

In: Ansgar Beckermann

Aufsätze, Band 3

Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2021

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

Die Perspektive des Richters*

1. Spohns Lösung des Problems der Willensfreiheit

Der Kern des Willensfreiheitsproblems ergibt sich Spohn zufolge aus drei (vermeintlichen) Tatsachen:

1. Wir sind zumindest manchmal frei in unseren Entscheidungen und Handlungen.
2. Frei können diese Entscheidungen und Handlungen aber nur sein, wenn sie nicht durch andere (physische oder psychische) Ereignisse verursacht wurden, sondern selbst unverursacht, also erste Ursachen sind.
3. Das, was wir bisher empirisch über die Welt in Erfahrung gebracht haben, legt aber die Vermutung nahe, dass unsere Entscheidungen und Handlungen tatsächlich doch durch andere (physische oder psychische) Ereignisse verursacht werden.

Der Kern des Willensfreiheitsproblems ist also das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determiniertheit.

Der „scharfe Widerspruch“, der sich aus den Sätzen 1.–3. ergibt, erfordert Spohn zufolge eine „scharfe Antwort“ (Spohn 2012, 71). Eine solche Antwort liefert Kants Zwei-Welten-Lehre: „Der Determinismus gilt in der phänomenalen Welt, die Freiheit gilt in der noumenalen Welt, und damit ist der Widerspruch verschwunden [...]“ (ebd., 75). Doch diese Zwei-Welten-Lehre ist nicht haltbar.

[E]s gibt nur eine Welt; und ich denke, dass auch eine sorgfältige Auseinandersetzung mit Kant zu keiner anderen Schlussfolgerung gelangen könnte. Gleichwohl zeigt Kant auf brillante Weise, was es heißt, eine prinzipielle Lösung zu geben. (ebd.)

Wenn Kants Weg nicht gangbar ist, wie könnte dann eine „scharfe Antwort“ auf das Willensfreiheitsproblem aussehen? Nach Spohn lässt sich eine weitere solche Antwort finden, wenn man sich nur klar genug macht, dass wir nicht nur nach Erkenntnis strebende Wesen sind, die wissen wollen, was um sie herum vorgeht, sondern auch handelnde Wesen, die oft genug vor der Frage stehen, was sie tun sollen. Dementsprechend müssen wir

* Zuerst erschienen in: W. Freitag, H. Rott, H. Sturm & A. Zinke (Hg.) *Von Rang und Namen*. Münster: mentis 2016, S. 1–14.

zwischen einer normativen und einer empirischen Perspektive unterscheiden.

Vom empirischen Standpunkt aus stellen wir Fragen wie „Was ist passiert?“, „Warum ist es passiert?“ oder „Was wird passieren?“. Vom empirischen Standpunkt aus wollen wir wissen, was der Fall ist, warum es der Fall ist oder was der Fall sein wird. Menschen versuchen aber nicht nur zu verstehen, was um sie herum vorgeht. Sie sind auch – und vielleicht sogar in erster Linie – Handelnde, und als Handelnde stehen sie immer wieder vor der Frage „Was soll ich tun?“. Diese Frage stellt sich natürlich nur, wenn dem Handelnden verschiedene Handlungsoptionen zur Verfügung stehen und wenn es von ihm und seinen Entscheidungen abhängt, welche dieser Optionen realisiert wird. Eine Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ erfordert aber, dass wir die empirische Perspektive verlassen und den normativen Standpunkt einnehmen. Denn die Frage „Was soll ich tun?“ wird ganz anders beantwortet als die Frage „Was werde ich tun?“. Wie am besten? „[D]ie Entscheidungstheorie [ist] zweifelsohne unser bestes und lehrreichstes Modell der praktischen Überlegung“ (ebd., 73). Wir fragen uns also z.B. welche Handlungsoptionen uns zur Verfügung stehen, wie die Welt wohl beschaffen sein wird, wenn wir handeln, d.h., in welcher Situation wir handeln, welche Ergebnisse die verschiedenen Handlungsoptionen in den jeweiligen Situationen zeitigen werden und wie wir diese Ergebnisse bewerten. Schließlich wählen wir die Handlungsoption mit dem höchsten erwarteten subjektiven Wert.

Für die Willensfreiheitsproblematik ist in den Augen Spohns nun entscheidend, dass bei Überlegungen dieser Art die Frage, wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen überhaupt keine Rolle spielt, dass wir vielmehr, wenn wir die normative Perspektive einnehmen, davon ausgehen, dass unsere Handlungen unverursacht sind.

Der nächste wichtige Punkt ist, dass aus dem Handlungswahrscheinlichkeitenverbot das Prinzip der so genannten Exogenität von Handlungen folgt, welches besagt, dass die möglichen Handlungen, die gemäß einem Entscheidungsmodell zur Entscheidung anstehen, exogen, d. h. im Rahmen dieses Modells erste Ursachen oder unverursacht sind. (ebd., 74)

Vom normativen Standpunkt aus sind unsere Handlungen also unverursacht. Vom empirischen Standpunkt aus können sie dagegen durchaus determiniert sein. Doch das stellt keinen Widerspruch dar. Und so zeigt sich nach Spohn, dass Freiheit und Determiniertheit durchaus miteinander vereinbar sind.

[D]ie Unterscheidung zwischen der normativen und der empirischen Perspektive [hat] die gleiche prinzipielle Lösungskraft [wie Kants Zwei-Welten-Lehre]. Es gibt nur eine Welt, aber zwei Perspektiven. In der normativen Subjekt-Perspektive sind die eigenen Handlungen unverursacht, und das ist vollkommen damit verträglich, dass sie in der empirischen Betrachter-Perspektive voll determiniert, d.h. durch hinreichende Ursachen bestimmt sind – oder von mir aus auch nur partiell bestimmt oder probabilistisch verursacht. Das halte ich für den Kern der Willensfreiheit. Wenn man nach ihm ausschließlich in der empirischen Perspektive sucht, verwickelt man sich in Paradoxien; innerhalb der normativen Perspektive ist dieser Kern hingegen ein Allgemeinplatz. (ebd., 75)

Hinzu kommt, dass nach Spohn beide Perspektiven unaufgebbar sind. Vom empirischen Standpunkt erfahren wir nicht alles, was über die Welt zu erfahren ist. Vielmehr kann keine Wissenschaft „den normativen Standpunkt [...] völlig außer Acht lassen“ (ebd., 86).

[D]ie normative Subjekt-Perspektive [lässt sich] nicht einmal aus der empirischen Betrachter-Perspektive verbannen [...]. Man kann die empirische Psychologie nicht vervollständigen, ohne sich auf den normativen Standpunkt einzulassen. Und natürlich gilt dann diese Feststellung nicht nur für die Psychologie; sie verallgemeinert sich auf alle Humanwissenschaften, Soziologie, Ökonomie und politische Wissenschaften. Mithin sind wir auch vom empirischen Standpunkt aus auf die normative Perspektive angewiesen. Es wäre nicht angemessen, eine Perspektive als die primäre auszuzeichnen. (ebd., 85)

Alles in allem:

Wenn wir emphatisch daran festhalten, dass wir einen freien Willen haben und dass unsere Handlungen erste Ursachen sind, dann sagen wir vom normativen Standpunkt aus die Wahrheit. Und das müssen wir auch dann anerkennen, wenn wir zur empirischen Perspektive überwechseln; auch in deren Rahmen können wir den normativen Standpunkt nicht eliminieren. (ebd., 86)

2. Die Perspektive des Richters

Ist das eine befriedigende Lösung des Problems der Willensfreiheit? Ich denke nicht. Zunächst einmal: Offenbar ist es gar nicht so, dass wir in normativer Perspektive unsere Handlungen als unverursacht betrachten. Vielmehr interessiert uns bei den Überlegungen, die wir anstellen, um die Frage „Was sollen wir tun?“ zu beantworten, einfach nicht, ob unsere Handlungen verursacht sind, genauso wenig, wie es uns in diesem Kontext interessiert, wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen. Spohn selbst schreibt:

Einfach gesagt, besagt das Handlungswahrscheinlichkeitenverbot folgendes: Wenn Sie sich fragen: „Was soll ich tun? A oder B oder C?“, dann haben Sie keine epistemische Einstellung zu den möglichen Antworten A, B oder C. Vielmehr besinnen Sie sich auf Ihre Ziele und Werte (die natürlich wieder Gegenstand einer normativen Beurteilung sein können). Sie überlegen, was Sie alles über die Welt glauben, über die möglichen Folgen Ihrer möglichen Handlungen, über die Erreichbarkeit Ihrer Ziele, und so weiter, und aus all dem versuchen Sie eine normative Schlussfolgerung zu ziehen, welche Handlung Sie nun tun sollen. In all das findet eine epistemische Beurteilung der möglichen Handlungen keinen Eingang. Die Frage, wie wahrscheinlich es wohl ist, dass Sie A, B oder C tun, ist einfach nicht Bestandteil Ihrer praktischen Überlegung. (ebd., 74)

Auch Spohn zufolge ist es also nicht so, dass wir bei den Überlegungen, die wir anstellen, um die Frage „Was sollen wir tun?“ zu beantworten, unsere Handlungen als unverursacht ansehen; vielmehr spielen bei diesen Überlegungen die Fragen, ob unsere Handlungen verursacht sind oder nicht und wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen, einfach gar keine Rolle. Aber lassen wir diesen Punkt beiseite. Das zentrale Argument gegen Spohns Lösungsversuch ergibt sich, wenn man eine dritte Perspektive einnimmt – die Perspektive des Richters, der über die Schuldfähigkeit einer Person zu befinden hat.¹

Nehmen wir an, Hans A. hat seine Frau ermordet. Bei einer Bergwanderung hat er sie von einem Felsvorsprung gestoßen und danach alles dafür getan, die Sache wie einen Unfall aussehen zu lassen. Aber er konnte überführt werden und wird vor Gericht gestellt. Dort erzählt er von seinen immensen Geldproblemen; er habe keinen anderen Ausweg gesehen, als seine Frau zu töten, um die auf sie abgeschlossene Lebensversicherung kassieren zu können.

Der Tathergang ist also insoweit geklärt; doch nun stellt sich noch die Frage nach der Schuldfähigkeit. Auf den ersten Blick scheint auch diese Sache klar. A.s Tat war keine Affekthandlung; er hat nicht aus Eifersucht

¹ Ich bin inzwischen fest davon überzeugt, dass uns die Willensfreiheitsfrage nur umtreibt, weil und sofern wir am Problem der Verantwortlichkeit interessiert sind. Was wir wirklich wissen wollen ist, ob und wann wir unsere Mitmenschen für ihr Tun verantwortlichen machen können, ob und wann wir sie evtl. sogar bestrafen dürfen. (Nicht von ungefähr spielen deshalb bei vielen neueren Leugnern der Willensfreiheit diese Fragen eine zentrale Rolle.) Wenn manche Autoren Freiheit und Verantwortlichkeit trennen, dann mögen sie das tun. Aber der Freiheitsteil ihrer Überlegungen ist dann – zumindest für mich – uninteressant.

gehandelt und er hat seine Frau auch nicht vom Felsvorsprung gestoßen, weil sie ihn kurz zuvor beschimpfte und beleidigte. Vielmehr war es eine wohlüberlegte und kaltblütig ausgeführte Tat. Wer könnte an der Schuldfähigkeit von A. zweifeln?

Spohn zufolge sieht es aber ganz anders aus. Für ihn ist entscheidend, ob A.s Tat verursacht war oder nicht. Um diese Frage zu beantworten, nimmt der Richter zunächst den empirischen Standpunkt ein und fragt, ob die empirischen Befunde dafürsprechen, dass A.s Tat durch andere Ereignisse determiniert war. Er befragt Psychologen und Kriminologen, und die liefern eine vollständige Geschichte aller Umstände, die zu A.s Tat geführt haben. A. hatte enorme Geldsorgen; er musste befürchten, ins Gefängnis zu kommen, wenn er seine Schulden nicht bezahlen konnte; er sah keinen anderen Weg, zu Geld zu kommen, als seine Frau zu töten und die Versuchungssumme zu kassieren; A.s Angst, ins Gefängnis zu kommen, war so übermächtig, dass keine anderen Motive zum Zuge kommen konnten. Mit anderen Worten: Ohne Zweifel war A.s Tat verursacht.

Doch damit ist die Sache noch nicht entschieden. Denn jetzt nimmt der Richter den normativen Standpunkt ein bzw. er fordert A. auf zu berichten, welche Überlegungen ihn, A., dazu brachten, seine Frau zu ermorden. A. erzählt wahrheitsgemäß, welche Handlungsoptionen er für sich sah, dass keine andere das Ziel, seine Geldsorgen zu lösen, wirklich hätten befördern können, so dass er sich entschloss, seine Frau zu töten. Schließlich fragt der Richter „Und sind Sie in ihren Überlegungen davon ausgegangen, dass Ihre Handlungen verursacht oder unverursacht sind?“ A. antwortet: „In praktischen Überlegungen muss man – nach Wolfgang Spohn – doch davon ausgehen, dass die eigenen Handlungen unverursacht sind!“ All dies klingt entsetzlich schief, und es zeigt in meinen Augen, wie wenig Spohns Überlegungen tatsächlich mit dem Kern der Willensfreiheitsproblematik oder dem Problem der Verantwortlichkeit zu tun haben.

Im Übrigen: Auch wenn A. zugesteht, dass er selbst in den Überlegungen, die zu seiner Tat führten, seine Handlungen für unverursacht hielt, klärt das die Verantwortlichkeitsfrage keineswegs. Schließlich wissen wir schon seit einiger Zeit, dass es Menschen gibt, denen während einer Hypnose aufgetragen wird, nach dem Aufwachen eine bestimmte Handlung auszuführen, die dies auch tatsächlich tun, die sich aber nicht mehr an die unter Hypnose erhaltene Anweisung erinnern, sondern stattdessen eine eigene Intention „erfinden“, die ihrer Meinung nach zu dieser Handlung geführt hat.

[I]n some instances, [...] posthypnotic suggestions will be followed with remarkable faithfulness. In one example, Moll [...] recounted saying to a hypnotized woman, „After you wake you will take a book from the table and put it on the bookshelf.“ She awoke and did what he had told her. He asked her what she was doing when this happened, and she answered, „I do not like to see things so untidy; the shelf is the place for the book, and that is why I put it there.“ Moll remarked that this subject specifically did not recall that she had been given a posthypnotic suggestion. So, embarking on a behavior for which no ready explanation came to mind, she freely invented one in the form of a prior intention. (Wegner 2002, 149)

Auch wenn A. sich daran nicht erinnert, könnte es also durchaus auch so gewesen sein: Es waren gar nicht A.s Geldprobleme, die ihn dazu brachten, seine Frau vom Felsvorsprung zu stoßen; vielmehr war ihm vor der Tat während einer Hypnose von einer böartigen Person der „Auftrag“ erteilt worden, dies zu tun. Da er sich später an diesen „Auftrag“ nicht mehr erinnert, erfindet A. die Geschichte mit seinen Geldsorgen, da er sich nur so selbst einen Reim auf seine Tat machen kann. Offenbar wäre A. in diesem Fall im strafrechtlichen Sinn aber nicht schuld am Tod seiner Frau.

3. Was läuft schief in Spohns Überlegungen?

Dass Spohns Vorschlag zur Lösung des Willensfreiheitsproblems nicht überzeugen kann, liegt zunächst an einer Schwierigkeit, mit der alle Theorien konfrontiert sind, die zur Lösung des Problems eine Zwei-Perspektiven-Strategie ins Feld führen – aus der Perspektive A ist die Handlung H frei, aus der Perspektive B ist sie determiniert (also nicht frei). Für einen Dritten, der beurteilen soll, ob der Handelnde für sein Tun verantwortlich gemacht werden kann, ist das nur verwirrend. Er will wissen, ob der Handelnde schuld war oder nicht. Die Auskunft, aus der Perspektive A war er schuldig, aus der Perspektive B aber nicht, hilft da einfach nicht weiter. Die Frage „War der Handelnde verantwortlich und kann er daher auch bestraft werden?“ erfordert eine klare Antwort – Ja oder Nein.² Und genau eine solche Antwort liefert eine Zwei-Perspektiven-Theorie nicht. Vielleicht wäre eine klare Antwort mit einer solchen Theorie vereinbar, wenn sie mit einer Annahme darüber verbunden würde, welcher Perspektive im Zweifelsfall der Vorzug zu geben ist. Aber genau diese Annahme macht Spohn nicht. Vielmehr betont er, dass beide Perspektiven gleichermaßen unverzichtbar sind.

² Die Möglichkeit, dass evtl. auch verminderte Schuldfähigkeit gegeben sein könnte, lasse ich hier unberücksichtigt.

Ein zweiter Grund dafür, dass Spohns Überlegungen nicht überzeugen können, liegt darin, dass er sich viel zu stark an der traditionellen Antwort auf die Frage orientiert, was es heißt, frei zu handeln. Dieser traditionellen Sichtweise liegen folgende Annahmen zugrunde: Normalerweise entwickelt sich die Welt nach den in ihr geltenden Naturgesetzen; handelnde Wesen wie wir haben aber zumindest manchmal die Möglichkeit, durch ihr Handeln in den Lauf der Welt einzugreifen und damit diesen Lauf zu ändern. Es gibt also auf der einen Seite die Welt, die ihren eigenen Gesetzen folgt, und auf der anderen Seite uns, die zumindest manchmal den Lauf dieser Welt handelnd beeinflussen können. Offenbar haben schon diese Annahmen weitreichende Konsequenzen. Nicht nur freies Handeln, schon Handeln überhaupt setzt voraus, dass der ereigniskausale Zusammenhang in der natürlichen Welt nicht vollständig ist. Denn wenn jedes Ereignis in der Welt durch andere Ereignisse vollständig determiniert wäre, wie sollte es dann möglich sein, dass Wesen wie wir zumindest manchmal durch ihr Handeln in den Lauf der Welt eingreifen können?

Spohn geht offenbar davon aus, dass wir in unseren Entscheidungen und Handlungen nur dann frei sind, wenn diese Entscheidungen und Handlungen unverursacht, d.h. selbst erste Ursachen sind. Das entspricht allerdings nicht exakt dem herkömmlichen (libertarischen) Freiheitsverständnis, über das man etwa bei Kant lesen kann:

[Freiheit] setzt voraus, [...] daß [...] in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen [...] etwas hervorzubringen [...], mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen. (Kant 1989, A 534/B 562 – Hervorh. im Original)

Eine Entscheidung oder Handlung ist nach Kant also nicht dann frei, wenn sie unverursacht ist; vielmehr ist sie frei, wenn sie *nicht* durch andere *Ereignisse* verursacht, sondern *von mir selbst* hervorgebracht wurde, wobei die Tatsache, dass ich sie hervorbringe, selbst unverursacht ist. Nur in diesem Fall fange *ich* eine Kette von Begebenheiten „ganz von selbst“ an, bin also *ich* der Anfang einer Kausalkette. Nur in diesem Fall liegt Kausalität aus Freiheit vor. Der so verstandene (libertarische) Freiheitsbegriff ist also aufs Engste mit der Idee der Akteurskausalität verbunden.³

Es ist sicher ein großes Verdienst der Überlegungen Spohns, die Perspektive des Handelnden in den Blick zu nehmen – die Perspektive einer

³ Es hat in letzter Zeit einige Versuche gegeben, eine libertarische Position ohne die Idee der Akteurskausalität zu entwickeln (siehe etwa Kane 1998 und Keil 2013). Ich kann aber nicht sehen, was diese Autoren tatsächlich an die Stelle der Akteurskausalität setzen (siehe Beckermann 2016).

Person, die vor der Frage steht „Was soll ich tun?“ und die daraufhin anfängt zu überlegen, um am Ende eine Entscheidung zu fällen. Offenbar geht diese Person davon aus, dass es von ihr und ihren Überlegungen abhängt, welche Handlung sie ausführen wird; sonst würde sie gar nicht anfangen zu überlegen. Und diese Einstellung legt offenbar eine akteurskausalistische Interpretation nahe. Denn wie kann es von mir abhängen, welche Entscheidung ich treffe, wenn ich nicht der Urheber dieser Entscheidung bin?

Das Problem dieses Freiheitsverständnisses ist aber genau das von Spohn diagnostizierte. Freiheit in diesem Sinn ist ganz offensichtlich damit unvereinbar, dass unsere Entscheidungen und Handlungen durch Ereignisse verursacht sind, die nicht ihrerseits von uns hervorgerufen wurden. Aber nach allem, was wir über die Welt wissen, scheint genau das in aller Regel der Fall zu sein. Diesem Problem kann man, darauf habe ich schon hingewiesen, nicht dadurch begegnen, dass man zwei Perspektiven postuliert – eine Perspektive A, aus der ich im Kantschen Sinn der Urheber meiner Entscheidungen und Handlungen bin, und eine Perspektive B, aus der diese Entscheidungen und Handlungen durch Ereignisse verursacht sind, die nicht ihrerseits von mir hervorgerufen wurden. Denn dieser Zug lässt keine Antwort auf die Frage zu, wann ich für eine Handlung verantwortlich gemacht werden kann. In meinen Augen kann man das Problem nur lösen, wenn es gelingt, für Aussagen wie „Welche Entscheidung ich fälle und welche Handlung ich ausführe, hängt von mir ab“ eine nicht akteurskausalistische Interpretation zu finden, der zufolge ein solcher Satz auch dann wahr sein kann, wenn meine Entscheidungen und Handlungen durch andere Ereignisse verursacht sind. Doch diesen Gedanken will ich hier nicht weiterverfolgen (siehe aber Beckermann 2012, 2016).

4. *Eine Alternative*

Denn unabhängig von diesem Punkt muss man generell die Frage stellen, ob das Kantsche Freiheitsverständnis überhaupt adäquat ist. Kompatibilisten wird häufig vorgeworfen, sie würden den Begriff der Freiheit solange umdefinieren, bis Freiheit und Determinismus vereinbar werden. Und dieser Vorwurf geht offensichtlich davon aus, dass das traditionelle (libertarische) Freiheitsverständnis das normale, sozusagen „natürliche“ Freiheitsverständnis ist. Aber das ist alles andere als selbstverständlich.

Nehmen wir noch einmal die Perspektive des Richters ein. Wie wird vor Gericht untersucht, ob jemand, der eine schwere Straftat begangen hat,

schuldfähig ist oder nicht? Beginnen wir mit einem Blick in die Geschichte des Strafrechts. In seiner Darstellung des Römischen Strafrechts von 1899 stellt Theodor Mommsen fest, dass bei Fragen der Bestrafung zunächst die Tat selbst ganz im Vordergrund steht; alle Aspekte, die den Täter betreffen, spielen zunächst keine Rolle.

Das Menschenopfer wird vollzogen an dem Verbrecher wie an der Missgeburt; sterben muss, wer die Blöße eines Mädchens der Vesta geschaut hat; die Tötung des Menschen ist Verschuldung und fordert Sühne, mag der Thäter sie beabsichtigt haben oder nicht. (Mommsen 1899, 85)

Erst allmählich setzt sich die Auffassung durch, dass es einen Unterschied macht, ob jemand einen anderen bewusst und mit Absicht tötet oder ob er seinen Tod unabsichtlich herbeiführt. In der zweiten Tetralogie des Antiphon wird ausführlich der Fall diskutiert, dass ein Speerwerfer – völlig unabsichtlich – einen Jungen tötet, der unvorsichtigerweise in das Speerwurfelfeld gelaufen ist. Nicht der Speerwerfer, sondern der Junge selbst sei schuld an seinem Tod, argumentiert der Vater des Speerwerfers; denn er hätte nicht ins Speerwurfelfeld laufen dürfen.

Ganz unabhängig von der Frage, ob der Täter wissentlich und willentlich gehandelt hat, gibt es aber auch in der Antike schon klare Fälle, in denen von Delikt- oder Schuldfähigkeit *nicht* die Rede sein kann. *Unbelebte Dinge* können nicht verantwortlich gemacht werden – etwa der Stein, der vom Dach fällt und jemanden verletzt. Auch *Tote* können nicht bestraft werden. Für unseren Zusammenhang wichtiger ist aber:

Ausgeschlossen sind weiter diejenigen Personen, welchen die Handlungsfähigkeit abgeht und auf die also das Sittengesetz keine Anwendung findet. Es tritt dies ein

- a. bei mangelnder Altersreife. Nach den natürlichen Verhältnissen gelangt der Mensch zur Handlungsfähigkeit erst in allmählicher Entwicklung [...]. [...]
- b. bei mangelnder geistiger Gesundheit. Geisteskrankheit hebt die Handlungsfähigkeit auf; die Vornahme des geistig Gestörten kann also unter keinen Umständen als Verbrechen behandelt werden. (ebd., 75 ff.)

Selbst bei Kant findet sich dieser Gedanke:

Der Mensch hat also eine freie Willkühr. [...] Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkühr; z. E. in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. (*Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII.1, 255 – zitiert nach Keil 2013, 147)

Kinder und *Geisteskranke* gelten in unserer Rechtsordnung also schon von alters her als *schuldunfähig*. Warum? Was fehlt diesen Menschen? Dem

Kantschen Freiheitsverständnis zufolge müsste die Antwort eigentlich lauten: Kinder und Geisteskranke sind schuldunfähig, weil sie nicht (noch nicht oder nicht mehr) in der Lage sind, Kausalketten von selbst anzufangen. Doch diese Antwort klingt einigermmaßen absurd. Wie sollte man etwa die Fähigkeit erwerben, Kausalketten von selbst anzufangen, und wie kann man diese Fähigkeit verlieren? In § 20 unseres Strafgesetzbuches findet sich denn auch eine ganz andere Antwort:

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.)

Kinder und Geisteskranke sind dieser Bestimmung zufolge also deshalb schuldunfähig, weil ihnen zwei entscheidende Fähigkeiten fehlen, die man in moderner Terminologie als die Fähigkeit zur *Impulskontrolle* und eine bestimmte *Steuerungsfähigkeit* (die Fähigkeit, seiner besten Einsicht gemäß zu handeln) bezeichnen könnte. Damit geht unser Strafrecht offenbar von einem fähigkeitsbasierten Freiheitsverständnis aus, das sich sehr prominent auch schon bei John Locke findet. Locke schreibt im 21. Kapitel des zweiten Buches seines *An Essay concerning Human Understanding*:

There being in us a great many uneasinesses always solliciting, and ready to determine the *will*, it is natural, as I have said, that the greatest, and most pressing should determine the *will* to the next action; and so it does for the most part, but not always. For the mind having in most cases, as is evident in Experience, a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them; examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty Man has; [...] we have a power to *suspend* the prosecution of this or that desire, as every one daily may Experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call'd *Free will*. For during this *suspension* of any desire, before the *will* be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due *Examination*, we have judg'd, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and 'tis not a fault, but a perfection of our nature to desire, will, and act according to the last result of a fair *Examination*. (Locke 1975, bk. ii, ch. 21, sec. 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 mo-

ralisch 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 noch nicht aus. Willensfreiheit setzt auch voraus, dass wir dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) können. Auch Locke zufolge beruht Freiheit also auf zwei Fähigkeiten. In seinem Wollen frei ist ein Akteur nach Locke, wenn er über die Fähigkeit verfügt, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und über die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln. Lockes fähigkeitsbasiertes Freiheitsverständnis unterscheidet sich also in Einzelheiten vom Freiheitsverständnis unseres Strafrechts; aber die Grundideen sind sich doch sehr ähnlich.

Ich möchte hier zunächst festhalten: Da das gerade skizzierte fähigkeitsbasierte Freiheitsverständnis⁴ in der Rechtstradition unseres Kulturkreises von alters her fest verankert ist, hat es mindestens ebenso viel Recht, als das „normale“, tradierte Freiheitsverständnis zu gelten, wie das Freiheitsverständnis Kants, das ja keineswegs in derselben Weise auf unsere *Praxis der Zuschreibung von Verantwortung* zurückgeht, sondern eher auf theoretischen Überlegungen beruht.

Doch davon unabhängig stellt sich natürlich die Frage, ob dieses Freiheitsverständnis in der Lage ist, das zu Beginn angesprochene Problem der Willensfreiheit zu lösen. Offenbar wäre das dann der Fall, wenn unsere Entscheidungen und Handlungen in diesem Sinne auch dann frei sein können, wenn sie durch andere Ereignisse determiniert sind. Präziser: Können wir auch dann über die von Locke oder unserem Strafrecht als zentral angesehenen Fähigkeiten verfügen, wenn unsere Entscheidungen und Handlungen durch andere Ereignisse verursacht sind? Ich bin davon überzeugt, dass dies der Fall ist. Aber natürlich kann man das auch bestreiten. So argumentiert etwa Geert Keil:

[...] Beckermann und Tugendhat rücken beispielsweise das Lockesche Suspensionsvermögen in das Zentrum ihrer Freiheitsauffassungen. Allerdings sind sie der Auffassung, dass dieses Vermögen auch in einer deterministischen Welt existieren und ausgeübt werden kann. Dagegen argumentieren Liberarier, dass Willensfreiheit, die ich als die Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung verstehe, *sowohl* durch den pathologischen Verlust von Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten *als auch* durch den Determinismus tangiert wird. (Keil 2013, 178)

⁴ Oder meinetwegen auch: Verständnis von Verantwortlichkeit.

Locke etwa gilt gemeinhin als Kompatibilist. Aber, so fragt Keil, ist Lockes Suspensionsvermögen tatsächlich mit einem strengen Determinismus vereinbar?

Das macht die Frage, wie Lockes psychologischer Determinismus zum Suspensionsvermögen passen soll, umso drängender. Dass die handlungswirksame Entscheidung von einer vernünftigen Prüfung vorhandener Wünsche abhängt, kann ein Determinist nur dann zugeben, wenn er die vernünftige Prüfung ihrerseits als deterministischen Prozess auffasst, der dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale Determination durch physische oder psychische Ursachen. Wäre dies der Fall, so sähe sich Locke dem Einwand ausgesetzt, dass die Rede vom Suspensionsvermögen eine bloße *Façon de parler* wäre. [...] Umstritten ist zwischen dem Kompatibilisten und dem Libertarier nicht, ob Menschen sich von vernünftigen Gründen leiten lassen sollten oder nicht, sondern ob das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang ist. In diesem Fall wäre aus inkompatibilistischer Sicht das Vermögen des Innehaltens und Prüfens eine bloße Illusion, denn alternative Überlegungswege wären tatsächlich naturgesetzlich verschlossen. (ebd., 59)

Und etwas später fährt er fort:

Rekapitulieren wir den Textbefund: Nach Locke steht es zum einen nicht in der Macht des Menschen, sich andere Ziele als das eigene Glück zu setzen. Zweitens steht es nicht in seiner Macht, sich indifferent zu einer Handlungsoption zu verhalten, auf die er erst einmal sein Denken gerichtet hat. Aber offenbar steht es in unserer Macht, unsere Gedanken auf etwas zu richten oder davon abzuwenden. Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. An vielen Stellen vertritt Locke die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung 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 dringendste 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. [...] Wenn das dringendste Unbehagen nur meistens den Willen bestimmt, bringt es die Handlung nicht unausweichlich hervor. Es disponiert, determiniert aber nicht. Bei näherer Betrachtung lässt sich Lockes Freiheitsauffassung also nicht dem Kompatibilismus zurechnen. Locke hat nicht gezeigt, dass das Suspensionsvermögen in eine deterministische Welt passt. (ebd., 59f.)

Keil hat sicher Recht, wenn er schreibt, dass für den Deterministen auch der Prozess der vernünftigen Prüfung ein deterministischer Prozess ist, „der dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale

Determination durch physische oder psychische Ursachen“. Aber wenn das so wäre, so Keil weiter, besäße kein Akteur je die Fähigkeit, innezuhalten und seine Entscheidung zu überprüfen. Denn dann wären „alternative Überlegungswege [...] tatsächlich naturgesetzlich verschlossen“. Gerade die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten kann man, so Keil, nur besitzen, wenn der Determinismus falsch ist. Die Frage ist also: Kann ein Mensch die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten auch dann besitzen, wenn der Weltverlauf vollständig determiniert ist? Oder hat Keil Recht, dass Freiheit auch in diesem Sinn mit Determiniertheit unvereinbar ist.

Diese Frage muss hier offenbleiben; sie wäre das Thema für einen weiteren Aufsatz.⁵ Aber zum Schluss möchte ich doch festhalten: Das fähigkeitsbasierte Freiheitsverständnis Lockes ermöglicht vielleicht eine Lösung des von Spohn angesprochenen Problems der Willensfreiheit; das Kantsche Freiheitsverständnis ganz sicher nicht. Und um es noch einmal zu sagen: Zwei-Perspektiven-Theorien erlauben niemals eine Antwort auf die letztlich entscheidende Frage, unter welchen Umständen wir für unser Tun verantwortlich gemacht werden können.

Literatur

- Beckermann, Ansgar (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis.
- Beckermann, Ansgar (2012) „Die Rede von *dem* Ich und *dem* Selbst (Version 2)“. In: A. Beckermann, *Aufsätze, Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld, S. 291–307.
- Beckermann, Ansgar (2016) „Willensfreiheit – Die Agenda des Naturalisten“. In: N. Roughley und J. Schälike (Hg.) *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*. S. 341–367. Münster: mentis. (In diesem Band S. 119–147)
- Kane, Robert (1998) *The Significance of Free Will*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- Keil, Geert (2013) *Willensfreiheit*. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/Boston: de Gruyter.

⁵ Siehe dazu aber den nächsten Beitrag.

Locke, John (1975) *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Mommsen, Theodor (1899) *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker und Humblot. (<https://archive.org/stream/römischesstrafre00mommgoog#page/n7/mode/2up>)

Spohn, Wolfgang (2012) „Der Kern der Willensfreiheit“. In *Vernunft und Freiheit: Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*, herausgegeben von Dieter Sturma, S. 71–90. Berlin/Boston: de Gruyter.

Wegner, Daniel M (2002) *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.