

Freiheit und Determinismus

(Teil 2)

4. Freiheit und praktisches Können

Im ersten Teil der Abhandlung (vgl. Heft 47/1, S. 1) wurde die These der „kompatibilistischen“ Freiheitstheoretiker eingeführt, die darauf zielt, unser praktisches Selbstverständnis zu revidieren. Diese These, die ich als „*Revisionsthese*“ bezeichnet habe, steht im folgenden zur Diskussion. Halten wir dabei zunächst fest, was *nicht* revidiert werden soll oder sollte.²² Praktische *Überlegungen* müssen sinnvoll bleiben und es muß möglich sein, menschliche Verrichtungen individuell *zuzurechnen*, also sinnvoll davon zu sprechen, daß *wir* gehandelt haben und nicht das Fatum, der Zufall oder irgendein anderer Träger. Das wiederum setzt voraus, daß wir uns zu Recht als Wesen verstehen können, die *aktiv* am Geschehen beteiligt sind und die *Wahl* zwischen verschiedenen Alternativen haben. Die theoretische Explikation der Begriffe der „Wahl“ und der „Aktivität“ steht zur Disposition, und ex hypothesi strittig ist natürlich der ontologische Sinn der Rede von „Alternativen“. Indispensibel aber ist der Bezug auf Alternativen als solche. Nur unter der Annahme, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, die man ergreifen kann, sind Überlegungen, die ebendies zum Gegenstand haben, sinnvoll. Nur im Blick darauf, daß ein Mensch, der etwas Bestimmtes getan hat, auch etwas anderes hätte tun können, ist seine Handlung ihm als Individuum zuzurechnen. Ich werde diesen Gesichtspunkt im folgenden als den des „*praktischen Könnens*“ bezeichnen. *Wie* dieses „Können“ genau zu verste-

²² Auch darüber können die Meinungen natürlich auseinandergehen. Ich halte mich an die Punkte, die für das Fatalismusproblem (wie es in Teil 1, Abschnitt 2 entwickelt wurde) bedeutsam sind, sowie an einen Begriff der „persönlichen Zurechenbarkeit“, der als minimalistische Legitimationsbasis für tradierte Praktiken der moralischen und rechtlichen Haftbarmachung in Frage kommt, ohne daß er präziser bestimmt werden müßte. Die meisten „Kompatibilisten“ dürften sich auf dieses (sehr allgemein gehaltene) Adäquatheitskriterium für den Erfolg ihres Unternehmens mit ihren Gegnern einigen können.

hen ist, ist die entscheidende, konzeptionell umstrittene Frage. *Daß* es ins Spiel kommt, steht jedoch fest. Und da der Begriff des „praktischen Könnens“, wie der des „Könnens“ überhaupt, ein Modalbegriff ist, der nur im Bezug auf einen zugrundeliegenden *Möglichkeitsspielraum* Sinn macht, werden wir bei der Beurteilung konkreter Explikationsvorschläge vor allem darauf zu achten haben, ob und wie dieser Spielraum bestimmt wird (vgl. Teil 1, Anm. 2).

Das „praktische Können“ bildet den Kern des uns interessierenden, indispensable Begriffs der „*Freiheit*“. Er steht im Einklang mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Dieser geht jedoch insofern weiter, als er das „Können“ weiter faßt und einen Gesichtspunkt ins Spiel bringt, den wir ergänzen müssen. Vor allem Hobbes und Schopenhauer haben auf diese Eigentümlichkeit unserer Rede von „*Freiheit*“ aufmerksam gemacht.²³ Sie bezieht sich nicht nur auf Menschen und menschliche Handlungen, sondern schließt diverse Erscheinungen der belebten und unbelebten Natur ein, manifest etwa in Wortprägungen wie ‚Freilauf‘, ‚freier Fall‘ oder ‚freie Valenzen‘. Und die begriffliche Klammer für diese weite Verwendungsweise bildet das Merkmal der „*Ungehindertheit*“. Versuchen wir, es präziser zu fassen.

Die Rede davon, daß etwas „gehindert“ wird oder nicht, impliziert die Rede von einem „Können“, nimmt also Bezug auf einen *umfassenden* Möglichkeitsspielraum, der im Hinderungsfalle *ingeschränkt* ist. Diese Einschränkung aber ist keine beliebige, sondern bezieht sich darauf, daß das Gehinderte etwas nicht kann, was es seiner „*Natur*“ oder seinem „*Wesen*“ nach eigentlich können sollte. Das wiederum kann zweierlei heißen. Es kann bedeuten, daß das Gehinderte, das sich dadurch als „unfrei“ erweist, nicht uneingeschränkt *sein* kann, was es seinem Wesen oder seiner Natur nach ist. (Darauf etwa beziehen sich Ausdrücke wie ‚bleifrei‘ und ‚freie Persönlichkeit‘). Oder es kann bedeuten, daß das Gehinderte sich nicht natur- oder wesensgemäß *entfalten* kann. Letzteres ist der für die alltägliche Rede von „*Freiheit*“ bei weitem bedeutendste Fall, auf den ich mich konzentrieren werde. Die relevanten Standards der „*Wesensgemäßheit*“ oder „*Natürlichkeit*“ brauchen uns vorerst nicht zu beschäftigen. Zentral ist die Rede von „*freier Entfaltung*“. Sie impliziert, daß ein „*Streben*“ zugrundeliegt, das auf die Realisierung gewisser Möglichkeiten innerhalb des umfassenden Spielraums gerichtet ist und

²³ Vgl. Hobbes: Works, ed. Molesworth, vol. III, 196; IV, 273, 275 f.; V, 367 f.; Schopenhauer: Freiheit d. Willens, Abschn. I.

ebendaran, durch dessen regionale Beschränkung, gehindert sein kann. Dieses Streben kann *nichtintentional-teleologisch* sein, wie das Streben eines („frei fallenden“) Gegenstands zum Boden oder das Gleichgewichtstreben eines Menschen, der ins Stolpern geraten ist. Es kann aber auch den Charakter des *intentional-teleologischen*, motivational wirksamen *Wünschens* und *Wollens* haben, das sich auf die Verwirklichung von Sachverhalten bzw. Propositionen richtet.²⁴ Menschliches Streben hat zumeist diese Form. An ihr ist unsere Rede von „Freiheit“ vorzüglich ausgerichtet. Es liegt daher nahe, hier anzusetzen, um dem gesuchten Begriff des „praktischen Könnens“ näherzukommen. Fragen wir deshalb, worin der Möglichkeitsspielraum beim Wünschen und Wollen besteht, in welcher Hinsicht er eingeschränkt sein kann oder nicht und welche Beschränkungen Menschen in ihrer „freien Entfaltung“ hindern.

Der *umfassende* Möglichkeitsspielraum wird durch die Gesamtheit der Sachverhalte gebildet, die Gegenstand unseres Wünschens und Wollens sein können. Dazu gehören nicht nur die (physischen oder mentalen) Verrichtungen des Wollenden selbst und deren (direkte und indirekte, kausale oder nichtkausale) Folgen, sondern auch Sachverhalte, die (subjektiv oder objektiv) in keinem Zusammenhang mit seinen Verrichtungen stehen. Einige dieser Sachverhalte sind willensabhängig realisierbar. Die meisten allerdings sind es nicht. Sie bilden jenen Teilbereich des Gesamtspielraums, der Menschen generell, individuell oder situativ verschlossen ist. Entsprechend sagen wir, daß eine Person, dauerhaft oder zu einem bestimmten Zeitpunkt, keine „*Möglichkeit*“ hat, etwas Bestimmtes zu realisieren, oder daß sie es nicht realisieren „*kann*“. Diesen speziellen, durch die willensabhängige Realisierbarkeit von Sachverhalten definierten Begriff des „*praktischen Könnens*“ gilt es zu präzisieren. Und das heißt vor allem, Klarheit darüber zu gewinnen, wie und wodurch der umfassende Spielraum eingeschränkt sein kann. Auf der allgemeinsten Ebene lassen sich zwei Formen einer solchen Beschränkung unterscheiden.

Zum einen haben wir es mit *objektiven* Restriktionen zu tun, die unabhängig davon bestehen, in welcher äußeren oder inneren (physischen oder psychischen) Lage sich der Betreffende gerade befindet. Diese wiederum zerfallen in zwei Gruppen. Teilweise sind sie durch *generelle Regeln* und durch sie *allein* begründet. Dazu gehören Beschränkungen auf-

²⁴ Für die hier zugrundegelegten Begriffe des „Wünschens“ und „Wollens“ vgl. G. Seebass: *Wollen*, Frankfurt a. M. 1993, bes. Kap. III–IV.

grund dessen, was logisch oder begrifflich, kausal bzw. naturgesetzlich oder dem gegenwärtigen Stande der Technik nach möglich ist. Dazu gehören aber auch Beschränkungen durch gültige soziale Regeln: formulierte Gesetze, informelle Verhaltensnormen, Spielregeln und andere. Niemand kann das logisch Unmögliche möglich machen oder sich in weniger als einer Sekunde von der Erde auf den Mond versetzen. Niemand kann eine bislang unheilbare Krankheit heilen oder in unseren Häusern das Licht anmachen, ohne den Schalter zu betätigen. Niemand kann eine Ampel bei Rot überfahren, ohne eine Verkehrsregel zu verletzen, Schach mit mehr als sechzehn Figuren auf einmal spielen oder nackt durch die Innenstadt laufen, ohne bei anderen Anstoß zu erregen. Objektiv restringiert kann der Spielraum möglicher Sachverhalte aber auch dadurch sein, daß eine Teilklasse von ihnen, *für sich* oder abhängig von bestimmten Umständen *in Verbindung* mit generellen Regeln, *ontologisch fixiert* ist. Kein Mensch kann das Geschehene ungeschehen machen, keiner den kommenden Winter aufhalten oder das Inkrafttreten eines rechtskräftig verabschiedeten Gesetzes verhindern.

Zum anderen haben wir *subjektive* Restriktionen in Rechnung zu stellen, und dies in drei verschiedenen Hinsichten. Erstens kann die angeborene oder erworbene *Fähigkeit*, etwas zu tun, das man wünscht oder will, temporär oder dauerhaft nicht gegeben sein oder, zweitens, die situative *Gelegenheit* fehlen, eine gegebene Fähigkeit anzuwenden. Kein Mensch kann sich (wie eine Fledermaus) per Echolot im Raum orientieren. Wenige können, wenn sie es wollen, direkt mit den Ohren wackeln, über zwei Meter hoch springen, Stellungen auf einem Schachbrett bei einmaligem Hinsehen im Kopf behalten oder sich den Klang einer Sinfonie nach der Partitur vorstellen. Viele, doch keineswegs alle Menschen sind fähig, ihre Interessen emotionsfrei gegeneinander abzuwägen und zweckrational zu kalkulieren. Arbeitslose können ihren Beruf nicht ausüben, weil ihnen keine Gelegenheit dazu gegeben wird. Auslandstouristen haben jede Gelegenheit, sich mit Ortsansässigen zu unterhalten, können aber die Sprache nicht. Wer nicht im Wasser ist, kann ebensowenig schwimmen wie der, der noch nicht Schwimmen gelernt hat, dauerhaft (als Körperbehinderter z.B.) dazu unfähig ist oder die Schwimmfähigkeit momentan wieder verloren hat, etwa weil er betrunken ist.

Und eine dritte Hinsicht, in der unser Möglichkeitsspielraum subjektiv eingeschränkt sein kann, liegt schließlich darin, daß wir als Menschen nur einen beschränkten *epistemischen* Zugang zu Sachverhalten

besitzen, auf die unser Wünschen und Wollen sich richten kann.²⁵ Betroffen sein können *einzelne* Sachverhalte, die dem potentiell Wollenden unbekannt sind. So kann ein Tourist achtlos an einer Sehenswürdigkeit vorübergehen, die er, hätte er von ihrer Existenz gewußt, sicherlich angeschaut hätte; oder ein Wissenschaftler, dem der entscheidende Einfall fehlt, kann einen Weg zur Lösung seines Problems, der ihn ans Ziel gebracht hätte, lebenslang nicht verfolgen. Betroffen sein können aber auch subjektiv unbekannt *komplexe* Sachverhalte, die durch objektive Zusammenhänge zwischen den elementaren konstituiert sind. Wer die Zusammenhänge nicht kennt, weiß nicht, welche „*konkreten Optionen*“ er hat, auch wenn ihm jeder Teilsachverhalt für sich vertraut ist. Hätte Ödipus gewußt, daß er mit dem Fremden im Hohlweg seinen Vater tötet, hätte er sich womöglich anders entschieden; so aber konnte er eine Option, die ihm objektiv offenstand, subjektiv nicht ergreifen. Entsprechendes gilt für unbekannt *kausale*, *logische* oder *konventionelle* Folgen unserer Handlungen, etwa für eine objektiv vermeidbare, doch subjektiv unvermeidliche Selbstgefährdung durch das Hantieren mit giftigen Stoffen oder für eine ungewollte Verletzung der religiösen Gefühle anderer Menschen, deren Glaube uns fremd ist.

Manche Arten des Könnens sind durch gewisse Arten des Nichtkönnens *ausgeschlossen*. Was logisch unmöglich ist, kann nicht kausal oder naturgesetzlich möglich sein, was naturgesetzlich unmöglich ist, a fortiori nicht technisch möglich. Objektive Restriktionen ziehen subjektive Restriktionen des Möglichkeitsspielraums nach sich. Kein Mensch kann die epistemischen Voraussetzungen und die Fähigkeit oder Gelegenheit dazu haben, in weniger als einer Sekunde zum Mond zu fliegen, den Dreißigjährigen Krieg ex post zu verhindern oder seine private Hausratsversicherung von der Steuer abzusetzen, wenn dies gesetzlich ausgeschlossen ist. Umgekehrt lassen manche Arten der Nichtkönnens gewisse Arten des Könnens *offen*. Daß eine bestimmte Person einen bestimmten Sachverhalt nicht kennt oder keine Fähigkeit oder Gelegenheit hat, ihn zu verwirklichen, bedeutet nicht, daß er logisch, technisch oder sozial unmöglich ist oder ontologisch definitiv ausgeschlossen. Was

²⁵ Man kann diese Restriktion formal als eine Folge entsprechend begrenzter epistemischer Gelegenheiten und Fähigkeiten konstruieren. Doch werden sie besser als eigene Form einer subjektiven Spielraumbeschränkung aufgefaßt, da der Grund des bestehenden Könnens oder Nichtkönnens hier offensichtlich ein prinzipiell anderer ist als in den oben erwähnten Fällen.

früher nicht eintrat und nun definitiv unmöglich ist, kann in logischer oder naturgesetzlicher Hinsicht immer noch möglich sein. Wer die Gelegenheit nicht besitzt, muß die Fähigkeit zur willensgemäßen Verwirklichung nicht verloren haben. Und wer die Fähigkeit oder die epistemischen Voraussetzungen dazu nicht hat, kann die Gelegenheit gleichwohl besitzen.

Die *bloße* Tatsache, daß der umfassende Möglichkeitsspielraum, trotz partieller Beschränkungen, partiell uneingeschränkt ist, genügt nun allerdings nicht, um ein diesbezügliches *praktisches* Können unter Beweis zu stellen. Das logisch, technisch oder sozial Mögliche läßt sich ohne die nötigen Kenntnisse, Fähigkeiten und Gelegenheiten nun einmal nicht nach Willen verwirklichen. Nur wenn bzw. soweit wir bestehende Beschränkungen *aufheben* können, kann davon die Rede sein, daß uns auch jene Alternativen, die durch sie situativ ausgeschlossen sind, prinzipiell offenstehen. Wer jetzt nicht schwimmen kann, weil er daheim auf dem Trockenen sitzt oder nie schwimmen gelernt hat, kann insofern dennoch zum Schwimmen kommen, als er sich in eine Badeanstalt begeben und Schwimmstunden nehmen kann. Wer situativ nicht weiß, welche konkreten Optionen er hat, kann sich entsprechende Informationen verschaffen. Wer eine bislang unheilbare Krankheit heilen oder eine Verkehrsregel ändern will, kann seinen Willen verwirklichen, wenn bzw. soweit er fähig ist, politisch Einfluß zu nehmen oder die medizinischen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Heilung zu schaffen.

Natürlich steht außer Zweifel, daß unsere Möglichkeiten zur Spielraumerweiterung drastisch *eingeschränkt* sind. Kein Mensch kann unbegrenzt Informationen sammeln, Fähigkeiten erwerben und sich Gelegenheiten für ihre Anwendung schaffen, geschweige denn objektive Beschränkungen beliebig aufheben. Kein zeitlich existierendes Wesen kann in unserer Welt Geschehenes ungeschehen machen oder naturgesetzlich determinierte zukünftige Geschehnisse (astronomische z.B.) verhindern. In *diesen* Hinsichten also kann offenbar *nicht* von einem „praktischen Können“ und damit auch nicht von menschlicher „Freiheit“ die Rede sein. Dann aber ist der Versuch, die „Kompatibilität“ von Freiheit und Determiniertheit im Rahmen der Revisionsthese sicherzustellen, gescheitert. Denn dem Determinismus zufolge ist *jedes* zukünftige Geschehen ebenso ontologisch fixiert wie das vergangene. Folglich gibt es in einer determinierten Welt kein praktisches Können und keine Freiheit, jedenfalls nicht im zugrundegelegten Sinne der willensabhängigen Realisierbarkeit von räumlich und zeitlich datierten Sachverhalten. Und was

für das intentionale, motivational wirksame Wünschen und Wollen gilt, gilt für nichtintentional-teleologische Strebungen allemal. Auf dieser Basis kommen wir offenbar nicht um ein ontologisches „praktisches Können“ herum.

Oder gibt es noch eine Alternative? Wenn ja, muß der Möglichkeitspielraum benannt werden, der die Rede vom „Können“ rechtfertigt. Welcher aber kommt hier in Betracht? Der umfassende Spielraum etwa oder der logische, definiert durch die Vereinbarkeit der betreffenden Propositionen mit dem Satz vom Widerspruch? Leibniz hat diesen Vorschlag gemacht. Seiner Metaphysik zufolge hat Gott aus der Menge der logisch möglichen Welten die reale, kausal determinierte Welt ausgewählt; relativ auf diese Wahl ist alles weltliche Geschehen zwar „hypothetisch“, nicht aber „absolut“ notwendig, da logische Alternativen zu ihm ja weiterhin offen sind, und insofern ist auch das menschliche Wollen, Überlegen und Handeln „frei“. Diese Deutung rettet die Revisionsthese, erscheint jedoch als Explikationsvorschlag für unser gewöhnliches praktisches Selbstverständnis absurd. Mit *so wenig* kommen wir bei aller Bereitschaft zur theoretischen Revision sicher *nicht* aus. Wäre die Situation aber entscheidend *verändert*, wenn wir anstelle der logischen nur die naturgesetzliche, technische oder soziale Möglichkeit zur Explikation des Sinns unseres „praktischen Könnens“ heranziehen oder den Spielraum denkbarer Alternativen, den der (potentielle) Besitz von Fähigkeiten ohne Gelegenheit oder Gelegenheiten ohne Fähigkeit offen läßt? Das ist kaum einzusehen. Und wenn es sich so verhält, ist Leibniz dann nicht nur ein lobenswert offener Revisionist, der uns in besonders eindringlicher Form vor Augen führt, wie weit die Veränderung in Wahrheit gehen müßte?

5. Handlungsfreiheit

Nun haben wir bei dem Versuch, „Freiheit“, verstanden als „hinderisfreie Entfaltung“ von intentionalen und nichtintentionalen menschlichen Strebungen, begrifflich zu explizieren, das Streben *selbst* noch nicht zum Thema gemacht, sondern nur nach den Möglichkeiten gefragt, Sachverhalte wunsch- oder willensgemäß zu verwirklichen. Ebenso unberücksichtigt blieben die relevanten Standards der „Wesensgemäßheit“ oder „Natürlichkeit“. Könnte das Bild sich nicht grundlegend ändern, wenn wir die Tatsache ernst nehmen, daß der Begriff der „Gehindert-

heit“ und der durch ihn definierte Begriff der „Freiheit“ durchweg *relativ* sind auf ein gegebenes „*natürliches Streben*“? Ich denke nicht. Doch die Forderung nach einer Erweiterung unseres theoretischen Horizonts ist berechtigt und muß berücksichtigt werden.

Faktische Spielraumbeschränkungen führen nur dann zur Beschneidung von „Freiheit“, wenn Menschen in der Verwirklichung ihres Strebens *behindert* sind. Ein Vorschlag, dies zu vermeiden, geht dahin, ihr Wünschen und Wollen auf den bestehenden Möglichkeitsspielraum *abzustimmen*. Dies ist die stoische Idee, derzufolge wir frei sind, wenn wir nicht mehr wollen, als wir subjektiv und objektiv können.²⁶ Mit den logischen und naturgesetzlichen Möglichkeiten haben wir uns als Menschen ohnehin abzufinden, warum also nicht auch mit den technischen und sozialen Rahmenbedingungen, die wir vorfinden, oder mit unseren individuellen Fähigkeiten, Gelegenheiten und Wissenszuständen? Und wenn die Welt, in der wir leben, deterministisch ist, müßten wir unser Wollen eben auf jene Sachverhalte beschränken, die in ihr determiniert sind. So wenig wir danach streben sollten, das Geschehene ungeschehen zu machen, so wenig sollten wir streben, das unabänderlich Künftige zu verhindern.

Doch wie soll die Willensabstimmung möglich sein, wenn alle intentionalen und nichtintentionalen Strebungen, die ein Mensch haben kann, ihrerseits determiniert sind: im Daß und Wie ihres Auftretens ebenso wie im Grad ihrer motivationalen Wirksamkeit? Gewiß, in einem kausaldeterministischen Universum würden auch sie eine kausale Rolle spielen und dazu beitragen, daß der Einklang erreicht wird. Letzteres aber ist keineswegs immer der Fall. Unter konsequent deterministischen Prämissen könnten wir also nur davon sprechen, daß es „geborene Freie“ und „geborene Unfreie“ gibt, graduiert nach der Art und dem Umfang, in dem ihr Wille sich mit dem faktischen Weltlauf deckt. Das aber entspricht jener fatalistischen Haltung, die dem gewöhnlichen Selbstverständnis zuwiderläuft. Und auch wenn wir, um die stoische Anpassungsempfehlung zum Zuge kommen zu lassen, das Wollen selbst oder den Prozeß der Willensbildung von der Determiniertheit ausnehmen, wäre nicht viel gewonnen. Denn das Konzept nimmt keine Rücksicht auf relevante Standards der „*Natürlichkeit*“ oder „*Wesensgemäßheit*“. Nicht alle Strebungen jedoch, die uns als Menschen oder als Individuen kennzeichnen, können wir zugunsten des Einklangs mit dem

²⁶ Vgl. z.B. Epiktet: Disc. IV, I.

fixierten Geschehen oder dem verbleibenden (regelabhängigen) Möglichkeitsspielraum aufgeben, ohne in unserer „freien Entfaltung“ gehindert zu sein. Selbst die Unmöglichkeit, die Vergangenheit willensgemäß zu verändern, kann von Menschen (in Fällen aufrichtiger Reue z.B.) als Beschneidung ihrer Freiheit empfunden werden. Ja, nach dem stoischen Adaptionprinzip wäre nicht nur derjenige, der *alles so will*, wie es ist oder sein wird, der unüberbietbar „freiester“ Mensch, sondern auch derjenige, der auf jedes Wollen und Streben *verzichtet*.

All dies ist offenkundig absurd und der Fehler ist leicht zu benennen. Jeder Freiheitsbegriff, der nur auf das *Faktum* der Willenseinstimmung mit dem Geschehen abstellt, ist als Vorschlag zur Revision unseres praktischen Selbstverständnisses ungeeignet, weil er den Gesichtspunkt des *Könnens* ausblendet. Das Scheitern des stoischen Konzepts läßt jedoch einen Aspekt hervortreten, der für die Revisionsthese bedeutsam sein könnte. Offenbar hängt der Besitz von „Freiheit“ in einem Sinn, der „praktisches Können“ einschließt, nicht davon ab, ob ein Sachverhalt *faktisch* gewollt und verwirklicht wird, sondern nur davon, ob man ihn realisieren *könnte*, *wenn* man es wollte. Das gilt in beide Richtungen. Die bloße Tatsache, daß ein *vorhandenes* Wollen im Einklang mit der Wirklichkeit steht, ist kein Beweis für entsprechendes Können. Auch wer sich dessen bewußt ist, daß der zurückliegende Wahlsieg der Regierungspartei seinem Willen entspricht, kann ihn jetzt weder geschehen noch ungeschehen machen. Umgekehrt hebt ein *fehlendes* Wollen ein vorhandenes Können nicht auf. Daß jemand, der gerade mit anderem beschäftigt ist und nicht an diese Möglichkeit denkt, nicht den Willen hat, die Heizung abzustellen, bedeutet nicht, daß er die Heizung nicht abstellen kann, gleichgültig ob er sie, wenn er sich jetzt oder später mit dieser Frage befassen würde, tatsächlich abstellen wollte. Entscheidend ist offenbar nur, daß die Bedingungen zum fraglichen Zeitpunkt so waren, daß der Sachverhalt, wäre ein auf ihn gerichtetes Wollen anstelle des faktisch fehlenden vorhanden gewesen wäre, realisiert worden wäre.

Hier liegt der Ansatzpunkt für eine schwächere, nicht ontologische Deutung von „praktischem Können“. Natürlich muß auch das kontrafaktisch oder rein hypothetisch in Anschlag gebrachte Wollen folgenlos bleiben, wenn logische, naturgesetzliche, technische oder soziale Voraussetzungen für seine Verwirklichung fehlen oder die nötige Fähigkeit oder Gelegenheit subjektiv nicht gegeben sind. Wie aber steht es mit der Bedingung der epistemisch uneingeschränkten Willensbildung und der ontologischen Indeterminiertheit der Willensobjekte? Muß jedes „prak-

tische Können“ (wie wir bislang annahmen, S. 227 f.) negiert werden, wenn ein Mensch einen bestimmten Willen nicht hat, weil ihm der fragliche Sachverhalt selbst oder die Mittel zu seiner Verwirklichung aktuell nicht bekannt sind? Auch wer keine Kenntnis der Steuergesetze hat oder nicht weiß, daß die Einnahme eines bestimmten Medikaments seine Schmerzen beseitigen *würde, könnte* ja offenbar, *wenn* er es wollte, schmerzfrei werden und seine Steuerlast reduzieren. Und wenn es *nur* darauf ankommt, ob ein Sachverhalt unter der *Annahme*, daß er gewollt wird, realisiert würde, ist die Frage der ontologischen Indeterminiertheit seiner Verwirklichung für das entsprechende „Können“ offenbar ebenso irrelevant wie die Frage seines Realisiertseins überhaupt.

Dieser schwächere, nichtontologische Sinn von „praktischer Möglichkeit“ liegt dem klassischen Begriff der „*Handlungsfreiheit*“ zugrunde, der in der neuzeitlichen Philosophie der geläufigste ist. „Frei“ zu sein heißt danach etwa soviel wie „handeln zu können, wie man will“. Der Sinn dieses „Könnens“ wird durch ein *Konditional* expliziert, das angibt, unter welchen Bedingungen die Handlung faktisch zustandekommt, wobei die konkrete Zuschreibung an eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt an die Prämisse gebunden ist, daß alle Restbedingungen *neben* derjenigen des Wollens *erfüllt* sind. Der „handlungsfreie“ Mensch befindet sich also in einer Situation, in der es zum Handeln *nur noch* seines Willens bedarf. Die konditionale Analyse des freiheitsrelevanten Begriffs des „Könnens“ wird in der neueren Literatur vor allem mit G.E. Moore in Verbindung gebracht.²⁷ Sie bildet jedoch einen integralen Bestandteil des Konzepts der „Handlungsfreiheit“ als solchen und ist auch vor Moore wiederholt proponiert worden, z.B. von Anselm von Canterbury, Locke, Leibniz und Schopenhauer.²⁸

Zwei naheliegende Einwände gegen es lassen sich ausräumen. Erstens sind seine Vertreter, wenn sie die Frage der ontologischen Fixierung für prinzipiell irrelevant erklären, nicht verpflichtet, die Rede vom „Können“ auch auf *vergangene* und naturgesetzlich *determinierte* zukünftige Geschehnisse auszudehnen. Sie müssen nur darauf bestehen, daß von „praktischem Können“ (im Gegensatz etwa zum „Können“ im Sinne der

²⁷ Vgl. G.E. Moore: *Ethics*, London 1912, chs. 1 und 6, und zur Diskussion vor allem J.L. Austin: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, 205 ff. und D. Davidson: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 65 ff.

²⁸ Anselm: *Cur Deus Homo* II, 1; Locke: *Essay* II, 21; Leibniz AA VI/1, 541; Schopenhauer: *Freiheit d. Willens*, Abschn. II und III.

logischen oder naturgesetzlichen Möglichkeit) nur dort die Rede sein kann, wo das Wollen als Teil eines Komplexes von *situativ hinreichenden* Realisierungsbedingungen in Betracht steht, und ebendies für die kritischen Fälle *verneinen*. Daß wir Geschehenes nicht ungeschehen machen können, läßt sich dann allerdings nicht mehr aus der Fixierung der Vergangenheit selbst ableiten, sondern nur aus der Zusatzprämisse, daß *nur* kausale Bedingungsverhältnisse in Frage stehen und *Rückwärtskausalität* prinzipiell ausscheidet.²⁹ Zweitens kann das Konzept Situationen einbeziehen, in denen das Wollen zwar (abstrakt) *hinreichend*, aber nicht *notwendig* für die Realisierung eines Sachverhalts ist, wobei dieser *zugleich* (in unserer Welt) auf eine andere, nicht willensabhängige Weise determiniert ist. Gewiß, dem unspezifizierten Begriff der „Handlungsfreiheit“ zufolge müßten wir auch in diesem Fall von einem „praktischen Können“ reden, obwohl die betreffende Person offenbar keine Möglichkeit hat, einen anderen Ausgang willensabhängig herbeizuführen, sondern allenfalls willentlich mitvollziehen kann, was ohnehin eingetreten wäre. Doch er kann so spezifiziert werden, daß Fälle der *Doppeldetermination* ausscheiden. Nur der Mensch, könnte man sagen, ist „handlungsfrei“, der sich in einer Situation befindet, in der die Realisierung bestimmter Sachverhalte ebenso von seinem Willen zu handeln abhängt wie ihre Nichtverwirklichung von seinem Willen, nicht tätig zu werden. Insoweit also erscheinen der abgeschwächte Begriff des „praktischen Könnens“ und der durch ihn fundierte Begriff der „Freiheit“ plausibel.

Die entscheidenden Schwierigkeiten liegen an anderer Stelle. Sie wird traditionell als das „Problem der Willensfreiheit“ markiert, sollte jedoch besser als ein Komplex von Problemen betrachtet werden, die verschiedene Fragen der *Willensbildung* betreffen. Der konditionale Begriff der „Handlungsfreiheit“ sagt etwas über die Folgen aus, die sich ergeben, wenn ein bestimmtes Wollen vorliegt, läßt die Bedingungen, unter denen es selbst zustandekommt, aber außer Betracht. Das ist in mehreren Hinsichten problematisch. So müßte z.B. auch eine Verrichtung wie die des Atmens, die wir normalerweise *nichtwillentlich* ausführen, definitionsgemäß als „freie Handlung“ gelten; denn *wenn* wir es wollen, kön-

²⁹ Beide Annahmen sind nicht unproblematisch. Ob sich die Asymmetrie der Kausalrelation unabhängig von der Prämisse der ontologischen Asymmetrie der Zeit einführen läßt, versteht sich ebensowenig von selbst wie die Restriktion des „praktischen Könnens“ auf bestimmte Bedingungsverhältnisse. Ich übergehe diese Bedenken, da mein Argument gegen das konditionale Konzept auf sie nicht angewiesen ist.

nen wir willentlich atmen oder den Atem anhalten. Das ist zumindest für einen Freiheitsbegriff, der persönliche Zurechnung begründet, unangemessen. Unsere nichtwillentlich ausgeführten Atemzüge sind eben keine Handlungen, die wir uns im Hinblick auf ein entsprechendes praktisches Können zurechnen möchten. Und der prinzipiell gleich gelagerte Fall der *gedankenlosen Fahrlässigkeit* wirft, wie jeder Strafrechtler weiß, gravierende Zurechnungsprobleme auf, obwohl die Kriterien der „Handlungsfreiheit“ erfüllt sind. Wenn der Zustand des Nichtwollens in unkontrollierbarer Weise determiniert war, d.h. wenn es zu ihm *für* den Betroffenen *keine* realisierbare Alternative gab, kann man ihn zwar (in einem weniger restriktiven Sinne) vielleicht noch immer rechtlich oder moralisch *haftbar* für das Ergebnis machen, kaum aber davon sprechen, daß er es hätte vermeiden können und es ihm deshalb (in einem prägnanten Sinn, vgl. Teil 1, Anm. 17) als Individuum *zuzurechnen* ist. Offenbar kann auch die Frage des faktischen Wollens und Nichtwollens nicht einfach durch eine kontrafaktische oder rein hypothetische Generalklausel umgangen werden. Es scheint daher, daß die konditionale Analyse *den* Sinn des „praktischen Könnens“, den wir suchen, nicht trifft.

Entsprechendes gilt für die *epistemischen* Restriktionen des subjektiven Möglichkeitsspielraums. Fahrlässigkeit entsteht nicht nur durch momentane Gedankenlosigkeit, sondern zu einem erheblichen Teil durch Unkenntnis der *Folgen* des eigenen Handelns. Staatsbürger, denen ihre gesetzlichen Rechte verschwiegen werden, sind ebensowenig frei wie Menschen, die in einer Stressituation oder begabungsbedingt unfähig sind, relevante Zusammenhänge zu erkennen, obwohl auch sie, *wenn* sie es wollten, sehr wohl anders wollen und handeln *könnten*, als sie es aus Unkenntnis faktisch tun. Wer nicht weiß, welche konkreten Optionen er hat, und sie (objektiv oder subjektiv) auch nicht ermitteln kann, *könnte* sie zwar im Prinzip, *kann* sie unter den vorliegenden Umständen aber offenbar nicht ergreifen. Nur unter der Voraussetzung, daß er sein epistemisches Defizit selbst vermeiden konnte, sind wir bereit, ihm sein Verhalten als etwas, zu dem es für ihn eine Alternative gab, persönlich zuzurechnen. Gewisse Beschränkungen, die zur „*Conditio Humana*“ gehören, lassen sich durch Kriterien der „*Natürlichkeit*“ oder „*Wesensgemäßheit*“ ausgrenzen. Daß wir nicht *alles* wissen, muß uns nicht in der „*Entfaltung*“ unseres „*natürlichen Strebens*“ hindern. Klar ist jedoch, daß unsere „*Freiheit*“ und unser „*praktisches Können*“ in dem Sinn, der zur Debatte steht, epistemisch beschränkt sein können und

nicht einfach durch eine pauschale Konditionalisierung des Wollens sicherzustellen sind.

Und wie steht es in Fällen, in denen die Fähigkeit zur Willensbildung eingeschränkt ist, obwohl keine epistemischen Restriktionen bestehen und alle Bedingungen zur willensabhängigen Realisierung erfüllt sind? Von einem Menschen, der permanent oder temporär (im Fieber etwa oder extremer emotionaler Erregung) unfähig ist, auf der Basis gegebener Informationen und Eigeninteressen komplexere *Überlegungen* anzustellen und zweckrationale *Schlüsse* zu ziehen, können wir wohl allgemein sagen, daß er eine Handlung ausführen oder unterlassen *könnte*, wenn er es wollte. Aber es steht außer Frage, daß dieser Sinn von „Können“ zu schwach ist, um ihm sein faktisches Wollen und Handeln persönlich zuzurechnen und ihn als „frei“ zu bezeichnen. Ebenso können „*willensschwache*“ Personen, die von Natur aus oder unter dem Einfluß von Drogen oder der suggestiven bzw. autoritären Beeinflussung durch andere Menschen unfähig sind, das durch eigene Überlegung ermittelte Beste zu wählen, in ihrer Fähigkeit, es willensgemäß zu verwirklichen, situativ uneingeschränkt bleiben, obwohl sie in ihrer Willensbildung nachhaltig behindert sind. Und dasselbe gilt auch für Menschen, die nicht fähig sind, *Entscheidungen* zwischen zwei gleichgewichtigen, unvereinbaren Wünschen zu treffen oder vorhandene Wünsche *in Frage* zu stellen als etwas, das sie nicht „eigentlich“ wollen oder mit dem sie sich als Person nicht „identifizieren“. Auch hier mögen Normalitätsstandards die Lage verbessern. Doch es ist klar, daß das intentionale und nichtintentionale Streben prinzipiell ebenso zu unserem „freien“ Möglichkeitspielraum gehört wie unsere Handlungen und deren Folgen. Das schlichte „Können“ im Sinne der willensabhängigen Realisierbarkeit oder Verhinderbarkeit reicht hier offensichtlich nicht aus.

6. Willensfreiheit

Ließe die Lücke sich schließen, indem man die Konditionalisierung verstärkt, also nicht nur auf Bedingungen rekurriert, unter denen eine bestimmte *Handlung* bzw. ein bestimmter *Sachverhalt* willensabhängig verwirklicht wird, sondern Bedingungen der *Willensbildung* einbezieht, d.h. den konditionalen Begriff der „Handlungsfreiheit“ durch einen strukturell gleich gefaßten, konditionalen Begriff der „*Willensfreiheit*“ ergänzt? In der Literatur ist das wiederholt angeregt worden, für episte-

mische bzw. intellektuelle und rationale Bedingungen ebenso wie für übergeordnete oder höherstufige Willenszustände, die das konkrete Überlegen, Wollen und Handeln leiten.³⁰ Von einem Menschen, der eine einmalige Chance in seinem Leben verpaßt hat, weil er, statt sie zu ergreifen, zum kritischen Zeitpunkt mit einer trivialen Willenshandlung befaßt war, könnte man dann etwa sagen, daß er insofern dennoch „frei“ war, seine Chance zu nutzen, als er sie unter den gegebenen Umständen willensgemäß hätte verwirklichen können, wenn er von ihr gewußt oder aktuell an sie gedacht, praktische Überlegungen angestellt und seine sonstigen intentionalen und nichtintentionalen Strebungen überlegungsbedingt als solche eingestuft hätte, die für ihn nur von untergeordneter Bedeutung sind und daher situativ zurückstehen müssen. Und wenn diese Anreicherung des konditionalen „praktischen Könnens“ noch nicht genügt, könnte man weitere Bedingungen einführen, die sich auf die genetischen und charakterlichen Voraussetzungen oder die situativen (internen wie externen) Umstände beziehen, die vorliegen müssen, damit ein Mensch sich in einem bestimmten epistemischen und volitionalen Zustand befindet, in Überlegungen eines gewissen Typs eintritt, sie folgerichtig zu Ende führt und sich insgesamt als Person erweist, die ihren partikulären Strebungen nicht passiv unterliegt, sondern aktiv und reflektiert mit ihnen umgeht.

Die Idee der angereicherten Konditionalanalyse des uns interessierenden Freiheitsbegriffs und des „praktischen Könnens“ markiert den Punkt, an dem sich die scheinbar moderatere Kritik des deterministischen Kompatibilismus mit der radikalere Kritik des agnostischen Kompatibilismus und der Revisionsthese verknüpft (vgl. Teil 1, S. 19 f.). Nicht alle determinierten Verrichtungen von Menschen sollten nach seiner Darstellung frei und individuell zurechenbar sein, wohl aber solche, die einer bestimmten Form der Determination unterliegen. Diese kann nun durch die Konditionalanalyse verdeutlicht werden, wobei sich zugleich ergibt, daß der kompatibilistische Freiheitsbegriff, adäquat expliziert, den Gesichtspunkt des „Könnens“ nicht (wie der stoische) gänzlich ausblendet, sondern in revidierter Form beibehält. Jede Handlung

³⁰ Vgl. für das letztere vor allem H. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: J. Phil. 68 (1971), 5–20, und für das erste E. Tugendhat: Der Begriff der Willensfreiheit, in: K. Cramer et al. (ed.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt a. M. 1987, 373–393. Historische Anknüpfungspunkte bieten insbesondere Aristoteles (EE II, 7–9; NE III, 1–3; V, 10) und Locke (Essay II, 21, 45–53).

oder Unterlassung, die durch ein Wollen bedingt ist, das seinerseits unter Bedingungen zustandekam, die alle erforderlichen Kriterien erfüllen, kann demzufolge, vorausgesetzt die relevanten Restbedingungen schließen das (kontrafaktische, kriteriengerechte) Zustandekommen des jeweils gegenteiligen Wollens und Handelns nicht *generell* aus, als Verrichtung gelten, die der Betreffende ausführen oder unterlassen *konnte* und die ihm deshalb persönlich zuzurechnen ist, auch wenn die *spezielle* Bedingungslage und der gesamte Willensbildungsprozeß in der realen Welt vollständig determiniert sind. Im Gegensatz zum Kriterium der *epistemischen* Möglichkeit, das durch die reichere Konditionalisierung erfüllt wird, spielt das umstrittene Kriterium der *ontologischen* Offenheit also weiterhin, wie es die Revisionsthese fordert, keine Rolle. Das zentrale Problem des Konzepts ist allerdings dasselbe, das wir schon für den deterministischen Kompatibilismus zu konstatieren hatten. Seine Vertreter müssen verständlich machen, warum die Möglichkeit eines *kontrafaktisch* alternativen Ausgangs und die bloße, konditionalanalytisch begründete *Komplexion* des faktischen Determinationsprozesses jene kontraintuitiven Konsequenzen vermeiden, die den unspezifizierten Begriff der „Handlungsfreiheit“, das stoische Adaptionmodell und das Leibnizianische Freiheitskonzept scheitern ließen.

Festzustellen ist hier zunächst, daß das *Programm* einer vollständigen, oder doch hinreichend starken, Konditionalisierung aller „freien“ und individuell „zurechenbaren“ Handlungen sich in der *Durchführung* äußerst schwierig gestaltet. Bis zu welcher Stufe der Reflexion sollen wir dabei zurückgehen? Wie hochstufig müssen die intentionalen und nichtintentionalen Strebungen sein, die über konkrete Strebungen entscheiden? Bezieht die Entscheidung sich nur auf die motivationale Wirksamkeit von Strebungen, die wir bereits besitzen, oder auch darauf, mögliche Strebungen zu gewinnen oder vorhandene loszuwerden? Welche Rolle soll der Gesichtspunkt des objektiv oder subjektiv Besten bei der Entscheidung spielen? Welcher Grad an theoretischer oder praktischer Rationalität und Besonnenheit ist, relativ auf die verfügbare Zeit und die sonstigen situativen Erfordernisse, konditional in Rechnung zu stellen? Relevante Standards der „Natürlichkeit“ oder „Wesensgemäßheit“ mögen die Antwort vereinfachen. Doch welche kommen hier in Betracht? Generelle Standards, die für alle Menschen in allen Lebenslagen in gleicher Weise gültig sind, können es schwerlich sein. Denn Menschen unterscheiden sich offenbar auch als Individuen, nicht nur als Mitglieder einer bestimmten Gruppe, wesentlich voneinander, in ihren Interes-

sen ebenso wie im Grad ihrer Rationalität und in ihren sonstigen Fähigkeiten. Sollen wir schließlich doch, wenngleich auf höherer Stufe, auf das stoische Modell der „geborenen Freien“ und „Unfreien“ (S. 230 f.) zurückkommen und seine fatalistischen Implikationen anerkennen? Und wäre wirklich Entscheidendes gewonnen, wenn sich ergäbe, daß ein Mindestmaß an Rationalität und Besonnenheit für das „Menschsein“ als solches definitorisch ist und gewisse Interessen bei allen Menschen die absolut oberste Stelle einnehmen, etwa das Streben nach Lebenserhaltung, Lust, Macht oder Wissen?

Die aufgeworfenen Fragen zeigen, daß das konditionale Konzept sich, wenn überhaupt und in welcher denkbaren Version auch immer, nur im Kontext einer umfassenden Klärung der Begriffe der „*menschlichen Individualität*“ und der „*Person*“ plausibilisieren ließe, wobei zugleich die früher ausgeklammerte zweite Deutung des Gattungsbegriffs der „Hindernisfreiheit“ einzubeziehen wäre, die das ungehinderte *Seinkönnen* dessen betrifft, was ein Individuum seinem Wesen oder seiner Natur nach ist (vgl. S. 224). Diese Probleme, die notorisch schwierig sind und hier nur erwähnt werden können, sind, soweit ich sehe, für *jede* Explikation des Freiheitsbegriffs von zentraler Bedeutung und kein Sonderproblem des konditionalen Explikationsversuchs. Dessen spezifische, entscheidende Schwäche liegt bei der Rede vom „praktischen Können“. In welchem *Sinne* von „Können“ reden wir, wenn wir erklären, eine bestimmte Person hätte zu einem bestimmten Zeitpunkt, *ceteris paribus*, anders handeln oder anderes intentional oder nichtintentional erstreben können, wenn bestimmte Bedingungen (von welcher Art und Komplexität auch immer) erfüllt gewesen wären? Die Konditionalanalyse erweckt den Eindruck, daß die Konditionalisierung *als solche* eine befriedigende Antwort auf diese Frage enthält. Doch das ist nicht der Fall.

Am deutlichsten wird das, wenn man mit logischen und begrifflichen Konditionalen beginnt. Wenn Ödipus seinen Vater tötet, tötet er seinen Vater. Wenn Ödipus seinen Vater tötet, tötet er ihn oder er tötet ihn nicht. Wenn Ödipus seinen Vater tötet, tötet er einen Mann. Diese Konditionalaussagen sind logisch bzw. begrifflich wahr. Machen sie aber eine Aussage darüber, ob Ödipus seinen Vater oder einen Mann töten *kann* oder, gesetzt daß er es tat, beides auch hätte unterlassen *können*? Natürlich nicht. Die Sätze sind *nicht modalisiert* und sagen nur *implizit* etwas darüber aus, welche komplexen Sachverhalte im Rahmen des aussagenlogischen oder begrifflichen Regelsystems prinzipiell möglich sind. Und das gilt, *mutatis mutandis*, auch für kausale, technische oder sozial

regelkonforme Bedingungsverhältnisse. Die Aussage, daß meine Wohnzimmerlampe dann und nur dann angeht, wenn der Schalter betätigt wird, sagt etwas über den Möglichkeitsspielraum aus, der durch die physikalischen Gesetze und den gegenwärtigen Stand der Elektrotechnik bestimmt ist, also darüber, wie Lampen bei uns *funktionieren*. Sie sagt aber nicht, daß ein bestimmter, funktional möglicher Zustand zum jetzigen Zeitpunkt *eintreten kann*. Und die Feststellung, daß jemand, würde er die rote Ampel vor ihm überfahren, eine Verkehrsregel verletzen würde, weist ihn zwar als einen Menschen aus, dessen praktischer Möglichkeitsspielraum durch die Gesetze beschränkt ist, nicht aber als Menschen, der in einer bestimmten Situation eine bestimmte Gesetzesübertretung begehen kann oder nicht. Die Konditionalisierung als solche gibt nur zu erkennen, *daß* die etwaige Realisierung des Bedingten an bestimmte Bedingungen gebunden ist, nicht aber, *warum* es so ist, d.h. *welche* Beschränkungen des Möglichkeitsspielraums das Bedingungsverhältnis begründen.³¹ Von diesen aber hängt der Sinn der korrespondierenden Rede vom „Können“ ab. Das Konditional *analysiert* ihn eigentlich also nicht, sondern ist nur die Chiffre für eine zu leistende analytische *Aufgabe*.

Wenden wir dies auf das Projekt einer differenzierten Konditionalisierung des menschlichen Wollens und Handelns an. Nehmen wir an, daß über Art und Umfang der zu berücksichtigenden Bedingungen Klarheit herrscht. Wir können dann etwa, bezogen auf eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, feststellen, daß sie eine bestimmte Hand-

³¹ Es ist daher irreführend, von einem „konditionalen“ Sinn von „Können“ zu reden oder auch nur (mit C.D. Broad: *Ethics*, Dordrecht 1985, 293 ff.) von der „konditionalen Ersetzbarkeit“ von Handlungen oder Handlungsbedingungen, kontrastiert mit deren „kategorischer Ersetzbarkeit“. Die Rede von der „Ersetzbarkeit“ ist angebracht, da sie (in unspezifizierter Form) auf bestehende Alternativen innerhalb eines relevanten Möglichkeitsspielraums verweist. Die kategorische oder hypothetische Redeform dagegen ist irrelevant. Wenn ein bestimmter, raumzeitlich datierter Sachverhalt „q“ als (wie immer begründete) notwendige Bedingung für einen bestimmten, raumzeitlich datierten Sachverhalt „p“ fungiert, kann dies ebensogut wie durch den konditionalen Satz „N (wenn p, dann q)“ durch den kategorischen Satz „-M (p und -q)“ zum Ausdruck gebracht werden, der sich durch Ersetzung von „(p und -q)“ durch „r“ in die noch schlichtere, kategorische Form „-M (r)“ bringen läßt. Begrifflich differentiell und für uns von Interesse ist nicht die Form der Bezugnahme auf jenen komplexen Sachverhalt, der durch „p“ und „q“ konstituiert wird, sondern der Sinn von „N“ und „M“, d.h. der Gesichtspunkt, unter dem der zugrundegelegte, umfassende Möglichkeitsspielraum eingeschränkt ist.

lung H genau dann willentlich ausführt, wenn der Bedingungskomplex B_1 erfüllt ist, und sie genau dann willentlich unterläßt, wenn der Bedingungskomplex B_2 vorliegt, wobei wir die konstanten Restbedingungen in beiden Fällen ausklammern können. Zu diesen gehören *sämtliche* objektiven und subjektiven Ermöglichungsbedingungen der willensabhängigen Ausführung bzw. Unterlassung von H, *ausgenommen* die relevanten epistemischen, rationalen und volitiven Vorbedingungen und (ex hypothesi) die Bedingung der ontologischen Nichtfixiertheit von H oder $\neg H$. Die Bedingungskomplexe B_1 und B_2 umfassen also nur solche Bedingungen, die für die Willensbildung bezüglich H oder $\neg H$ *differenziell* sind, diese allerdings vollständig.³² Wenn wir nun davon sprechen, daß eine Person insoweit frei ist, als sie die Handlung H unter den vorliegenden Umständen ebensogut ausführen wie unterlassen *konnte*, welcher Sinn von „Können“ ist dann gemeint? Die Antwort ist unter den gegebenen Prämissen klar. Gemeint sein kann nur, daß es, bei konstanten Restbedingungen, gleichermaßen denkbar war, daß sie auf der Basis von B_1 zum Wollen und Tun von H oder auf der Basis von B_2 zum Wollen von $\neg H$ und entsprechenden Unterlassen gelangte, d.h. daß beide Ergebnisse *psychologisch möglich*, also prinzipiell mit jenen psychologischen Gesetzen *vereinbar* waren, nach denen sich die Willensbildung aller Menschen oder die einer relevanten Gruppe oder der fraglichen Person allein vollzieht.³³

Ob es solche „Gesetze“ *überhaupt* gibt und ob sie *alle* uns interessierenden Fälle decken, läßt sich mit Grund bezweifeln, muß hier aber nicht als Einwand herangezogen werden. Entscheidend sind ihre Konse-

³² Natürlich haben wir im Normalfall mit *zahlreichen* rationalen und nicht rationalen Wegen zu rechnen, auf denen es zum Wollen von H oder $\neg H$ kommen kann. B_1 und B_2 sind daher entweder als zwei (umfängliche) *Klassen* von relevanten Bedingungskomplexen zu verstehen oder als *Beispiele* für Komplexe, die gegenläufige Willenslagen bedingen. Mein Argument wird davon nicht berührt.

³³ Nur psychologische Gesetze kommen hier in Betracht, nicht etwa rationale Regeln des theoretischen oder praktischen Schließens oder andere Prinzipien einer rationalen Entscheidungstheorie. Denn diese würden nur den Spielraum dessen bestimmen, was *rational zulässig* ist, könnten uns also (wenn die Rationalitätsstandards feststehen) allenfalls als Kriterium zur Unterscheidung „rationaler“ und „irrationaler“ Willensbildungsprozesse dienen. Im denkbaren Grenzfall *vollständig* rationaler Individuen können sie mit den psychologischen Gesetzen *zusammenfallen*, etwa so wie die kausalen Steuerungsprinzipien eines gut konstruierten Computers den geltenden logischen oder mathematischen Regeln entsprechen. Doch es ist klar, daß dieser Sonderfall in der menschlichen Realität nicht vorliegt.

quenzen für den Begriff des „praktischen Könnens“. Denn sie sind, gleichgültig wie weit wir die Konditionalisierung treiben, für den konditionalen Ansatz desaströs. Die vorstehende Explikation macht deutlich, daß wir auf dieser Basis nicht über jenes inadäquate Modell hinauskommen, das Leibniz in einer besonders markanten Spielart repräsentiert (vgl. S. 229). Ob wir den Sinn unsere Rede davon, daß eine bestimmte Handlung nicht eintreten mußte, d.h. daß es zu ihr (mindestens) eine Alternative gab, ausschließlich so explizieren, daß es *logisch* oder *kausal* bzw. *naturgesetzlich* mögliche Welten gibt, in denen sie unterbleibt, oder zusätzlich darauf abstellen, daß dies auch im Hinblick auf alle *psychologisch* möglichen Welten gilt, spielt in der entscheidenden Hinsicht keine Rolle. Niemand, der, orientiert am gewöhnlichen praktischen Selbstverständnis, die Freiheit einer hinreichend überlegten, doch antezedent (z.B. vor unserer Geburt) vollständig determinierten Handlung negierte und darüber zum Fatalisten oder zum Gegner des Determinismus wurde, hat *diese* Möglichkeit jemals bestritten. Ein anderer Mensch, der sich in einer vergleichbaren Wahlsituation, doch einem anderen Ausgangszustand befindet, kann psychologisch gesehen selbstverständlich zu einem anderen Ergebnis kommen. Doch das besagt nichts dafür, ob es der uns interessierende Täter ebenfalls konnte.

7. Offene Fragen

Die Einbeziehung der Tatsache, daß der Begriff der „Gehindertheit“ und der durch ihn definierte Begriff der „Freiheit“ durchweg relativ sind auf ein gegebenes „natürliches Streben“ (S. 229 f.), hat uns in der entscheidenden Hinsicht also nicht weitergebracht. Die Hypothese der universalen Determiniertheit des menschlichen Wollens und Handelns impliziert, daß es in der realen Welt zu ihm keine Alternative gibt. Damit entsteht das Problem, wie der Gesichtspunkt des „praktischen Könnens“, der für den Freiheitsbegriff konstitutiv ist, unter dieser Prämisse sichergestellt werden kann. Die bloße *Komplexion* durch antezedierende, mehr oder weniger umfängliche Willensbildungsprozesse und deren epistemische, rationale und volitive Antezedentien bringt ihn zweifellos nicht ins Spiel. Denn solche Komplexionen lassen sich auch als schlichtes (nichtmodalisiertes) Faktum einführen, das, wenn es unabänderlich feststeht, ebenso fatalistisch zu werten ist wie die Fixiertheit isolierter Verrichtungen. Auch die Tatsache der *hypothetischen* und *diversifizierten*

Bezugnahme auf denkbare Antezedentien und Resultate ändert daran als solche nichts. Die implizite Orientierung am „Können“, die für die konditionalen Begriffe der „Handlungs-“ und „Willensfreiheit“ charakteristisch sind, muß erst herausgearbeitet werden. Und dabei hat sich ergeben, daß ihnen, in welcher Spielart auch immer, nicht mehr zugrundeliegt als ein Möglichkeitsspielraum, der durch *generelle* Regeln bzw. Gesetze und durch sie *allein* bestimmt ist, insbesondere psychologische. Die einzigen Alternativen, die es zum faktischen und ex hypothesi determinierten Geschehen in unserer Welt gibt, sind denkbare andere Welten, die nach den gleichen Gesetzen gebaut sind.

Derjenige Begriff des „Könnens“ aber, der praktische Überlegungen sinnvoll und überlegte Willenshandlungen individuell zurechenbar macht, bezieht sich nicht darauf, was in einer *anderen* Welt möglich ist, die mit der unsrigen gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten aufweist, sondern auf den Möglichkeitsspielraum, den *wir* in *unserer* Welt besitzen. Dabei müssen *alle* relevanten Restriktionen in Rechnung gestellt werden, also nicht nur (nach Leibnitianischem Vorbild) die regel- oder gesetzesbedingten, sondern auch diejenigen, die durch die ontologische Fixierung von Teilen unseres Universums bedingt sind, einschließlich der konkreten Ausgangsbedingungen für die Willensbildung. Andernfalls könnte nicht länger von einer bloßen *Revision*, sondern nur noch von einer *Preisgabe* unseres gewöhnlichen Selbstverständnisses die Rede sein. Ohne ein ontologisches „praktisches Können“ können wir an ihm offenbar nicht mehr festhalten. Im Hinblick auf die Begründungsversuche jedenfalls, die wir erörtert haben, ist die Revisionsthese definitiv gescheitert.

Ist sie damit *generell* widerlegt? Ich denke ja, doch einige Punkte sind offen. Nehmen wir einmal an, wir beschränken die Rede vom „praktischen Können“ auf das Bestehen von objektiven Regelspielräumen und relevanten subjektiven Gelegenheiten und Fähigkeiten, einschließlich jener intellektuellen und rationalen, die der Erweiterung von Regelspielräumen, der Gewinnung von Fähigkeiten und Gelegenheiten und dem Erwerb des nötigen Wissens dienen. Der so definierte Begriff des „Könnens“ ist mit der Annahme vereinbar, daß jede (rationale oder wie immer geartete) Entwicklung konkreter Strebungen von Menschen durch ihre konkreten und ex hypothesi determinierten (physischen wie psychischen) Ausgangsbedingungen festgelegt ist, so daß es zu dem, was sie faktisch wollen und tun, in der realen Welt keine Alternative gibt. Gleichwohl wollen wir daran festhalten, ihre Handlungen, relativ auf

den Umfang ihres „praktischen Könnens“ im obigen Sinne, mehr oder weniger „frei“ und individuell „zurechenbar“ zu nennen. Können wir diese Praxis nicht immer noch als bloße Revision, ohne völlige Preisgabe unseres gewöhnlichen Selbstverständnisses auffassen, wenn wir sie daran binden, daß (1) die relevanten Ausgangsbedingungen für den Handelnden „wesentlich“ oder „natürlich“ sind und (2) seine praktischen Überlegungen, ermöglicht durch die subjektive epistemische Offenheit ihrer Ergebnisse, so durchgeführt werden, *als ob* die erwogenen Alternativen auch ontologisch offen wären?

Beide Prämissen sind problematisch. Auch der Erfolg dieses modifizierten und, wie ich denke, letzten Versuchs zur Rettung der Revisionsthese, hängt, wie das konditionale Konzept der „Willensfreiheit“, maßgeblich davon ab, ob es gelingt, gewisse Ausgangsbedingungen oder gewisse Stufen in der Entwicklung konkreter Strebungen von Menschen so auszuzeichnen, daß ihnen ein *Sonderstatus* innerhalb der Gesamtheit des determinierten Weltlaufs zukommt. Doch wie kann das geschehen? Die einfachste Lösung bestünde darin, gewisse Formen des Strebens *selbst*, insbesondere des intentionalen, hierfür in Anspruch zu nehmen. Dieser Gedanke, der implizit wohl auch dem stoischen Freiheitsbegriff und dem klassischen Begriff der „Handlungsfreiheit“ zugrundeliegt, wurde explizit vor allem von Augustin vertreten, der durch ein ebenso ingenüoses wie sachlich unhaltbares Argument zu zeigen versuchte, daß *jedes* Wollen, unabhängig von allen Realisierbarkeitsfragen, als eine Verichtung zu gelten hat, die „in der Gewalt“ des Wollenden steht und ihn daher, ebenso wie seine Willenshandlungen, *per se* als „frei“ erweist.³⁴ Der Fehler liegt dabei nicht nur in dem vergeblichen Versuch, Zustände des „Könnens“ (wie im stoischen Adaptionmodell) *ohne* Rücksicht auf einen Möglichkeitsspielraum zu identifizieren, sondern auch in der fehlenden Rücksicht auf die Probleme der Willensbildung. Sobald wir diese jedoch berücksichtigen und über das Faktum des Wollens hinausgehen, geraten wir wieder in jene Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch ergeben hatten, den konditionalen Begriff der „Willensfreiheit“ zu spezifizieren (S. 237 ff.).

Die einzige Chance, bestimmte Bedingungen in der benötigten Weise auszuzeichnen, dürfte darin bestehen, sie in der „Natur“ oder im „We-

³⁴ Augustin: De Lib. Arb. III, 3, 7 ff.; De Civ.Dei V, 10. Zur Kritik des Arguments vgl. W.L. Rowe: Augustin on Foreknowledge and Free Will, in: Rev. Metaph. 18 (1964), 356–363.

sen“ des Handelnden selbst zu verankern, d.h. zu zeigen, daß er *ohne sie* nicht *das* Individuum bzw. *diejenige* Person wäre, die er ist. Die Schwierigkeiten sind jedoch offenkundig. Die relevanten Bedingungen müssen *identifiziert* und darüber hinaus der Nachweis geführt werden, daß alle konkreten Strebungen, die sich („Können“ im obigen Sinne vorausgesetzt) als „frei“ und „zurechenbar“ erweisen sollen, maßgeblich *durch sie* bestimmt sind und nicht durch andere (weniger zentrale) Bedingungen. Zudem stellt sich die Frage nach der Bedingtheit der *Existenz* der Personen selbst. Wenn wir annehmen, daß alle Menschen in ihrem Dasein und Sosein vollständig determiniert sind durch Umstände, die ihrer Geburt vorausliegen, genügt die bloße Tatsache, daß sie in unserer (ex hypothesi determinierten) Welt nicht gehindert sind, so zu sein oder sich so zu entfalten, wie es ihrer fixierten „Natur“ entspricht, sicherlich nicht, um den Gedanken der „persönlichen Zurechenbarkeit“ zu retten. Denn „hinderungsfrei“ in *diesem* Sinne könnten auch Maschinen oder beliebige Gegenstände und Stoffe sein, die *ohne* Eigenaktivität so sind bzw. so funktionieren, wie es dem Zweck ihres (aktiven oder seinerseits manipulierten) Herstellers oder Benutzers entspricht. In einem kausal-deterministischen Universum sind eben nicht nur die temporären Zustände und Prozesse der zeitlich existierenden Individuen, sondern auch diese selbst bloße „Durchgangsstationen“, die ihren kausalen Antezedentien gegenüber passiv sind.

Ich sehe nicht, wie diese Probleme befriedigend zu lösen wären und bin daher (ohne es prinzipiell ausschließen zu wollen) bis auf weiteres skeptisch, daß es gelingen könnte, die Idee der „persönlichen Zurechenbarkeit“ unter deterministischen Prämissen zu retten, auch nicht im Rahmen einer Freiheitstheorie, die auf den zentralen, bislang ungeklärten Begriff der „Person“ zurückgeht. Doch selbst wenn wir annehmen, daß das Projekt *in dieser Hinsicht* gelingt, bleibt die Frage der Sinnhaftigkeit unseres praktischen *Überlegens* unbeantwortet. Kann der vom eingeführten, revidierten Begriff des „praktischen Könnens“ ausgehende (konsequente) Determinist, der sich dessen bewußt ist, daß die erwogenen Alternativen nur epistemisch-subjektiv, nicht aber objektiv offen sind, als Überlegender weiterhin so verfahren, *als ob* sie objektiv offen wären, *ohne* damit in einen ähnlich irrationalen Widerspruch zwischen seinen theoretisch-reflektierten und seinen alltäglichen Überzeugungen zu geraten wie der deterministische Fatalist (vgl. Teil 1, S. 13)? Ich sehe dies nicht. Daher bin ich geneigt, die Revisionsthese *insgesamt* zu verwerfen. Die Beweislast liegt ohne Zweifel bei ihren Verfechtern. Solange

sie jedenfalls unbegründet ist, bleibt die theoretische Legitimierung unseres vorthoretischen Selbstverständnisses, das vom Gedanken der ontologischen Indeterminiertheit der durch uns zu bestimmenden Teile der Welt ausgeht, eine philosophische Aufgabe, die sich vielleicht nie befriedigend lösen läßt, deren Lösbarkeit jedoch offen ist und an deren Lösung derjenige, der die Hoffnung auf die Begreifbarkeit unserer selbst als aktive, zeitlich existierende Wesen nicht aufgegeben hat, dauerhaft interessiert sein muß.