VERANSCHAULICHEN als die keineswegs unbegründete Befürchtung, dass es letztlich nicht bei uns liegt, was wir tun. Dennetts Strategie ist deshalb zum Scheitern verurteilt, und seine positiven Auskünfte bleiben unbefriedigend, wie wir noch in anderen Zusammenhängen sehen werden (vgl. für den Moment insbesondere Anmerkung 44 dieses Kapitels).

Die Bilder, die wir hier heranziehen, drücken eben jene GEFÜHLE aus, die sich beim Nachdenken über Willensfreiheit einstellen. Sie sind einfach sehr gut geeignet, unsere Meditationsergebnisse greifbarer zu machen, und insofern kann die Puppen-Analogie durchaus zweckvoll sein. Puppentheater etwa fasziniert viele Leute - und darunter sind keineswegs nur Kinder - nach meiner Auffassung darum so, weil es uns eindringlich unseren skeptischen Verdacht vor Augen führen kann, dass unser Selbstbild möglicherweise eine Illusion ist. Wir können in diesem Zusammenhang „Bild“ auch wörtlich nehmen und zur Veranschaulichung skeptischer Reflexionen heranziehen. Nehmen wir zum Beispiel die Zeichnung „Puppenensemble“ von Paul Flora (1981; in: „Zeichnungen 1972 Bis 1986“):

Hier wird von vornherein kein Zweifel daran gelassen, dass es sich um Puppen handelt. TROTZDEM wirken die Figuren sehr lebendig; und betrachtet man sie länger, so hat man das Gefühl, es mit PERSÖNLICHKEITEN zu tun zu haben, Persönlichkeiten, die nicht nur absichtsvoll agieren können, sondern denen man sogar zutraut, INITIATIV zu agieren. *Soviel* - so würde der Skeptiker sich jetzt vernehmen lassen - *soviel zu der Zuverlässigkeit unserer diesbezüglichen Intuitionen - oder besser gesagt Illusionen!*

Der Skeptiker, nachdem er einmal den Nutzen der Meditation über Bilder für seine Position entdeckt hat, könnte jetzt noch weitermachen und uns Bilder vorlegen, die geeignet sind, die Illusionen des naiven Standpunktes brutal zu enttarnen und den Menschen als ein Geschöpf vorzuführen, das auch und vor allen Dingen eine BIOLOGISCHE KREATUR ist, ein UNPERSÖNLICHES und ZWANGHAFTES WESEN. Zahlreiche hervorragende Beispiele dafür findet er bei dem Maler Francis Bacon, zum Beispiel „Studies from the Human Body“ (von 1970; in: H. Davies/S. Yard, „Francis Bacon“).

Bilder wie dieses oder das vorhergenannte sind, wie ich glaube, sehr brauchbar, um sich über den deterministischen Einwand klarer zu werden. Und dasselbe gilt auch für Bilder im nicht-wörtlichen Sinn, also für die Formulierung von Analogien, wenn sie vorsichtig

gehandhabt werden. Man darf hier einfach nur nicht in den Fehler verfallen, Bildlichkeiten in die DEFINITION von „Determinismus“ einzubauen.

9 Der Ausdruck „gesetzesartige Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge“ entspricht dem, was Gilbert Ryle „inference licenses“ nennt. Vgl. „The Concept of Mind“, Index: „Law sentences - Inference Licenses“ (dtsch.: „Der Begriff des Geistes“, insbesondere die Seiten 160ff, 191, 420).

Vgl. hierzu auch R.L. Franklins Ausdruck „uniformity statements“ in „Freewill And Determinism“, S. 135 ff.

10 B.Berofsky argumentiert sogar dafür, daß WEIL der Determinismus über Gesetzmäßigkeiten definiert sei, der Begriff der Vorhersagbarkeit deshalb hier entweder zirkulär oder nutzlos ist. Denn, so Berofsky, er setzt entweder den Begriff des Determinismus selbst voraus oder zumindest andere Begriffe, über die der Determinismus dann auch direkt definiert werden könne (vgl. „Determinism“, S.28-34). In dem gleichen Sinne diskutiert auch R.L.Franklin einige der wichtigeren Arbeiten zur Kopplung von Determinismus und Vorhersagbarkeit; vgl. „Freewill And Determinism“, Kap. VII.

Diese Argumentation kann ich mir zwar nicht zu eigen machen - schließlich weise ich ja eine solche Determinismus-Definition zurück -, aber es zeigt doch, daß eine konstruktive Diskussion von „Vorhersagbarkeit“ im Rahmen unserer Fragestellung in jedem Falle ein Mißverständnis darstellt.

Für den DIALEKTISCHEN DETERMINISMUS, also die deterministische These, die der DIALEKTISCHE MATERIALISMUS propagiert, ist es ebenfalls bezeichnend, daß Vorhersagbarkeit in dem hier interessanten Sinne abgelehnt wird. Allerdings ist der dialektische Determinismus dennoch wesentlich über besondere Gesetzmäßigkeiten definiert. Vgl. dazu: G. Klaus/M.Buhr, „Philosophisches Wörterbuch“, Begriffswörter: *Determinismus; Ursache; Kausalität; Indeterminismus; Gesetz; Bedingung; Bedingtheit; Relation; Zusammenhang (objektiver)*

11 Ich muß dazu bemerken, daß es mir, wenn ich länger darüber nachdenke, nicht völlig überzeugend vorkommt, daß freie Willensentschlüsse und Weissagungen (Gottes Vorherwissen) wirklich ganz unproblematisch zu vereinbaren sind. Augustinus verstärkt sein Argument mit der Überlegung, daß Gottes Vorherwissen ja NICHT ZWINGE (vgl. S.125ff). Das ist sicher richtig, aber wenig hilfreich; denn scheint nicht doch schon vorher IRGEND EIN Zwang vorzuliegen, wenn jede meiner Entscheidungen weissagbar ist?

Dieser Zweifel spricht allerdings meines Erachtens nicht gegen die Annahme von Willensfreiheit, sondern gegen den Begriff der Weissagung; ich halte ihn für sehr viel obskurer als die Idee der Willensfreiheit. Wenn beide Annahmen zweifelhaft sind und nur eine von ihnen wahr sein kann, sollte man das nicht zum Anlaß nehmen, um

Willensfreiheit zu fürchten, sondern um die Möglichkeit von Weissagungen.

12 Vgl. desweiteren zum Beispiel auch M.Slote in „Selective Necessity And The Free-Will Problem“, S.20: „... *FATALISM, the absurd view that we would perform the various actions we do even if appropriate initial conditions were different.*“ Der Ton, in dem Slote hier seine Definition von Fatalismus vorträgt, ist übrigens typisch. Obwohl sich, wie ich im weiteren vorführen werde, durchaus darüber diskutieren läßt, was genau der Fatalismus alles implizieren soll, wird sein Begriff gewöhnlich in einem Duktus eingeführt, in dem nur ganz klare, unmißverständliche und wohldefinierte Begriffe eingebracht werden.

13 In diesem Sinne benutzen letzten Endes W.Sellars („Fatalism And Determinism“) und Richard Taylor („Fatalism“; „Metaphysics“, Kap.5) den Begriff des Fatalismus. J.S.Mill nannte dies den „modifizierten Fatalismus“¹ und unterschied davon noch den „asiatischen Fatalismus“.

Der asiatische Fatalismus geht davon aus, daß nicht unsere Absichten unsere Handlungen steuern, sondern daß unsere Handlungen unabhängig von unseren Wünschen - und ihnen teilweise sogar zuwiderlaufend - einem vorgegebenen Kurs folgen (vgl. „An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy“). Der „asiatische Fatalismus“ entspricht also der skeptischen Interpretation des Phänomens der Willensschwäche.

Da der „modifizierte Fatalismus“ den gesamten Weltverlauf für alle Zeiten als vorbestimmt erachtet, läßt er sich in zwei Thesen unterteilen; nämlich in die These, daß die Vergangenheit geschlossen und unbeeinflußbar ist, und in die These, daß die Zukunft geschlossen und unbeeinflußbar ist. Richard Taylor wendet sich bemerkenswerterweise gegen die erste These und bejaht die zweite These, verneint also alles, was wir für gewöhnlich darüber denken. Ein interessanter Aufsatz zu R.Taylors Auffassungen, der auch wichtige Literaturhinweise zu diesen beiden Thesen enthält, ist „Fatalism Toward Past And Future“ von I.Thalberg.

14 Der allgemeine Tenor der Diskussion dieses Fatalismus' lautet dahingehend, das Argument zurückzuweisen mit der Begründung, daß der Begriff der Wahrheit hier unangemessen gebraucht werde. Vgl. dazu etwa: A.J.Ayer, „Fatalism“, oder P.van Inwagen, „Fatalism“ (Kap.2 von „An Essay On Free Will“).

15 Vgl. zum Beispiel R.L.Franklin, „Freewill And Determinism“, S.236.

16 Vgl. B.Berofsky, „Determinism“, S.35-41. Berofsky zweifelt einen unbedingten Erklärungswert der deterministischen These sogar an, obwohl er den Determinismus über Gesetzmäßigkeiten definiert.

17 Vgl. zum Beispiel R.Taylor, der in „Action And Purpose“ feststellt, „*that explanation does not consist simply of predictability*“ (S.219); vgl. weiterhin wieder R.L.Franklin, der in „Freewill And Determinism“ (S. 136) darlegt, daß Vorhersagen sogenannte „uniformity statements“ benötigen, Erklärungen hingegen nicht.

Franklin geht soweit zu behaupten, daß der Begriff der Erklärung der fundamentale Begriff des Willensfreiheits-Problems überhaupt ist. Das halte ich schon deswegen für falsch, weil ich dazu neige zu glauben, daß der abstrakte Determinismus, der uns hier beschäftigt, nichts erklären kann. Der entscheidende Grund für diese Ansicht Franklins ist seine Annahme, daß die eigentliche Auseinandersetzung um die Lösung unseres Problems zwischen dem Skeptiker und dem Heautonomen stattfindet, weil die üblichen kompatibilistischen Ansätze, Determinismus und moralische Verantwortlichkeit auf utilitaristische Weise zu vereinbaren, das Problem nicht treffen. Diese Polarisierung ist aber falsch und wird dem Kompatibilismus nicht gerecht, wie ich ja schon angedeutet habe und was ich eingehend erläutern werde

18 Auf einen interessanten Aufsatz zur Asymmetrie von Erklärungen und Vorhersagen möchte ich noch hinweisen, nämlich auf N.R.Hansons „On The Symmetrie Between Explanation And Prediction“. Hanson unternimmt es zu zeigen, daß das - von C.G.Hempel in „The Function of General Laws in History“ beispielhaft ausgedrückte - Postulat der Symmetrie von WIRKLICHEN oder IDEALEN Erklärungen einerseits und Vorhersagbarkeit andererseits falsch ist und seine Wurzeln in Newtons „Principia mathematica philosophae naturalis“ hat - einem System also, das ja nur für einen kurzen Zeitraum der Wissenschaftsgeschichte uneingeschränkte Geltung hatte.

(Übrigens geht es in diesem Abschnitt selbstverständlich wieder um DEDUKTIVE Vorhersagbarkeit, denn daß zwischen zutreffenden Vermutungen oder Weissagungen einerseits und der Verfügbarkeit einer Erklärung andererseits keine Symmetrie besteht, ist so offensichtlich, daß es nicht weiter erwähnenswert wäre; und zudem könnte ja auch für unsere Zwecke kein Kapital daraus geschlagen werden.)

19 Es ist wie gesagt bezeichnend für philosophische Untersuchungen, in andere Themengebiete verschlagen zu werden und sich SCHEINBAR von der eigentlichen Fragestellung weg zu bewegen. Dennoch - oder gerade deshalb - ist es sehr wichtig, alles zu seiner Zeit und an seinem Ort zu verhandeln, um Verwirrungen und Mißverständnissen vorzubeugen.

20 Nachträglich finde ich mich in dieser Vermutung bestärkt durch ein sehr interessantes Papier von C.J.Ducasse, „Determinism, Freedom, And Responsibility“. Ducasse listet hier mehrere Determinismus-Auffassungen auf - unter anderem auch einen Fatalismus, den er wie R.Taylor und W.Sellars definiert - und kritisiert ausführlich den Laplaceschen Determinismus. (Anschließend wendet er sich allerdings seiner Domäne zu, nämlich dem Kausalitäts-Begriff, um dann mit jenem voreiligen Kompatibilismus aufzuwarten, den ich noch eingehend kritisieren werde.)

21 Davon abgesehen übernehmen manche Autoren Laplaces Vorgabe auch nahezu unmodifiziert; vgl. beispielsweise G. Dworkin in seinem „Introductory Essay“

(S.3) oder J.J.C. Smart in „Free Will, Praise and Blame“ (S.199).

22 a) Vgl. „Of Liberty and Necessity“, Kap.2, Buch VI von „A System of Logic“.

b) Ein gebräuchlicher Ausdruck für die These, daß alles eine Ursache hat, ist auch: PRINZIP VOM ZUREICHENDEN GRUND. Diesen Ausdruck möchte ich aber vermeiden, da er geeignet ist, hier für Verwirrung zu sorgen. Denn auch das deterministische Netzwerk, das ich im Auge habe, ist laut Definition ein zureichender Grund für jedes einzelne Ereignis, jeden Zustand undsoweiter. Die deterministische These anzuzweifeln heißt aber nicht, wie ich in diesem Abschnitt darlege, zu bestreiten, daß alles eine Ursache hat.

c) Vollkommen aussichtslos wird die Lage des Kompatibilismus, wenn Willensfreiheit auch noch explizit über ein Konzept von Handlungsalternativen definiert wird, das mehrere gleichzeitig offene Wege impliziert. Van Inwagen zum Beispiel verfährt so und müsste sich deshalb den Vorwurf gefallen lassen, daß er unabhängig von seinen sehr klugen Argumentationen ohnehin nur zu dem Resümee gelangen konnte, daß ursprüngliche Willensfreiheit zu favorisieren sei. Vgl. dazu S.8 von „An Essay On Free Will“ und insbesondere seinen Essay „Logic and The Free Will Problem“; ich komme hierauf in Kapitel IV am Ende von Abschnitt 2 wieder zurück.

23 Eine Anzahl der Texte, die ich verzeichnet habe, verweist natürlich wieder auf andere Texte, die in der Diskussion weniger präsent sind und die ich hier nicht berücksichtigen konnte. Aber jedenfalls habe ich auch keinen HINWEIS auf oder gar eine Kritik an einer Determinismus-Auffassung gefunden, wie sie mir im Rahmen unserer Fragestellung richtig zu sein scheint.

24 P.F.Strawson ist nicht der einzige, der den Bezug auf deterministische Überlegungen für irrelevant hält. John Hospers betont in „Die Reichweite menschlicher Freiheit“ ebenfalls, daß es nicht nötig sei, „Determinismus“ zu definieren, um prinzipielle Nicht-Verantwortlichkeit zu erweisen. Allerdings versteht Hospers unter „Determinismus“ einen sehr reichhaltig und eingehend zu definierenden Begriff. Das, was er anführt, um prinzipielle Nicht-Verantwortlichkeit zu postulieren - nämlich umfassende psychische Beeinflussung -, ist nicht weniger deterministisch als meine Determinismus-Definition. (Auf Hospers' Argumentation komme ich gleich noch einmal kurz und auch im Anhang zu Kapitel III erneut zu sprechen.)

Eine noch ausgefallenerere Variante, die Irrelevanz des Determinismus zu behaupten, bildet den Auftakt für Galen Strawsons Buch „Freedom And Belief“ (vgl. S.4f und Kapitel 2, Abschnitt 1). G.Strawson betont zunächst ganz richtig, daß der Kern unseres Problems hier genuine Selbst-Determination sei, weil sich nur darüber wirkliche Verantwortlichkeit etablieren lasse. Weder der Kompatibilist noch der Heautonome jedoch, so fährt er fort, könnten genuine Selbst-Determination liefern, einfach weil es GRUNDSÄTZLICH unmöglich sei, diese zu etablieren.

Das heißt, ob wir nun Determinismus annehmen oder nicht, das Problem bleibt nach G.Strawson dasselbe und unlösbar und der Determinismus daher irrelevant oder, wie er sich ausdrückt, *nebensächlich* <unimportant; reference to it is unnecessary>. Sein Argument dafür, daß es genuine Selbst-Determination nicht geben kann, lautet kurzgefaßt so (vgl. S.28f, wo das Argument sehr ausführlich in neun Schritten vorgeführt wird; vgl. weiterhin den Essay „Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism“, S.10, wo G. Strawson es in knapperer Form wieder aufnimmt, sonst aber nichts hinzufügt, sondern - in Auseinandersetzung mit T. Honderichs „A Theory Of Determinism“ - für eine Reihe weiterer Gesichtspunkte die Nebensächlichkeit des Determinismus nachweisen will):

Sich wirklich selbst zu formen setzt voraus, daß man wirklich wählen kann, wie man sein möchte. Eine wirkliche Wahlmöglichkeit wieder setzt voraus, daß man auch die Kriterien, nach denen man wählt, wirklich selbst bestimmen kann. Kriterien wirklich selbst bestimmen zu können erfordert aber erneut Kriterien, nach denen man das tut und die man wirklich selbst bestimmt hat. Und so weiter ad infinitum. Genuine Selbst-Determination erforderte die Beendigung eines infiniten Regresses, ergo ist sie nicht möglich.

Ich halte diese Argumentation für alles andere als zwingend; ich halte sie schlicht wieder für voreilig. Die Begründung dafür ist dieselbe wie diejenige, die ich in der Schlußbemerkung gegen das sogenannte Konsequenz-Argument vortrage, dem dieses Argument hier sehr ähnelt.

Einer weiteren Variante der Irrelevanz-These werden wir dann noch in Kapitel IV bei der Diskussion von Harry Frankfurts Philosophie begegnen.

25 P.F.Strawson hat übrigens in „P.F.Strawson Replies“ auf die Essays von Ayer und Bennett reagiert; diese Bemerkungen sind sehr nützlich als weitere Erläuterung seiner Anschauungen.

26 Auch auf das Argument von Edwards werde ich noch zurückkommen, nämlich im Zusammenhang mit dem Konsequenz-Argument.

27 Vgl. die Seiten 27 und 28 der „Einleitung“ zu seiner Anthologie, die S.325-329 dort sowie die Seiten 203-206 seines Buches „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“.

Die beiden wichtigsten Arbeiten, die diese Position zur Willensfreiheit vertreten, sind: „Free Action“ von Abraham I. Melden und „Will, Freedom and Power“ von Anthony Kenny.

Kenny kommt hier übrigens auch auf das Phänomen der Willensschwäche zu sprechen und bemerkt gleichfalls (wenn auch äußerst knapp), daß es sowohl für als auch gegen Willensfreiheit sprechen kann. Allerdings stimme ich seiner philosophischen Analyse dieses Phänomens nicht gänzlich zu, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß ich seine Definition von „Wille“ unplausibel finde.

Darauf muß ich jetzt nicht näher eingehen; aber Kenny votiert dann jedenfalls für Willensfreiheit, indem er Gründe von Ursachen unterscheidet. Das lehne ich ja im Ansatz schon ab und sehe mich in dieser Auffassung dann auch durch Kennys Reflektionen zu Willensschwäche bestätigt. Etwas näher eingehen werde ich im Appendix noch auf sein Kapitel IV, weil er dort über Freiwilligkeit spricht.

Die zentralen Beobachtungen der Kapitel VII und VIII dieses Buches hat Kenny übrigens zwei Jahre zuvor in dem Essay „Freedom, spontaneity and indifference“ schon diskutiert, und zwar um einiges ausführlicher. In diesem Essay fällt dabei vor allen Dingen sehr auf, daß sich die ‚Gründe vs Ursachen‘-Position und die Position des epistemischen Indeterminismus, die ich anschließend diskutiere, sehr nahe stehen.

28 Ein sehr wichtiger Vorläufer der Idee, daß ein- und dieselbe Sache zwei Bereichen oder WELTEN angehört, ist natürlich KANT. (vgl. dazu auch Pothasts „Einleitung“, S.26, und „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.14f und 203f). Ich bin nicht autorisiert, über Kant zu sprechen, dazu habe ich ihn nicht intensiv genug studiert. Die Kenntnis, die ich habe, hat mich bislang nicht verleiten können, seiner Freiheitskonzeption viel Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, eben weil ich den grundsätzlichen Ansatz wenig einleuchtend und versprechend finde.

29 Das Problem der Unterscheidbarkeit von Gründen und Ursachen kann natürlich im Hinblick auf andere Fragestellungen sehr interessant sein, etwa wenn Erwägungen dahingehend angestellt werden, Wissenschaftszweige über Methodologie-Kriterien zu unterscheiden (vgl. Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.203ff). Der überwiegende Teil der Diskussion über die Unterscheidbarkeit von Gründen und Ursachen erörtert auch nicht die Frage der Willensfreiheit; vgl. dazu etwa A.Beckermann, „Gründe und Ursachen“.

Diese Beiträge wären nur dann interessant, wenn meine Determinismus-Auffassung völlig irreführend ist und die Kausalitätsfrage doch eine sehr große Rolle spielt. In dem Fall müßte sich dieser Ansatz zur Etablierung von Willensfreiheit sicher mit den Argumenten auseinandersetzen, die Gründe als Ursachen ausweisen. Die klassischen Texte dieser Position sind: D.Davidson, „Handlungen, Gründe und Ursachen“; A.Goldman, „A Theory of Human Action“; P.M.Churchland, „The Logical Character of Action Explanations“.

30 Vgl. U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, Kapitel V. Die klassischen Arbeiten im Zusammenhang mit dieser Position sind: K.Popper, „Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics“; D.MacKay, „Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum“; S. Hampshire, „Thought and Action“; M.Planck, „Vom Wesen der Willensfreiheit“, „Kausalgesetz und Willensfreiheit“.

Unerwähnt sollte auch Henri Bergson („Zeit und Freiheit“) nicht bleiben, dessen Philosophie wichtige Vorarbeit für diesen Ansatz geleistet hat. Das gilt in gewissem

Maße auch für Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ (insbesondere Abschnitt 5.1362). Außerdem sei noch auf C.Ginet's „Kann der Wille verursacht sein?“ verwiesen; hier tritt übrigens wie in Kennys „Freedom, Spontaneity and Indifference“ deutlich zutage, daß es eine große gedankliche Nähe vom epistemischen Indeterminismus und der ‚Gründe vs Ursachen‘-Argumentation gibt.

Und schließlich will ich noch bemerken, daß auch bei Dennett der epistemische Indeterminismus eine gewisse Rolle spielt; im Zusammenhang mit „Ellenbogenfreiheit“ werde ich darauf noch zurückkommen, zuvor hatte er auch in „Mechanism And Responsibility“ schon in dieser Richtung argumentiert.

31 Diese Überlegung ist laut Hannah Arendt eine zentrale Beobachtung bei Henri Bergson (vgl. „Vom Leben des Geistes, Band 2: Das Wollen“, S.33f). Sie wundert sich darüber, daß *„diese Beobachtung, die ja so einfach und einleuchtend ist, doch nie eine Rolle in den endlosen Diskussionen über Notwendigkeit und Freiheit gespielt hat“* (S.34). Die Erklärung dafür ist, denke ich, nach dem Gesagten eben die, daß diese Beobachtung unsere Frage nicht beantworten kann.

32 Andere Texte, die den Begriff der Vorhersagbarkeit für die Quelle der Willensfreiheits-Problematik halten, sind zum Beispiel: W.Sellars, „Fatalism And Determinism“ und A.Lyon, „The Prediction Paradox“.

Ich wähle Ayers Aufsatz für eine eingehendere Kritik, weil er nicht nur ein sehr maßgeblicher Text ist, sondern sich auch wie schon angedeutet hervorragend dafür eignet, zu meinem zentralen Thema der generellen Fehleinschätzung der kompatibilistischen Beweislast überzuleiten.

33 Vgl. Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“ (S.45) sowie B.Berofsky, „Free Will and Determinism“ und R.Taylor, „Determinism“.

34 Anstelle von „in genuinem Sinne“ könnte man auch mit C.D. Broad von „im KATEGORISCHEN Sinne“ sprechen; vgl. seinen Aufsatz „Determinism, Indeterminism, and Libertarianism“, S. 135ff.

35 Viele Dinge im Zusammenhang mit solchen und ähnlichen Fällen werden in G.E.M. Anscombes Buch „Absicht“ diskutiert, dem ich allerdings - wie schon an meiner Terminologie abzulesen ist - in vielen Punkten nicht folge.

36 Das Beispiel stammt von Ludwig Hohl, der in „Die Notizen“ IX,38 interessante Dinge zu dem inflationären Gebrauch von „eigentlich“ und „im Grunde“ sagt.

37 Auf das erste Beispiel werden wir wiederholt zu sprechen kommen, unter anderem bei Harry Frankfurt und Don Locke in Kapitel IV. Was das zweite Beispiel betrifft, so meine ich, dieses oder zumindest ein sehr ähnliches Beispiel schon einmal irgendwo gelesen zu haben, ich weiß aber nicht wo.

38 Deswegen können und werden wir K auch keine SCHWERWIEGENDEN MORALISCHEN VORWÜRFE machen, soweit ich das sehe, denn letztlich hat er

eben nicht vorsätzlich getötet. J. Glover sieht das in „Self-Creation“ (vgl. S.456ff) allerdings anders. Seines Erachtens sind Tadel und Ärger undsoweiter - also die reaktiven Haltungen in P.F.Strawsons Ausdrucksweise - direkt auf die *motivational* oder *psychological states* von Personen gerichtet - das sei die Krux der moralischen Praxis.

Man dürfe sich hierüber, so Glover, nicht täuschen lassen, indem man auf das Modell der juristischen Verantwortlichkeit schaue, denn das sei ein ganz anderes Gebiet. Dort könne nur beurteilt werden, was jemand tatsächlich getan hat, während moralische Beurteilungen sich auf das beziehen würden, was sich jemand tatsächlich gedacht hat. Und wegen dieser *centrality of desire*, so seine Schlußfolgerung, ist es durchaus möglich, daß jemand für sein Verhalten moralisch verantwortlich sein kann, obwohl er gar nicht anders hätte handeln können. Nämlich dann, wenn er das, was er faktisch ohnehin nicht hätte tun können, auch gar nicht versucht hat, obwohl er nicht wußte, daß er es faktisch nicht tun konnte.

Glover untermauert seine Überlegung mit folgendem Beispiel: Eine Person erfährt, daß ein Zug, den ein Bekannter von ihr nehmen will, in die Luft gesprengt werden soll. Um ihren Bekannten zu warnen, müsste die Person zwei Meilen zu Fuß zum Bahnhof gehen, denn sie hat weder ein Fahrzeug noch ein Telefon zur Verfügung (und wenn der Zug abgefahren ist, ist es zu spät). Zu dem Zeitpunkt, als unsere Person von dem geplanten Attentat erfährt, sind es noch fünf Minuten bis zur Abfahrt des Zuges, das heißt, es ist völlig unmöglich für sie, ihren Bekannten noch rechtzeitig zu warnen.

Das weiß sie aber nicht, denn ihre Uhr geht falsch. Ihres Wissens hätte sie noch eine Stunde Zeit, um rechtzeitig zum Bahnhof zu gelangen. Wenn sie also ihren Bekannten warnen wollte, würde sie sich zum Bahnhof aufmachen. Tatsächlich unternimmt sie aber nichts. Daraus erhellt, so Glover, daß diese Person ihren Bekannten gar nicht warnen WOLLTE, und das sei der Grund dafür, daß wir sie hier moralisch verurteilen würden.

Ich sehe hingegen nicht, daß dieses Beispiel geeignet ist, Glovers Thesen zu stützen. Glover legt sich den beschriebenen Fall so zurecht, daß wir aus der unterlassenen Hilfeleistung der Person ihren motivationalen Zustand ablesen können, um sie dann für diesen zur Verantwortung zu ziehen. Ich glaube auch, daß das Verhalten der Person Aufschluß über ihre Absichten gibt, aber verurteilen werden wir sie meines Erachtens für den Akt der unterlassenen Hilfeleistung und nicht für das, was sie will (oder nicht will). Beides ist zwar in diesem Fall nicht zu trennen, aber gerade deshalb ist das Beispiel auch ungeeignet, die „centrality of desire“ beim Fällen moralischer Urteile vorzuführen.

Ein geeignetes Beispiel dafür müsste den Willen von der gewollten Handlung trennen, so daß die Person etwas tun will, an der geplanten Tat aber durch irgendwelche Umstände gehindert wird. Das letztgenannte Autofahrer-Beispiel nun stellt einen solchen Fall dar, und ich behaupte nochmals: Wir dürfen und werden den Autofahrer,

der unabsichtlich seinen Feind tötete, weder juristisch noch moralisch als einen MÖRDER ansehen - zumindest solange wir nicht aufgrund zusätzlicher Informationen davon ausgehen dürfen, daß er seinen Feind zweifellos vorsätzlich getötet hätte, wäre ihm die Gelegenheit dazu gegeben gewesen. Und selbst dann würden wir uns nicht auf den Willen des potentiellen Mörders an sich beziehen, sondern auf die Tat, die wir ihm zutrauen.

Auch Glovers weitergehende These, daß jemand für sein Verhalten verantwortlich sein kann, obwohl er nicht anders hätte handeln können, ist meines Erachtens falsch. Dazu werde ich mich in Kapitel IV ausführlich äußern. An dieser Stelle sei nur soviel bemerkt: Wenn ich recht habe und diese These falsch ist, dann spricht das sehr dafür, daß ich auch in der vorstehenden Sache recht habe; denn die Behauptung, daß wir uns in der moralischen Praxis auf den Willen der Person vor allen Dingen beziehen, verliert mit dieser These ihr stärkstes Argument, soweit ich das sehe.

39 Für mich selber war lange Zeit jenes Willens-Konzept sehr anziehend, das sich bei Augustinus findet und das etwa folgendes feststellt: vom WILLEN einer Person könne man nur sprechen, wenn derselbe auch in ihrer Macht steht - sonst sei es eben nicht IHR WILLE. (Vgl. „Der Freie Wille“, S.123: *Wollen wir aber und verfügen über den Willen selber nicht, dann wollen wir überhaupt nicht. Wenn es aber ausgeschlossen ist, daß wir nicht wollen, wenn wir wollen, so steht der Wille jedenfalls dem Wollenden zur Verfügung.*)

Tatsächlich wird der Begriff des Willens auch oft so verwendet, etwa in dem nicht ungewöhnlichen Satz: „Du bist selber schuld, denn du hast es ja so gewollt!"; Schuld setzt ja voraus, wie wir gesehen haben, daß die Person ihren Willen initiiert. Im Endeffekt wird hier also „Wille“ - so wurde mir dann klar - im Sinne von „Willensfreiheit“ gebraucht, und das ist wohl sicher kein vorteilhafter Weg, die Frage nach Willensfreiheit zu untersuchen. Es würde fast unmöglich sein, unsere argumentative Bürde immer im Auge zu behalten. Das gilt jedenfalls, soweit ich das beurteile, auch für Augustinus' Auskunft, die zu erörtern aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

40 Während sie auf der anderen Seite eben auch daran arbeitet, irreführende Ausdrucksweisen der Umgangssprache aufzudecken. Das klingt vielleicht widersprüchlich, ist es aber nicht. Denn wie mehrfach gesagt, ist Philosophieren vor allem anderen ein dialektischer Prozeß, was auch heißt, daß sie Ergebnisse anstrebt, die ALLES IN ALLEM EINE SEHR GUTE - und jedenfalls die beste der derzeit zur Verfügung stehenden - „GESCHICHTE“ ERZÄHLEN. Und eine solche „Geschichte“ beinhaltet eine sehr reflektierte und konsistente Verwendung der Umgangssprache. J.L.Austin drückt diesen Gedanken sehr viel besser aus, wenn er darlegt, daß die Umgangssprache das ERSTE WORT habe und deshalb sehr wichtig sei, aber sicher

nicht das LETZTE WORT HABEN KÖNNE (vgl. „A Plea For Excuses“ S. 27f).

Das Thema ‚Philosophie und Sprache‘ ist mit diesen wenigen Bemerkungen natürlich nur leicht gestreift. Alles andere als ein paar sehr grundsätzliche Ansichten zu vertreten würde hier aber einfach wieder viel zu weit führen, zumal ich nach meinem Überblick es damit bewenden lassen darf. Eine letzte Bemerkung möchte ich in diesem Zusammenhang noch zu dem Stichwort „termini technici“ anbringen. Ich habe zwar schon gesagt, daß ich sie für wichtig halte, möchte das aber noch einmal betonen, damit es bei den vielen Hinweisen zu dem Wert der Umgangssprache nicht untergeht. Es drängt mich, dazu noch die folgende, sehr prägnante Äußerung von C.A. Campbell zu zitieren:

„The appeal to 'ordinary language' has its place in philosophy. But to demand that every term used by a philosopher should be meaningful to Tom and Dick and Harry and Unde Tom Goble and all seems to me to betray a curious failure to grasp the provenance and purpose of the use of technical terms in disciplined intellectual enquiry.“ („Free Will: A Reply To Mr. R.D.Bradley“, S.56)

Eine ähnliche Position der Mitte vertritt auch Bertrand Russel in „Denker des Abendlandes“ und begründet sie mit der scharfsinnigen Beobachtung, *daß man zum Beispiel zu berücksichtigen habe, wieviel vergangenes philosophisches Vorurteil in der gewöhnlichen Sprache weiterlebt* (vgl. S.286).

41 Für die Bezeichnung der Fälle habe ich wieder Wörter gewählt, die mir das Gemeinte bestmöglich auszudrücken scheinen. Es ist mir völlig klar, daß diese Wörter - insbesondere „Souveranität“ - auch andere Dinge bezeichnen, aber ich werde sie nur in diesem Sinne verwenden.

42 Die problematischen und schwer zur beurteilenden Fälle zu verhandeln ist, soweit ich das sehe, ein Hauptanliegen des (anspruchsvollen) modernen Romans. Auch hier kann die Philosophie also von der „schönen Literatur“ profitieren.

43 Ein augenfälliger Unterschied zwischen Nappoleon und der Kleptomanin besteht darin, daß die Kleptomanin sich ihrer Zwanghaftigkeit BEWUSST ist, Nappoleon sich seiner nicht. Das ist möglicherweise ein interessanter Umstand für uns, aber erst, wie schon gesagt, sehr viel später in der Untersuchung. Im Moment würde es nur ABLENKEN, den Begriff des Bewußtseins (der extrem schwierig ist) einzubeziehen.

Ein zweiter augenfälliger Unterschied zwischen der Kleptomanin und Nappoleon besteht darin, daß Nappoleon sich DURCHGEHEND zwanghaft verhält, die Kleptomanin hingegen nur TEILWEISE, weil sie (wie wir annehmen wollen) von dieser Krankheit abgesehen völlig normal ist. Diese Differenz ist jedoch auch nicht für eine grundsätzliche Unterscheidung der beiden Formen von Zwanghaftigkeit geeignet.

So ist ohne weiteres imaginierbar, daß eine Person nur teilweise, nämlich in bestimmten Situationen, nicht in der Lage ist, ihren Willen zu initiieren. Ein Beispiel dafür (auf das

wir noch zurückkommen werden) ist der Mann, der sich nicht entscheiden (wollen) kann, von mehreren angebotenen Bonbons ein rotes zu nehmen, weil es ihn an Blutstropfen erinnert und er eine Blut-Phobie hat. Außerdem - auch wenn es vielleicht eine etwas abenteuerliche Imagination ist - läßt sich auf der anderen Seite rein konzeptuell auch eine Person denken, die unbeschadet ihrer Willensfreiheit an einem durchgehenden Mangel an Souveranität leidet.

44 a) Dennett startet dabei ganz richtig mit unserer Befürchtung, daß ein Determinismus bedeuten könnte, daß wir unsere Handlungen gar nicht wirklich kontrollieren. Er geht dann allerdings dazu über, diese Befürchtung positiv so zu formulieren, daß wir demnach DURCH DIE VERGANGENHEIT kontrolliert würden, letztlich Puppen vergleichbar (vgl.S.70f). Seine Strategie besteht nun darin, zu zeigen, daß das eine unsinnige These ist, weil der Kontrollbegriff dabei mißbraucht würde.

Denn Kontrolle, so Dennett, setze einen KONTROLLEUR voraus, der über so etwas wie WÜNSCHE hinsichtlich des Kontrollobjektes sowie über ein VORHERWISSEN über mögliche Reaktionen dieses Objektes verfügen muß - also über Eigenschaften, die man der VERGANGENHEIT sicher nicht beilegen könne. Und darum ist diese skeptische Befürchtung nach Dennetts abschliessender Diagnose ein „*illusorisches Hinübergleiten von Verursachung zu Kontrolle*“ (S.81) und also unbegründet.

Eine solche Vorstellung vom Einfluß der Vergangenheit, das heißt von den in die Gegenwart hineinreichenden Ursachenketten, ist sicherlich unangemessen. Das wird sehr deutlich, wenn jemand wie Ayer diese Vorstellung äußerst plastisch gestaltet - er spricht von „*an unhappy effect trying vainly to escape from the clutches of an overmastering cause*“ („Freedom And Necessity“, S.22) - und damit lächerlich macht. Trotzdem ist Dennetts Diagnose, die ja offenkundig in seine Anti-Schreckgespenster-Strategie eingebettet ist (vgl. dazu noch einmal Anmerkung 8), voreilig-kompatibilistisch und falsch, weil der Skeptiker eben gar nicht dieses Bild vor Augen hat, wenn er von Verlust der Kontrolle spricht.

b) Ein markantes Beispiel für voreilig-kompatibilistische Schlußfolgerungen, die auf einem an Handlungsfreiheit orientierten Kontrollbegriff beruhen, ist Robert V. Hannafords Aufsatz „Who' s in Control Here?“. Hannaford wird zu seinem Fehler nicht zuletzt durch den tückischen Begriff der FREIWILLIGKEIT verleitet, der sowohl über diese unproblematische Bedeutung von „Kontrolle“ erfaßt werden kann als auch -allein des Klanges wegen - sehr stark den Eindruck erweckt, es würde wirklich Willensfreiheit verhandelt. Das greife ich gleich noch einmal kurz auf, erörtere diesen Begriff aber erst in Kapitel IV und im Appendix.

c) Es sollte vielleicht der Vollständigkeit halber erwähnt werden, daß „Kontrolle“ im Deutschen natürlich auch sehr häufig die Bedeutung von „Überprüfung“ hat und daß

diese Bedeutung hier keine Rolle spielt.

45 Man könnte, von der Redeweise „Freies Handeln“ ausgehend, auch so verfahren, daß man Handlungsfreiheit definiert als Willensfreiheit ENTHALTEND (neben den drei anderen Handlungsfreiheits-Aspekten). Diesen Weg habe ich lange Zeit verfolgt, denn er bietet den Vorteil, die Ausdrücke „Handlungsfreiheit“ und „hätte anders handeln können“, die ja im ersten Moment geradezu gleichlautend tönen, als gegeneinander austauschbar zu behandeln. Ich habe mich dann aber doch für die herkömmliche, Handlungsfreiheit und Willensfreiheit strikt trennende Definition entschieden, weil sie ÜBERSICHTLICHER ist und von daher geeigneter, wirklich Willensfreiheit im Fokus zu behalten und nicht unversehens in die Diskussion einer anderen (Handlungs-)Freiheit abzugleiten.

46 Freiheit ist keineswegs - wie es so oft heißt - das einzige, was zählt. Freiheit ist nicht einmal das wichtigste, SINN ist viel wichtiger. Obwohl dies ein interessanter Gesichtspunkt ist, ist hier doch schwerlich der Ort, ihn eingehender zu betrachten. Stellvertretend dafür möchte ich die folgenden zwei sehr bemerkenswerten Zitate anfügen:

„Aber Freiheit ist ja ein anderes Wort für Subjektivität, und eines Tages hält die es nicht mehr mit sich aus, irgendwann verzweifelt sie an der Möglichkeit, von sich aus schöpferisch zu sein, und sucht Schutz und Sicherheit beim Objektiven. Die Freiheit neigt immer zum dialektischen Umschlag. Sie erkennt sich selbst sehr bald in der Gebundenheit, erfüllt sich in der Unterordnung unter Gesetz, Regel, Zwang, System - erfüllt sich darin, das will sagen: hört darum nicht auf, Freiheit zu sein.“ (Adrian Leverkühn in Thomas Manns „Doktor Faustus“, S.190)

„Da ist die arme Seele noch mit dem Rudel verknüpft, wo voran in den Leitbengst oder in alle auf einmal von irgendwoher eine Bewegung kommt und die Schar Sonne und Wind entgegensprengt; denn wenn das Tier einsam ist und ihm alle vier Weiten des Raums offen stehn, so läuft oft ein irrsinniges Zittern durch seinen Schädel, und es stürmt ziellos fort, stürzt sich in eine schreckliche Freiheit, die in einer Richtung so leer ist wie in der anderen, bis es vor Ratlosigkeit still steht und mit einer Schüssel Hafer zurückzulocken ist.“ (Robert Musil, „Der Mann ohne Eigenschaften“, S.176)

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL III

- 1 aus dem Lied „Watching The Wheels“ (1980)
- 2 vgl. zum Beispiel: J.Trusted, „Free Will and Responsibility“; M. Thornton, „do we have free will?“; G.Strawson, „Freedom And Belief“.
- 3 Neben den schon genannten Texten von Dennett und Van Inwagen nehmen noch die Arbeiten von R.L.Franklin und R.D. Bradley sehr ausdrücklich Bezug auf metaphilosophische Überlegungen. Darüberhinaus werden wir eine Reihe von Argumenten ansehen, die ganz offenkundig auf bestimmten Annahmen über das Wesen philosophischer Untersuchung beruhen.
- 4 Vgl. hierzu R.Carnap, „Scheinprobleme in der Philosophie“, und M. Schlick, „Die Wende der Philosophie“.
- 5 Wilhelm Dilthey zum Beispiel müsste ausgiebig erwähnt werden und damit die Konzepte von VERSTEHEN und ERKLÄREN, denn die sind für ihn zentral (vgl. etwa „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“). Auf die Kontroverse um Verstehen und Erklären sind wir ja auch im Zusammenhang mit der deterministischen These schon gestoßen. Hier wird wieder sehr deutlich, daß die Frage nach Willensfreiheit - beziehungsweise jede philosophische Frage - sehr komplex ist und daß man einige Mühe darauf verwenden muß, eine Reihe von Abzweigen begründet zu vermeiden.
- 6 a) Ein hervorragendes Beispiel für eine mustergültige Kritik eines Gedankenexperimentes sind die „Reflexionen“ von D.R.Hofstadter zu John Searles Aufsatz „Geist, Gehirn, Programm“.
- b) Ein interessanter Essay über die SCHWIERIGKEITEN, Gedankenexperimente zu kritisieren, ist „Philosophical Imagination“ von A.W.Collins.
- c) WEIL Intuitionen und ihre argumentative Einbindung eine sehr diffizile Angelegenheit sind, darum ist es meines Erachtens für die Philosophie eben so profitabel, sich auch in der „schönen Literatur“ ausgiebig umzusehen. Literarische Texte sind vor allen Dingen sehr hilfreich, wenn es darum geht, Intuitionen zu generieren oder zu überprüfen. Sie sind nicht zuletzt aber auch ein wertvoller Fundus, um an die Wörter und Worte zu kommen, die nötig sind, eine bestimmte Intuition AUSZUDRÜCKEN.
- 7 Schlick entwickelt diesen Schritt über einen Zwischenschritt. Seiner Darstellung zufolge führt die Verwechslung von beschreibenden Gesetzen mit vorschreibenden Gesetzen zunächst dazu, die ersten - also Kausalgesetze - als NOTWENDIG anzusehen, während sie lediglich ALLGEMEINGÜLTIG seien. (Denn „Notwendigkeit“ gehöre der praktischen Sphäre an und meine dort „unentrinnbarer

Zwang"). Diese zweite Verwechslung nun soll zu der begrifflichen Verwirrung geführt haben, derzufolge Kausalgesetze Zwänge ausüben.

Die Annahme dieses Zwischenschrittes ist aber nicht erforderlich, soweit ich das sehe, denn die Verwechslung von beschreibenden mit vorschreibenden Gesetzen führt auch direkt zu der entscheidenden Annahme des vorschreibenden Charakters von Kausalgesetzen. Obwohl Schlick sogar einen eigenen Abschnitt für „Notwendigkeit und „Allgemeingültigkeit“ reserviert, wird es meines Erachtens ohne diesen Zwischenschritt deutlicher, worauf es hier ankommt.

Möglicherweise baut Schlick den Begriff der Notwendigkeit darum ein, weil er sich ja auf Hume beruft, bei dem dieser Begriff die Last der Argumentation tatsächlich trägt. Hume hat jedoch, wie ich schon andeutete und wie wir noch ausführlich sehen werden, eine sehr spezielle und andere Definition von „Notwendigkeit“. Vielleicht entgeht mir hier bei Schlick auch etwas; ich glaube jedoch nicht, daß sich dadurch etwas am Grundgedanken seiner Position ändert.

8 Ich habe den Eindruck gewonnen, daß Campbell die sicherlich große Nähe dieses Scheinproblem-Kriteriums zu dem generellen Programm des Positivismus unterschätzt (wie sie ja auch durch die Person Schlicks als des führenden Kopfes des Wiener Kreises dokumentiert wird). Denn gegen den Positivismus wendet sich Campbell ausdrücklich (vgl. S.441f). Es könnte natürlich auch sein, daß er diese Scheinproblem-Auffassung aus diskussionsstrategischen Gründen übernimmt, um Schlick ganz bewußt nach dem Muster eines indirekten Beweises zu widerlegen. Allerdings äußert sich Campbell an keiner Stelle entsprechend. Wie dem auch sei, ich will ja zeigen, daß das Akzeptieren dieses Scheinproblem-Kriteriums unbedingt zu unbefriedigenden Ergebnissen führt.

9 Die Bezeichnung „Prinzip der Handlungsalternative“ stammt von mir. Es finden sich andere Bezeichnungen in der Literatur, nicht selten ist einfach vom „Hätte anders handeln können“-Prinzip die Rede, was etwas umständlich ist. Verbreitet ist auch Harry Frankfurts Bezeichnung „Prinzip alternativer Möglichkeiten“ <principle of alternate possibilities>, denn Frankfurts Arbeiten werden in diesem Zusammenhang viel diskutiert; auch ich komme in Kapitel IV sehr ausführlich auf sie zu sprechen. Ich finde aber diese Bezeichnung nicht so günstig, weil sie nicht direkt darauf verweist, daß es hier um HANDLUNGS-Alternativen geht und nicht um irgendwelche anderen Möglichkeiten.

10 Sehr hilfreich für meine Darstellung des argumentativen Zuges, den der Scheinkompatibilist hier macht, war R.L. Franklins Essay „Dissolving the Problem of Free Will“.

11 Ich habe den Scheinkompatibilisten sein Argument ja mit dem Beispiel für jenen Mangel an Handlungsfreiheit illustrieren lassen, die ich „Souveranität“ genannt habe. Grundsätzlich könnte er hier jeden Fall anführen, der eine permanente

Abwesenheit von Handlungsfreiheit ausdrückt. Dieses Beispiel von Zwanghaftigkeit ist aber (ich deutete es an) sehr viel geeigneter als andere, klar herauszustellen, worauf der Scheinkompatibilist bei der Erläuterung prinzipieller Nicht-Verantwortlichkeit aus ist.

Die Interpretation von „hätte anders können“, auf die unser Scheinkompatibilist hier baut, geht zurück auf G.E.Moore; darauf werden wir auch noch zu sprechen kommen. Vorab möchte ich dazu jetzt folgendes anmerken: Moore konzentriert sich bei der Illustration seiner Ausführungen auf jenen Aspekt der Handlungsfreiheit, die ich „Handlungsspielraum“ genannt habe. Damit kann ER nämlich auf die unkomplizierteste Art und Weise verdeutlichen, worum es ihm geht. Moore könnte jedoch ebenfalls grundsätzlich jeden Fall mangelnder Handlungsfreiheit heranziehen. Dasselbe gilt schließlich auch für Campbell, wie wir sehen werden.

Für die Auseinandersetzung, die ich gerade darstelle, spielen die Unterscheidungen, die man beim Begriff der Handlungsfreiheit treffen kann, also keine Rolle; für die Feststellungen, um die es den Kontrahenten hier zu tun ist, sind das Feinheiten, die sie nicht berühren. Auch ich werde mich deshalb bei meiner Kritik an diesem letzten argumentativen Zug des Scheinkompatibilisten nachher darauf beschränken, vorzuführen, warum der Verweis auf die Umsetzbarkeit des Willens nicht liefern kann, was der Scheinkompatibilist braucht. Diese Kritik wäre ohne weiteres übertragbar, wenn er sein Argument mit einem anderen Aspekt von Handlungsfreiheit illustrieren würde.

12 Campbell hat hier unter „translation“ genaugenommen nicht das im Auge, was ich unter „Umsetzbarkeit“ verstehe, sondern das, was ich „Verwirklichung“ genannt habe. Sein Beispiel in diesem Zusammenhang handelt nämlich von einer Person, die eine Verabredung nicht einhalten kann, weil sie sich kurz vorher ein Bein bricht (vgl. S.453f). Campbell kritisiert hier ja direkt Moore und nur indirekt meinen Scheinkompatibilisten. Wie in der vorhergehenden Anmerkung schon gesagt, sind das für den Moment aber Unterscheidungen, die wir vernachlässigen dürfen.

13 Das betont Campbell in seiner Erwiderung auf die Kritik von R.D.Bradley, die dieser in „Free Will: Problem Or Pseudo-Problem?“ vorgetragen hat; vgl. S.52 von Campbells „Free Will: A Reply To Mr. R.D.Bradley“.

14 Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Moore spricht an keiner Stelle davon, daß wir es mit einem Scheinproblem zu tun haben. Er versucht „lediglich“, Kompatibilismus zu erweisen. Aber Kompatibilismus und Scheinproblem-These sind ja für Campbell und Schlick im Grunde dasselbe. Auf Moores Ansatz und dessen Kritik komme ich in Kapitel IV eingehender zu sprechen.

15 Diesen Aspekt unserer moralischen Praxis diskutiert T. Nagel nachdrücklich in seinem Essay „Moral Luck“. Seinen Ergebnissen stimme ich allerdings nicht zu. Meine Gründe dafür sind die gleichen, die ich in Kapitel IV gegen Harry Frankfurt

Stellungnahme zum Fall des *rasenden Autofahrers* vorbringe.

16 Vgl. hierzu den Aufsatz „Freewill and the Conditions of Moral Responsibility“ von R. Clarke. Clarke weist die *kognitiven Fähigkeiten*, die dazu gehören, ganz richtig ausdrücklich als ein Vermögen aus, das NICHT mit dem Vermögen der Willensfreiheit verwechselt werden darf. Dieser Gesichtspunkt ist aber für den Moment nicht erheblich.

17 Eine reichhaltige Diskussion solcher Fälle unter Heranziehung vieler Autoren findet sich in Dennetts Aufsatz “Mechanism And Responsibility”.

18 Dennett weist in „Ellenbogenfreiheit“ darauf hin, daß wir Kinder unter anderem dadurch zur Verantwortlichkeit erziehen, daß wie sie für ihr Verhalten einfach verantwortlich machen. Er bemerkt, dies sei *das beste Spiel, das wir spielen könnten*. Ich halte das als Argument für falsch und werde in der Schlußbemerkung darauf zurückkommen.

19 R.L. Franklin vertritt in diesem Zusammenhang noch eine darüber hinausgehende Behauptung. Er stellt fest, daß unsere moralische Praxis GAR NICHT FUNKTIONIEREN KÖNNTE, wenn sie nicht auf das Konzept des Verdienstes gegründet wäre. Sein Argument dafür lautet etwa so (vgl. „Dissolving The Problem Of Free Will“, S.112f):

Nehmen wir an, ich habe eine verantwortliche, strafbare Tat begangen und werde dafür auch getadelt. Wenn ich davon ausgehe, dass der Tadel nur dadurch gerechtfertigt ist, dass er mein zukünftiges Verhalten beeinflusst, warum sollte ich mich diesem Mechanismus nicht entziehen?! Ich könnte beschließen, einfach jeden Tadel zu IGNORIEREN, weil es keinen übergeordneten Grund gibt, auf den der Tadel sich bezieht und der mich nötigen sollte, ihm zumindest Beachtung zu schenken. Ohne Bezug auf das Konzept des Verdienstes ist es im Grunde eine Frage persönlicher Vorlieben, einen Tadel zu registrieren und anzunehmen oder das sein zu lassen.

Das bedeutet jedoch, dass die Praxis des Tadelns nicht mehr in der intendierten Weise effektiv wäre, während genau darin angeblich ihre Rechtfertigung besteht. Nur über das Konzept des Verdienstes lässt sich also ein Tadel rechtfertigen und die moralische Praxis begründen.

Natürlich, so räumt Franklin ein, mag der Umstand, daß jemand auf einen Tadel in der entsprechenden Weise reagiert, der Schlüssel für die Annahme sein, daß er anders hätte handeln können und somit den Tadel verdient hat. Aber daraus die These des Dissolutionisten zu folgern hieße, den Hinweis auf die Verantwortlichkeit einer Person mit der Definition von Verantwortlichkeit zu verwechseln. Franklin wörtlich:

“ ... Dissolutionists would still have committed the fallacy of confusing the meaning of a proposition with the evidence in favour of its truth.” (S.113) (Dann wäre auch der Rauch, so könnte man verdeutlichend hinzufügen, der ein Feuer anzeigt, gleichzeitig die Definition des Feuers, und das ist natürlich ganz offenkundig unsinnig.)

Auf der anderen Seite kann, so fügt Franklin weiter an, auch die notorische Unempfindlichkeit einer Person für die moralische Verurteilung ihres Verhaltens sicher

die Frage aufwerfen, ob diese Person wirklich verantwortlich zu machen ist. Für die BEHAUPTUNG ihrer Nicht-Verantwortlichkeit müssten dann aber weitere Gründe beigebracht werden. Ansonsten machen wir - wie er wieder sehr richtig feststellt - unmoralische Person wie machtrunkene Tyrannen oder kaltblütige Verbrecher durchaus verantwortlich.

Soweit ich das sehe, hat Franklin damit sehr überzeugend für die Unverzichtbarkeit von „Verdienst“ argumentiert.

20 Tatsächlich ist es nicht ganz leicht, „Reflex“ präzise zu definieren. Vgl. dazu etwa A.Risos Aufsatz „Der Reflex - Sprachkritische Bemerkungen zur Geschichte der Unterteilung der Bewegungsvorgänge in Willkürliche und Unwillkürliche“ (dieser Aufsatz enthält sehr viele Literaturhinweise). In unserem Zusammenhang kommt es jedoch nur auf das distinktive Moment des vorsätzlichen Erwerbs dessen an, wofür „Reflex“ so stehen kann.

21 „Über Freiheit und Notwendigkeit“ ist Kapitel VIII des Buches „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“; ich werde abkürzend immer auf die „Untersuchung“ verweisen. Hume selbst legte Wert darauf, daß seine Position nach seinen Ausführungen in der „Untersuchung“ beurteilt werden möge. In der dort vorangestellten „Bekanntmachung“ distanziert er sich ausdrücklich von der früheren Darlegung seiner Ansichten, dem „Traktat über die menschliche Natur“ (kurz: „Traktat“).

Allerdings ist die „Untersuchung“ keine Widerlegung des „Traktats“, sondern eine Überarbeitung. Die beiden Arbeiten sind, soweit ich das sehe, nicht widersprüchlich, was ihren PHILOSOPHISCHEN Gehalt hinsichtlich unserer Frage betrifft. (W.J. Matson in “On The Irrelevance Of Free Will To Moral Responsibility, And The Vacuity Of The Latter“ zum Beispiel sieht das anders.) Und da im “Traktat“ einige, wie ich finde sehr nützliche und illustrierende Bemerkungen enthalten sind, die in der „Untersuchung“ nicht mehr auftauchen, werde ich mich beider Texte bedienen und sie als eine Ausführung von Humes Position behandeln. (Noch ein Wort zu Matson: seine Kritik an Humes Lösung entspricht am Ende derjenigen, die ich vortragen werde. Allerdings meint er damit auch den Kompatibilismus - der bei ihm *Positivismus* heißt - ganz allgemein zu treffen!)

22 Diese Bemerkung stammt aus dem „Traktat“ und hat in die „Untersuchung“ nicht mehr Eingang gefunden. Genaugenommen darf Hume natürlich nicht Dinge sagen wie „weiter von der Notwendigkeit entfernt“. Denn seine These behauptet ja die UNTERSCHIEDSLOSE Erfassung sämtlicher Phänomene durch die Lehre der Notwendigkeit. Vielleicht hat er das Beispiel darum fallenlassen. Was er präziser ausgedrückt sagen muß, ist folgendes: *Selbstverständlich gibt es die fraglichen Verknüpfungen auch bei Verrückten, nur lassen sie sich schwieriger oder gar nicht herstellen. Und WEIL die*

Notwendigkeit hier nicht offenkundig ist, DARUM postulieren wir UNFREIHEIT.

Dieses Beispiel zeigt nach Hume, daß wir Freiheit also zum einen AN Notwendigkeit binden, während wir auf der anderen Seite glauben, Freiheit VON der Notwendigkeit fordern zu müssen. Diese Widersprüchlichkeit verdeutlicht, so Hume, daß wir es hier vor allem mit *verworrenen Vorstellungen und unbestimmten Bezeichnungen* zu tun haben („Traktat“, S.141).

Soweit ich das sehe, unterstreichen auch diese Ausdrücke meine Behauptung, daß Hume von der Logik seiner Position her eine Scheinproblem-These vertritt.

23 Das ist eine von mir leicht veränderte Übersetzung. Die entscheidende Passage lautet im Original: „... *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will;* ..“ („Enquiries“, S.95).

Herbert Herring, dessen Übersetzung ich benutzt habe, sagt zunächst einmal „Macht“, wo ich „Vermögen“ sage, aber das ist nicht erheblich. Wichtiger ist, daß Herring „determinations of the will“ mit „Willensentscheidungen“ statt mit „Bestimmungen des Willens“ übersetzt. Das halte ich für irreführend, weil der Wille ja, wie ich ausgeführt habe, eine spezielle Sorte von Entscheidungen ist.

24 Vgl. U.Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“, S.125. Pothast weist auch darauf hin, daß Humes Bezeichnungen aus der Scholastik stammen.

25 Etwas ähnliches resümierte ja auch Schlick, nur faßt Hobart einen sehr viel größeren Bereich ins Auge als Schlick, der sich nur auf die Verursachung der Handlung durch die Wünsche der Person konzentrierte.

Eine bekannte Kritik an Hobart - und generell an diesem kompatibilistischen Ansatz - findet sich in Philippa Foots Essay „Free Will as Involving Determinism“. Foot macht dort das, was ich schon wiederholt bemerkt habe: sie kritisiert den herkömmlichen Kompatibilismus mit guten Argumenten, übersieht aber gleichzeitig, daß wohlverstandener Kompatibilismus damit nicht erledigt ist.

26 a) Unser Sprichwortschatz kennt allerdings tatsächlich eine *Weisheit*, die für ausgesprochen philosophisch genommen wird - wohl nicht zuletzt deswegen, weil man sie auch dem chinesischen Sprichwortschatz zurechnet - und die da lautet:

Alles verstehen heißt alles verzeihen. Unser tägliches Miteinander richtet sich aber ganz zweifellos nicht nach dieser Maxime und tut das auch nicht zu Unrecht. Denn ob sie eine Wahrheit darstellt oder nicht, das kann erst eine Entscheidung in der Frage nach Willensfreiheit herausstellen.

b) Eine ganz andere, sehr interessante - wenn auch in meinen Augen letztlich wenig überzeugende - Kritik an Hospers trägt R.G.Henson in „Responsibility For Character And Responsibility For Conduct“ vor. Henson faßt dabei übrigens auch gleich Chisholms (wie wir in Kapitel II, Abschnitt 5, sahen), Hospers' und Edwards Positionen zu einem Argument zusammen. Das ist sehr grundsätzlich gesehen nicht falsch, aber es

gehen dabei natürlich Einzelschritte wie derjenige, auf den ich mich hier beziehe, verloren.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL IV

1 aus „Von den hereinbrechenden Rändern“, Nr. 405

2 Moore spricht nicht vom „Determinismus“, sondern vom „Kausalprinzip“ oder davon, „dass alles eine Ursache hat“. Er hat aber zweifellos das im Auge, worum es bei unserem Problem wirklich geht.

Mit Moore häufig in einem Atemzug genannt wird P.H. Nowell-Smith („Freewill And Moral Responsibility“), der eine sehr ähnliche These vertritt. Eine bekannte Kritik dieser beiden Texte ist J.L.Austins Aufsatz „Falls' und ‚Können““, der aber meines Erachtens einige bedeutende Missverständnisse enthält und seinerseits eine profunde Kritik durch Roderick Chisholms Essay „J.L.Austin's Philosophical Papers“ erfahren hat.

3 Weitere prominente und vieldiskutierte Texte zum Konditionalismus sind: G.E.M.Anscombe, „Soft Determinism“; B. Aune, „Hypotheticals and ‚Can‘ : Another Look“; M.R.Ayers, „The Refutation of Determinism“; R.Chisholm, „Er hätte etwas anderes tun können“; D.Pears, „Ifs and Cans“; K.Lehrer: „Ifs, Cans And Causes“; „An Empirical Disproof of Determinism?“; „ ‚Can‘ in Theory and Practice - A Possible Worlds Analysis“; „Cans Without Ifs“; „Preferences, Conditionals And Freedom“.

Auf die meisten dieser Texte komme ich gleich oder später kurz zu sprechen. Eine Reihe anderer wichtiger Texte, die sich auch zumindest insofern zum Konditionalismus äußern, als sie über die Analyse von „hätte anders handeln können“ reflektieren, werde ich im zweiten und dritten Abschnitt dieses Kapitels noch erwähnen. Darüberhinausgehende Literatur benutzt insbesondere Dennett im Kapitel IV von „Ellenbogenfreiheit“, das ebenfalls gleich im zweiten Abschnitt eine Rolle spielen wird. Schließlich fand ich sehr gute und hilfreiche Rekapitulationen der Konditionalismus-Diskussion in den Aufsätzen „An Essay On Free Will“ (Kapitel 4, Sektion 3) von Van Inwagen, „Introduction: Responsibility and Freedom“ von J.M.Fischer und „Handlungsfreiheit“ von Donald Davidson. Auf alle werde ich noch zurückkommen, auf die beiden ersten ausführlich. Zu Davidson ist zu bemerken, dass er im Zusammenhang mit „freien Handlungen“ (Davidson gehört zu den Autoren, die mit diesem Ausdruck auch auf Willensfreiheit abzielen) zwei Fragen unterscheidet.

Die erste lautet: *Sind freie Handlungen mit dem Determinismus vereinbar?* Die zweite Frage lautet: *Ist Handlungsfreiheit eine Kausalkraft?* Die erste Frage, um die es uns hier geht, hält Davidson seit *Hume, Moore, Schlick, Ayer und einigen anderen* für gelöst (vgl. S.99) - er ist daher in meinen Augen auch ein Opfer des Scheinkompatibilismus-Konzepts. Die „Können“-Debatte besieht er also nur im Hinblick auf seine zweite Frage, aber dennoch

ist das sehr gut.

4 Chisholm verwendet dieses Argument mehrfach, zum Beispiel in "Die menschliche Freiheit und das Selbst" (S.75) oder in „Er hätte etwas anderes tun können" (S.395f). Chisholm spricht auch nicht immer von „sich entscheiden", aber er geht davon aus, dass es egal ist, ob von „sich entscheiden" oder von "versuchen", "wollen", „wählen" oder ähnlichen Dingen die Rede ist. Das ist auch eine durchaus übliche Annahme innerhalb der Konditionalismus-Diskussion, Davidson und Van Inwagen etwa machen sie ebenfalls ausdrücklich. Ich halte das jedoch für einen großen Fehler, wie ich gleich erläutern werde.

5 Es ist übrigens keineswegs unkontrovers, daß der Ausdruck „hätte können" nicht sinnvoll auf „wünschen" oder „Gründe haben" angewendet werden kann (vgl. dazu etwa die gerade diskutierten Passagen von Van Inwagen und Fischer). Wie dem auch sei, für die Zwecke, die ich hier verfolge, ergeben sich dadurch keine neuen Gesichtspunkte.

6 Es war mir übrigens auffällig, daß Moores eigene Stellungnahme zu diesem Einwand in aller Regel gar nicht erörtert wird!

7 Ich sollte anmerken, daß ich große Schwierigkeiten hatte, mir Van Inwagens Argument zurecht zu legen. Ich will nicht ausschließen, an dieser Stelle etwas mißverstanden zu haben. Das würde zwar für das Wesentliche meiner Ausführungen keinen gravierenden Unterschied machen, aber trotzdem ist es vielleicht angebracht, die fragliche Passage im Original wiederzugeben. Sie findet sich auf S.117 und lautet so (das strittige „hätte können" indiziert Van Inwagen einfach durch Großschreibung):

„Moreover if I knew how to do this - if I knew how to give ,COULD HAVE' such a sense that ,COULD HAVE chosen' entails ,could have chosen' - it seems likely that I should be able to give ,COULD HAVE' such a sense that ,COULD HAVE' tout court entails ,could have' tout court. And if I could do that, then why should I not be able to apply this insight „directly", that is, without making any use of the conditional that is the first conjunct of the definiens of the conditional analysis?"

8 Ein Text, der den konditionalistischen Ansatz auf genau diesem Wege retten will und bereitwillig Auskunft dazu gibt, was es mit übergeordneten Entscheidungen auf sich hat, ist K. Lehrers Aufsatz „Preferences, Conditionals And Freedom". Lehrer argumentiert über das Modell einer Hierarchie von Präferenzen, das viel Ähnlichkeit mit Harry Frankfurts Vorschlägen hierzu hat (worauf Lehrer auch ausdrücklich hinweist). Dieses Modell scheitert aber als Antwort auf die Frage nach Willensfreiheit aus demselben Grund, aus dem ich Moores Verteidigung am Ende ohnedies zurückweise. (Das werden wir später ausführlich ansehen.)

9 Dieser Vorwurf trifft aber nicht nur den Konditionalisten. Chisholm mit seiner Kritik sowie viele Diskussionsbeiträge dazu konzentrieren sich ebenfalls lediglich auf den Aspekt der Handlungsfreiheit. Man sehe sich daraufhin etwa nochmals Chisholms

oben zitierte Liste der Gründe an, aus denen P sich nicht entscheiden kann, Q zu tun.

10 Wobei Dennett sehr betont, daß es uns so gut wie nie überhaupt interessiere, ob irgendjemand anders hätte handeln können. Denn für Dennett stellen wir diese Frage nur, wenn wir einen Vorfall interpretieren wollen, um Schlußfolgerungen für die Zukunft zu ziehen - das heißt wenn wir wissen wollen, ob ein Wesen oder System aufgrund seiner Ausstattung oder Konstruktion hinreichend zuverlässig gewissen Anforderungen genügen kann. Für die moralische Sphäre hingegen spielt diese Frage laut Dennett keine Rolle, er plädiert für die Falschheit des Prinzips der Handlungsalternative. Auf seine Argumente dazu gehe ich im zweiten Teil dieses Abschnitts ein.

11 Vgl. zum Beispiel P.Greenspans Essay „Unfreedom And Responsibility“ oder P.Gosselins Aufsatz „The Principle of Alternate Possibilities“. Gosselin hält aus diesem Grunde das Prinzip der Handlungsalternative ausdrücklich für falsch, modifiziert es dann aber, um daraufhin Harry Frankfurts Thesen zu kritisieren. Im Ansatz entspricht diese Kritik derjenigen, die ich nachher vortrage, aber alles in allem enthalten Gosselins Ausführungen viele Dinge, die ich als fehlerhaft ausweisen werde.

12 a) Später unternimmt Dennett es dann sogar noch, der Position, die Handlungsalternativen für eine wesentliche Freiheitskomponente hält, vor Augen zu führen, daß sie geradezu UNSINNIGES fordert. Denn nach seinem Verständnis verlangt sie, *einen oder mehrere Wege ZUR SELBEN ZEIT wählen zu können* <„*seinen Kuchen sowohl behalten wie auch essen zu können*“, wie er sich ebenfalls ausdrückt>. Diese Kritik geht jedoch wieder viel zu weit. Wie ich gezeigt habe, müssen Handlungsalternativen nicht einmal unbedingt darin bestehen, aktualiter unter mehreren Wegen wählen zu können, geschweige denn mehrere Wege auf einmal! Das hat meines Wissens noch niemand gefordert! Vermutlich meint Dennett das hier nur polemisch, aber auch dies verrät die tendenziell voreilig-kompatibilistische Orientierung.

b) Ein weiterer Aufsatz, der eine sehr ungewöhnliche Position zum Verhältnis von Handlungsalternativen und Verantwortlichkeit vertritt und wenigstens genannt sein sollte, ist „Asymmetrical Freedom“ von S. Wolf. Wolf argumentiert, daß man zwar nicht verantwortlich für eine SCHLECHTE Tat sein kann, wenn man nicht anders hätte handeln können, wohl aber verantwortlich für eine GUTE Tat sein kann, auch wenn man nicht anders hätte handeln können. Sieht man sich ihre Beleg-Fälle dafür aber etwas genauer an, dann wird sofort deutlich, daß diese Asymmetrie-These einfach wieder auf verschiedenen Interpretationen von „hätte anders können“ beruht.

13 Dennett bringt übrigens auch ein gutes Beispiel in dieser Art. Er zitiert die bekannte Zeile „*Freedom's just another word for nothing left to lose*“ aus Kris Kristoffersons Lied „Me and Bobby McGee“ und bemerkt dazu, daß in dieser Aussage *mehr als ein Körnchen Wahrheit liege* (vgl. „Elbow Room“, S. 123). Das ist als Kommentar sicher

nicht ganz falsch, betont aber wieder den weniger wichtigen Aspekt. Der schwerwiegendere Aspekt in diesem Zusammenhang besteht darin - wie ich glaube -, daß unsere Freiheit sich in der Abhängigkeit unserer Bindungen von unserem Willen äußert.

14 Vgl. dazu auch R.Cummins Essay „Could Have Done Otherwise“, der diese Reformulierung in einer etwas anderen Terminologie bestätigt.

15 Sowohl Klein als auch Fischer melden darüberhinaus Einwände gegen Frankfurts Ausführungen an, die ich kurz nennen will, aber nicht erörtern muß.

Fischers Kritik will zeigen, daß man Frankfurts Abweis des Prinzips der Handlungsalternative akzeptieren kann, ohne damit schon die Vereinbarkeit von Determinismus und Verantwortlichkeit zugeben zu müssen. In seinem jüngsten Essay übrigens, „Responsibility And Inevitability“, hält Fischer weiterhin an seiner Verteidigung Frankfurts fest, will aber zeigen, daß man nicht verantwortlich dafür sein kann, etwas NICHT getan zu haben, das man nicht tun konnte.

M.Kleins Kritik bestreitet, daß Motive, die unwiderstehlich <irresistible> sind, Verantwortlichkeit unbedingt ausschließen, wie Frankfurt behauptet. Abgesehen davon verteidigt sie Frankfurt aber weiterhin auch noch gegen die Kritik, die Van Inwagen in „An Essay On Free Will“ (S.162-182) geäußert hat.

Van Inwagen, um das an dieser Stelle anzumerken, macht folgendes: Er gesteht zu, daß Frankfurts Argumentation gegen das Prinzip der Handlungsalternative vielleicht nicht falsch ist, führt aber seinerseits drei Prinzipien ein, die dafür sprechen, daß Verantwortlichkeit trotzdem Willensfreiheit impliziert. Frankfurt selbst hat mit dem Essay „What we are morally responsible for“ auch auf Van Inwagens Kritik reagiert und weist sie meines Erachtens sehr überzeugend zurück. Ich will deshalb nicht näher darauf eingehen. Soweit ich das sehe, hängen Frankfurts Thesen sämtlich sehr eng mit seinen Überlegungen zum Prinzip der Handlungsalternative zusammen und sollten deshalb über deren Kritik widerlegt werden.

16 Auch in „Identification And Externality“ beschäftigte sich Frankfurt schon mit der Unterscheidung von Handlungen und Widerfahrnissen. Sein Interesse gilt dort aber dem Status der LEIDENSCHAFTEN, und er gelangt auch nicht wie in „The Problem Of Action“ zu einer aussagekräftigen Definition dessen, worin eine Handlung besteht.

17 Watson schlägt deshalb anstelle eines hierarchischen Volitions-Modells die *platonische* Annahme zweier voneinander unabhängiger Motiv-Fakultäten vor, nämlich *wünschen* <wanting> versus *für wertvoll erachten* <valuing>. Auch er gelangt am Ende aber nur zu einer Form von Handlungsfreiheit, wenn er den freien Agenten darüber definiert, daß seine Handlungen seinem valuativen System entspringen (vgl.S. 106). Die Verantwortlichkeit FÜR das valuative System thematisiert Watson nicht. Allerdings läßt er in seiner Anthologie seinem Aufsatz direkt den Aufsatz „Responsibility For Self“ von

C.Taylor folgen, der genau diesen Aspekt eingehend erörtert. Es würde jedoch zu weit führen, darauf weiter einzugehen, denn das gehört in den Bereich der positiven Charakterisierung von Willensfreiheit.

18 a) Ich sollte erwähnen, daß Frankfurt später (in „The Importance Of What We Care About“) ein Konzept entdeckt, das ihn den Begriff der Freiwilligkeit in einer neuen Weise verwenden läßt. Es handelt sich um das Konzept der „volitionalen Nötigung“ <volitional necessity>. Zur Veranschaulichung dieses Konzeptes wählt Frankfurt die uns schon bekannte Szene, als Luther - ohne sich dadurch von seinem Verhalten distanzieren zu wollen - feststellte, er könne nicht anders handeln. Luther unterliegt insofern einer volitionalen Nötigung, als er wollen MUSS, wie er will. Er hat sich das zwar selbst auferlegt <self imposed>, gleichzeitig ist sein Engagement <what he cares about> damit in gewisser Hinsicht aber auch unfreiwillig, so Frankfurt.

Der Ausdruck, den er dafür ausschließlich verwendet, ist „involuntary“. Den Ausdruck „voluntary“ hatte er zuvor nur selten benutzt, er sprach sonst fast immer von „of his own free will“ oder von „freely“. Klar ist, daß Luther im bisherigen Sinn durchaus freiwillig handelt, ist er doch ein Paradebeispiel für eine Person, die sich mit ihrer Handlungsweise identifiziert. Ich denke, umgangssprachlich würden wir ebenfalls DIESEN Aspekt hervorheben und Luthers Verhalten als freiwillig bezeichnen. Um so mehr, als volitionale Nötigung für Frankfurt nicht bedeutet, daß die Person gar keinen Einfluß mehr auf ihren Willen hat.

In seinem jüngsten Essay, „Concerning the Freedom and Limits of the Will“, greift er dieses Konzept nämlich wieder kurz auf und betont, daß volitionale Nötigung nicht Willensfreiheit ausschließe (vgl. S. 129; das Thema dieses Aufsatzes ist übrigens vorrangig Descartes' Willens-Begriff). Wenn Frankfurt also unbedingt volitionale Nötigung über den Wortstamm „freiwillig“ erläutern möchte, dann sollte er meines Erachtens besser NON-VOLUNTARY einführen statt „involuntary“. Wie dem auch sei, meine Kritik an Frankfurts drei Thesen ist hierdurch nicht betroffen.

(Vielleicht ein letzter Hinweis: In Frankfurts Arbeiten findet sich weiterhin der Begriff des „volitionalen Bedürfnisses“ <volitional need>. Dieser Begriff hat bei aller Ähnlichkeit zum Begriff der „volitional necessity“ jedoch mit den Fragen, um die es uns hier geht, direkt nichts zu tun (vgl. den Aufsatz „Necessity and desire“).

b) Wie ich schon andeutete, bin ich zu der Ansicht gelangt, daß eine philosophische These den Begriff der Freiwilligkeit nicht nur sehr umsichtig verwenden muß, sondern besser sogar ganz vermeiden sollte. Schwierige Begriffe sind zwar das Medium der Philosophie, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß bei aller Nuancierung am Ende keine Unsicherheiten mehr bestehen bleiben. Das ist meines Erachtens beim Begriff der Freiwilligkeit nicht gegeben. Nicht nur, daß wir ein- und dasselbe Verhalten - wie beim Bankangestellten - sowohl als freiwillig wie auch als unfreiwillig qualifizieren können. Es

sind darüberhinaus Fälle darstellbar, bei denen wir schließlich nicht mehr wissen, ob wir von Freiwilligkeit sprechen wollen oder nicht. Das führe ich im Appendix aus, weil dies alles in allem den Rahmen einer Anmerkung (den ich schon großzügig bemesse) dann doch sprengen würde.

19 Der Standpunkt, daß Willensfreiheit keine Voraussetzung für Verantwortlichkeit sei, wird nicht nur von Frankfurt vertreten. Eine ältere prominente Proklamation dieser These ist W.J.Matsons Aufsatz „On The Irrelevance Of Free Will To Moral Responsibility, And The Vacuity Of The Latter“, in der jüngsten Zeit hat M.Slote sie in „Ethics Without Free Will“ nachdrücklich vertreten (in Auseinandersetzung mit P.van Inwagen). Ich selbst halte diese Argumente für falsch und die Annahme, daß Verantwortlichkeit Willensfreiheit voraussetzt, geradezu für eine Grundüberzeugung unserer Debatte. Davon bin ich ja auch in der ganzen Arbeit ausgegangen, von der Darstellung der Genese unserer Problemstellung bis zur Definition des Prinzips der Handlungsalternativen.

Eine umfassende Erörterung dieser These wäre sicher trotzdem - beziehungsweise gerade darum - ein sehr interessantes und reizvolles Unternehmen, würde auf der anderen Seite aber zu weit führen. Denn wie ich gegen Ende des vorangegangenen Abschnittes ja schon sagte, ist die Frage der Willensfreiheit an sich völlig unabhängig von der Rolle, die Willensfreiheit für die Zuschreibung von Verantwortlichkeit spielt oder nicht spielt.

20 Eine gute Kritik an Frankfurts engem Begriff des Zwanges findet sich auch in P.Greenspans Aufsatz „Behavior Control And Freedom Of Action“, S.232, Fußnote 12.

ANMERKUNGEN ZUM SCHLUSS

1 aus „Die Notizen“, II, 42

2 Hier gehören auch die genannten Aufsätze von J.Hospers, C.Ginet und D.Wiggins hin sowie der Essay „On a Proof of Incompatibilism“ von J.Lamb, die alle den Gedanken des Konsequenz-Argumentes in irgendeiner Form vortragen. X. Siote hat - unter Bezugnahme auf Ginet, Lamb, Wiggins und VanInwagen - in seinem Aufsatz „Selective Necessity And the Free-Will Problem“ eine prominente Kritik des Konsequenz-Argumentes vorgetragen, die mich aber nicht überzeugt. Slote will zeigen, dass dies ein Argument der Form ...

$$Np / N(p \supset q) / \text{ergo: } Nq$$

ist und dass solche Argumente nur bedingt gültig seien. (Am Ende gelangt er sogar zu dem Schluss, dass das Konsequenz-Argument eigentlich kontraintuitiv sei - was ich nun gar nicht nachvollziehen kann).

Eine sehr ausführliche Diskussion dieser Schlussfigur findet sich in Van Inwagens Buch „An Essay On Free Will“. Sie fungiert dort unter der Bezeichnung „Rule (β)“ und spielt eine sehr gewichtige Rolle. Van Inwagen betont, dass er sich auch nicht völlig sicher ist, ob diese Regel ohne Ausnahme gilt. Er denkt jedoch sehr intensiv darüber nach und findet nichts an ihr auszusetzen. Ich habe mich ebenfalls länger damit befasst, aber auch keine Gegenbeispiele konstruieren können. Meine Kritik am Konsequenz-Argument läuft im Prinzip darauf hinaus, die Annahme des Untersatzes dieser Schlussfigur als voreilig auszuweisen. (Vgl. zur Kritik an Van Inwagens Verteidigung von Rule (β) aber auch M.Slotes Essay „Response to Van Inwagen“).

3 Van Inwagen trägt in „An Essay On Free Will“ drei Versionen des Konsequenz-Argumentes vor, die aber, wie er selbst betont, miteinander stehen und fallen. Die am wenigsten technische Version hatte er zuvor in dem Aufsatz „The Incompatibility of Free Will and Determinism“ schon vorgestellt, ich verwende hier diesen Aufsatz in seiner deutschen Übersetzung.

4 Für diese Kritik spielt es also keine Rolle, dass ich wie dargelegt schon Van Inwagens Determinismus-Definition und seine Betonung der Naturgesetze für falsch halte. Für eine weitere Kritik an Van Inwagens Begründung von Prämisse (4), die sich auf den konditionalen Einzelfall konzentriert, siehe R.Rheinwalds Aufsatz „Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus“, S.208, Fußnote 28.

5 Van Inwagens Argument ist sogar geradezu merkwürdig schwach, wenn ich das richtig sehe. Es lautet etwa so (vgl. S.209): *Wir alle wissen, dass es wahr ist, dass wir oft moralisch verantwortlich sind. Moralische Verantwortlichkeit impliziert aber Willensfreiheit. Also müssen wir auch annehmen, dass es Willensfreiheit gibt. Denn besser begründet kann eine philosophische These nicht sein!*

Es ist nicht so, dass Van Inwagen gar nichts weiter dazu sagt, aber auf diese wenig zufriedenstellende Aussage läuft seine Auskunft am Ende hinaus. Ich habe dagegen mehrfach betont, dass wir in dieser Frage erst dann etwas glauben sollten, wenn wir den Eindruck haben, Willensfreiheit VERSTANDEN zu haben. (Vgl. zu dieser Kritik an Van Inwagen auch S.Smilanskys Essay „Van Inwagen On The ‚Obviousness‘ Of Libertarian Moral Responsibility“.)

6 Auch davon abgesehen halte ich die Maxime, dass Verantwortlichmachen das beste Spiel sei, das wir haben, für äußerst zweifelhaft. Wenn Verantwortlichmachen überhaupt funktioniert, dann deshalb, weil eine betroffene Person sich etwas von dieser Behandlung annehmen und an ihrem Verhalten oder Charakter arbeiten kann. (Und sei es auf eine rein mechanische und unfreie Weise.) Aber dies vorausgesetzt können wir vermutlich genauso gut über weniger harte, wirklich erzieherische Mittel erreichen, dass diese Prozesse bei der Person in Gang gesetzt werden. Sollte ein nicht-verantwortliches Kind zum Beispiel wirklich über Tadel und Strafen zu einem moralisch verantwortlichen Erwachsenen geformt werden können, dann läßt sich das gleiche Ergebnis - wenn nicht ein besseres - nach meinem Dafürhalten auch durch Vorbilder, konstruktive Auseinandersetzungen und vor allem durch Reden, Reden, und noch mehr Reden erreichen.

7 Vgl. J.Searles Buch „Geist, Hirn und Wissenschaft“, Kapitel 6. Searle ist kurz gesagt der Ansicht, dass das Gefühl, frei zu handeln, eine notwendige Begleiterscheinung intentionalen Handelns sei, mehr nicht, und dass Kompatibilismus unmöglich ist. Er spricht aber immer nur von dem Gefühl, man könne auch anders handeln, und hat den entscheidenden Begriff der INITIATION gar nicht im Blick. Seine Ablehnung des Kompatibilismus ist also wieder die übliche: nicht ganz falsch, aber im Hinblick auf wohlverstandenen Kompatibilismus eben auch nicht richtig.

ANMERKUNGEN ZUM APPENDIX

1 aus „Die Notizen“, IX, 28

2 Ich habe aktuellere Aufsätze zur Handlungstheorie nicht gezielt daraufhin angesehen, sondern mich auf die Beiträge zum Problem der Willensfreiheit beschränkt.

3 a) Die Übersetzung von Kurt Baier, die ich verwende, ist zwar nicht frei von Mängeln und enthält in dem Kapitel „Der Wille“ auch einen groben Fehler. Alles in allem ist sie aber sehr brauchbar, wie ich glaube, an vielen Stellen finde ich sie sogar ausgezeichnet. Ihre Schwächen finden sich nur in Abschnitten, die ich unter Heranziehung des Originals referriere. Die Stellen, die ich zitiere, sind meines Erachtens fehlerfrei.

b) Eine sehr hilfreiche knappe Darstellung von Ryles Philosophie und ihren

Schwierigkeiten findet sich auf den Seiten 11-17 von P.Bieris „Generelle Einführung“ zu seiner Anthologie „Analytische Philosophie des Geistes“.

4 Ich muß dazu bemerken, daß ich Ryles Ausführungen an dieser Stelle als sehr elliptisch und nicht eben klar empfinde, während er sonst sehr ausführlich und gut verständlich vorgeht. Noch schwerer - das möchte ich gleich hinzusetzen - ist seine Argumentation zum Problem der Willensfreiheit nachvollziehbar. Die einzelnen Teile dazu sind hier über den Text verstreut, vieles ist mehr Andeutung denn Auskunft, und die Verbindungen muß man im wesentlichen selbst herstellen. Das allein legt meines Erachtens schon nahe, daß Ryle es sich mit dieser Frage sehr leicht gemacht hat.

5 Das gilt zumindest nach allem, was RYLE vorgetragen hat. Auch der Begriff der Absicht ist hier nicht unproblematisch, aber davon können wir im Moment absehen; wie immer Ryle „Absicht“ näher bestimmen würde, der Einwand bliebe der gleiche. Dasselbe gilt übrigens für den Begriff der Handlung, den Ryle weder in diesem noch im nächsten Kapitel - wo er ausdrücklich über *Motive* spricht - näher bestimmt. Wie bei Schlick habe ich auch bei Ryle ein auffälliges Mißverhältnis festgestellt zwischen Begriffen, die sehr genau angesehen werden, und (nicht weniger wichtigen!) Begriffen, die relativ unreflektiert die Argumentation tragen.

6 Der Schriftsteller, der sich intensiv mit diesen Dingen beschäftigt hat, ist Max Frisch. Vor allem seine beiden sogenannten „Tagebücher“ sind hier wichtig, vgl. insbesondere die Abschnitte „Bildnis“ und „Kabus“ . Vgl. hierzu auch H.J.Lüthis Arbeit „Max Frisch - „Du sollst dir kein Bildnis machen““, insbesondere die Seiten 98ff.

**ZUSAMMENFASSUNG DER DISSERTATION
“HANDLUNGALTERNATIVEN, DETERMINISMUS UND
SCHEINKOMPATIBILISMUS”**

von Wolfgang Gerent

Diese Schrift versucht den Nachweis, dass im Zusammenhang mit unserer Frage nach Willensfreiheit viele schwerwiegende Missverständnisse möglich sind und dass die Diskussion dieser Frage auch tatsächlich von ihnen durchsetzt ist. Das ist natürlich eine starke These, die gut begründet sein will.

Im ERSTEN KAPITEL unternehme ich es daher, mich dem Problem der Willensfreiheit so unvoreingenommen wie möglich zu nähern und nachzuvollziehen, aufgrund welcher Annahmen es eigentlich (in einer typischen Weise) entsteht. Diese Betrachtungen sollen einkreisen, worum es uns bei dieser Frage im Grunde überhaupt geht. Sie münden in eine knappe, sehr allgemein gehaltene und keineswegs ungewöhnliche Formulierung der Problemstellung, die den dialektischen Raum für mögliche Positionen vorgibt.

Als sehr nützlich für die Exposition des Problems hat sich das Konzept der WILLENSSGHWÄCHE herausgestellt: sowohl Befürworter von Willensfreiheit als auch ihre Gegner können das, was akratisches Handeln heisst, zur Unterstützung ihrer Position heranziehen.

Das ZWEITE KAPITEL dann stellt die möglichen Positionen zunächst einmal vor. Auch das scheint zunächst nichts weiter als die Wiederholung hinlänglich bekannter Dinge zu sein, weicht aber doch in einer ganz entscheidenden Hinsicht davon ab. Herkömmlich werden diese Positionen nämlich nur über das charakterisiert, was sie VERNEINEN, während ich nachdrücklich darauf hinweise, dass die Positionen DURCH DAS GEPRÄGT WERDEN, WAS SIE FÜR WAHR HALTEN. Begründet ist diese Feststellung durch die einfache Beobachtung, dass das Problematische unserer Frage ja darin besteht, überhaupt eine unserer Annahmen aufzugeben.

Wir erhalten also daraufhin folgende Positionen:

1. Der WILLENSFREIHEITS-SKEPTIKER glaubt, daß der Determinismus wahr ist und daß diese Tatsache die Existenz von Willensfreiheit ausschließt.
2. Der HEAUTONOME (Ursprünglichkeits-Theoretiker) glaubt, daß wir Willensfreiheit haben und daß diese Tatsache die Wahrheit des Determinismus ausschließt.
3. Der KOMPATIBILIST glaubt, daß wir Willensfreiheit haben und daß der Determinismus ebenfalls wahr ist, da beides einander gar nicht ausschließt.

Eine solche Charakterisierung dieser Positionen ist deshalb sehr wichtig, weil sie zu der ganz entscheidenden Beobachtung führt, DASS DIE SCHEINPROBLEM-THESE EINE VIERTE, VON DIESEN DREIEN SEHR VERSCHIEDENE POSITION IST. Die Scheinproblem-These besagt, daß wir keine unserer Annahmen aufgeben müssen, wenn wir allen darin involvierten Begriffen eine präzise Bedeutung geben. Sie bestreitet also, daß wir es hier wirklich mit einem Problem zu tun haben, während Skeptizismus, Ursprünglichkeits-These UND AUCH DER KOMPATIBILISMUS Reaktionen sind, die sich aus der ANERKENNUNG des Problems ergeben!

Aus dieser Beobachtung - daß Kompatibilismus und Scheinproblem-These zwei strikt voneinander zu trennende Positionen sind - hat sich die vorliegende Arbeit entwickelt. Herkömmlich nämlich wird der Kompatibilismus sowohl von seinen Vertretern als auch seinen Kritikern als eine Position aufgefaßt, die den Streit um Willensfreiheit als unnötig und gegenstandslos ausweisen will, indem sie zeigt, daß diese Frage letztlich auf einer Begriffsverwirrung beruht. Sein Kernargument lautet demnach wie folgt:

Zu glauben, dass Determinismus Willensfreiheit ausschliesst, heisst, VERURSACHUNG und ZWANG zu verwechseln. Zwänge allein schließen Willensfreiheit aus, sie bilden aber nur eine kleine Unterklasse der Ursachen. Also sind Willensfreiheit und Determinismus per se keineswegs miteinander unverträglich.

Dies ist sicher insofern kein schlechtes Argument, als es wirklich voreilig ist, anzunehmen, daß ein Determinismus KLARERWEISE zur Konsequenz hat, daß alle unsere Handlungen sich am Ende gezwungenermaßen vollziehen. Auf der anderen Seite aber ist es ebenso voreilig, zu behaupten, daß dies klarerweise nicht so ist! DENN DIE FRAGE NACH WILLENSFREIHEIT BESTEHT GERADE IN DER FRAGE, OB UMFASSENDE VERURSACHUNG AUF EINEN ZWANG HINAUSLÄUFT ODER NICHT.

So plausibel dieser vom Ansatz her attraktive „kompatibilistische“ Lösungsvorschlag also ist, so wenig kann er uns auf die Dauer zufriedenstellen. Darin sehe ich auch einen wichtigen Grund dafür, daß er seit etwa 10 Jahren so gut wie gar nicht mehr vertreten wird, nachdem er - den Freiheits-Skeptizismus ablösend - das 20. Jahrhundert in dieser Frage dominierte. Gegenwärtig wird fast ausschließlich heautonomistischen Ansätzen zugetraut, das Problem zu lösen.

Dieser Schwenk ist meines Erachtens nicht gerechtfertigt, denn - so meine These - tatsächlich bedeutet die Beschränkung des Kompatibilismus auf diese Argumentation ein gravierendes Mißverständnis der Logik dieser Position. WOHLVERSTANDENER KOMPATIBILISMUS - im Gegensatz zu diesem (im doppelten Wortsinne) SCHEINKOMPATIBILISMUS - ist sich dessen durchaus bewußt, daß die Unterscheidung von „Ursache“ und „Zwang“ nur der AUFTAKT seiner

Argumentation sein kann und daß er zu zeigen hat, WIE Willensfreiheit und Determinismus als vereinbar gedacht werden können.

Ein solches gravierendes Mißverständnis steht natürlich nicht für sich alleine. Es wird gestützt durch (beziehungsweise stützt seinerseits) eine Reihe weiterer bedeutender Irrtümer. Dieses Netz von Verwirrungen aufzulösen und die entscheidenden Konzepte und Zusammenhänge zu klären und zu definieren also ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Das zweite Kapitel fährt - nachdem es den Fehler des Scheinkompatibilismus DEKLARIERT und die leitende Idee der Dissertation auf diesem Wege eingeführt hat - damit fort, zu analysieren, worum genau die verschiedenen Positionen hier streiten, wenn sie sich auf unsere Skepsis an der Existenz von Willensfreiheit beziehen. Mein Ergebnis lautet, daß es sich dabei um die Vorstellung handelt, jedes Wesen, Ding und so weiter sei im Grunde nur eine OHNMÄCHTIGE DURCHGANGSSTATION von irgendwelchen Kräften, eingewoben in ein komplexes Netz von Einflüssen und Vorgaben.

Eingehendere Analysen dieses Netzwerkes, so behaupte ich, sind für die Frage nach Willensfreiheit mehr verwirrend denn klärend, weil sie vom eigentlichen Problem ablenken. (Die Frage nach Willensfreiheit ist von hier aus definiert als die Frage, ob Knotenpunkt eines deterministischen Netzes zu sein unvermeidlich bedeutet, ohnmächtige Durchgangsstation zu sein.) Dies ist insofern eine bemerkenswerte Feststellung, als tatsächlich ein Gutteil der Literatur zum Problem der Willensfreiheit sich mit Fragen auseinandersetzt, die hiernach irrelevant sind.

Der überwiegende Teil des zweiten Kapitels besteht in dem Unternehmen, diese Determinismus-Definition mit Hilfe verschiedenartigster Argumentationen und Strategien sehr umfassend zu verteidigen. Insbesondere das Mißverständnis der Gleichsetzung von Determinismus und (deduktiver) Vorhersagbarkeit erfährt große Aufmerksamkeit, weil es nach meinem Eindruck einen guten Nährboden für das Gedeihen scheinkompatibilistischer Ansätze abgibt.

Den Abschluß dieses Kapitels bildet eine ZWISCHENÜBERSICHT. Diese Übersicht faßt aber nicht nur die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse zusammen, sondern entwickelt davon ausgehend auch die definitorischen Vorgaben, die sich dann für den Rest der Arbeit BEWÄHREN müssen.

Besonders hervorzuheben ist hier die Beobachtung, daß vor allen Dingen das Versäumnis, den Begriff der HANDLUNGSFREIHEIT detaillierter zu analysieren, erheblich zu den scheinkompatibilistischen Verwirrungen beigetragen hat. Handlungs-

freiheit wird gewöhnlich bestimmt als die Freiheit, so handeln zu können, wie man will. Das ist zwar nicht falsch, aber meines Erachtens eben zu undifferenziert und dadurch eine sehr wirkungsmächtige Fehlerquelle im Hinblick auf die Definition von Willensfreiheit.

Tatsächlich läßt sich die Freiheit, so handeln zu können, wie man will, in drei sehr verschiedene Vermögen unterteilen, nämlich in BEWEGUNGSFREIHEIT, HANDLUNGSSPIELRAUM und SOUVERANITÄT, wie ich sie nenne. Ohne diese Differenzierung nun besteht die Gefahr, Handlungsfreiheit generell mit nur einer ihrer Formen zu verwechseln und dann dieser einen Form gegenüber nach einer weiteren Form von Freiheit zu suchen und zu glauben, dabei unweigerlich auf Willensfreiheit zu stoßen. In aller Regel stößt man jedoch zunächst einfach auf eine der (viel näherliegenden) anderen Formen von Handlungsfreiheit, die mit dem Determinismus zu vereinbaren tatsächlich verhältnismäßig unproblematisch ist - was aber das Problem der Willensfreiheit natürlich nicht lösen kann! Genau dieser Fehler ist einigen der renommiertesten Philosophen unterlaufen, wie ich in den Kapiteln III und IV darlege.

Vornehmlich dreht sich KAPITEL III darum, meine Unterscheidung zwischen wohlverstandenen Kompatibilismus und Scheinkompatibilismus ausgiebig zu erläutern und zu plausibilisieren. Eine ganz entscheidende Rolle spielen hier METAPHILOSOPHISCHE REFLEXIONEN, die meine schon vorweggenommene Prämisse belegen, daß eine Scheinproblem-These darin besteht, an sämtlichen problemkonstituierenden Annahmen festzuhalten und deshalb vom Kompatibilismus dialektisch sehr verschieden zu sein.

In einem zweiten Argumentationsstrang unternehme ich den Nachweis, daß Positionen, die mit dem Konzept des Scheinkompatibilismus ALS KONZEPT arbeiten, notwendig scheitern müssen. Und drittens argumentiere ich dafür, daß DAVID HUME nicht, wie immer angenommen wird, Kompatibilist ist, sondern die Scheinproblem-These vertreten hat, daß diese These prinzipiell unhaltbar ist und daß diese Beobachtungen das Scheinkompatibilismus-Konzept ebenfalls ganz wesentlich erschüttern.

Ein wichtiges Ergebnis dieses Kapitels besteht in der Beurteilung des Stellenwertes, den der Begriff der VERANTWORTLICHKEIT für die Frage nach Willensfreiheit hat. Häufig wird versucht, über diesen Begriff unser Problem zu lösen, weil Willensfreiheit als Voraussetzung für Verantwortlichkeit gilt. Ich weise jedoch darauf hin, daß unsere moralische Praxis Willensfreiheit NAIIV VORAUSSETZT und daß ihre Analyse deshalb grundsätzlich vollkommen ungeeignet ist, hier irgendetwas zu erhellen.

In KAPITEL IV wende ich mich einer eingehenden Untersuchung des PRINZIPS

DER HANDLUNGSMULTIPLIKATION zu, einem ganz zentralen Gegenstand der Diskussion um Willensfreiheit. Es besagt grob formuliert, daß Willensfreiheit und Verantwortlichkeit dann vorliegen, wenn jemand auch anders handeln könnte, als er faktisch handelt. Dieses Prinzip verstärkt ganz erheblich die Gefahr, Willensfreiheit mit Handlungsfreiheit zu verwechseln und daraufhin einen voreiligen Scheinkompatibilismus zu präsentieren. Genau dieser Gefahr erlegen zu sein bezichtige ich den sogenannten KONDITIONALISMUS, dessen als auf den ersten Blick hin sehr plausibler Lösungsansatz sehr viel Aufmerksamkeit erfahren hat.

Die entscheidende Beobachtung hier ist wieder die folgende:

Die Phrase „P hätte auch anders handeln können“ erlaubt eine enorme Bandbreite möglicher Interpretationen, die sich teilweise gleichzeitig auf ein- und dieselbe Situation - nämlich auf verschiedene ihrer Aspekte - anwenden lassen. All die Debatten um die Gültigkeit dieses Prinzips beruhen, so behaupte ich, darauf, dies zu übersehen. Ich glaube, daß das Prinzip durchaus gültig ist, wenn man es präzise formuliert. Aber, so mein Resümee, das kann uns in der Frage nach Willensfreiheit nicht weiterhelfen, weil Willensfreiheit als (eine) Interpretation von „P hätte auch anders handeln können“ wieder nur naiv vorausgesetzt und überhaupt nicht erhellt wird.

Die abschließende Diskussion von Harry Frankfurt als des renommiertesten Autors zu diesem Themenkomplex dient mir nicht zuletzt dazu, noch einmal meine Position zu den Fragen um Handlungsalternativen, Willensfreiheit, Verantwortlichkeit und Zwang herauszustellen.

All diese Untersuchungen sollen also - ich sagte es bereits - nachdrücklich bestätigen, daß wohlverstandener Kompatibilismus alles andere ist als eine aussichtslose Position, unsere Frage nach Willensfreiheit zu beantworten. Daran ändert auch das sogenannte KONSEQUENZ-ARGUMENT nichts, obwohl es auf den ersten Blick geeignet scheint, JEDEN Kompatibilismus, auch in seiner reflektiertesten und sophistiziertesten Form, zu widerlegen. Dieses Argument lautet nämlich etwa so:

Umfassende Determination bedeutet am Ende unweigerlich, daß jegliches Verhalten früher oder später als Konsequenz von Faktoren ausweisbar ist, auf die der Akteur keinen Einfluß hatte und die somit dafür sorgen, daß es freies Handeln unter diesen Bedingungen nicht geben kann.

Ich weise im SCHLUSSKAPITEL nach, daß auch diese Folgerung Ausdruck einer voreiligen Disqualifikation des (wohlverstandenen) Kompatibilismus ist.

In einem Appendix schließlich beschäftige ich mich noch mit dem Begriff der FREIWILLIGKEIT, der zuvor schon durch sein Potential aufgefallen war, für sehr viel Verwirrung zu sorgen. Ich komme dabei zu dem Schluß, daß wir es hier nicht nur, wie so oft, mit einem schwierigen und vieldeutigen Begriff zu tun haben. Sondern dieser

Begriff ist nach meinen Erkenntnissen letztlich sogar UNBESTIMMBAR und sollte deshalb aus den Versuchen, das Problem der Willensfreiheit zu analysieren und zu lösen, ganz herausgehalten werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- ANSCOMBE, G.E.M. : *Causality And Determination*, in: Anscombe 1981
- ANSCOMBE, G.E.M. : *The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe Vol.2: Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1981
- ANSCOMBE, G.E.M. : *Absicht*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1986
- ARENDDT, H. : *Vom Leben des Geistes, Band II Das Wollen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1979
- AUGUSTINUS, A. : *Der Freie Wille*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1972
- AUNE, B. : *Hypotheticals And "Can" - Another Look*, in: Watson (Hrsg) 1982
- AUSTIN, J.L. : *A Plea For Excuses*, in: White (Hrsg) 1968
- AUSTIN, J.L. : *Falls und Können*, in: Pothast (Hrsg) 1978; original: „*Ifs and Cans*“, in: Austin 1970
- AUSTIN, J.L. : *Philosophical Papers*, ed. by J.O. Urmon and G.J. Warnock, Oxford University Press, 1970
- AYER, A.J. : *Fatalism*, in: Ayer 1963
- AYER, A.J. : *The Concept Of A Person and other essays*, Macmillan and Co. Ltd., London 1963
- AYER, A.J. : *Free-will and Rationality*, in: Van Straaten (Hrsg) 1980
- AYER, A.J. : *Freedom And Necessity*, in: Watson (Hrsg) 1982
- AYERS, M.R. : *The Refutation of Determinism - an Essay in Philosophical Logic*, Methuen, London, 1968
- BACON, F : siehe SYLVESTER 1985 und DAVIES/YARD 1986
- BARRETT, W. : *Determinism And Novelty*, in: Hook (Hrsg) 1965
- BECKERMANN, A. : *Gründe und Ursachen*, Scriptor Verlag GMBH & Co., Kronberg/Ts., 1977
- BENNETT, J. : *Accountability*, in: Van Straaten (Hrsg) 1980
- BERGSON, H. : *Zeit und Freiheit*, Diederichs, Jena, 1920
- BERLIN, I. : *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969
- BEROFSKY, B. (Hrsg) : *Free Will and Determinism*, Harper & Row, New York, 1966
- BEROFSKY, B. : *Determinism*, Princeton University Press, 1971
- BIERI, P. : *Generelle Einführung*, in: Bieri (Hrsg) 1981
- BIERI, P. (Hrsg) : *Analytische Philosophie Des Geistes*, Hain, Königstein (Ts), 1981
- BLANSHARD, B. : *The Case For Determinism*, in: Hook (Hrsg) 1965
- BRADLEY, R.D. : *Free Will - Problem Or Pseudo-Problem?*, in: Australasian Journal of Philosophy 36, 1958
- BRAND, M./WALTON, D. (Hrsg) : *Action Theory*, Reidel, Dordrecht, 1976
- BRIGDMAN, P.W. : *Determinism in Modern Science*, in: Hook (Hrsg) 1965
- BROAD, C.D. : *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, in: Wolff (Hrsg) 1971
- BUHR, M./KLAUS, G. (Hrsg) : *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliografisches Institut, Leipzig, 1976
- CAMBELL, C.A. : *Is 'Freewill' A Pseudo-Problem?*, in: Mind 60, 1951
- CAMPBELL, C.A. : *Free Will - A Reply To Mr. R.D. Bradley*, in: Australasian Journal of Philosophy 36, 1958

- CARNAP, R. : *Scheinprobleme in der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966
- CHISHOLM, R.M. : *J.L. Austin's Philosophical Papers*, in: *Mind* 73, 1964
- CHISHOLM, R.M. : *Responsibility And Avoidability*, in: Hook (Hrsg) 1965
- CHISHOLM, R.M. : *Die menschliche Freiheit und das Selbst*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- CHISHOLM, R.M. : „*Er hätte etwas anderes tun können*“, in: Lenk (Hrsg) 1978 (II.1)
- CHISHOLM, R.M. : *Der Handelnde als Ursache*, in: Lenk (Hrsg) 1978 (II.2)
- CHURCHLAND, P.M. : *The Logical Character of Action Explanations*, in: *Philosophical Review* 79, 1970
- CLARKE, R. : *Free Will And The Conditions Of Moral Responsibility*, in: *Philosophical Studies* 66, 1992
- COLLINS, A.W. : *Philosophical Imagination*, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol.4, No.1, 1967
- CUMMINS, R. : *Could Have Done Otherwise*, in: *The Personalist* 60, 1979
- DAVIDSON, D. : *Wie ist Willensschwäche möglich?*, in: Davidson 1990
- DAVIDSON, D. : *Handlungen, Gründe, und Ursachen*, in: Davidson 1990
- DAVIDSON, D. : *Handlungsfreiheit*, in: Davidson 1990
- DAVIDSON, D. *Handlung und Ereignis*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 895, Frankfurt am Main, 1990
- DAVIES, H./YARD, S. : *Francis Bacon*, Verlag C.J. Bacher GmbH, München und Luzern, 1986
- DENNETT, D.C. : *On Giving Libertarians What They Say They Want*, in: Dennett 1978
- DENNETT, D.C. : *Brainstorms - Philosophical Essays On Mind And Psychology*, Montgomery, Vt., Hassocks, Sussex, 1978
- DENNETT, D.C. : *Mechanism And Responsibility*, in: Watson (Hrsg) 1982
- DENNETT, D.C. : *Ellenbogenfreiheit - Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*, Hain bei Athenäum, Frankfurt/M., 1986; original: *Elbow Room - The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Massachusetts, 1984
- DENNETT, D.C./HOFSTADTER, D.R. (Hrsg) : *Einsicht ins Ich - Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986
- DENNETT, D.C. : *The Intentional Stance*, A Bradford Book, MIT Press, 1987
- DEWEY, R E./GOULD, J.A. (Hrsg) : *Freedom - Its history, nature, and varieties*, Collier-Macmillan, London, 1971
- DILTHEY, W. : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970
- DRETSKE, F. : *Explaining Behavior - Reasons in a World of Causes*, The MIT Press, Massachusetts, 1988
- DRETSKE, F. : *The Metaphysics Of Freedom*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 22, No.1, 1992
- DWORKIN, G. : *Introductory Essay*, in: Dworkin (Hrsg) 1970
- DWORKIN, G. (Hrsg) : *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New York 1970
- DUCASSE, C.J. : *Determinism, Freedom, And Responsibility*, in: Hook (Hrsg) 1965
- DUGGAN, T./GERT, B. : *Voluntary Abilities*, in: *American Philosophical Quarterly*, Volume 4, Number 2, 1967

- EDWARDS, P. : *Hard And Soft Determinism*, in: Hook (Hrsg) 1965
- EDWARDS, P. (Hrsg) : *The Encyclopedia of Philosophy*, The Free Press, New York, 1967
- EDWARDS, P./PAP, A. (Hrsg) : *A Modern Introduction to Philosophy*, The Free Press, New York, 1973
- FARRER, A. : *The Freedom of the Will*, Adam & Charles Black, London, 1985
- FLORA, P. : *Zeichnungen 1972 Bis 1986*, Merlon Verlag Andreas Meyer, Verlags GmbH & Co Kg, Gorkendorf bei Lüneburg, 1987
- FISCHER, J.M.: *Introduction - Responsibility and Freedom*, in: Fischer (Hrsg) 1986
- FISCHER, J.M. : *Responsibility And Control*, in: The Journal Of Philosophy 79, 1982
- FISCHER, J.M. (Hrsg) : *Moral Responsibility*, 1986 Cornell University Press,
- FISCHER, J.M./RAVIZZA, M. : *Responsibility and Inevitability*, in: Ethics 101, 1991
- FITZGERALD, P.J. : *Voluntary And Involuntary Acts*, in: White (Hrsg) 1968
- FOOT, P. : *Free Will as Involving Determinism*, in: Wolff (Hrsg) 1971
- FRANKFURT, H.G. : *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in:
 The Journal of Philosophy 66, 19
 - *Willensfreiheit und der Begriff der Person*, in: Bieri (Hrsg) 1981; original: *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: Watson (Hrsg) 1982
 - *Coercion and moral responsibility*, in: Honderich (Hrsg) 1973
 - *Three Concepts Of Free Action*, in: Proceedings of the Aristotelian Society 49, 1975
 - *Identification And Externality*, in: Rorty (Hrsg) 1976
 - *The Problem Of Action*, in: American Philosophical Quarterly 15, 1978
 - *Identification and Wholeheartedness*, in: Shoeman (Hrsg) 1987
 - *Necessity and Desire*, in: Frankfurt 1988
 - *What we are morally responsible for*, in: Frankfurt 1988
 - *The importance of what we care about*, in: Frankfurt 1988
 - *The importance of what we care about - Philosophical Essays*, Cambridge University Press, New York, 1988 (In dieser Aufsatzsammlung sind alle zuvor genannten Originaltexte wiederabgedruckt!)
 - *Concerning the Freedom and Limits of the Will*, in: Philosophical Topics, Vol.XVII, No.1, 1989
- FRANKLIN, R.L. : *Dissolving The Problem of Freewill*, in: The Australasian Journal of Philosophy 39, 1961
 - *Freewill And Determinism - A study of rival conceptions of man*, Routledge & Kegan Paul, London 1968
- FRISCH, M. : *Stiller*, Suhrkamp Taschenbuch 105, Frankfurt am Main, 1973
- FRISCH, M. : *Mein Name Sei Gantenbein*, Suhrkamp Taschenbuch 286, Frankfurt am Main, 1975
- FRISCH, M. : *Tagebuch 1966-1971*, Suhrkamp Taschenbuch 256, Frankfurt am Main, 1979
- FRISCH, M. : *Tagebuch 1946-1949*, Suhrkamp Taschenbuch 1148, Frankfurt am Main, 1985
- GERT, B./DUGGAN, T. : *Voluntary Abilities*, in: American Philosophical Quarterly, Volume 4, No.2, 1967
- GINET, C. : *Kann der Wille verursacht sein?*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- GINET, C. : *Könnte es sein, daß wir keine Wahl haben?*, in: Pothast (Hrsg) 1978

- GINET, C. : *The Conditional Analysis of Freedom*, in: Van Inwagen (Hrsg) 1980
- GINET, C. : *On Action*, Cambridge University Press, New York, 1990
- GLOVER, J. : *Self-Creation*, in: Proceedings of the British Academy 69, 1983
- GOETHE, J.W. : *Wilhelm Meisters Lebrjahre*, Insel Taschenbuch 475, Frankfurt am Main, 1980
- GOLDMAN, A.I. : *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, New York, 1970
- GOSSELIN, P. : *The Principle of Alternate Possibilities*, in: Canadian Journal of Philosophy, Vol.17, No.1, 1987
- GOULD, J.A./DEWEY, R.E. (Hrsg) : *Freedom - Its history, nature, and varieties*, Collier-Macmillan, London 1971
- GREENE, G.: *Gespräche mit Marie-Francoise Allain*, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, 1985
- GREENSPAN, P.S. : *Behavior Control And Freedom Of Action*, in: The Philosophical Review 87 (2), 1978
- GREENSPAN, P.S.: *Unfreedom and Responsibility*, in: Schoeman (Hrsg) 1987
- GUSTAFSON, D.F.: *Voluntary And Involuntary*, in: Philosophical and Phenomenological Research, Vol.24, 1963-1964
- HAMPSHIRE, S. : *Thought and Action*, Chatto & Windus, London, 1959
- HANNAFORD, R.V. : *Who's In Control Here?*, in: Philosophy 51, 1976
- HANSON, N.R. : *On The Symmetrie Between Explanation And Prediction*, in: The Philosophical Review 68, 1959
- HEMPEL, C.G. : *The Function of General Laws in History*, in: The Journal of Philosophy 39, 1942
- HEMPEL, C.G. : *Some Reflections On „The Case For Determinism“*, in: Hook (Hrsg) 1965
- HENSON, R.G. : *Responsibility For Character And Responsibility For Conduct*, in: Australasian Journal of Philosophy 43, 1965
- HESSE, H. : *Das Glasperlenspiel - Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften herausgegeben von Hermann Hesse*, Suhrkamp Taschenbuch 79, Frankfurt am Main, 1971
- HILL, C. : *Van Inwagen On The Consequence Argument*, in: Analysis 52.2, 1992
- HOBART, R.E. (= D.S. Miller) : *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without it*, in: Mind 43, 1934
- HOFSTADTER, D.R. : *Gödel, Escher, Bach - ein Endloses Geflochtenes Band*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1985
- HOFSTADTER, D.R. : *Reflexionen*, in: Dennett/Hofstadter (Hrsg) 1986
- HOFSTADTER, D.R./DENNETT, D.C. (Hrsg) : *Einsicht ins Ich - Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986
- HOFSTADTER, D.R. : *Analogien und Rollen im Denken von Mensch und Maschine*, in: Hofstadter 1988
- HOFSTADTER, D.R. : *Von der scheinbaren Paradoxie der Mechanisierung von Kreativität*, in: Hofstadter 1988
- HOFSTADTER, D.R. : *Besprechung von ALAN TURING THE ENIGMA*, in: Hofstadter 1988
- HOFSTADTER, D.R. : *Metamagicum - Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988
- HOHL, L. : *Die Notizen - oder Von der unvoreiligen Versöhnung*, Suhrkamp Taschenbuch 1000, Frankfurt am Main, 1984
- HOHL, L. : *Von den hereinbrechenden Rändern - Nachnotizen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986

- HOHLBACH, BARON d' : *Determinism*, in: Dewey/Gould (Hrsg) 1971
- HONDERICH, T. : *One determinism*, in: Honderich (Hrsg) 1973
- HONDERICH, T. (Hrsg): *Essays on freedom of action*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1973
- HONDERICH, T. : *A Theory of Determinism - The Mind, Neuroscience, and Life Hopes*, Clarendon Press, Oxford, 1988
- HOOK, S. : *Necessity, Indeterminism, And Sentimentalism*, in: Hook (Hrsg) 1965
- HOOK, S. (Hrsg) : *Determinism and Freedom in the age of modern science*, New York University Press, 1965
- HOSPERS, J.: *What Means This Freedom?*, in: Hook (Hrsg) 1965; deutsch: *Die Reichweite menschlicher Freiheit*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- HOSPERS, J. : *Free Will and Psychoanalysis*, in: Edwards/Pap (Hrsg) 1973
- HUME, D. : *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1968
- HUME, D. : *Enquiries Concerning The Human Understanding And Concerning The Principles Of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1963; deutsch: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Redam Universal-Bibliothek 5489 (3), Stuttgart, 1982
- HUBY, P. : *The First Discovery Of The Free Will Problem*, in: *Philosophy* 42, 1967
- JAMES, W. : *The Dilemma of Determinism*, in: James 1956
- JAMES, W. : *The Will To Believe - and other essays in popular philosophy*, Dover Publications, Inc., New York, 1956
- KENNY, A.. : *Freedom, spontaneity and indifference*, in: Honderich (Hrsg) 1973
- KENNY, A.. : *Will, Freedom and Power*, Oxford University Press 1975
- KLAUS, G./BUHR, M. (HRSG) : *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliografisches Institut Leipzig, 1976
- KLEIN, M. : *Determinism, Blameworthiness, and Deprivation*, Oxford University Press, 1990
- LAMB, J. : *On a Proof of Incompatibilism*, In: *Philosophical Review* 86.1, 1977
- LAPLACE, P.S. : *A Philosophical Essay on Probabilities*, Dover Publications, Inc., New York, 1951
- LEHRER, K. : *Ifs, Cans and Causes*, in: *Analysis* 20, 1959-60
- LEHRER, K. : *An Empirical Disproof of Determinism?*, in: Lehrer (Hrsg) 1966
- LEHRER, K. (Hrsg) : *Freedom and Determinism*, Random House, New York 1966
- LEHRER, K. : *„Can“ in Theory and Practice - A Possible Worlds Analysis*, in: Brand/Walton (Hrsg) 1976
- LEHRER, K. : *Preferences, Conditionals And Freedom*, in: Van Inwagen (Hrsg) 1980
- LEHRER, K. : *Cans without Ifs*, in: Watson (Hrsg) 1982
- LEM, S. : *Non Serviam*, in: Lem 1981
- LEM, S. : *Die vollkommene Leere*, Suhrkamp Taschenbuch 707, Frankfurt am Main, 1981
- LENK, H. (Hrsg) : *Handlungstheorien interdisziplinär II - Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretationen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1978
- LOCKE, D.: *Three Concepts of Free Action*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, 1975
- LUCAS, J.R. : *Minds, Machines, And Gödel*, in: *Philosophy* 36, 1961
- LUCAS, J.R. : *The Freedom Of The Will*, Oxford University Press 1970
- LÜTHI, H.J. : *Max Frisch - „Du sollst dir kein Bildnis machen“*, Uni-Taschenbücher 1085, München, 1981

- LYON, A. : *The Prediction Paradox*, in: Mind 68, 1959
- MACKAY, D.M. : *Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- MALCOM, N. : *The Conceivability of Mechanism*, in: Watson (Hrsg) 1982
- MANN, T. : *Der Zauberberg*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1982
- MANN, T. : *Doktor Faustus - Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1982
- MATSON, W.J. : *On The Irrelevance of Free Will to Moral Responsibility, and the Vacuity of the Latter*, in: Mind 65, 1956
- MELDEN, A.I. : *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1961
- MILL, J.S. : *A System of Logic - Ratiocinative and Inductive*, Band VII + VIII der Collected Works, ed. by J.X.Robson, University of Toronto Press, Toronto and Buffalo, 1974
- MILL, J.S. : *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, in: Morgenbesser/Walsh (Hrsg) 1962
- MILL, J.S. : *Of Liberty and Necessity*, in: Edwards/Pap (Hrsg) 1973
- MOORE, G.E. : *Freier Wille*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- MORGENBESSER, S./WALSH, J. (Hrsg) : *Free Will*, Englewood Cliffs, New York, 1962
- MUSIL, R. : *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, 1983
- NADOLNY, S. : *Die Entdeckung der Langsamkeit*, Serie Piper 700. München, 1983
- NAGEL, T. : *Moral Luck*, in: Watson (Hrsg) 1982
- NAGEL, T. : *The View From Nowhere*, Oxford University Press, 1986
- NAGEL, T. : *Was bedeutet das alles? - Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Reclam Universal-Bibliothek 8637, Stuttgart, 1990
- NAGEL, E. : *Some Notes on Determinism*, in: Hook (Hrsg) 1965
- NAGEL, E. : *Determinism in History*, in: Dworkin (Hrsg) 1970
- NIETZSCHE, F.W. : *Menschliches, Allzumenschliches*, in: Werke in vier Bänden, hrsg. von G.Stenzel, Caesar Verlag, Salzburg, 1983
- NIETZSCHE, F.W. : *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: Werke in vier Bänden, hrsg. von G.Stenzel, Caesar Verlag, Salzburg, 1983
- NIETZSCHE, F.W. : *Jenseits von Gut und Böse*, in: Werke in vier Bänden, hrsg. von G.Stenzel, Caesar Verlag, Salzburg, 1983
- NIETZSCHE, F.W. : *Der Wille zur Macht*, in: Werke in vier Bänden, hrsg. von G.Stenzel, Caesar Verlag, Salzburg, 1983
- Freewill and Moral Responsibility*, in: Mind 57, 1948
- NOZICK, R. : *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford, 1981
- PAP, A./EDWARDS, P. (Hrsg) : *A Modern Introduction to Philosophy*, The Free Press, New York, 1973
- PEARS, D.F. : *Ifs and Cans*, Canadian Journal of Philosophy 1, 1972
- PEIRCE, C.S. : *Wie unsere Ideen zu klären sind*, in: Peirce 1976
- PEIRCE, C.S. : *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hrsg. von K.O.Apel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976
- PLANCK, M. : *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, in: Planck 1965
- PLANCK, M. : *Vorträge und Erinnerungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965

- PLANCK, M. : *Vom Wesen der Willensfreiheit*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- Popper, K.R. : *Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics*, in:
The British Journal for the Philosophy of Science, 1, 1950
- POTHAST, U. : *Einleitung*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Suhrkamp
Taschenbuch Wissenschaft 257, Frankfurt am Main, 1978
- POTHAST, U. : *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise - Zu einigen Lehrstücken aus der
neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Suhrkamp Verlag Frankfurt
am Main, 1980
- RAVIZZA, M./FISCHER, J.M. : *Responsibility and Inevitability*, in: Ethics 101, 1991
- RHEINWALD, R. : *Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus*, in:
Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.44 Heft 2, 1990
- RISOS, A. : *Der Reflex - Sprachkritische Bemerkungen zur Geschichte der Unterteilung der
Bewegungsvorgänge in Willkürliche und Unwillkürliche*, in: Archiv für
Begriffsgeschichte 32, 1989
- RORTY, A. (Hrsg) : *The Identities of Persons*, University of California Press,
Berkeley, 1976
- ROSENBERG, J.F. : *Philosophieren - ein Handbuch für Anfänger*, Klostermann,
Frankfurt am Main, 1986
- RUSSEL, B. : *Denker des Abendlandes - Eine Geschichte der Philosophie*, Deutscher
Taschenbuch Verlag GmbH & Co. Kg, München, 1991
- RYLE, G. : „*Was sein wird, wird sein*“, in: Ryle 1970
- RYLE, G. : *Begriffskonflikte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970
- RYLE, G. : *Der Begriff des Geistes*, Redam Universal-Bibliothek 8331 (6) Stuttgart,
1969; original:
The Concept of Mind, Peregrine Books, London, 1969
- SELLARS, W. : *Fatalism And Determinism*, in: Lehrer (Hrsg) 1966
- SCHILLER, F. : *Über die ästhetische Erziehung des Menschen - in einer Reihe von Briefen*,
Reclam Universal-Bibliothek 8994 (2) Stuttgart, 1965
- SCHILLER, F. : *Kallias - oder über die Schönheit*, Reclam Universalbibliothek 9307 (2),
Stuttgart, 1971
- SCHLICK, M. : *Die Wende in der Philosophie*, in: Erkenntnis 1, 1930/31
- SCHLICK, M. : *Wann ist der Mensch verantwortlich?*, in: Pothast (Hrsg) 1978
- SCHOEMAN, F. (Hrsg) : *Responsibility, Character, and the Emotions - New Essays in
Moral Psychology*, Cambridge University Press, 1987
- SEARLE, J.R.: *Geist, Gehirn, Programm*, in: Dennett/Hofstadter (Hrsg) 1986
- SEARLE, J.R. : *Geist, Hirn und Wissenschaft*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft
591, Frankfurt am Main, 1986
- SLOTE, M.: *Selective Necessity And The Free Will Problem*, in: The Journal of Philosophy
79, 1982
- SLOTE, M. : *Response to van Inwagen*, in: Social Theory and Practice Vol. 16, No.3, 1990
- SLOTE, M. : *Ethics Without Free Will*, in: Social Theory and Practice, Vol.16, No.3,
1990
- SMART, J.J.C. : *Free Will, Praise and Blame*, in: Dworkin (Hrsg) 1970
- SMILANSKY, S. : *Van Inwagen On The 'Obviousness' Of Libertarian Moral Responsibility*,
in: Analysis 50, 1990
- SMULLYAN, R. : *Simplicius Und Der Baum*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am
Main, 1985
- SOPHOKLES : *König Oedipus*, Redam Universal-Bibliothek 630, Stuttgart, 1979

- STEGMÜLLER, W.: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Springer Verlag, Berlin, 1974
- STEINVORTH, U.: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987
- STRAWSON, G.: *Freedom And Belief*, Oxford University Press, 1986
- STRAWSON, G.: *Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism*,
in: *Inquiry* 32, 1989
- STRAWSON, P.F.: *Freedom And Resentment*, in: Watson (Hrsg) 1982; dtsh:
Freiheit und Übelnehmen, in: Pothast (Hrsg) 1978
- STRAWSON, P.F.: *P.F. Strawson Replies*, in: VanStraaten (Hrsg) 1980
- SYLVESTER, D.: *Interviews with Francis Bacon - 1962-1973*, Thames and Hudson,
Oxford, 1985; deutsch:
Gespräche mit Francis Bacon, Prestel Verlag München 1983
- TAYLOR, C.: *Responsibility For Self*, in: Watson (Hrsg) 1982
- TAYLOR, R.: *Fatalism*, in: *Philosophical Review* 71, 1962
- TAYLOR, R.: *Metaphysics*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New York 1963
- TAYLOR, R.: *Determinism And The Theory Of Agency*, in: Hook (Hrsg) 1965
- TAYLOR, R.: *Action and Purpose*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs,
New York, 1966
- TAYLOR, R.: *Determinism*, in: Edwards (Hrsg) 1967
- THALBERG, I.: *Fatalism Toward Past And Future*, in: Van Inwagen (Hrsg) 1980
- THORNTON, M.: *do we have free will?*, St. Martin's Press, Inc., New York 1989
- TRUSTED, J.: *Free Will and Responsibility*, Oxford University Press 1984
- VAN INWAGEN, P.: *Die Unvereinbarkeit von freiem Willen und Determinismus*, in: Pothast
(Hrsg) 1978; original: *The Incompatibility of Free Will and
Determinism*, in: Watson (Hrsg) 1982
- VAN INWAGEN, P. (Hrsg): *Time And Cause - Essays presented to Richard Taylor*,
Reidel, Dordrecht, Holland, 1980
- VAN INWAGEN, P.: *An Essay On Free Will*, Oxford University Press 1983
- VAN INWAGEN, P.: *Logic and The Free Will Problem*, in: *Social Theory and
Practice*, Vol.16, No.3, 1990
- VAN INWAGEN, P.: *Response to Słote*, in: *Social Theory and Practice* Vol, 16, No.3,
1990
- VAN Inwagen, P.: *Reply To Christopher Hill*, in: *Analysis* 52.2, 1992
- VANSTRAATEN, Z. (Hrsg): *Philosophical Subjects - Essays presented to P.F.Strawson*,
Clarendon Press, Oxford 1980
- VON WRIGHT, G.H.: *Causality and Determinism*, Columbia University Press, 1974
- WALH, J./MORGENBESSER, S. (Hrsg): *Free Will*, Englewood Cliffs, New York
1962
- WALTON, D./BRAND, M. (Hrsg): *Action Theory*, Reidel, Dordrecht, 1976
- WATSON, G.: *Introduction*, in: Watson (Hrsg) 1982
- WATSON, G.: *Free Agency*, in: Watson (Hrsg) 1982
- WATSON, G. (Hrsg): *Free Will*, Oxford University Press, 1982
- WHITE, A.R. (Hrsg): *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, 1968
- WIGGINS, D.: *Towards a reasonable libertarianism*, in: Honderich (Hrsg) 1973
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Taschenbuch Wissen-
schaft 501, Frankfurt am Main, 1984
- WOLF, S.: *Asymmetrical Freedom*, in: *The Journal of Philosophy* 77, 1980
- WOLF, S.: *The Importance of Free Will*, in: *Mind* 190, 1981

- WOLF, S. : *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, 1990
- WOLF, U. : *Zum Problem der Willensschwäche*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39, 1985
- WOLFF, R.D. (Hrsg) : *Philosophy - A Modern Encounter*, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1971
- YARD, S./DAVIES, H. : *Francis Bacon*, Verlag C.J. Bucher GMBH, München und Luzern, 1986