

# Determinismus und normative Kontrolle\*

Gottfried Seebaß (Konstanz)

## 1. Das System nichtmanipulativer normativer Kontrolle

Jedes Zusammenleben von Menschen erfordert *soziale Kontrolle*. Recht und Moral sind Formen sozialer Kontrolle. Genauer gesagt: sie sind *normative soziale* Kontrollsysteme, die intentionale Akteure durch Handlungsnormen zu steuern suchen. Handlungsnormen sind an Personen adressiert, von denen sie Normkonformität fordern und die sie entsprechend beeinflussen wollen. Zugleich sind sie der Maßstab, nach dem vollzogene Handlungen bewertet werden. Zu den Normadressaten gehören nicht nur individuelle Personen, sondern auch Gruppen, Korporationen und Institutionen (»juristische Personen«). Doch wie ich andernorts näher begründet habe,<sup>1</sup> sind letztlich nur Individuen normativ ansprechbar. Deshalb beschränke ich mich auf *individuelle* Personen.

Handlungsnormen bilden das Kernstück des Systems normativer Verhaltenskontrolle, das seit Menschengedenken praktiziert und spätestens seit Platon und Aristoteles auch theoretisch reflektiert wird.<sup>2</sup> Seine Wirksamkeit ist begrenzt. Menschen sind zwar durch Normen ansprechbar, folgen ihnen aber nicht immer. Deshalb wird das System nicht als einziges angewandt, sondern durch andere Mittel *ergänzt*. Keine Gesellschaft verläßt sich nur auf das Diebstahlverbot, sondern verwendet auch Türen und Schlösser. Potentielle Verletzer also können auch dadurch zu normkonformem Verhalten gebracht werden, daß man ihnen ein Fehlverhalten *objektiv* unmöglich macht oder erschwert.

Objektive Lenkungsverfahren setzen keine intentionalen Akteure voraus. Tiere werden gewöhnlich, Maschinen sogar ausschließlich objektiv kontrolliert. Dabei werden äußere Hinderungsmittel (wie Laufgitter, Schienen oder Feedbackmechanismen) ebenso eingesetzt wie relevante innere. Bei Computern etwa sorgt die installierte Software für regelkonforme Operationen, bei Pflanzen und Tieren könnten genetische oder neurochirurgische Installationen diese Funktion übernehmen. Partiiell erfolgt das auch schon durch Züchtung oder direkten biotechnischen Eingriff. Und in einem futuristisch totalitären Staat wäre Entsprechendes auch für Menschen denkbar.

\* Teile dieses Aufsatzes, speziell die Abschnitte 6–8, beruhen auf Teilen der Abschnitte 13, 15 und 16 von Gottfried Seebaß: *Die Signifikanz der Willensfreiheit*, in: ders.: *Handlung und Freiheit*, Tübingen 2006, Aufsatz 8.

<sup>1</sup> Gottfried Seebaß: *Kollektive Verantwortung und individuelle Verhaltenskontrolle*, in: ders.: *Handlung*, a. a. O., Aufsatz 2.

<sup>2</sup> Vgl. etwa die differenzierten Analysen des inneren Zwangs und der strafrechtlichen Schuldminde- rung bei Platon: *Nomoi*, IX, 5–11: 860c–872c (ff.), und Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, III, 2. 6–7; V, 10; *Ethica Eudemica*, II, 9.

Unsere Gesellschaften bedienen sich bislang weniger einschneidender nichtnormativer Kontrollmechanismen. So werden Menschen, neben der objektiven Hinderung, auch durch Vorbild oder Belehrung *erzogen* oder (»mit Zuckerbrot und Peitsche«) auf ein gewünschtes Verhalten *abgerichtet*, nicht anders als ein dressiertes Tier. Vor allem in der frühkindlichen Sozialisation spielen beide Verfahren eine bedeutende Rolle. Und manche sozialen Koordinationsmechanismen sind gar nicht erlernt, sondern beruhen auf angeborenen Schemata, ähnlich den instinktiven Interaktionsmustern von Tieren, mit denen sie stammesgeschichtlich wohl auch verwandt sind.

Erst im Vergleich mit anderen Steuerungsformen tritt die Besonderheit normativer Kontrolle hervor. Diese liegt nicht in ihrer besonderen Wirksamkeit, sondern in ihrem *nichtmanipulativen* Charakter. Personen, die normativ angesprochen werden, sind nicht nur Objekte sozialer Steuerung, sondern auch deren Subjekte. Als Adressat muß eine Person die Norm verstehen und sich durch sie gefordert fühlen, als Glied der Gemeinschaft muß sie sie partiell mittragen. Beidemale aber behält sie die Möglichkeit, eigenverantwortlich zu ihrer Forderung Stellung zu nehmen. Sie kann sie in ihrer Geltung hinterfragen, anzweifeln und zu verändern suchen, aber auch unangezweifelte Normen bewußt verletzen. Und das gilt auch für Normen, die die Gesellschaft für so bedeutend hält, allen voran das Verbot der Tötung oder Verletzung anderer, daß sie Übertretungen nicht nur (wie im Zivilrecht) *korrigiert*, sondern überkompensatorisch *sanktioniert*, durch Lob und Belohnung ebenso wie durch Tadel und Strafe. Sanktionen, positive wie negative, sollen die Normadressaten stärker zur Konformität anhalten, sie aber nicht in sie hineinmanipulieren. Deshalb verzichten zivilisierte Staaten auf bestimmte Strafformen ganz (wie Folter und Hinrichtung) und lassen massiv freiheitsbeschränkende objektive Hinderungsmaßnahmen (wie Sicherungsverwahrung) nur als ultima ratio zu.

Der Verzicht auf manipulative soziale Kontrolle ist ein Ausdruck des Respekts vor der *Personalität* und partiellen *Autonomie* menschlicher Individuen und somit Teil dessen, was der Begriff der »Menschenwürde« enthält. Normative Kontrolle aber ist anspruchsvoll. Sie setzt Personen voraus, die über ein Mindestmaß an Besonnenheit, Rationalität, Wissen und Freiheit verfügen, im Wollen wie im Handeln. Doch das ist nicht immer und bei allen Menschen in gleicher Weise gegeben. Kinder und Geisteskranke, aber auch normale Erwachsene unter extremem Zwang, sind nicht oder nur eingeschränkt normativ steuerungsfähig. Ja, in modernen, hochtechnisierten Gesellschaften sind schon die Handlungszusammenhänge oft so komplex und unüberschaubar, daß sie auch Durchschnittspersonen normativ überfordern. Viele Menschen reagieren darauf mit diffusen Ohnmachtsgefühlen, Fatalismus und Irrationalismus. Und manche Theoretiker und Philosophen in der Nachfolge Nietzsches glauben sogar, das Modell des intentionalen, normengeleiteten Handelns ganz verabschieden zu müssen. Das wäre, aus den genannten Gründen, ein großer Verlust an Humanität, den wir ohne Not nicht akzeptieren sollten. Doch zum Glück stehen die Dinge – trotz aller »postmodernistischen« Defätismen – nicht so schlecht, daß wir Grund hätten, diesen Teil unseres kulturellen Erbes für obsolet zu halten.

## 2. Die deterministische Herausforderung

Anders wäre es freilich, wenn zuträfe, was viele Kritiker ebenfalls glauben und manche sogar für bewiesen halten. Wäre alles, was Menschen willentlich tun, und alle Willensbildungsprozesse, die dem vorausgehen, rationale wie irrationale, vorgängig *determiniert*, hätten sie offenbar *keinerlei* Freiheit mehr, zwischen verschiedenen Alternativen zu wählen, sich also auch nicht mehr für oder gegen bestehende Normen zu entscheiden. Und wäre es dann noch sinnvoll, sie normativ anzusprechen und normative, nichtmanipulative Steuerungsmittel vor manipulativen auszuzeichnen?

Auch dieser Verdacht ist alt und irritiert die Menschheit seit der Antike. Zugrunde liegt ihm die These, daß unsere Welt durchgängig oder zumindest in allen handlungsrelevanten Bereichen deterministisch ist oder daß dies doch so wahrscheinlich ist, daß die gegenteilige Annahme irrational wäre. Nun war der Determinismus, gleichgültig welcher Form, zwar nie eine wirklich bewiesene Sache, sondern ein Glaube, der gerade heute, in Zeiten der Quantenmechanik und eines dominierenden Probabilismus, wissenschaftlich eher seltsam anmutet. Auch die praktische Lebenserfahrung und die Geschichte, die voll von unerwarteten Kontingenzen sind, sprechen weniger für als gegen die universale Determiniertheit menschlichen Denkens und Handelns. Gleichwohl besteht die Möglichkeit, daß es sich *objektiv* so verhält, selbst wenn wir *subjektiv* nicht diesen Eindruck haben und uns davon im Lebensvollzug – faktisch oder sogar grundsätzlich – vielleicht auch niemals lösen können. Freiheitsüberzeugungen, die sich (wie Max Planck meinte<sup>3</sup>) nur in der Form eines lebenspraktisch unvermeidlichen Illusionismus rechtfertigen lassen, können den alten, irritierenden Verdacht sicher nicht ausräumen. Insofern muß man die deterministische Herausforderung ernst nehmen.

## 3. Personale und impersonale Determinierung

Viele Autoren behaupten nun, Determiniertheit gefährde normative Kontrolle eigentlich nicht. Manche begnügen sich mit der Erklärung, normative Ansprache sei *selbst* nur eine von zahllosen Determinanten, die auf den Menschen einwirken und bestimmte Reaktionen auslösen. Doch selbst wenn man die hochproblematische (und von mir an anderer Stelle eingehend kritisierte) These hinzufügt, der Sinn normativer Forderungen reduziere sich auf die Einführung relevanter Sanktionen,<sup>4</sup> kann diese Erklärung nicht

<sup>3</sup> Vgl. Max Planck: *Vorträge und Erinnerungen*, 5. Aufl., Darmstadt 1965, S. 139–168, 301–317, 334–349.

<sup>4</sup> Die Auffassung, daß Sanktionen, die zur Durchsetzung von Normen eingeführt werden, nichts anderes sind als kausal wirksame Handlungsmotive, ist in der Philosophie der Neuzeit oft vertreten worden, z. B. von Thomas Hobbes: *De cive*, cap. 13, § 16; *Leviathan*, ch. 28; Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, 2. Aufl., Stuttgart 1968, Bd. I, S. 476 f.; Bd. III, S. 625, 627, und Moritz Schlick: *Fragen der Ethik*, Frankfurt 1984, Kap. VII. Manche Autoren haben zudem behauptet, normative Forderungen hätten *nur* in Verbindung mit eingeführten Sanktionen soziale Geltung und Existenz oder gingen sogar ihrem *Sinne* nach vollständig in ihnen auf. All diese Positionen, vor allem die letztgenannte, sind jedoch

überzeugen. Sie ist *deskriptiv* unangemessen, da Prozesse des praktischen Überlegens und willentlichen Handelns größtenteils nicht diese simple kausal-reaktive Form haben. Und sie ist allemal nicht geeignet, den besonderen, *nichtmanipulativen* Charakter des Systems der normativen Kontrolle zu retten. Sie würde uns zwingen, diesen Teil unseres kulturellen Erbes zu opfern.

Interessanter erscheinen deshalb Versuche nachzuweisen, daß auch Menschen, die in ihrem Wollen und Handeln determiniert sind, *frei bleiben*, zwischen Optionen zu wählen, und deshalb in der berechtigten (nicht illusionären) Überzeugung leben können, daß der Gang der Dinge partiell von ihnen und ihren Entscheidungen abhängt. Solche Versuche sind in Philosophie wie Theologie oft unternommen worden und dauern bis heute an. Ihre Überzeugungskraft hängt davon ab, welcher Freiheitsbegriff und welche Determinationsformen zugrundegelegt werden.

*Personale* Formen sind von *impersonalen* zu unterscheiden. Angenommen, ein Gott oder ein neuropsychiatrischer »Halbgott in Weiß« sind fähig, die Willensbildungsprozesse und nachfolgenden Handlungen von Menschen objektiv vollständig zu kontrollieren, obwohl diese subjektiv überzeugt sind, selbständig tätig zu sein. Dann würden die meisten Beobachter sagen, daß sie keine freien Personen mehr sind, sondern physische wie psychische »Marionetten« in den Händen einer anderen Person. Viele Theoretiker glauben jedoch, daß dies nicht an der Determinierung als solcher liegt, sondern nur an deren personaler Form, während impersonal determinierende Umstände keinen Freiheitsverlust bedeuten. Wirklich?

Sicher gibt es hier einen Unterschied. Doch worin liegt er? Die bloße Tatsache, daß die Kontrolle durch einen fremden *Willen* erfolgt, kann nicht entscheidend sein. Würde der neuropsychiatrische »Halbgott« seinerseits durch einen anderen Gott oder »Halbgott« in seinem Wollen und Handeln determiniert, würde auch er nicht länger als freie Person gelten, die das Geschehen verantwortlich kontrolliert, sondern als »Marionette« fremder Personen. Doch was kann *deren* persönliche Freiheit und Verantwortlichkeit ausmachen, wenn es (*ex hypothesi*) nicht die Tatsache sein soll, daß sie, anders als der von ihnen Kontrollierte, in ihren Entscheidungen nicht vollständig determiniert sind? Fällt die prinzipielle Differenz zwischen personaler und impersonaler Determinierung unter der Annahme universaler Determiniertheit nicht einfach weg, so daß dieselben Freiheitsverluste, die eine fremde Person bewirkt, prinzipiell auch durch andere determinierende Faktoren entstehen?

Dieser Verdacht erhärtet sich, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen. Würde die »Marionettenexistenz« enden, wenn eine bloße *Maschine* die Stelle der personalen Kontrolleure einnimmt, etwa ein Supercomputer, dessen Programm sich auf natürlich evolutionem Wege (ohne menschliche Intervention) entwickelt oder den ein extramundaner Gott bei Erschaffung der Welt programmiert? Offenbar nicht. Und wenn nicht, müssen wir dann nicht analog sagen, daß Gleiches auch für die »Riesenmaschine« eines deterministischen Universums gilt? Auch hier, so scheint es, würde das, was die Individuen

mehr als zweifelhaft. Für eine eingehende Diskussion und Kritik vgl. Gottfried Seebaß: *Die sanktionistische Theorie des Sollens*, in: ders.: *Handlung*, a. a. O., Aufsatz 4.

denken, wollen und tun, vollständig kontrolliert durch externe Faktoren, auch wenn deren Anzahl immens und ihr Zusammenwirken unübersehbar komplex ist. Dazu gehören vor allem genetische Anlagen sowie präsen- und frühere Umwelteinflüsse, die in Verbindung mit schon vorhandenen Strukturen dazu führen, daß sich intern bestimmte (mentale wie neuronale) Strukturen entwickeln. Und wenn das zutrifft, kann man sie dann noch sinnvoll als nicht illusionistisch »freie« Personen bezeichnen, die wählen und sich (der traditionellen, humanen Vorstellung entsprechend) auch zu normativen Forderungen so oder anders stellen können?

#### 4. Freiheit ohne offene Alternativen?

Hier ist es erforderlich, sich über den *Freiheitsbegriff* zu verständigen, um nicht zum Opfer dieses nicht nur politisch viel mißbrauchten Wortes zu werden. Zu sagen, etwas (= x) sei »frei«, heißt im allgemeinsten Sinne, wie Hobbes und Schopenhauer richtig gesehen haben,<sup>5</sup> etwa soviel wie, x sei »ungehindert«. Dies wiederum beruht auf zwei zentralen Kriterien, nämlich (1) der partiellen Offenheit eines relevanten Spielraums von *Möglichkeiten*, und (2) der *Wesentlichkeit* dieser Möglichkeiten für x. Uns interessieren Fälle, in denen x ein menschliches Individuum ist und der Möglichkeitsspielraum verschiedene Handlungen oder Willenshaltungen von x umfaßt, also Fälle individueller »Handlungs-« und »Willensfreiheit«.

Alle Arten von Freiheit sind *graduierbar*, je nach der Anzahl offener Möglichkeiten und nach dem Grad ihrer Wesentlichkeit für x. Zahllose Möglichkeiten sind uns verschlossen, ohne daß wir dies als wesentliche Behinderung oder Freiheitsbeschränkung empfinden. Wenn ich mich selber (ohne Willenszwang) für ein Konzert entschieden habe, das mir wichtig ist, werde ich keine Unfreiheit darin sehen, daß es mir damit nicht länger möglich ist, die 80. Folge einer belanglosen Fernsehserie zu Hause zu sehen. Umgekehrt macht mich der Umstand, daß mein Fernseher mir heute 80 statt früher 2 Programme zur Wahl stellt, keineswegs vierzigmal freier als damals, wenn unter den 78 Zusatzprogrammen keines ist, daß ich persönlich sehen will. Freiheit setzt offene Möglichkeitsspielräume voraus, aber jeweils nur solche, die für die Betroffenen wesentlich sind.

In einer deterministischen Welt gibt es nur jeweils *eine* offene Möglichkeit, eben die jeweils determinierte, und damit *keinen* Spielraum von Alternativen. Damit entfällt das erste Kriterium. Dennoch kann man sinnvoll von »Freiheit« reden, sofern das zweite Kriterium die entstandene konzeptionelle Lücke schließt. Auch ein (in welcher Weise auch immer) determiniertes Wollen und Handeln, zu dem es keine reale Alternative gibt, kann frei sein, sofern es als »wesentlich« für seine Träger gelten kann. Doch wann genau ist das der Fall?

<sup>5</sup> Vgl. Thomas Hobbes: *The English Works*, Aalen 1962, Bd. III, S. 196; Bd. IV, S. 273, 275 f.; Bd. V, S. 367 f.; Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. III, S. 521 ff.

Die deterministische Standardantwort lautet, daß der *Wille* der Person den Maßstab setzt, bezogen meist nur auf freies Handeln. Als frei gilt jeder, der nicht gehindert ist, nach seinem (ex hypothesi: »wesensgemäßen«) Willen zu handeln, auch wenn das, was er will, alternativlos festliegt. Doch schon die antike Freiheitsdiskussion und hier ganz besonders prägnant Plotin haben deutlich gemacht, daß diese Antwort zu kurz greift.<sup>6</sup> Ein Wille, der unter Zwang, in Unwissenheit über relevante Umstände oder ohne Besinnung auf konkurrierende Willenshaltungen entsteht, ist sicher nicht per se »wesensgemäß«. Deshalb kennt unser Strafrecht auch die Entschuldigungsgründe des (unvermeidlichen) Verbots- oder Tatbestandsirrtums und des Notstands. Stärkere Kriterien also, die nicht beliebige, sondern nur einschlägig ausgezeichnete Formen des Wollens als »wesentlich« für das betreffende Individuum ausweisen, werden benötigt. Welche?

### 5. Insignifikanz rein formaler Wesentlichkeitskriterien

Manche Autoren haben sich hier mit der vagen Auskunft begnügt, die Betroffenen müßten fähig sein, sich durch Gründe und Gegengründe bestimmen zu lassen. Doch das ist ersichtlich viel zu schwach und würde prinzipiell auch auf massiv Erpreßte und Manipulierte zutreffen. Andere Autoren haben Negativlisten von Umständen aufgestellt, die eine freie Willensbildung verhindern, ähnlich den gerade angesprochenen Schuldausschließungsgründen des Strafrechts.<sup>7</sup> Auch positive Kriterien lassen sich anfügen, wie etwa hinreichende Informiertheit, Reflektiertheit, Rationalität und Umfang zugrundeliegender willensbildender Überlegungen. All dies ist im Alltag und zur pragmatischen Vereinfachung von Gerichtsentscheidungen, die in begrenzter Zeit und auf unzureichender Tatsachenbasis zu treffen sind, zweifellos sinnvoll. Doch können unspezifizierte, rein formale Kriterien wie diese theoretisch genügen? Sicher nicht. All diese Bedingungen sind nicht *individuenpezifisch* und können auch dann erfüllt sein, wenn sämtliche Überzeugungen, Wünsche und Präferenzen, die eine Person bereits besitzt und die in ihren Überlegungsprozeß eingehen, *nicht* wesentlich für das betreffende Individuum sind oder ihm sogar manipulativ aufoktroiert wurden. Zudem können diese Kriterien *spontane* Entscheidungen, die zweifellos wesensgemäß sein können (wie der oben erwähnte Konzertbesuch), gar nicht erfassen.

<sup>6</sup> Die Kritik an der Scheinhaftigkeit rein subjektiver Wünsche und Neigungen war eines der zentralen Themen der antiken Philosophie. Ein Beleg dafür ist die ausgedehnte Diskussion des Akrasieproblems, ein anderer die wiederholte Zurückweisung der Vorstellung, Freiheit und Glück bestünden nur in der formalen, inhaltlich unspezifizierten Fähigkeit, willensgemäß zu leben bzw. zu handeln, beginnend mit der einschlägigen Demokratiekritik Platons (*Politeia*, VIII, 1–15: 557a–564b) und Aristoteles' (*Politica* V, 9: 1310a25–36; VI, 2: 1317a40–1317b17). Die spätere Antike hat diese Kritiken fortgeführt. Exemplarisch für eine tiefgreifende Kritik an einem verkürzten Freiheitsbegriff ist insbesondere Plotin: *Peri tū bekūsiū kai thelēmatos tū henos/Enneades* VI, 8, capp. 1–7. Cicero und in seiner Nachfolge Augustin stehen für eine Kritik an Versuchen, Glück auf Willensgemäßheit zu reduzieren (vgl. Cicero: *Hortensius* – *Lucullus* – *Academici libri*, 2. Aufl., Düsseldorf, Zürich 1997, S. 66–79).

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Patrick H. Nowell-Smith: *Ethics*, Harmondsworth 1954, ch. 20.

Mehr noch. Relevant für die Wesensgemäßheit und Freiheit einer Entscheidung sind Überlegungen nur, weil sie – und gewöhnlich nur sie – Menschen in die Lage versetzen, Klarheit darüber zu gewinnen, welche Optionen sie haben, wie sie bislang oder *prima facie* zu ihnen stehen und wie sie sich letztendlich zu ihnen stellen wollen. D. h. Überlegungen erfüllen nur eine Hilfsfunktion bei der *Selbstaufklärung* und nachfolgenden aktiven *Stellungnahme*. Erst diese beiden Schritte, vor allem der zweite, entscheiden darüber, was für die Einzelpersonen wesentlich ist und was nicht.<sup>8</sup> Und von ihnen hängt es auch ab, wie umfangreich und komplex die Überlegungen sein müssen. Wer keinen Klärungsbedarf mehr besitzt, kann seine Willensbildung rascher abschließen, im Grenzfall sogar sofort. Unentbehrlich aber bleibt die Prämisse, daß es auf beiden Ebenen, der des Wollens wie der des Handelns, überhaupt offene Alternativen gibt, über die man durch Überlegung Klarheit gewinnen und zu denen man so oder anders Stellung beziehen kann. Doch genau diese Offenheit wird ja vom Deterministen *verneint*. Was also kann *ihm* der Rekurs auf noch so aufwendige Überlegungsprozesse nützen? Ob ein bestimmter Mensch z. B. dazu gelangt, eine Norm, die die Gesellschaft an ihn heranträgt, willentlich zu verletzen oder zu erfüllen, ist dann ja in jedem Fall vorgängig festgelegt, gleichgültig ob mit oder ohne langen gedanklichen Anlauf von seiner Seite. Warum also sollte das Resultat im einen Fall »wesentlich« für ihn sein und im anderen nicht?

#### 6. Sinnhaftigkeit praktischer Überlegungen?

Hinzu kommt die alte Aristotelische Zweifelsfrage, welchen Sinn, welche Pointe praktische und vorausgehende willensbildende Überlegungen überhaupt haben können, wenn der Ausgang von vornherein feststeht. Gewiß, daß dies so ist, gilt zunächst nur in abstracto und aus der *objektiven* Perspektive des Deterministen, während die überlegende Person selbst, die den Ausgang nicht kennt, *subjektiv* vielleicht einen anderen Eindruck hat. Wer z. B. lange darüber nachdenkt, ob er ein gegebenes Versprechen brechen soll oder nicht, mag dies in der Überzeugung tun, beide Alternativen seien noch offen und jeder gedankliche Schritt, der seine abschließende Entscheidung vorbereitet, und diese selbst entsprängen seiner selbständigen aktiven Stellungnahme. Ein subjektiver, erlebnismäßiger Sinn also mag erhalten bleiben, auch wenn er objektiv illusionär ist. Denn in Wirklichkeit haben wir es natürlich (*ex hypothesi*) nicht mehr mit echten, ergebnisoffenen Überlegungen zu tun. Um dies auch terminologisch klarzustellen,

<sup>8</sup> Prozesse der praktischen Selbstaufklärung bestehen keineswegs nur (wie simplifizierende entscheidungstheoretische Modelle insinuierten) darin, Tatsachen und Zusammenhänge der Welt zur Kenntnis zu nehmen, um gegebene Wünsche und Präferenzen auf sie *anzuwenden*. Vielmehr bestehen sie auch und zuallererst darin, verdeckte Wünsche und Willenshaltungen zu *eruieren* oder solche im Lichte erkannter Möglichkeiten allererst zu *entwickeln*. Darüber hinaus verlaufen (epistemische wie volitive) Aufklärungsprozesse großenteils nicht nur passiv bzw. *rezeptiv*, sondern sind maßgeblich mitgeprägt durch die aktive, selbständige Stellungnahme der Person, die sie durchführt. Näheres dazu in Gottfried Seebaß: *Was heißt, sich im Wollen orientieren?*, in: ders.: *Handlung*, a. a. O., Aufsatz 5.

len, werde ich deshalb nur von *Quasi-Überlegungen*, *Quasi-Aktivitäten* oder *Quasi-Entscheidungen* sprechen.

Angenommen, all unsere scheinbar eigenständigen und aktiven Überlegungen beruhten tatsächlich nur auf Quasi-Aktivitäten und Quasi-Entscheidungen. Worin liegt dann *deren* spezifischer Sinn? Warum etwa sollten auch aufgeklärte, desillusionierte Deterministen weiterhin an ihnen festhalten? Gewiß, in einem strikt deterministischen Universum gibt es auch an dieser Stelle keine reale Wahlmöglichkeit. Die Reaktionen liegen auch hier längst fest. Genauso wie ihre theoretischen (ex hypothesi: irrigen) Opponenten determiniert sein könnten, permanent an indeterministischen Illusionen festzuhalten, so könnten auch sie, anstatt mit quietistischer Inaktivität zu reagieren,<sup>9</sup> entweder determiniert sein, permanent in einem beziehungslos changierenden *Nebeneinander* von aufgeklärten deterministischen Überzeugungen in der Theorie und illusionären indeterministischen in der Praxis zu leben, oder determiniert, im vollen *Wissen* um den illusionären Charakter in ihrem quasi-aktiven und quasi-entscheidungshaften Verhalten fortzufahren. Doch worin liegt dessen Pointe? Warum sollten Menschen, die in dieser Weise determiniert sind, vor solchen mit anderen Reaktionsmustern ausgezeichnet sein?

Das geläufige Argument, unüberwindliche *epistemische* Defizite machten (Quasi-) Entscheidungen subjektiv unausweichlich, kann darauf, selbst wenn dies zuträfe, ebenso wenig eine Antwort geben wie die schlichte Beteuerung, trotz seiner illusionären Aspekte stelle das praktische Überlegen ein unhintergehbare *anthropologisches* Faktum dar. Aber man kann diese letztere These vielleicht durch die Zusatzprämisse verstärken, solche Verhaltensweisen träten nicht willkürlich auf, sondern hätten sich im Laufe der Evolution (wie manche Theoretiker mutmaßen) wegen eines mit ihnen verbundenen *biologischen* Nutzens entwickelt. Ob das zutrifft und auch so bleiben würde, wenn alle Menschen sich theoretisch von ihrem illusionären Charakter überzeugt hätten, ist fraglich. Doch unterstellen wir einmal, es wäre so. Dann und offenbar nur dann gäbe es einen verständlichen Sinn, den die aktivische Beschreibung von Prozessen der Willensbildung auch unter deterministischen Prämissen behält: einen evolutionsbiologisch-funktionalen Sinn nämlich, bezogen auf Quasi-Entscheidungen und Quasi-Aktivitäten.

Freilich, ist dieser Sinn ausreichend oder auch nur im entferntesten relevant für das gesuchte Kriterium der Wesentlichkeit? Ganz sicher nicht. Evolutionsbiologische Kriterien betreffen die *Gattung*, nicht die uns eigentlich interessierenden Individuen. Und wenn wir, um diese mit einzubeziehen, geltend machen, der biologische Nutzen von quasi-aktiven Überlegungen, Entscheidungen und Selbsterfahrungen manifestiere sich bei den Individuen darin, daß deren *basale Zwecke* damit besser erreicht werden, haben wir das Problem nur einmal mehr hinausgeschoben. Denn entweder müssen wir wieder auf die Gattungsebene ausweichen, d. h. auf mutmaßliche menschliche Universalzwecke

<sup>9</sup> Quietismus, nicht etwa Fatalismus, ist die Reaktionsform, die es bei der Verteidigung deterministisch sinnvoller Quasi-Aktivitäten und Quasi-Entscheidungen auszuschließen gilt. An einer fatalistischen Haltung kommen konsequente Deterministen in keinem Falle vorbei (vgl. Seebaß: *Handlung*, a. a. O., Aufsatz 6, Abschn. 2).



(wie Lebenserhaltung, Lustmaximierung u. a.), die für die Individuen letztlich unverbindlich und allemal nicht für sie differentiell sind. Oder wir müssen sagen, daß die »basalen Zwecke« jedes Individuums genau in jenen Willenshaltungen bestehen, die für es »wesentlich« sind, womit wir uns direkt im Kreise gedreht hätten. Der Rekurs auf die bloße deterministische Quasi-Aktivität erweist sich somit als Luftblase.

### 7. Insignifikanz charakterlicher Verfestigung

Manche Autoren rekurrieren hier auf den Charakter. Was ein Mensch prävalent will und tut, sei der unhintergehbare *Ausdruck* dessen, was er ist bzw. im Zusammenwirken von determinierenden Anlagen und Umwelteinflüssen geworden ist. Anzunehmen, daß wir uns, sei es auch nur partiell, von diesen Vorgaben distanzieren und selbständig zu ihnen Stellung beziehen könnten, sei daher ebenso illusionär wie die gesamte Vorstellung von einem personalen »Subjekt«, das der »Außenwelt« gegenübersteht. Besteht unser »Wesen« also vielleicht nur in dem, was wir an Anlagen mitbringen und was sich über die Zeit hin charakterlich in uns verfestigt hat?

Doch so einleuchtend diese Deutung auf den ersten Blick scheinen mag, sie erweist sich bei näherem Zusehen als kurzschlüssig. Gewiß, Menschen sind vielfältig in ihre natürliche und soziale Welt eingebunden. Doch gewöhnlich würde man denken, daß sie kein *bloßes* Produkt von Natur und Gesellschaft sind, sondern sich *auch* aktiv mit ihnen auseinandersetzen und dabei bis zum gewissen Grad als Person frei sind. Nur in dem Maße, in dem sie sich mit ihnen »identifiziert« haben, sind auch die unveränderten Vorgaben Teil ihrer Person, getreu dem Goethe-Wort: »Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen«. <sup>10</sup> Manche körperlichen und geistigen Eigenschaften bleiben uns deshalb, auch wenn sie dauerhaft sind, personal dauerhaft fremd und bilden freiheitsbeschränkende Hindernisse. Zudem werden nicht alle Vorgaben undifferenziert und unmodifiziert hingenommen. Nicht alle Erlebnisse, die wir haben, nicht alles, was wir tagtäglich denken und wollen, auch wenn es habituell verfestigt oder automatisiert ist, rechnen wir unserem »Wesen« zu, sondern betrachten sie nur als kontingente Widerfahrnisse, die wir uns nicht zu eigen machen. Und obwohl die Möglichkeit, uns in zentralen, charakterbildenden Zügen zu ändern, zweifellos höchst begrenzt ist, halten wir sie doch nicht für völlig inexistent.

### 8. Insignifikanz der Lebensgeschichte

Könnte man diese Einwände aber nicht konstruktiv aufgreifen, indem man die Lebensgeschichte hinzunimmt? Was den entwickelten Menschen im Überlegen, Wollen und Handeln bestimmt, wird ja im Lebensvollzug erst *allmählich* und quasi »naturwüchsig« aufgebaut. Auch wenn diese Entwicklung nicht frei von externen und manipulativen

<sup>10</sup> J. W. Goethe: *Faust. Erster Teil*, V. 682f.

Einflüssen ist, pädagogischen und sozialisatorischen vor allem, beruht sie doch auch auf der selbständigen Auseinandersetzung des Individuums mit seiner Umwelt und mit sich selbst. Sein Wollen und Denken mag *danach* verfestigt und »programmiert« sein. Aber dieses »Programm« wurde sozusagen von ihm selbst mitgeschrieben. Deshalb scheint auch das Resultat nicht wesensfremd für es zu sein, sondern im Gegenteil Ausdruck und Teil seines eigenen Wesens. Folglich scheint man in solchen Fällen berechtigterweise von freier, ungehinderter Willensbildung reden zu können, auch wenn alles deterministisch und alternativlos abläuft. Und je länger und reicher die Lebenserfahrung, je intensiver die Auseinandersetzung der Person war, desto »selbsthafter« und »wesentlicher« erscheinen dann auch die resultierenden personalen Strukturen und desto größer die Freiheit.

Dieses Szenario knüpft an vertraute Vorstellungen von der Charakterentwicklung an und zeigt gewisse Parallelen zum Verständnis von praktischen, willensbildenden Überlegungen als Mittel zur Selbstaufklärung und anschließenden aktiven Stellungnahme. Deshalb ist es für Theoretiker attraktiv, die nach einer Möglichkeit suchen, deterministische Überzeugungen zu vertreten, ohne sich allzuweit vom gewöhnlichen Freiheitsverständnis zu entfernen. In der neueren Literatur hat sich vor allem Harry Frankfurt bemüht, plausibel zu machen, daß eine Verfestigung unseres Willens bis hin zu »volitionaler Notwendigkeit«, die aus der sukzessiven, reflektierenden Selbsterfahrung und nachfolgenden »Identifizierung« mit Teilen des eigenen Wollens und Wünschens hervorgeht, keinen Gegensatz zu recht verstandener persönlicher Freiheit bildet, sondern vielmehr deren Voraussetzung und vollkommensten Ausdruck.<sup>11</sup> Diverse Autoren haben daran angeknüpft oder ähnliche Ideen entwickelt. Manche haben zugleich signifikante Akzentverschiebungen vorgenommen in dem Bestreben, die nezesitaristischen Aspekte des Konzepts, die bei Frankfurt offen zu Tage treten, herunterzuspielen oder ganz zu verschleiern. Peter Bieri z. B. hat den von ihm ins Auge gefaßten Prozeß der volitionalen Selbstvergewisserung und persönlichen »Aneignung des Willens« – trotz dessen unterstellter kausaler Determiniertheit – mit der plakativen Metapher vom »Handwerk der Freiheit« belegt, dessen Ausübung dazu befähige, sich die je eigene Freiheit des Willens fortschreitend zu »erarbeiten«.<sup>12</sup>

Doch solch geblümete Rhetorik ist kein Ersatz für begriffliche Arbeit. Und diese ist dringend erforderlich, denn hier geht einiges durcheinander. Das entworfene Szenario hat diverse Aspekte, die sorgfältig auseinanderzuhalten und einzeln zu prüfen sind. Ein problematischer Punkt ist der Rückverweis auf die *Vorgeschichte*, der den alten Verdacht aufkommen läßt, daß diese uns (über die frühkindliche Sozialisation und die genetischen Anlagen hinaus) immer weiter zurück in die Vergangenheit führt, so daß die gesamte Charakterentwicklung und der von ihr getragene, scheinbar freie und aktive Willensbildungsprozeß sich letztlich nur als das passive Produkt von determinierenden Umständen erweist, die schon lange vor der Geburt jedes Menschen bestanden.

<sup>11</sup> Harry Frankfurt: *The importance of what we care about*, Cambridge 1988; ders.: *Necessity, volition, and love*, Cambridge 1999.

<sup>12</sup> Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*, München, Wien 2001, Kap. 10; vgl. auch Michael Pauen: *Illusion Freiheit?*, Frankfurt/M. 2004, S. 59–103, 142–162.

Ein anderer problematischer Punkt ist die nahegelegte Gleichsetzung des gesuchten Begriffs der »Wesentlichkeit« mit charakterlicher *Stabilität*, definiert durch eine bestimmte, fortschreitend klarer umrissene Teilklasse von verfestigten bzw. strikt nezzesitierenden Willenshaltungen und Willensbildungsprozessen. Für sich allein jedoch kann Stabilität kein relevantes Kriterium sein. Denn sonst müßten auch manipulierte, extern aufoktroyierte Charakterzüge pauschal als wesentlich gelten, sofern sie nur hinreichend stabil sind. Offenbar kommt es auf die besondere *Art und Weise* an, in der es zum Aufbau eines festen Charakters kommt. Welche aber ist signifikant? Der oben gegebene Hinweis auf Länge, Reichhaltigkeit und Intensität der Lebens- und Selbsterfahrung besagt für sich nicht viel. Denn große Teile unserer Charakterentwicklung verlaufen passiv oder reaktiv auf externe Einflüsse, von denen manche sogar ausgeprägt manipulative Züge tragen. Man muß also sehr genau prüfen, was alles in die Entwicklung eingeht und wie sie genau erfolgt.

Nun enthält das Szenario allerdings auch den Hinweis auf unseren eigenen *aktiven Anteil* an der Entwicklung. Er manifestiert sich in suggestiven aktivischen Redewendungen wie die vom »Sich-Auseinandersetzen« oder »Sich-Identifizieren« mit dem, was man erlebt oder wünscht und will, vom »Mitschreiben« an den Programmen späterer Willensbildungsprozesse oder sogar vom »handwerklichen Erarbeiten« eines volitionalen Selbst. Solche Beschreibungen sind es in erster Linie, die den Rekurs auf die persönliche Lebensgeschichte signifikant erscheinen lassen. Doch sind sie es wirklich? Nach unseren früheren Feststellungen kann die Antwort nicht schwer fallen: Sie sind es nicht. Sobald man sich klar macht, daß wir es (ex hypothesi) nicht mit echten Fällen aktiver Stellungnahme zu offenen Alternativen zu tun haben, sondern allein mit Quasi-Aktivitäten und Quasi-Entscheidungen, erweisen sich all diese aktivischen Floskeln als reine Verbalkosmetik. »Wesentlichkeit« der resultierenden Willenshaltungen läßt sich auf diesem Wege schwerlich begründen.

Unterstellen wir um des Argumentes willen aber einmal, das Auftreten von relativ umfänglichen, quasi-aktiven Prozessen der Willensbildung und volitionalen Selbsterfahrung *sei* tatsächlich hinreichend, um das resultierende »volitionale Selbst« als das Wesen des betreffenden Individuums aufzufassen. Dennoch stellt sich die Frage, was dies für seine Freiheit heißt, wenn das gesamte Geschehen determiniert ist. Ob ein bestimmter Mensch sich auf das Geschäft der quasi-aktiven volitionalen Charakterentwicklung überhaupt *einläßt* und wie weit er dabei *gelangt*, ist dann ja ebenfalls vorgängig festgelegt. Einige Menschen z. B. mögen determiniert sein das »Handwerk der Freiheit« zu betreiben und sich im Durchgang durch eine Vielzahl von Lebenserfahrungen und reflektierten volitionalen Selbstvergewisserungen ein luxuriöses, äquilibriertes Gefüge von Überzeugungen, Willenshaltungen und Willensbildungsmustern quasi-aktiv zu »erarbeiten«. Andere Menschen gehen, determiniert wie sie sind, kürzere Wege. Sie betreiben vielleicht nur das kaum reflektierte, doch gleichfalls quasi-aktive Handwerk eines fanatischen Schachspielers, politischen Funktionärs oder Massenmörders. Nach dem zugrundegelegten Kriterium aber müßten wir sagen, daß auch sie ihr je spezifisches Wesen entwickelt haben und in dem Maße frei sind, in dem ihr zugehöriger Wille faktisch zum Zuge kommt. Prinzipiell jedenfalls unterscheidet der determinierte

Handwerker des Massenmords sich nicht vom determinierten sogen. »Handwerker der Freiheit«.

Wenn man es nicht dabei belassen will, wodurch kann man den letzteren auszeichnen? Doch wieder durch die schlichte *Quantität* seines Quasi-Aktionismus oder die spezielle *Verlaufsform* seines komplexeren, reflektierteren Charakterbildungsprozesses? Was aber können diese Merkmale bedeuten, nachdem ihre Funktion entfallen ist, Möglichkeitsspielräume zu erschließen, zu denen das Individuum selbständig Stellung nehmen kann? Wenn man sie weiterhin als Wesentlichkeitskriterien verwenden will, muß man offenbar grundsätzlich anders ansetzen. Man muß die Dinge aus einer (postulierten oder imaginierten) Außenperspektive betrachten, also die Bindung ans Wollen des Individuums selbst gänzlich aufgeben und den zum Wesentlichkeitskriterium erhobenen Umfang oder die Form quasi-aktiver Charakterbildungsprozesse zu objektiven, extern herangetragenen *personalen Werten* erklären. Wie aber soll das geschehen? Entweder muß man erneut auf die als unzureichend erkannte Gattungsebene ausweichen und ein normatives Idealbild von dem entwerfen, was die »wahre Persönlichkeit« eines Menschen ausmacht. Oder man muß auf speziellere, an jedes Individuum einzeln herangebrachte normative Wesenskriterien zurückgreifen. Doch woher soll man die nehmen? Auf welcher Basis z. B. kann man behaupten, daß es dem Wesen eines bestimmten, in seinem sizilianischen Umfeld sozialisierten Mafioso mehr entsprochen hätte, wenn er determiniert gewesen wäre, reflektierter zu leben, und dann vielleicht *nicht* das volitionale Selbst eines Killers entwickelt hätte oder zum *reflektierten* Killer geworden wäre?

Doch unterstellen wir um des Argumentes willen schließlich auch dies noch! Nehmen wir an, wir *hätten* externe Kriterien, nach denen sich für jedes Individuum klar bestimmen läßt, ob bzw. in welchem Umfang seine volitionale Charakterentwicklung jene normativen Standards erfüllt, die für sein Wesen konstitutiv sind. Selbst dann wären wir von einem plausiblen Freiheitskonzept weit entfernt. Im Gegenteil, konzeptionell hätten wir das Gebiet der Freiheitstheorie gänzlich verlassen. Denn nun würden wir das menschliche Dasein nur noch unter dem Aspekt beurteilen, was für die Individuen *gut* bzw. normativ *wünschenswert* wäre. Unter der Annahme universeller Determiniertheit könnten wir deshalb ehrlicher Weise nur sagen, daß jene Menschen, denen es bestimmt ist, ihr »wahres und wertvolles Selbst« zu erreichen, ontologisch gewissermaßen Glück gehabt haben und die anderen einfach Pech. Und was hat das mit Freiheit zu tun?

### 9. Konsequenz deterministische Position

Der einzige Ausweg, der einem konsequenten Deterministen an dieser Stelle verbleibt, ist radikal und verlangt einen hohen Preis. Er kann nur versuchen, aus seiner konzeptionellen Not eine Tugend zu machen, indem er die heroische These vertritt, daß *jedes* Wollen einer Person, das sich auf (welchen Wegen auch immer) faktisch entwickelt bzw. nach längeren Überlegungen prävaliert, ein Ausdruck ihres persönlichen Wesens ist, gleichgültig ob im Einzelfall oder als festes Charaktermerkmal. Damit aber wird die gesamte *Unterscheidung* zwischen »wesentlichem« und »unwesentlichem« Wollen hinfällig.

Folglich kann sie nicht mehr die ihr zgedachte Funktion des alleinigen Freiheitskriteriums erfüllen, das die entstandene Lücke nach dem Wegfall des Möglichkeitskriteriums schließen kann (vgl. S. 695). In einer deterministischen Welt, so zeigt sich nun, kann es Freiheit (im gewöhnlichen, nicht pervertierten Sinne) nicht geben. Und genau diesen Schluß haben Kant und Schopenhauer als konsequente innerweltliche Deterministen, gestützt auf ähnlich umfassend konstruierte Begriffe des »empirischen Selbst« und des »empirischen Charakters«, denn auch gezogen.<sup>13</sup>

## 10. Konzeptionelle Konsequenzen

Auch wir sollten uns deshalb nicht länger Illusionen hingeben. Wären alle Willensbildungsprozesse, Entscheidungen und Handlungen objektiv *determiniert* oder träfe darüber hinaus sogar zu, was Nietzsche und (u. a.) manche Interpreten der Experimente von Libet und seiner Nachfolger oder der Experimente von Wegner proklamiert haben,<sup>14</sup> daß nämlich alle relevanten Bewußtseinsleistungen nur sekundäre *Epiphänomene* neuronaler Prozesse sind, die eigengesetzlich ablaufen, so daß von rationaler Handlungskontrolle nicht mehr die Rede sein kann, ließe sich auch unsere Vorstellung von nichtmanipulativer normativer Kontrolle nicht länger aufrechterhalten. Sie wäre nur ein humanistischer Illusionismus.

Eingepaßt in die »Riesenmaschine« des Universums wären Normgeber, soziale Kontrolleure und normativ Angesprochene nur Vollzugsorgane im Gesamtprozeß, ohne realen Einfluß auf ihn. Ob sie, ehe sie handeln, *überhaupt* normengeleitete Überlegungen anstellen und *welche* speziell, wäre ebenfalls nur ein Ausdruck der Funktion und der Stelle, die ihnen im Universum zudiktiert ist. Manche haben dabei ontologisch Glück gehabt, andere Pech. Manche z. B. sind objektiv (mit oder ohne begleitende subjektive Freiheitsempfindung) determiniert, universale Menschenrechte zu formulieren und zu verfolgen, andere die Nürnberger Rassengesetze oder den Kommissarbefehl. Manche folgen dem »respite finem«, gehen wohlüberlegt zu Werk, erfüllen die geltenden Normen und gewinnen die »verdiente« soziale Anerkennung – oder auch nicht. Andere, determiniert wie sie sind, gehen trotz normativer Ansprache kürzere und impulsivere Wege und werden abgestraft oder haben das Glück, dennoch durch Zufall nirgendwo anzuecken oder als raffinierte, überlegte Normenverletzer nicht erkannt oder dingfest

<sup>13</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 566 ff.; Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. III, S. 568 ff., 621 f.,

<sup>14</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, Buch II, §§ 116, 124; *Götzen-Dämmerung*: »Die vier großen Irrtümer«, §§ 3–5; Nachgelassene Fragmente von 1883–84 bzw. 1888, in: Kritische Studienausgabe, München 1988, Bd. 10, S. 651 f.; Bd. 13, S. 308; Benjamin Libet: *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, in: *The behavioral and brain sciences* 8 (1985), S. 529–539; Patrick Haggard/Martin Eimer: *On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements*, in: *Journal of consciousness studies* 8 (2001), S. 47–63; Patrick Haggard/Sam Clark/Jeri Kalogeras: *Voluntary action and conscious awareness*, in: *Nature: Neuroscience* 5/4 (2002), S. 382–385; Daniel M. Wegner: *The illusion of conscious will*, Cambridge, MA 2002.

gemacht zu werden. Weit *mehr* noch als in jeder Karikatur des mittelalterlichen »Ständestaats« stünde *hier* jedes Individuum, jede Gruppe, Korporation oder Institution, samt ihrem Tun, an ihrem bestimmten Platz im sozialen Gefüge, das seinerseits nur ein bestimmtes Segment in der fixierten Seinsordnung ist.

Mit wirklicher Freiheit, Zurechenbarkeit oder Verdienst hat all dies nichts mehr zu tun. Daher ist auch nicht erkennbar, warum man die scheinbar nichtmanipulativen Kontrollformen weiterhin auszeichnen sollte. Sollte die Menschheit auf ihrem (ex hypothesi) determinierten Entwicklungsgang tatsächlich einmal die Fähigkeit erlangen, soziale Kontrolle auch durch genetische »Umprogrammierung« oder direkten neurochirurgischen Eingriff bei jedem Neugeborenen auszuüben, und determiniert sein, dies auch zu tun, kann ein konsequenter Determinist dies jedenfalls nicht als grundlegende *Erschütterung* seines Menschenbildes begreifen, sondern nur als neue *Variante* der immer gleichen »*Conditio Humana*«, die er wie jede andere passiv hinnehmen muß.

Wer eine solche Entwicklung jedoch, wie ich, als Horrorszenario begreift und nicht glauben mag, daß unser aktives Selbstverständnis, auf das sich auch das traditionelle System nichtmanipulativer normativer Kontrolle gründet, reiner Illusionismus ist, muß sich dem Determinismus *verweigern*. Das aber ist nicht nur eine respektable theoretische Möglichkeit, sondern bis auf weiteres auch die einzig rationale, zumal in praktischer Hinsicht. Denn eine deterministische Weltansicht ist eben auch und gerade heute nicht mehr als das, was sie eigentlich immer schon war: ein voreingenommener metaphysischer Glaube.

#### Literatur

- Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit*, München, Wien 2001.  
 Cicero: *Hortensius – Lucullus – Academici libri*, 2. Aufl., Düsseldorf, Zürich 1997.  
 Frankfurt, Harry: *Necessity, volition, and love*, Cambridge 1999.  
 Frankfurt, Harry: *The importance of what we care about*, Cambridge 1988.  
 Haggard, Patrick/Clark, Sam/Kalogeras, Jeri: *Voluntary action and conscious awareness*, in: *Nature: Neuroscience* 5/4 (2002), S. 382–385.  
 Haggard, Patrick/Eimer, Martin: *On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements*, in: *Journal of consciousness studies* 8 (2001), S. 47–63.  
 Hobbes, Thomas: *The English Works*, Aalen 1962.  
 Libet, Benjamin: *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, in: *The behavioral and brain sciences* 8 (1985), S. 529–539.  
 Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, München 1988.  
 Nowell-Smith, Patrick H.: *Ethics*, Harmondsworth 1954.  
 Pauen, Michael: *Illusion Freiheit?*, Frankfurt/M. 2004.  
 Planck, Max: *Vorträge und Erinnerungen*, 5. Aufl., Darmstadt 1965.  
 Schlick, Moritz: *Fragen der Ethik*, Frankfurt/M. 1984.  
 Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, 2. Aufl., Stuttgart 1968.  
 Seebaß, Gottfried: *Handlung und Freiheit*, Tübingen 2006.  
 Wegner, Daniel M.: *The illusion of conscious will*, Cambridge MA 2002.