

In: Ansgar Beckermann

Aufsätze, Band 3

Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2021

DOI: <https://doi.org/10.4119/unibi/2950621>)

Willensfreiheit – Die Agenda des Naturalisten*

Gottfried Seebaß ist in Sachen Willensfreiheit ein Inkompatibilist und, was das Leib-Seele-Problem angeht, sicher kein Naturalist.¹ Für mich gilt das Gegenteil: Ich bin Kompatibilist und Naturalist. Aber ich gestehe gerne zu, dass der Inkompatibilismus und der Dualismus gewissermaßen die natürliche Sicht der Dinge sind, auf jeden Fall die Sicht der Dinge, die von den allermeisten Menschen geteilt wird. Der Naturalismus hat also *prima facie* einen schweren Stand. Er muss erklären, wie es denn möglich sein soll, dass Menschen (und evtl. andere Wesen) in einer durch und durch natürlichen Welt überhaupt handeln und wie sie darüber hinaus in dieser Welt manchmal sogar frei handeln können, so dass sie für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden können. Die Frage ist also: Welche Probleme muss der Naturalist lösen und welche Fragen muss er beantworten, wenn er als Naturalist an der Idee der Freiheit festhalten möchte?

1. Theoretische und praktische Weltsicht

Onora O’Neill sieht Kants Philosophie unter anderem dadurch motiviert, dass Kant der Meinung war, dass wir der Welt gegenüber zwei, wie es scheint, miteinander unvereinbare Sichtweisen einnehmen und einnehmen müssen. Eine ist die theoretische Sichtweise, der zufolge die Welt – und unser Leben in ihr – ein kausaler Zusammenhang von Ereignissen ist, die allgemeinen Naturgesetzen unterworfen sind. Die andere ist die praktische Sichtweise, die Sichtweise der Freiheit. In dieser Sichtweise sehen wir uns als Akteure, die in bescheidenem Maße handeln, d.h. in den Lauf der Welt eingreifen können und die in ihrem Handeln zumindest manchmal frei sind. Hinzu kommt, dass wir uns in unserem Handeln häufig durch Gründe leiten lassen, wobei Gründe sich für viele grundsätzlich von Ursachen unterscheiden, die die natürliche Welt regieren.

The theoretical standpoint is naturalistic: from it we see the world and human life as subject to natural law and causal inquiry. The practical standpoint is that of human freedom: from it we see ourselves as agents who intervene in

* Zuerst erschienen in: N. Roughley & J. Schälike (Hg.) *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*. Münster: mentis 2016, S. 341–367.

¹ Vgl. z.B. Seebaß 2006b, Abschn. 5–7, 216.

limited ways in that natural order. Only the theoretical standpoint can accommodate science; only the practical standpoint can accommodate morality. (O'Neill, 1997, S. 273)

Das Problem besteht O'Neill zufolge darin, dass wir auf keine dieser beiden Sichtweisen verzichten können, dass auf der anderen Seite aber nicht zu sehen ist, wie die beiden Sichtweisen zugleich wahr sein können.

The predicament in which we find ourselves is not that of having to lead our lives in two distinct ontological orders, but that of having to adopt two mutually irreducible standpoints in leading our lives. [...] We are unavoidably, deeply, and thoroughly committed both to the naturalistic standpoint and to the standpoint of freedom. We can dispense with neither standpoint, since neither makes sense without the other. If we do not see ourselves as free we can give no account of activity, hence none of the activities of judging and understanding by which we establish the claims of knowledge; if we do not see ourselves as parts of a causally ordered world we can give no account of the effective implementation of human projects, including moral action, in the world. Our lives would be impossible without commitment to freedom *and* to causality in the robust sense in which Kant understands these terms: neither can stand alone. Yet we do not understand, let alone know, what makes them compatible. The strangeness of human life is that we find a hiatus at the core of our self-understanding, which cannot be comprehended within any single perspective. We have to adopt both standpoints: neither is dispensable and neither is subordinate or reducible to the other – yet their conjunction is a challenge and an affront to the very project of reasoning, which aims at coherence. (ebd., S. 272f.)

Ich kann nicht beurteilen, inwieweit diese Einschätzung der Philosophie Kants gerecht wird. Aber mir scheint, dass sie die Grundkontroverse der gegenwärtigen deutschen Debatte des Problems der Willensfreiheit sehr gut trifft.² Auf der einen Seite stehen Naturwissenschaftler, die darauf bestehen, dass uns die Naturwissenschaften die Welt als einen Zusammenhang zeigen, in dem alles natürlich zugeht, in dem Ereignisse, wenn sie denn überhaupt Ursachen haben, durch andere (natürliche) Ereignisse verursacht werden und in dem daher kein Platz für das Eingreifen handelnder Personen ist. Auf der anderen Seite betonen insbesondere viele Philosophinnen und Philosophen die Unverzichtbarkeit der praktischen Sichtweise. Denn erstens werde diese Sichtweise durch unsere Lebenserfahrung tagtäglich hundertmal bestätigt; und zweitens können wir gar nicht anders, als uns und unsere Mitmenschen als handelnde Personen zu sehen, ja selbst der Naturwissenschaftler müsse sich als handelnde Person begreifen, da er

² Vgl. z.B. Geyer 2004.

sonst die Grundlagen seiner eigenen Arbeit untergrabe. Und natürlich müssen gerade Naturwissenschaftler davon ausgehen, dass sie in dem, was sie tun, durch Gründe geleitet werden. Naturwissenschaft ist ja geradezu als die Suche nach den bestbegründeten Hypothesen definiert.³

Bemerkenswert ist, dass Vertreter beider Seiten darin übereinstimmen, dass die beiden Sichtweisen nicht miteinander vereinbar sind. Wenn die naturwissenschaftliche Sichtweise wahr ist, kann die Sichtweise der Freiheit nicht zutreffen, und wenn die praktische Sichtweise zutrifft, kann es zumindest nicht sein, dass uns die Naturwissenschaften ein vollständiges Bild der Welt liefern. Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, in dieser Situation eine Lösung zu finden. Eine Strategie, die von einigen Philosophen verfolgt wird, ist zu leugnen, dass die Naturwissenschaften nachgewiesen haben, dass in der Welt tatsächlich nur natürliche Ereignisse als Ursachen vorkommen. Gerade im Gehirn seien die Verhältnisse so komplex, dass keiner zu Recht behaupten könne, gezeigt zu haben, dass nirgendwo eine Cartesische Seele ursächlich in das Geschehen eingreife oder nirgendwo neuronale Prozesse durch den Handelnden selbst akteurskausal hervorgerufen werden. Das scheint mir richtig, ist aber doch nur der verzweifelte Versuch, irgendwo doch noch eine Lücke für das Eingreifen eines Ich zu finden. Eine andere Strategie besteht darin zu behaupten, dass die Naturwissenschaften nicht unseren einzigen Zugang zur Welt darstellen. Daneben gäbe es etwa auch den lebensweltlichen Zugang, von dem man mit zumindest ebenso viel Recht sagen könne, dass er zumindest bestimmte Aspekte der Welt richtig wiedergebe. Aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet sehe die Welt eben verschieden aus; und keine Sichtweise könne für sich beanspruchen, die ganze Welt vollständig und richtig darzustellen. Auch diese Strategie scheint mir verzweifelt. Denn wenn die Welt, aus einer Perspektive betrachtet, so aussieht, als würden in ihr alle Ereignisse durch andere natürliche Ereignisse verursacht (wenn sie überhaupt eine Ursache haben), und wenn eben diese Welt, aus einer anderen Perspektive betrachtet, so aussieht, als wären zumindest einige Ereignisse in ihr nicht durch andere natürliche Ereignisse, sondern durch eine Cartesische Seele oder akteurskausal durch eine handelnde Person verursacht, dann können diese beiden Sichtweisen nicht einfach nebeneinander stehen; denn sie können nicht beide zugleich wahr sein. Nur eine Sichtweise kann die Welt so zeigen, wie sie wirklich ist.

³ Etwa Janich 2008, Heidelberger 2005.

2. *Naturalismus*

Ich selbst neige nicht dazu zu glauben, dass Naturwissenschaftler *als* Naturwissenschaftler auf die These festgelegt sind, dass in der Welt alle Ereignisse eine natürliche Ursache haben (wenn sie überhaupt eine Ursache haben). Und sie sind schon gar nicht auf einen allgemeinen Determinismus festgelegt – die These, dass *alle* Ereignisse eine vollständige natürliche Ursache haben. Die Geschichte der Quantenphysik hat gezeigt, dass es eine *empirische* Frage ist, ob der allgemeine Determinismus zutrifft, wobei nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung wohl gelten muss, dass das nicht der Fall ist. In meinen Augen ist es aber auch eine empirische Frage, ob manchmal Cartesische Seelen oder andere übernatürliche Wesen und Kräfte kausal in den Lauf der Welt eingreifen. Es könnte sich herausstellen, dass das so ist. Aber wiederum gilt: Dem gegenwärtigen Stand der Forschung zufolge spricht nichts dafür. Und wenn das Konzept der Akteurskausalität nicht schon begrifflich inkohärent ist, halte ich es sogar für eine empirische Frage, ob zumindest manche Ereignisse akteurskausal von handelnden Personen hervorgebracht werden.

Es geht mir hier also nicht darum, worauf Naturwissenschaftler *als* Naturwissenschaftler festgelegt sind, sondern um das Weltbild, das nach Jahrhunderten naturwissenschaftlicher Forschung als das plausibelste gelten muss, und das ist in meinen Augen eindeutig der Naturalismus. Dieser Naturalismus ist meinem Verständnis nach durch eine allgemeine und zwei spezielle Thesen gekennzeichnet:⁴

1. Es gibt keine übernatürlichen Wesen und Kräfte, die kausal in den Lauf der Welt eingreifen.⁵
2. (Atomismus-These) Alle Dinge in der Welt bestehen aus Molekülen und letztlich aus Atomen.

⁴ Vgl. zur folgenden Liste Keil 2013, 12f. Die Annahme eines allgemeinen physischen Determinismus gehört meiner Meinung nach aber nicht zu dem, was Naturalisten behaupten.

⁵ Die Rede von natürlichen und übernatürlichen Dingen ist natürlich erläuterungsbedürftig; ich denke aber, dass wir alle ein einigermaßen verlässliches Vorverständnis haben, das sich am besten durch Beispiele erläutern lässt. Zu den natürlichen Dingen gehören Elektronen, H₂O-Moleküle, Einzeller, Würmer, Vögel, Säugetiere, Steine, Berge, Planeten, Sonnen, Galaxien, zu den übernatürlichen Dingen Götter, Geister und Seelen.

3. (Erklärbarkeits-These) Alle Eigenschaften aller Dinge in der Welt lassen sich auf die Eigenschaften ihrer Teile und deren Anordnung zurückführen so wie gegebenenfalls auf ihre Geschichte und die Beziehungen, in denen sie zu anderen Dingen stehen.

Was die Beziehung zwischen mentalen und physischen Prozessen angeht, sollte noch eine These hinzugefügt werden:

4. Alle mentalen Prozesse sind mit physischen (bei Menschen: neuronalen) Prozessen identisch bzw. durch solche Prozesse realisiert.

Zunächst können wir also festhalten: Der Naturalist behauptet nicht, dass es nur Moleküle und Atome gibt – oder vielleicht sogar nur Elementarteilchen. Er kann durchaus anerkennen, dass es auch Steine, Flüsse und Planeten gibt, Mücken, Kühe und Schweine, ebenso Menschen, Tische, Fernseher und Schraubendreher sowie Bücher, Schallplatten und Filme und auch Geldscheine, Eintrittskarten und Verträge. Aber er behauptet, dass alle diese Dinge letzten Endes aus Atomen bestehen. Die These 3 beinhaltet zunächst die Annahme, dass sich z.B. die Eigenschaften von Magneten auf die Eigenschaften ihrer Teile und deren Anordnung zurückführen lassen und dass dasselbe für Lebewesen und die Organe von Lebewesen gilt. Die Niere oder das Herz etwa sind Organe, die aus physiologischen Substrukturen aufgebaut sind, die ihrerseits in aller Regel aus organischen Makromolekülen bestehen. Die Fähigkeit der Niere, dem Körper schädliche Stoffe aus dem Blut auszuschleiden, und die Fähigkeit des Herzens, Blut durch die Adern zu pumpen, lassen sich, so der Naturalist, vollständig aus den Eigenschaften der jeweiligen Teile und deren Zusammenwirken erklären. Eine natürlich nicht erklärbare *vis expellens* oder eine *vis pulsifica* sind dafür nicht erforderlich.⁶ Dass sich auch die Eigenschaften von Geldscheinen in ähnlicher Weise erklären lassen, mag zunächst befremdlich klingen. Dabei muss man jedoch im Auge behalten, dass bei dieser Erklärung auch die Geschichte und die relationalen Eigenschaften – Eigenschaften, die etwas nur hat, weil es in bestimmten Beziehungen zu anderen Dingen steht – von Geldscheinen eine entscheidende Rolle spielen können. Und zu den Eigenschaften, die ein bedrucktes Stück Papier zu einem Geldschein machen, gehört erstens, dass es auf eine bestimmte Weise entstanden ist, und zweitens, dass es von bestimmten Dingen (nämlich Menschen) auf eine bestimmte Weise gebraucht wird.

Was das Problem der Willensfreiheit angeht, besteht die Herausforderung für den Naturalisten offenbar darin zu erklären, wie es denn möglich

⁶ Beckermann 2008, Abschn. 1.3.

sein soll, dass es in einer durch und durch natürlichen Welt überhaupt handelnde Wesen gibt, dass sich diese Wesen in ihrem Handeln zumindest manchmal von Gründen leiten lassen und dass diese Wesen in ihrem Handeln zumindest manchmal frei sind, wenn die Thesen 1. – 4. alle wahr sind.

3. *Das traditionelle Handlungsverständnis 1 – Cartesische Seelen*

Manchen erscheint es so offensichtlich, dass dies nicht gelingen kann, dass sie sich fragen, wie man denn überhaupt den Versuch unternehmen kann, sich dieser Herausforderung zu stellen. Der Grund dafür liegt in meinen Augen darin, dass sie die Annahme teilen, dass die theoretische und die praktische Sichtweise auf die Welt offensichtlich unvereinbar sind. Und der Grund dafür liegt darin, dass sie insbesondere die praktische Sichtweise so interpretieren, dass es tatsächlich ausgeschlossen ist, dass diese Sichtweise wahr ist, wenn die Thesen des Naturalismus zutreffen. Ich nenne diese Interpretation „das traditionelle Bild von Handeln und freiem Handeln“.

Dass jemand handelt, heißt, dass er in den Lauf der Welt eingreift. Würde er nichts tun, würde sich die Welt auf eine bestimmte Weise weiterentwickeln; dadurch dass er handelt, verändert sich der Lauf der Welt. Die Idee des Handelns scheint also zu implizieren, dass es auf der einen Seite die Welt gibt, die sich von sich aus in bestimmter Weise weiterentwickeln würde, und auf der anderen Seite den Handelnden, der irgendwie neben der Welt steht. Er kann den Lauf der Welt beobachten, so dass sich nichts an diesem Lauf ändert⁷, er kann im Rahmen seiner Möglichkeiten aber auch handelnd eingreifen und damit dem Lauf der Welt eine andere Richtung geben.

Traditionell ist, wie ich es sehe, diese Grundidee im Laufe der Geschichte der abendländischen Philosophie auf zweierlei Weise ausbuchstabiert worden – im Cartesischen Dualismus und in der Idee der Akteurskausalität. Nach Descartes besteht jeder Mensch aus einem materiellen Körper und einer immateriellen Seele, die sich gegenseitig kausal beeinflussen.⁸ Aber wie kann diese kausale Beeinflussung konkret aussehen? Descartes' Antwort auf diese Frage beruht auf der Beobachtung, dass die Seele offenbar nicht direkt auf die Peripherie unseres Körpers einwirken kann und dass umgekehrt Gegenstände der Außenwelt oder die Zustände unserer Hände

⁷ Vorausgesetzt, man geht davon aus, dass nicht schon das Beobachten den Lauf der Welt verändert.

⁸ Dabei lässt Descartes immer wieder durchblicken, dass er der Auffassung ist, dass jeder Mensch letzten Endes mit seiner Seele identisch ist.

und Füße nicht direkt auf die Seele einwirken können. Denn wenn die afferenten Nerven, die von der Hand ins Hirn führen, durchtrennt sind, fühlen wir keinen Schmerz mehr, wenn die Hand verletzt wird; und wenn die efferenten Nerven, die vom Hirn zur Hand führen, durchtrennt sind, können wir die Hand nicht mehr bewegen. Der Ort der Interaktion muss daher im Gehirn selbst liegen, und d.h. für Descartes in der *Zirbeldrüse*.

Was die Wirkung des Körpers auf die Seele angeht, sieht Descartes die Dinge so: Beim Wahrnehmen etwa wirken die Gegenstände unserer Umwelt über die Sinnesorgane so auf den Körper ein, dass im Gehirn und letztlich auf der Zirbeldrüse ein materielles Bild dieser Gegenstände entsteht, „das unmittelbar auf die Seele einwirkt und sie die Gestalt [etwa eines] Tieres sehen läßt“ (Descartes, *Leidenschaften*, Erster Teil, Art. 35).

Beim willkürlichen Handeln beginnt die Verursachungskette umgekehrt in der Seele:

Alle Tätigkeit der Seele besteht aber darin, daß allein dadurch, daß sie irgendetwas will, sie bewirkt, daß die kleine Hirndrüse, mit der sie eng verbunden ist, sich in der Art bewegt, wie erforderlich, um die Wirkung hervorzurufen, die diesem Willen entspricht. (ebd., Art. 41)

Beim willentlichen Handeln wirkt die Seele auf den Körper ein, indem sie eine Drehung der Zirbeldrüse verursacht, die ihrerseits einen physiologischen Prozess auslöst, der am Ende dazu führt, dass sich die Glieder des Körpers so bewegen, wie die Seele es will. Im Normalfall greifen Wahrnehmen und Handeln nach Descartes also so ineinander:

1. Unser *Körper* nimmt über die Sinnesorgane Informationen aus der Umwelt auf, die im Gehirn (auf der Zirbeldrüse) zu einem (materiellen) Bild der Umwelt zusammengefügt werden; dieses Bild wirkt auf die *Seele* ein und lässt sie die Umwelt wahrnehmen.
2. Aufgrund dieser Wahrnehmungen bewertet die *Seele* die Situation und entscheidet in einem (immateriellen) Willensakt, was zu tun ist.
3. Dieser Willensakt führt *im Körper* zu einer Bewegung der Zirbeldrüse, durch die die materiellen *spiritus animales*, die sich im Gehirn befinden, in bestimmte Nerven gelenkt werden; und dies führt letztendlich dazu, dass sich die Muskeln so bewegen, wie es zur Ausführung der gewollten Handlung nötig ist.

Descartes war sich aber durchaus darüber im Klaren, dass manchmal schon das materielle Bild im Gehirn zu einer entsprechenden Handlung führen kann. Das (materielle) Bild eines gefährlichen Tieres kann direkt eine

Fluchtreaktion auslösen, ohne dass die Seele an der Verursachung dieser Handlung beteiligt wäre.

Gleichwie der Strom der Lebensgeister zu den Nerven am Herzen schließlich genügt, um der Drüse die Bewegung zu geben, durch die die Seele Furcht empfindet, so wird auch eine andere Bewegung in der gleichen Drüse allein dadurch veranlasst, daß einige Lebensgeister gleichzeitig zu den Nerven stoßen, die dazu dienen, die Beine zur Flucht zu bewegen; und dies empfindet die Seele und bemerkt diese Flucht, die also auf diese Weise im Körper allein aus der Verfassung der Organe entstanden ist, ohne daß die Seele etwas dazu beigetragen hat. (ebd., Art. 38)

Schon bei Descartes gibt es also zwei Möglichkeiten: Entweder eine Handlung wird unmittelbar vom Gehirn verursacht *oder* der entscheidende Impuls beruht auf einem Willensakt der Seele. Offenbar kann man nur im zweiten Fall wirklich sagen, dass ich etwas getan habe. Wirkliches Handeln besteht darin, dass meine Seele einen Willensakt ausführt, der seinerseits eine Veränderung der Welt bewirkt, durch die dem Lauf der Welt eine neue Richtung gegeben wird.

Dass diese Antwort auf die Frage, was es heißt zu handeln, in der Willensfreiheitsdebatte eine wichtige Rolle spielt, kann man z.B. bei Gerhard Roth sehen, in dessen Überlegungen sie eine der entscheidenden Hintergrundannahmen bildet. Roth stützt sich stark auf die so genannten „Libet-Experimente“, deren Design in aller Kürze so zusammengefasst werden kann⁹: Man stellt einer VPN die Aufgabe, innerhalb der nächsten Minuten zu einem beliebigen Zeitpunkt eine Handbewegung auszuführen; dabei wird registriert, wann der VPN ihr Entschluss, die Hand zu bewegen, zum ersten Mal bewusst wird; und schließlich wird während der ganzen Zeit über am Schädel der VPN angebrachte Elektroden ihr EEG abgeleitet.

Die Ergebnisse dieser Experimente waren – auch für Libet selbst – unerwartet. Der bewusste Wille, die Bewegung auszuführen, wurde von den Versuchspersonen im Mittel 200 ms vor Ausführung der Bewegung registriert. Jedoch bereits 550 ms, bevor sich die Hand bewegte, baute sich ein Bereitschaftspotential auf, das anzeigt, dass im Gehirn der Versuchsperson eine Bewegung vorbereitet wurde. Schon 350 ms, d.h. eine Drittelsekunde, bevor den Versuchspersonen ihr Wunsch, die Bewegung auszuführen, bewusst wurde, begann ihr Gehirn also mit der Vorbereitung der Ausführung dieser Bewegung.

⁹ Eine etwas ausführlichere Darstellung der Libet-Experimente findet sich in Beckermann 2012c, S. 128–131.

Für Gerhard Roth zeigen die Ergebnisse der Libet-Experimente eindeutig, dass der

Entschluss, eine bestimmte vorgegebene oder frei zu wählende *einfache* Bewegung auszuführen, mehrere hundert Millisekunden *nach* Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials auftritt [...]. Wir müssen [...] davon ausgehen, dass sich das Gefühl, etwas *jetzt* zu wollen (das *fiat!* der Volitionspsychologen, der Willensruck), sich erst kurze Zeit nach Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials entwickelt, und dass die erste Komponente, das symmetrische Bereitschaftspotential, sich *weit vor* dem „Willensentschluss“ aufbaut. *Dieser Willensakt tritt in der Tat auf, nachdem das Gehirn bereits entschieden hat, welche Bewegung es ausführen wird.* (Roth 2003, S. 523 – Hervorh. im Original)

Die *zeitliche Reihenfolge* ist für Roth also entscheidend. Der Willensakt kommt zu spät; er tritt erst auf, wenn die Entscheidung längst gefallen ist, wenn das Gehirn bereits entschieden hat. Also wird das, was geschieht, nicht durch den Willensakt, sondern durch Gehirnprozesse bestimmt. Nicht wir, sondern unser Gehirn entscheidet, was wir tun. Roths zentrales Argument gegen die Existenz von Willensfreiheit lautet also: Wir sind in unseren Handlungen nicht frei, weil diese Handlungen gar nicht auf uns zurückgehen. Alle Handlungen werden durch neuronale Hirnprozesse und nicht durch uns selbst, d.h. durch unsere Willensakte, verursacht; denn diese Willensakte kommen immer zu spät.

Es ist wichtig zu sehen, was Roth nicht bestreitet: Er bestreitet nicht, dass es ein Ich und dass es Willensakte gibt; er bestreitet auch nicht, dass diese Willensakte unsere Handlungen hervorrufen *könnten*; er bestreitet nur, dass sie es tatsächlich tun. Für Roth ist Willensfreiheit also deshalb mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften unvereinbar, weil eben diese Naturwissenschaften zeigen, dass wir *de facto* nicht nur niemals frei handeln, sondern dass wir *de facto* tatsächlich überhaupt nie handeln, weil alles, was wir tun, auf unser Gehirn und nicht auf uns zurückgeht.

4. *Das traditionelle Handlungsverständnis 2 – Akteurskausalität*

So wie sich Roth am Cartesischen Bild des Handelns orientiert, bezieht sich Wolfgang Prinz auf die Idee der Akteurskausalität. Wie Roth hält auch Prinz Willensfreiheit für mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften unvereinbar. Doch Prinz argumentiert doch deutlich anders als Roth. In seinem Aufsatz „Freiheit oder Wissenschaft?“ spricht er von drei „metaphysischen Zumutungen“, die mit dem traditionellen Freiheitsverständnis ver-

bunden sind. Die dritte dieser metaphysischen Zumutungen besteht für Prinz in der Annahme eines „prinzipiellen lokalen Indeterminismus“.

Die *Idee* der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. [...] Allerdings geht es hier nicht [...] lediglich um die Abwesenheit von Determination [...], sondern um etwas völlig anderes, wesentlich Radikaleres: um nicht weniger als die Ersetzung der gewöhnlichen kausalen Determination durch eine andere, kausal nicht erklärbare Form von Determination. Diese geht von einem autonom gedachten Subjekt aus, das selbst frei, d.h. nicht determiniert ist. [...] Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, jedes Subjekt als eine eigenständige, autonome Quelle der Handlungsdetermination anzusehen. (Prinz 1996, S. 92 – Hervorh. im Original)

Der genaue Wortlaut des Zitats macht deutlich, dass es Prinz primär gar nicht um die problematische Annahme eines „lokalen Indeterminismus“ geht. Als eigentliche Zumutung empfindet er die in seinen Augen für das traditionelle Freiheitsverständnis zentrale Idee, Subjekte könnten *eigenständige, autonome Quellen von Handlungsdetermination* sein – also die Idee der *Akteurskausalität*. Akteurskausalität liegt dann vor, wenn eine Wirkung *nicht* durch ein *Ereignis* verursacht wird, sondern durch ein Ding oder eine Person – ein *Agens*, das diese Wirkung kausal hervorbringt. Wenn wir sagen „Hans hat seinen Arm gehoben“, meinen wir, so die Vertreter der Akteurskausalität, nicht, dass die Bewegung des Arms auf ein anderes Ereignis zurückgeführt werden kann¹⁰ – nicht einmal auf einen Willensakt des Handelnden. Vielmehr gibt es neben der Wirkung (der Bewegung des Armes) kein weiteres Ereignis, sondern nur den Handelnden selbst, der diese Bewegung direkt hervorbringt. Häufig bringe ich eine Wirkung hervor, indem ich etwas anderes tue. Ich mache das Licht an, indem ich den Schalter betätige; ich betätige den Schalter, indem ich eine bestimmte Handbewegung ausführe. Aber diese Handbewegung bewirke ich direkt; nur in diesem Fall liegt echte Akteurskausalität vor. Der Handelnde selbst ist die Ursache der von ihm hervorgebrachten Wirkung – nichts anderes, was er tut, und auch kein Ereignis, an dem er irgendwie beteiligt ist.

Diese Idee der Akteurskausalität ist es, die Prinz zufolge im Widerspruch zu den Grundannahmen der Naturwissenschaften steht. Und das ist nicht verwunderlich, wenn man wie er davon ausgeht, dass es zu den Grundannahmen der Naturwissenschaften gehört, dass die Welt ein Zusammenhang

¹⁰ Das Problem, dass die Bewegung des Arms in aller Regel auf das Feuern bestimmter Neuronen zurückgeht, das dann evtl. seinerseits vom Handelnden verursacht wird, lasse ich hier beiseite.

ist, in dem physische Ereignisse nur physische Ursachen haben und in dem darüber hinaus nur Ereignisse Ereignisse verursachen. Mir scheint allerdings, dass sich Prinz in diesem Punkt irrt. Denn ich hatte ja schon argumentiert, dass es eine *empirische* Frage ist, ob nicht manchmal übernatürliche Kräfte in den Lauf der Welt eingreifen.¹¹ Zweitens ist es auch eine empirische Frage, ob der physische Determinismus wahr ist, d.h. ob alle Ereignisse eine hinreichende physische Ursache haben. (Selbst in den Naturwissenschaften ist die Auffassung weit verbreitet, dass es Ereignisse gibt, für die das nicht gilt.). Drittens schließlich muss ein Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler keineswegs ausschließen, dass es so etwas wie Akteurskausalität gibt.¹² Allerdings: In meinen Augen hat Prinz Recht, wenn er behauptet, dass *empirisch gesehen* die Annahme gut begründet ist, dass es keine Eingriffe übernatürlicher Wesen in den Lauf der Welt gibt und auch keine Ereignisse, die nicht natürlich, wohl aber akteurskausal erklärt werden können. Halten wir also fest: Für Prinz könnte die Annahme, wir seien zumindest manchmal frei, nur dann wahr sein, wenn es im (ereigniskausal verstandenen) Kausalzusammenhang der Welt lokale Kausalitätslücken gäbe, Ereignisse, die nicht durch andere physische Ereignisse verursacht sind – Kausalitätslücken, die dann akteurskausal durch einen Handelnden geschlossen werden.¹³ Im Endergebnis laufen die Argumente

¹¹ Ich gehe auf diesen Punkt ausführlicher ein in Beckermann 2012e und Beckermann 2013, Kap. 3.

¹² Damit meine ich, dass es *nicht* zu den *Grundannahmen* der Naturwissenschaften gehört, dass es nur Ereigniskausalität gibt; denn es könnten ja Phänomene auftreten, die sich am besten akteurskausal erklären lassen. (Es könnte natürlich sein, dass der Begriff der Akteurskausalität insgesamt inkohärent ist; das würde dann aber nicht nur die Naturwissenschaften betreffen.) Plausibel ist aber die Annahme, dass sich bisher bei allen empirischen Untersuchungen keine solchen Phänomene gezeigt haben. Im Übrigen sollte man auch festhalten, dass die Idee der Akteurskausalität durchaus nicht auf einen Cartesischen Dualismus festgelegt ist. Ein Vertreter dieser Idee kann auch der Meinung sein, dass Akteure physische Wesen sind, die aber trotzdem manchmal akteurskausal in den ansonsten ereigniskausal strukturierten Weltverlauf eingreifen können. Prinz' Kritik richtet sich letzten Endes auch gegen solche Positionen.

¹³ Es ist nicht ganz klar, ob Prinz der Meinung ist, dass die Annahme, im (ereigniskausal verstandenen) Kausalzusammenhang der Welt gäbe es lokale Kausalitätslücken, mit den Grundannahmen der Naturwissenschaften unvereinbar ist, oder ob er glaubt, die Idee der Akteurskausalität sei mit diesen Grundannahmen nicht vereinbar; oder ob er beide Thesen vertritt.

Roths und Prinz' also auf dasselbe hinaus: Unser naturwissenschaftliches Weltbild ist mit der Annahme freien Handelns unvereinbar, weil die Naturwissenschaften uns die Welt als einen Kausalzusammenhang zeigen, in dem keine Seelen und Iche in die Welt eingreifen und in dem es auch keine Ereignisse gibt, die nicht natürlich, wohl aber akteurskausal erklärt werden können. Was Roth und Prinz nicht sehen, ist allerdings, dass ihre Argumente nicht nur die Idee freien Handelns, sondern auch die Idee von Handeln überhaupt unterminieren. Denn wenn eine meiner Körperbewegungen nur dann eine Handlung darstellt, wenn diese Bewegung (a) kausal auf einen immateriellen Willensakt zurückgeht bzw. wenn sie (b) akteurskausal von mir hervorgerufen wird, dann ist das Bild der Welt, das uns die Naturwissenschaften nahelegen, nicht nur mit der Annahme unvereinbar, dass wir zumindest manchmal frei handeln; dann ist dieses Bild der Welt sogar mit der Annahme unvereinbar, dass wir überhaupt je handelnd in den Lauf der Welt eingreifen.

5. Handeln – eine naturalistische Alternative

Ich bin wie wohl die meisten Philosophinnen und Philosophen der Meinung, dass wir die praktische Sichtweise Kants nicht aufgeben können – die Idee, dass wir und andere Wesen handeln und handelnd in den Lauf der Welt eingreifen können. Sie wird durch unsere alltäglichen lebensweltlichen Erfahrungen gestützt; und diese Idee aufzugeben würde uns in massive Widersprüche stürzen. Auf der anderen Seite scheint es mir aber auch nicht ratsam, an dem zu zweifeln, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen. Deshalb bin ich Naturalist. Also bleibt nur ein Ausweg: Als Naturalist muss man eine Alternative entwickeln zu den traditionellen Antworten auf die Frage, was es heißt zu handeln – eine Alternative, die mit dem wissenschaftlichen Bild der Welt vereinbar ist.

Die Grundidee einer solchen Alternative muss lauten: Handelnde Wesen stehen nicht außerhalb der natürlichen Welt; sie sind selbst integraler Teil dieser Welt. Wir wissen heute, dass sich im Laufe der Evolution Wesen entwickelt haben, die sich in ihrer Umwelt relativ autonom bewegen können. Autonom, d.h., dass es sich bei diesen Wesen nicht um Reiz-Reaktions-Maschinen handelt. Sie reagieren auf denselben Reiz nicht immer stereotyp und automatisch auf dieselbe Weise. Für Wesen, die in diesem Sinne autonom sind, gilt vielmehr: Sie haben in vielen Situationen verschiedene Handlungsoptionen; zwischen diesen Optionen müssen sie wählen; und deshalb müssen sie in der Lage sein, Entscheidungen zu treffen. In ihnen laufen also Prozesse ab, die ausgehend von den Informationen, die diese

Wesen über ihre Umwelt gesammelt haben, und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Zustände (Wünsche, Bedürfnisse usw.) dazu führen, dass am Ende eine der möglichen Handlungsoptionen ausgeführt wird.

Viele Tiere gehören zu diesen autonomen Wesen; und auch bei diesen Tieren unterscheiden wir zwischen dem, was sie selbst tun, und dem, was ihnen widerfährt. Trotzdem haben wir in aller Regel kein Problem damit, Tiere als rein natürliche Wesen aufzufassen. Wir wissen zumindest im Prinzip, wie diese natürlichen Wesen funktionieren. Wir kennen die Organe – Herz, Lunge, Magen, Darm, Leber usw. –, die den vitalen Funktionen zugrunde liegen. Und wir wissen, dass Tiere über mit dem Gehirn verbundene Sinnesorgane verfügen, die sie in die Lage versetzen, Informationen über die Umwelt aufzunehmen. Und dass sie Gliedmaßen besitzen, die es ihnen – vom Gehirn gesteuert – ermöglichen, sich zielgerichtet zu bewegen. Das zentrale Organ der Bewegungssteuerung ist also das Gehirn mit seinen zahllosen vernetzten Neuronen, deren Feuermuster unter anderem bestimmen, wie sich die Glieder bewegen. Im Gehirn zumindest höherer Tiere laufen also neuronale Prozesse ab, die – abhängig von den verfügbaren Informationen über die Umwelt und von den eigenen Zuständen (Wünschen, Bedürfnissen usw.) – bestimmen, was diese Tiere tun. Schließlich: Alle Organe von Tieren einschließlich ihrer Gehirne haben sich in einem evolutionären Prozess entwickelt.

Wenn wir nun die Fälle betrachten, in denen wir sagen, dass ein Tier selbst etwas tut, und diese Fälle mit denen vergleichen, in denen wir sagen, dass mit dem Tier etwas (gegen seinen Willen) geschieht, dann wird, denke ich, deutlich, dass wir genau dann sagen, dass ein Tier selbst etwas tut, wenn sein Verhalten auf dem von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess beruht und wenn die Entscheidung für dieses Verhalten dem Tier nicht von außen, z.B. durch Fernsteuerung, aufoktroiert wurde.¹⁴ Mir scheint, dass sich dieses Ergebnis auf Menschen übertragen lässt: Auch bei Menschen sagen wir genau dann, dass eine Bewegung oder ein Verhalten etwas ist, was dieser Mensch tut, wenn diese Bewegung oder dieses Verhalten auf den von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess zurückgeht. Wenn das so ist, bedeutet das aber, dass für Handeln weder das Eingreifen Cartesischer Seelen noch Akteurskausalität vonnöten ist. Und für die Frage, ob etwas eine Handlung oder ein Widerfahrnis ist, spielt es auch keine Rolle, dass es sich bei den

¹⁴ In einer Reihe von Aufsätzen (Beckermann 2008, 2009, 2011a, 2012h) habe ich versucht, diese Grundidee weiter auszubuchstabieren, deshalb beschränke ich mich hier auf die Kernidee.

einschlägigen Entscheidungsprozessen um vollständig natürliche neuronale Prozesse handelt.

Es gibt also eine naturalistische Alternative zu den traditionellen Antworten auf die Frage, was es heißt zu handeln. Allerdings muss der Naturalist auf der Hut sein. Unsere Alltagssprache ist so stark imprägniert vom traditionellen Handlungsverständnis, dass man sich vorsehen muss, um nicht durch unbedachte Formulierungen dieses Verständnis durch die Hintertür wieder hineinzuschmuggeln. Der Naturalist muss sich immer fragen, was er selbst denn meint, wenn er sagt „Der Handelnde tut dies“ oder „Der Handelnde entscheidet das“. Um nur ein Beispiel zu nennen: Für Geert Keil spielt die Tatsache eine entscheidende Rolle, dass Handelnde vor dem Handeln überlegen können und dass sie diese Überlegungen zu einem bestimmten Zeitpunkt beenden, obwohl sie auch weiter überlegen könnten. Aber was genau meint er, wenn er sagt „*Der Handelnde* hat zum Zeitpunkt *t* seine Überlegungen beendet“? Die Antwort, dass das Aufhören des Überlegensprozesses auf einem Willensakt der Seele beruht oder vom Handelnden akteurskausal verursacht wurde, steht dem Naturalisten ja nicht zur Verfügung.

Das naturalistische Handlungsverständnis zeigt im Übrigen, dass die traditionelle Idee, hier ist die Welt, die sich, solange niemand eingreift, auf eine bestimmte Weise entwickelt, und neben dieser Welt gibt es handelnde Wesen, die durch ihr Eingreifen den Lauf der Welt verändern können, letzten Endes völlig in die Irre führt. Denn wenn handelnde Wesen selbst Teil der Welt sind, gehört auch alles, was in ihnen passiert und wovon der weitere Weltverlauf durchaus abhängt, mit zu eben diesem Weltverlauf. Handeln oder nicht Handeln ist selbst Teil des Verlaufs der Welt. Doch das bedeutet eben nicht, dass Handelnde keinen Einfluss auf den Weltverlauf haben; denn wie die Welt sich weiterentwickelt, hängt ja ab von den internen Entscheidungsprozessen, die in ihnen ablaufen, und von dem Verhalten, zu dem diese Prozesse führen. Dies gilt übrigens auch, wenn der Weltverlauf vollständig determiniert sein sollte. Auch dann wird dieser Verlauf durch Entscheidungsprozesse beeinflusst, die in manchen natürlichen Wesen ablaufen. Insofern bestimmen diese Wesen als Teil des Weltverlaufs den weiteren Weltverlauf mit, solange die in ihnen ablaufenden Prozesse zu Recht als *ihre* Entscheidungsprozesse gelten können. Handelnde stehen nicht neben der Welt, sie sind Teil der Welt, können auf die geschilderte Weise aber trotzdem den weiteren Verlauf dieser Welt mitbestimmen.

6. Freies Handeln und Entscheiden

So wie es ein traditionelles Bild des Handelns gibt, gibt es auch ein traditionelles Bild freien Handelns und Entscheidens, das bei Kant sehr deutlich hervortritt. Diesem Bild zufolge setzt freies Handeln voraus, dass der Handelnde in der Lage ist, von selbst Verursachungsketten zu beginnen. Klarerweise ist diese Annahme nicht mit dem vereinbar, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen, und genau deshalb entsteht bei Kant die Spannung zwischen der theoretischen und der praktischen Weltsicht.

Etwas ausführlicher kann man das traditionelle Bild freien Handelns und Entscheidens so formulieren: Ein Handelnder kommt in eine Situation, in der er zwischen verschiedenen Handlungsoptionen – sagen wir A und B – wählen muss oder zumindest wählen kann. Er überlegt, ob er A oder lieber B tun sollte. Er wägt die Gründe ab, die für und gegen A und die für und gegen B sprechen. Diese Überlegung führt evtl. zu dem Ergebnis, dass die gewichtigeren Gründe für A sprechen. Wenn die Entscheidung des Handelnden frei ist, darf dieses Ergebnis aber *nicht automatisch* dazu führen, dass er A tut. Vielmehr kann er sich immer noch so oder so entscheiden – für A oder für B. Er selbst fällt diese Entscheidung angesichts des Ergebnisses seiner Überlegung, aber nicht durch dieses Ergebnis determiniert. Zumindest bei freien Entscheidungen geht die Entscheidung für A oder B also dem traditionellen Handlungsverständnis gemäß auf den Handelnden zurück – nur der Handelnde selbst und nichts sonst bestimmt, welche Entscheidung getroffen wird. Und das bedeutet eben auch: In dem Moment, in dem sich der Handelnde für A oder für B entscheidet, beginnt er selbst eine neue Verursachungskette. Er bewirkt, dass die Neuronen im Motorkortex so oder so feuern, und dieses Bewirken ist seinerseits durch nichts determiniert.

Es ist klar, dass dieses Bild mit der Annahme eines allgemeinen physischen Determinismus unvereinbar ist. Wenn das Feuern der Motoneuronen selbst eine hinreichende physische Ursache hätte und diese ihrerseits eine andere hinreichende physische Ursache usw., dann wäre es – gemäß dem traditionellen Bild des Handelns – unmöglich, dass der Handelnde dieses Feuern hervorbringt. Erst wenn es *Lücken* im kausalen Geflecht der physischen Ursachen gibt, kann der Handelnde selbst in den Lauf der Welt eingreifen, indem er diese Lücken schließt. Hier scheint mir ein oft übersehenes Motiv für den Inkompatibilismus zu liegen. Nur wenn nicht jedes Ereignis vollständig durch andere physische Ereignisse determiniert ist, können wir dem traditionellen Verständnis zufolge überhaupt in den Lauf der Welt eingreifen. Und nur wenn nicht jedes Ereignis durch andere physische

Ereignisse vollständig determiniert ist, können wir diesem traditionellen Verständnis zufolge durch unsere selbst nicht determinierten Entscheidungen neue Verursachungsketten beginnen.

Klar ist aber auch die zentrale Schwäche des traditionellen Bildes freier Entscheidungen: Der Handelnde wird zu einem – im Zweifelsfall irrationalen – Zufallsgenerator. Wenn er sich für A entscheidet, scheint noch alles in Ordnung – er entscheidet sich für die Option, für die die stärkeren Gründe sprechen. Aber er kann sich dem traditionellen Bild zufolge auch für B entscheiden. Und wenn er das tut, entscheidet er sich offenbar irrational – er entscheidet sich für die schlechtere Option.¹⁵ Und was noch schlimmer ist, es gibt nichts, was seine Entscheidung für A oder B erklären könnte. Er entscheidet sich für A oder für B; und das war's, mehr ist dazu nicht zu sagen. Selbst der Inkompatibilist Keil meint deshalb:

Dem klassischen Libertarismus zufolge gibt es keinen Zeitpunkt vor dem Handlungsbeginn, zu dem unumstößlich feststeht, was der Akteur tun wird. Der Überlegende hat stets die Möglichkeit, weiterzuüberlegen und sich umzuentscheiden. Nun betrachten wir die Entscheidung *ex post*: Zum Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns, bei einem gegebenen Überlegungsstand, wäre im anderen möglichen Falle nicht die gegenteilige Handlung begonnen worden, sonst läge ein Fall von Handeln wider bessere Einsicht vor. (Keil, 2009, Paragraph ((60)))

Es ist klar, dass eine naturalistische Alternative zum traditionellen Bild freien Handelns und Entscheidens auf der naturalistischen Alternative zum traditionellen Bild des Handelns aufbauen sollte. Eine Bewegung oder ein Verhalten ist etwas, was der Handelnde selbst tut, wenn es auf dem dafür

¹⁵ Schon Locke hat die Annahme dieser Lücke im Standardbild der Indeterministen kritisiert. Nur ein Narr könne sich wünschen fähig zu sein, das zu tun, was er für das Schlechtere halte. „Würde wohl jemand ein Dummkopf sein mögen, weil ein solcher durch verständige Erwägungen weniger bestimmt wird als ein Weiser? Verdient es den Namen Freiheit, wenn man die Freiheit besitzt, den Narren zu spielen und sich selbst in Schande und Unglück zu stürzen? Wenn Freiheit, wahre Freiheit, darin besteht, daß man sich von der Leitung der Vernunft losreißt und von allen Schranken der Prüfung und des Urteils frei ist, die uns vor dem Erwählen und Tun des Schlechteren bewahren, dann sind Tolle und Narren die einzig Freien; allein ich glaube, keiner, der nicht schon toll ist, wird um einer solchen Freiheit willen wünschen, toll zu werden. Das stete Verlangen nach Glück und der Zwang, den es uns auferlegt, um seinetwillen zu handeln, wird meines Erachtens niemand als eine Schmälerung der Freiheit ansehen oder wenigstens nicht als eine Schmälerung, die zu beklagen wäre.“ (Locke *Versuch*, § 50)

vorgesehenen natürlichen Entscheidungsprozess beruht. Aber was macht dann den Unterschied zwischen freien und unfreien Handlungen aus? Wann ist das Ergebnis dieses Prozesses eine freie Entscheidung und wann nicht?

Robert Kane hat auf diese Frage eine eigenwillige Antwort gegeben. Wie Keil ist Kane Inkompatibilist. Auf der einen Seite glaubt er, dass Freiheit in einem signifikanten Sinn mit dem Determinismus unvereinbar ist. Auf der anderen Seite ist Kane aber auch Naturalist; er will die Kausalitätslücke, die im Fall der Nichtdeterminiertheit entsteht, nicht durch die Annahme eines Cartesischen Dualismus, durch die Annahme, es gebe neben der Ereigniskausalität noch eine andere Art von Kausalität, Akteurskausalität, oder durch die Annahme eines noumenalen Selbst im Sinne Kants schließen. Kane ist in dem Sinne Naturalist, dass auch er die Auffassung vertritt, dass mentale Entscheidungsprozesse letzten Endes neuronale Prozesse in den Hirnen der jeweiligen Handelnden sind. Auf jeden Fall legt er sich auf das von ihm so genannte „Free Agency Principle“ fest, das besagt, dass Inkompatibilisten im Allgemeinen und Libertarier im Speziellen bei ihrem Versuch, Willensfreiheit zu erklären, nicht auf Kategorien und auch nicht auf Arten von Entitäten (Substanzen, Eigenschaften, Relationen, Ereignisse, Zustände etc.) Bezug nehmen sollten, die nicht auch von Kompatibilisten in Anspruch genommen werden müssen (Kane, 1998, S. 116).

Vor dem Hintergrund dieses Prinzips entwickelt Kane folgende Idee freier Entscheidungen. Für ihn ist wie gesagt der Überlegungsprozess oder allgemeiner: der Entscheidungsprozess, der einer Handlung vorhergeht, ein physischer, wahrscheinlich ein neuronaler Prozess. Da in seinen Augen Entscheidungen nur frei sein können, wenn sie nicht determiniert sind, darf auch dieser Prozess nicht determiniert sein. Der Entscheidungsprozess¹⁶ muss in seinen Augen deshalb ein komplexer chaotischer neuronaler Prozess sein, der große Netze von Neuronen umfasst, die global sensitiv sind für nicht determinierte Ereignisse auf der Mikroebene (ebd., S. 130). Dass dieser Prozess sensibel ist für nicht determinierte Ereignisse auf der Mikroebene, bedeutet, dass auch das Ergebnis des Prozesses nicht determiniert ist. Denn der Prozess läuft als chaotischer Prozess zwar im Prinzip deterministisch ab; chaotische Prozesse können sich aber in ihren Ergebnissen sehr unterscheiden, wenn die Anfangsbedingungen auch nur minimal variieren. Wenn der Verlauf eines solchen Prozesses unter anderem von einem

¹⁶ Aus kontextbedingten Gründen spricht Kane nur von „efforts of will“; mir scheint es aber sinnvoller, ganz allgemein von Entscheidungsprozessen zu reden.

nicht determinierten Mikroereignis – sagen wir etwa davon, ob ein Radiumatom in einer bestimmten Zeitspanne zerfällt – abhängt, ist auch das Ergebnis des chaotischen Makroprozesses nicht determiniert. Im Falle freier Entscheidungen muss man sich, so Kane, den zugrunde liegenden Entscheidungsprozess als einen solchen nicht determinierten chaotischen neuronalen Prozess vorstellen.

Kane verändert das klassische Bild also in einer Reihe von Punkten. Erstens legt er sich als Naturalist darauf fest, dass der Entscheidungsprozess ein neuronaler, also ein physischer Prozess ist. Zweitens gestattet er keine Kausalitätslücke zwischen Ergebnis der Überlegung und Entscheidung. Wer beim Überlegen zu dem Ergebnis kommt, A sei die richtige Handlung, der tut auch A, der hat nicht mehr die Möglichkeit, sich für B zu entscheiden. Drittens verlegt Kane den Ort der Indeterminiertheit nicht ans Ende, sondern mitten in den Prozess der Entscheidungsfindung – dorthin, wo ein Zufallsereignis auf der Mikroebene dafür sorgt, dass das Ergebnis des Prozesses nicht determiniert ist.

Doch gerade mit diesem letzten Punkt setzt sich auch Kane dem Zufalls- einwand aus. Denn wenn, ob sich der Handelnde für A oder für B entscheidet, allein davon abhängt, dass ein Radiumatom in einer bestimmten Zeit zerfällt oder nicht, und wenn es reiner Zufall ist, wann dieser Zerfall stattfindet, dann ist offenbar auch das Ergebnis des Entscheidungsprozesses reiner Zufall. Und es gibt noch ein zweites Problem: Offenbar hat der Handelnde keinen Einfluss darauf, wann das Radiumatom zerfällt; also hat er letzten Endes auch keinen Einfluss darauf, ob die Entscheidung zugunsten von A oder von B ausfällt. Man kann diesen Einwand auch so ausdrücken: Dadurch dass das Ergebnis des neuronalen Prozesses von einem nicht determinierten Ereignis abhängt, entsteht an dieser Stelle eine Kausalitätslücke; aber *diese* Kausalitätslücke wird nach Kane *nicht* vom Handelnden geschlossen, da der keinen Einfluss auf den Zerfall des Radiumatoms hat. Also hängt das Ergebnis des Prozesses nicht vom Handelnden ab.¹⁷

¹⁷ Eine letzten Endes ähnliche Auffassung vertritt Martin Carrier (Carrier 1999), der sich allerdings zu der Frage, ob Überlegensprozesse natürliche Prozesse sind, nicht äußert. Für ihn ist eine Entscheidung frei, wenn sie auf einem nicht determinierten Überlegensprozess beruht, in dem immer mal wieder zufällig neue überlegensrelevante Fakten und Motive auftauchen. Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen Carrier und Kane. Während nicht zu sehen ist, wie das für Kane entscheidende Zufallsereignis – der Zerfall des Radiumatoms – dem Handelnden zugerechnet werden kann, ist das bei Carrier ganz anders. Denn wenn ein Handelnder sich zufällig an etwas erinnert oder

Kanes Auffassung kann meiner Meinung nach nicht überzeugen. Eine Handlung oder Entscheidung wird nicht einfach dadurch zu einer freien Handlung oder Entscheidung, dass sie auf einem indeterminierten (neuronalen) Entscheidungsprozess beruht. Das macht eine Entscheidung vielmehr nur umso mehr zu einem Produkt des Zufalls. Denn diese Auffassung gibt keine befriedigende Erklärung der Rolle, die der Handelnde beim Fällen der Entscheidung spielt. Welche Entscheidung am Schluss gefällt wird, hängt nach Kane nur davon ab, ob ein Radiumatom in einer bestimmten Zeitspanne zerfällt oder nicht. Doch darauf hat der Handelnde keinen Einfluss. Inwiefern kann es dann noch sinnvoll sein zu sagen, dass es der *Handelnde* war, der die Wahl zwischen A und B getroffen hat? An dieser Stelle hat es der Determinist ganz offensichtlich leichter. Denn wenn der im Handelnden ablaufende Entscheidungsprozess als determinierter Prozess abläuft und wenn es zugleich Gründe gibt zu sagen, dieser Prozess sei der Entscheidungsprozess des Handelnden selbst, dann ist es auch sinnvoll zu sagen, die Entscheidung sei vom Handelnden selbst getroffen worden. Darauf komme ich gleich zurück.

7. *Fähigkeitsbasierte Ansätze*

Eine ganz andere Antwort auf die Frage, wann die Entscheidung eines Handelnden als frei gelten kann, ergibt sich, wenn man auf Überlegungen zurückgreift, die sich im 21. Kapitel des zweiten Buches von John Lockes *Untersuchung* finden.¹⁸ In diesem Kapitel stellt Locke unter anderem die Frage: Was bestimmt unseren Willen? Auf den ersten Blick sieht es nach Locke so aus, als würde unser Wille jeweils durch das bestimmt, was wir als das bedrückendste Unbehagen empfinden. Doch diese Antwort ist zum Glück noch nicht die ganze Wahrheit. Denn Menschen haben, so Locke, zumindest in vielen Fällen die Fähigkeit, vor dem Handeln *innezuhalten* und *zu überlegen*, was sie in der gegebenen Situation tun sollten – was moralisch gesehen das Richtige wäre oder was ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse am meisten diene.

Da in uns sehr zahlreiche Unbehaglichkeiten vorhanden sind, [...] so ist es, wie gesagt, natürlich, daß die stärkste und dringendste von ihnen den Willen zur nächsten Handlung bestimmt. Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer. Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die

ihm zufällig etwas einfällt, kann man dies sehr wohl dem Handelnden zurechnen. Vgl. unten S. 143.

¹⁸ Vgl. zu den folgenden Absätzen Beckermann 2008, S. 113f.

Kraft hat, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* [...], so hat er auch die Freiheit, [dessen Objekt] zu betrachten, [es] von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt [...]. [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. [...] [H]ierin scheint das zu bestehen, was man [...] den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens [...] haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. [...] [U]nd es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln. (Locke, *Ver-such*, II, xxi, § 47 – Hervorh. im Original)

Für Locke beruht Willensfreiheit also darauf, dass wir – zumindest in vielen Fällen – die Fähigkeit besitzen, vor einer Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was wir in der gegebenen Situation tun sollten – was moralisch richtig wäre und was unseren wohlverstandenen Eigeninteressen am meisten nützen würde. Willensfreiheit setzt nach Locke also zum einen die Fähigkeit voraus, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen. Doch das reicht nicht aus. Willensfreiheit setzt auch voraus, dass wir dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) können. In ihrem Wollen frei ist eine Person also, wenn sie zwei Fähigkeiten besitzt – die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln.

Diese Theorie Lockes wird unter anderem durch folgende Beobachtung gestützt. In den europäischen Rechtsordnungen findet man bis in die Antike zurück die Auffassung, dass nicht alle Menschen gleich schuldfähig sind. Zwei Gruppen von Menschen werden immer ausgenommen – Kinder und psychisch Kranke. Was unterscheidet diese Menschen von „normalen“ Erwachsenen? Ein plausible Antwort ist, dass es genau die von Locke angeführten Fähigkeiten sind, über die Kinder und psychisch Kranke nicht verfügen, heute würden wir vielleicht sagen die Fähigkeit zur Impulskontrolle und eine bestimmte Steuerungsfähigkeit. Das Strafgesetzbuch drückt das so aus:

Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinn oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln*. (StGB § 20 – meine Hervorh.)

8. *Determinismus und Freiheit*

Naturalisten sind meiner Meinung nach nicht auf einen allgemeinen physischen Determinismus festgelegt. Sie könnten sich also durchaus der Auffassung von Geert Keil anschließen, die These eines allgemeinen physischen Determinismus sei sowieso nicht mehr als eine Chimäre. Trotzdem: Das Verhältnis von Determinismus und Freiheit gehört zu den meistdiskutierten Problemen der Willensfreiheitsdebatte. Und selbst unter naturalistisch gesinnten Teilnehmern dieser Debatte gibt es Inkompatibilisten wie Kane und Keil, die aus unterschiedlichen Gründen meinen, Freiheit sei mit Determiniertheit nicht vereinbar. Warum?

Während es Kane insbesondere um das Problem der Letzturheberschaft geht, hat Keil andere Gründe.¹⁹ Seiner Meinung nach setzt nicht nur Freiheit, sondern schon Handeln überhaupt voraus, dass der Handelnde über die „Zwei-Wege“-Fähigkeit verfügt, eine Handlung auszuführen und sie zu unterlassen. Und niemand, so Keil, verfügt über diese Fähigkeit, wenn alles, was er tut, vollständig determiniert ist, so wenig wie er in diesem Fall über die Fähigkeit verfügt, ergebnisoffen zu überlegen. Schon in der Einleitung von 2013 schreibt er²⁰:

Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert sein sollte, hätten wir nie einen anderen Willen bilden können als denjenigen, den wir tatsächlich gebildet haben. Wir glauben dann vielleicht, ergebnisoffene Überlegungen anstellen und unsere Entscheidungen selbst treffen zu können, tatsächlich „stehen sie aber nicht bei uns“, um die aristotelische Formulierung zu gebrauchen. Also sind die entsprechenden Fähigkeiten illusionär. (Keil, 2013, S. 7)

Der entscheidende Punkt ist für Keil, dass „das menschliche Handlungsvermögen seiner Natur nach ein ‚Vermögen zum Gegenteiligen‘ ist“ (ebd., S. 99). Nach Aristoteles liege das daran,

dass es ein *rationales* Vermögen ist: „Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur *einer* Tätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig.“ Kenny hat die aristotelische Lehre so interpretiert, dass bei vernünftigen Vermögen sämtliche für die Aktualisierung notwendigen Bedingungen vorliegen können, ohne dass die Fähigkeit ausgeübt wird. Es bedarf stets noch eines aktiven Zutuns des vernünftigen Wesens, beispielsweise seiner Entscheidung anders als bei Dispositionen wie der Wasserlöslichkeit des Zu-

¹⁹ Mit diesen Überlegungen Kanes habe ich mich in Beckermann 2008 (Abschn. 3.8), 2011b, 2012f und 2012g auseinandergesetzt.

²⁰ Ich halte die hier geäußerte Auffassung Keils für völlig falsch. Vgl. oben S. 132.

ckers oder dem Speichelfluss des Hundes, die sich bei Vorliegen der geeigneten Bedingungen automatisch manifestieren. (ebd. – Hervorh. im Original)

Sehr deutlich wird Keils Position auch in seiner Auseinandersetzung mit Lockes Vorschlag, Willensfreiheit vom Vorhandensein der beiden Fähigkeiten abhängig zu machen, erstens vor dem Handeln innehalten und überlegen und zweitens dann dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß entscheiden und handeln zu können (ebd., S. 57–60). Wie diese Fähigkeiten oder Vermögen „freiheitstheoretisch zu interpretieren“ sind, ist nach Keil alles andere als klar. Auf der einen Seite ist Locke der Meinung, dass unser Wille durch die stärkste und dringendste Unbehaglichkeit bestimmt wird. Aber: „Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer.“

Offenbar heißt „bestimmen“ hier nicht „deterministisch verursachen“, denn sonst müsste es der Person naturgesetzlich unmöglich sein, den Weg vom drängendsten Unbehagen zu einer handlungswirksamen Entscheidung zu blockieren. Wenn wir Suspensionsfähigkeit besitzen, muss die Person [...] das Vermögen besitzen, einen durch ein aktuelles Unbehagen bestimmten Willen nicht handlungswirksam werden zu lassen. An welcher Stelle genau man das Suspensionsvermögen ansiedelt, ist indes für die Vereinbarkeitsfrage nicht entscheidend, denn in einer deterministischen Welt ist jede Unterbrechung eines Determinationszusammenhangs naturgesetzlich unmöglich. (Keil, 2013, S. 58f.)

Wenn Locke es ernst damit meint, dass wir in der Lage sind, den Entscheidungsprozess zu unterbrechen und ihm damit eine andere Richtung zu geben, kann er, so Keil, diesen Prozess nicht als naturgesetzlich determinierten Prozess auffassen.

Rekapitulieren wir den Textbefund: [...] Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. An vielen Stellen vertritt Locke die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen kann. Wir vermögen durch reifliche Überlegung auf den Willen einzuwirken; wir können starke Wünsche davon abhalten, den Willen zu bestimmen und handlungswirksam zu werden. Kurz: Das drängendste Unbehagen wird „for the most part“ handlungswirksam, „but not always“. Diese Stellen lassen sich kaum anders auslegen, als dass Locke in seiner Lehre vom Suspensionsvermögen seinen psychologischen Determinismus zurücknimmt oder einschränkt. (ebd., S. 59f.)

Offenbar fasst Keil auch das Suspensionsvermögen – die Fähigkeit, vor der endgültigen Entscheidung innezuhalten und zu überlegen – als eine Zwei-Wege-Fähigkeit auf. Während der Entscheidungsfindung kann der Handelnde innehalten; er kann es aber auch unterlassen. Also kann, so Keil, nicht determiniert sein, ob er innehält oder nicht.

9. *Naturalismus und Freiheit*

Keil argumentiert hier gegen den Kompatibilismus. In diesem Aufsatz geht es aber primär um die Frage, was aus diesen Überlegungen für den Naturalismus folgt.²¹ Für den Naturalisten ist der Überlegens- oder allgemeiner: Entscheidungsprozess, der dem Entscheiden und anschließenden Handeln vorausgeht, ein physischer – d.h. bei vielen Lebewesen uns eingeschlossen: ein neuronaler – Prozess. Eine Bewegung oder ein Verhalten ist etwas, das dem Handelnden als sein Handeln zugerechnet werden kann, wenn es auf den von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess zurückgeht. Und dieser Prozess selbst kann zu Recht als ein Entscheidungsprozess *des Handelnden* gelten. Doch das erklärt den Unterschied zwischen freien und nicht freien Handlungen bzw. zwischen freien und nicht freien Entscheidungen noch nicht. Welchen Sinn kann es etwa für einen Naturalisten haben zu sagen, der Handelnde hätte diesen Entscheidungsprozess beeinflussen können? Oder der Handelnde hätte die Fähigkeit gehabt, während des Prozesses innezuhalten und zu überlegen?

Halten wir zunächst noch einmal fest: Wenn jemand argumentiert, in einer determinierten Welt hätten wir niemals die Möglichkeit, handelnd in den Lauf der Welt einzugreifen, übersieht er die naturalistische Alternative. Handelnde Wesen sind selbst Bestandteil der natürlichen Welt. Und eben deshalb hängt der zukünftige Lauf der Welt davon ab, zu welchen Ergebnissen die in ihnen ablaufenden physischen Entscheidungsprozesse führen. Wenn sie sich für A entscheiden und dementsprechend A tun, nimmt die Welt einen anderen Verlauf, als wenn sie sich für B entscheiden und B tun. Und daran würde sich auch nichts ändern, wenn der Entscheidungsprozess (physisch) determiniert wäre – solange dieser Entscheidungsprozess nur als Entscheidungsprozess *des Handelnden* gelten kann und die resultierende Handlung etwas ist, was der Handelnde tut.

²¹ Wenn ich das richtig verstanden habe, zählt sich auch Keil selbst eher zu den Naturalisten. Es gibt bei ihm aber viele Formulierungen, die *prima facie* eine Cartesische oder eine akteurskausalistische Lesart nahelegen („Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert wäre, „stünde es nicht bei uns“, wie wir uns entscheiden“, „Die abwägende Person kann auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen“, „Es liegt am Handelnden selbst, ob er weiter überlegt oder nicht“). Allerdings lehnt Keil die Idee der Akteurskausalität dezidiert ab. Andererseits liefert er uns aber auch keine naturalistische Lesart dieser Formulierungen.

Doch kommen wir zu der Frage zurück, was es für den Naturalisten heißen kann, dass ein Handelnder auch seinen Entscheidungsprozess beeinflussen kann, dass es von ihm abhängt, wie dieser Prozess abläuft und zu welchem Ergebnis er führt, dass er zumindest die Fähigkeit besitzt, diesen Prozess in die eine oder andere Richtung zu lenken. Voraussetzungsgemäß ist für den Naturalisten der Entscheidungsprozess ein physischer Prozess, der eine Zeit lang läuft und irgendwann mit einer Entscheidung E endet. Wenn dieser Prozess auch anders ablaufen könnte, bedeutet das, dass es zumindest einen Zeitpunkt t gibt, an dem der Prozess eine andere Richtung nehmen und deshalb zu einem anderen Ergebnis E' führen könnte. Doch was könnte zu t passieren, das dazu führt, dass der Prozess nach t einen anderen Verlauf nimmt? In meinen Augen gibt es nur wenige Alternativen. Erstens könnte es sein, dass zu t physisch *nicht* determiniert ist, wie es weitergeht. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Die Kausallücke wird durch eine Cartesische Seele oder vom Handelnden selbst akteurskausal geschlossen. Der Handelnde nutzt die Lücke, um dafür zu sorgen, dass der Prozess einen anderen Verlauf nimmt. Diese Möglichkeit ist mit dem Naturalismus nicht vereinbar. Die andere Möglichkeit ist, dass niemand die Lücke schließt, und es einfach nur eine Frage des Zufalls ist, wie es weitergeht – so wie sich das etwa Kane vorstellt. Ich jedenfalls kann nicht sehen, wie man im zweiten Fall davon reden kann, dass *der Handelnde* den Gang des Überlegungsprozesses beeinflusst hat. Die dritte Alternative scheint mir darin zu bestehen, dass zu t ein Ereignis stattfindet, das dem Entscheidungsprozess eine neue Richtung gibt.

Nehmen wir ein einfaches Beispiel.²² Ich liege morgens im Bett und überlege, ob ich aufstehe oder noch etwas liegen bleibe. Einerseits sollte ich aufstehen, denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz; andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, noch etwas weiterzuschlafen. Angenommen, ich bin gerade dabei, mich zu entscheiden, noch im Bett zu bleiben. In diesem Moment fällt mir ein, dass auf der Tagesordnung der heutigen Fakultätskonferenz eine wichtige Wahl steht, bei der meine Stimme ausschlaggebend sein kann. Dass mir dies in diesem Augenblick einfällt, bewirkt, dass mein Entscheidungsprozess eine neue Richtung nimmt und ich mich evtl. doch dazu entscheide, aufzustehen und zur Fakultätskonferenz zu gehen. Kann man in diesem Fall davon sprechen, dass *ich* eine Veränderung meiner Überlegungen herbeigeführt habe?

²² Ich habe sehr ähnliche Beispiele in anderen Kontexten auch schon früher verwendet, vgl. etwa Beckermann (2008, S. 87 und S. 122).

Meines Erachtens ist es hier ganz ähnlich wie bei der Frage, unter welchen Bedingungen eine Bewegung oder ein Verhalten *mir* als Handlung zugerechnet werden kann. Entscheidend ist, ob der Prozess, der zu der Bewegung oder dem Verhalten geführt hat, zu Recht als *mein* Entscheidungsprozess bezeichnet werden kann. Völlig analog ist es im gerade geschilderten Fall. Auch da ist entscheidend, ob das Ereignis, das zu einem anderen Ablauf des Entscheidungsprozesses führt, zu Recht mir als Handelndem zugerechnet werden kann. Wenn dieses Ereignis darin besteht, dass ein Neurobiologe von außen bestimmte Regionen in meinem Gehirn stimuliert, ist das sicher nicht der Fall. Dann müssen wir sagen: Die Stimulierung dieser Teile meines Gehirns führte dazu, dass der Entscheidungsprozess eine neue Richtung nahm. Wenn aber, wie im geschilderten Fall, *meine* Erinnerung daran, dass bei der Fakultätskonferenz eine wichtige Wahl ansteht, diese Richtungsänderung bewirkte, was spricht dann dagegen, dass diese Änderung auf *mich* zurückzuführen ist?

Wahrscheinlich ist dieses Bild noch unvollständig. Ich jedenfalls habe den Eindruck, dass in diesem Zusammenhang auch die Tatsache eine wichtige Rolle spielt, dass zumindest Menschen in ihrem Hirn über ein Monitoringsystem verfügen. Menschen nehmen nicht nur wahr, sie denken nicht nur nach, sie fällen nicht nur Entscheidungen und handeln entsprechend; sie machen sich immer auch zugleich ein Bild davon, was in ihnen vorgeht – ein Bild davon, was sie wahrnehmen, wie sie nachdenken und wie sie sich entscheiden. Und dieses Monitoringsystem ist nicht nur passiv, es kann, was es „sieht“, offenbar auch bewerten und entsprechend aktiv in das mentale Geschehen eingreifen, wenn etwas schiefzulaufen droht. Aber diesen Gedanken kann ich hier nicht weiter ausführen. Mein Ziel war ja auch nicht primär, naturalistische Antworten zu geben, sondern die Fragen zu formulieren, die ein Naturalist beantworten muss.

Fassen wir also kurz zusammen: Die Hauptaufgabe des Naturalisten ist zu zeigen, dass die theoretische und die praktische Sichtweise Kants allem Anschein zum Trotz doch miteinander vereinbar sind. Das bedeutet erstens, dass auch der Naturalist der Grundthese zustimmt, dass es in der Welt handelnde Wesen gibt. Aber natürlich wird er dann weiter die Auffassung vertreten, dass auch diese Wesen *vollständig natürliche* Wesen sind. Naturalisten sind also der Überzeugung, dass jede Bewegung und jedes Verhalten eines solchen Wesens auf physischen Prozessen beruht, die im Steuerungssystem dieser Wesen – bei uns also in unserem ZNS – stattfinden. Es gibt keine Cartesischen Seelen, die kausal in die physische Welt eingreifen, und es ist auch nicht der Fall, dass handelnde Wesen akteurskausal den Gang der physischen Welt verändern. Für Naturalisten sind also handelnde We-

sen rein natürliche Wesen, die wie alles andere auch aus Molekülen und Atomen bestehen und deren gesamtes Verhalten durch physische Prozesse erklärt werden kann, die in ihnen ablaufen. Der (vernünftige) Naturalist leugnet auch nicht, dass es mentale Eigenschaften und Vorgänge gibt; aber diese sind für ihn mit physischen Eigenschaften und Vorgängen identisch oder durch diese realisiert.

Dass ich manchmal frei entscheide oder handele, setzt offenbar voraus, dass es Entscheidungen und Handlungen gibt, die zu Recht *mir* zugerechnet werden können als *meine* Entscheidungen und *meine* Handlungen. Der Naturalist, der an der Idee der Willensfreiheit festhalten will, muss also eine Antwort auf die Frage geben, wie in einer rein natürlichen Welt manche Entscheidungen und Handlungen *meine* Entscheidungen und *meine* Handlungen sein können, wo doch alle Entscheidungen und Handlungen auf rein physische Prozesse zurückgeführt werden können.

Wenn der Naturalist weiter Willensfreiheit an bestimmte Fähigkeiten knüpft – etwa an die von John Locke hervorgehobenen Fähigkeiten, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen und dann dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln, steht er vor der zweiten Frage: Wie kann ein Wesen in einer rein natürlichen Welt über diese Fähigkeiten verfügen? Geert Keil hat argumentiert, dass niemand diese Fähigkeiten besitzen kann, wenn die physische Welt vollständig determiniert ist, und damit die Frage gleich mit in den Fokus gerückt, was es denn überhaupt heißen kann, dass *ich*, während in mir ein Entscheidungsprozess abläuft, diesen Prozess beeinflusse, indem ich innehalte und mit bestimmten Überlegungen beginne. Keil selbst meint als Inkompatibilist, niemand könne über die Lockeschen Fähigkeiten verfügen, wenn Entscheidungsprozesse physisch vollständig determiniert sind. Aber wenn es in einem solchen Prozess eine Kausalitätslücke gibt, beantwortet das die Frage noch nicht, wann es korrekt ist zu sagen, dass es vom Handelnden abhängt, wie der Entscheidungsprozess abläuft. Es sei denn, man geht davon aus, dass der Handelnde – mit Hilfe einer Cartesischen Seele oder akteurskausal – in der Lage ist, diese Lücke wieder zu schließen. Doch das wäre mit den Grundannahmen des Naturalismus nicht vereinbar. Für Naturalisten ist es also – gleichgültig, ob sie Anhänger des Determinismus sind oder nicht – unabweisbar, eine naturalistisch akzeptable Antwort auf die Fragen zu finden: Wann hat ein natürliches Wesen die Fähigkeit, auf die in ihm ablaufenden Entscheidungsprozesse aktiv Einfluss zu nehmen? Und: Unter welchen Bedingungen kann man überhaupt sagen, dass ein natürliches Wesen aktiv auf die in ihm ablaufenden Entscheidungsprozesse Einfluss nimmt? Für die erste Frage ist auch entscheidend, ob Keil mit seiner These Recht hat, dass es in einer de-

terminierten Welt keine Zwei-Wege-Fähigkeiten geben kann. In meinen Augen sollte der Naturalist zumindest versuchen, diese These zu widerlegen.

Eine letzte Frage muss hier noch erwähnt werden, gerade weil sie bisher nicht explizit thematisiert wurde. Wenn man einen engen Zusammenhang sieht zwischen Willensfreiheit und der Fähigkeit, innezuhalten und zu überlegen, ist klar, dass auch ein Naturalist zugeben muss, dass handelnde Wesen sich zumindest manchmal von Gründen leiten lassen. Dass dies auch in einer vollständig natürlichen Welt möglich ist, ist etwas, was der Naturalist ebenfalls zeigen muss.²³

Für Naturalisten sind auch alle Lebewesen und sogar Menschen durch und durch natürliche Wesen, die nur aus Atomen und Molekülen bestehen und deren Verhalten auf physischen Prozessen beruht, die in ihnen ablaufen. Auf den ersten Blick scheint diese Weltsicht unvereinbar mit der Annahme, dass manche Wesen in der Welt handeln und so auf den Verlauf der Welt Einfluss nehmen können, dass manche dieser Wesen sogar frei und verantwortlich handeln können und dass sie sich dabei zumindest manchmal von Gründen leiten lassen. Die Herausforderung an den Naturalisten ist zu zeigen, dass allem Anschein zum Trotz dies alles auch in einer rein natürlichen Welt möglich ist.

Literatur

Beckermann, A. (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn.

- , (2009) „Es gibt kein Ich, doch es gibt mich.“ In: *Gehirne und Personen*, hg. von M. Fürst, W. Gombocz und C. Hiebaum. Frankfurt am Main, S. 1–17. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012a, S. 275–290)
- , (2011a) „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm.“ In: *Geist und Moral*, hg. von C. Lumer und U. Meyer. Paderborn 2011, S. 19–34. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012a, S. 309–325)
- , (2011b) „Naturalismus und Freiheit.“ In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36, S. 217–237. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012b, S. 301–323)
- , (2012a) *Aufsätze. Band 1*. Bielefeld.
- , (2012b) *Aufsätze. Band 2*. Bielefeld.

²³ Auf diese Frage bin ich unter anderem ausführlich eingegangen in Beckermann 2008, Abs. 3.9 und 2012d.

- , (2012c) „Gehirn und Freiheit.“ In: *Verantwortung als Illusion? Moral, Schuld, Strafe und das Menschenbild der Hirnforschung*, hg. von H. Fink und R. Rosenzweig. Paderborn 2012, S. 127–139.
- , (2012d) „Darwin – Was, wenn der Mensch auch nur ein Tier ist?“ In: Beckermann 2012a, S. 349–367.
- , (2012e) „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, S. 5–26. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012b, S. 185–214.)
- , (2012f) „Willensfreiheit in einer natürlichen Weltordnung.“ In: Beckermann 2012b, S. 233–250.
- , (2012g) „Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht.“ In: Beckermann 2012b, S. 267–287.
- , (2012h) „Die Rede von *dem* Ich und *dem* Selbst (Version 2)“. In: A. Beckermann 2012a, S. 291–307.
- , (2013) *Glaube*. Berlin/Boston.
- Carrier, M. (1999) „Freiheit und Indeterminismus: Zu den Naturbedingungen menschlicher Freiheit.“ In: *Facta Philosophica* 1, S. 111–133.
- Descartes, R., *Les passions de l'âme. Die Leidenschaften der Seele*. Französisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher. Hamburg 1984.
- Geyer, C. (Hg.) (2004) *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main.
- Janich, P. (2008) „Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie.“ In: *Deutsches Jahrbuch Philosophie Band I: Naturalismus und Menschenbild*, hg. von P. Janich. Hamburg, S. 30–51.
- Heidelberger, M. (2005) „Freiheit und Wissenschaft! Metaphysische Zumutungen von Verächtern der Willensfreiheit.“ In: *Neurowissenschaften und Menschenbild*, hg. von E.-M. Engels und E. Hildt. Paderborn, S. 195–219.
- Kane, R. (1998) *The Significance of Free Will*. New York/Oxford.
- Keil, G. (2009) „Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption von Willensfreiheit.“ In: *Erwägen Wissen Ethik* 20 1, S. 3–16.
- , (2013) *Willensfreiheit*. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/Boston.

- Locke, J., *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1.* 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg 1981.
- O’Neill, O. (1997) „Kant on Reason and Religion.“ *TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES* 18 , S. 267–308.
- Prinz, W. (1996) „Freiheit oder Wissenschaft?“ In: *Freiheit des Entscheidens und Handelns*, hg. von M. von Cranach und K. Foppa. Heidelberg, S. 86–103.
- Roth, G. (2003) *Fühlen, Denken, Handeln.* Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe. Frankfurt am Main.
- Seebaß, G. (2006a) *Handlung und Freiheit.* Tübingen.
- , (2006b) „Die Signifikanz der Willensfreiheit.“ In: Seebaß 2006a, S. 191–246.