

## Freiheit und Determinismus (Teil 1)

### 1. Determinismus

Obwohl das Wort ‚Determinismus‘ seine heute geläufige Bedeutung erst in jüngerer Zeit erhalten hat,<sup>1</sup> beschäftigte die Sache, um die es geht, Menschen seit langem. Es geht um die These oder Hypothese, daß die reale Welt, verstanden als Inbegriff des raumzeitlichen Geschehens, vollständig in ihrem Sein und Sosein festgelegt, „determiniert“ ist. Diese Festlegung kann *zeitlos* gedacht werden oder, wenn man ein Schöpfungsmodell oder das Modell eines sich kausaldeterministisch entfaltenden Universums zugrundelegt, *antezedent* zum Zeitpunkt des jeweils Geschehenden. Entscheidend aber sind nicht ihre besonderen Ausformungen, sondern allein die Fixierung als solche. Wenn wir von der (prima facie gewiß plausiblen) Voraussetzung ausgehen, daß unsere Welt sich, auf welcher Beschreibungsebene auch immer, im Prinzip durch eine Menge zweiwertig wahrheitsfähiger Sätze beschreiben läßt, und wenn wir zugleich die (ebenso plausible) „Korrespondenztheorie“ der Wahrheit zugrundelegen, wonach ein Satz genau dann „wahr“ ist, wenn der von ihm bezeichnete Sachverhalt „wirklich“ ist, können wir die Determiniertheit unserer Welt durch die Fixiertheit der Wahrheitswerte der sie beschreibenden Sätze zum Ausdruck bringen. Worauf die Fixierung sich gründet, spielt dabei prinzipiell keine Rolle. In jedem Fall kann ein Satz, der einen bestimmten Wahrheitswert *hat*, den gegenteiligen *nicht* mehr haben. *Mit* seiner Wahrheit ist die Alternative des Falschseins, die (gegeben die Zweiwertigkeit) die einzig mögliche ist, definitiv *ausgeschlossen*. Das aber heißt, daß er, ebenso wie der ihm korrespondierende „wirkliche“ Sachverhalt, in einem prägnanten, wahrheitsrelativen Sinne

<sup>1</sup> Vgl. I. Hacking: Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism, in: J. Hist. Ideas 44 (1983), 455–475.

„notwendig“ ist.<sup>2</sup> Und daß dies auf Sätze, die unsere Welt beschreiben, *durchgängig* zutrifft, ist die These bzw. Hypothese des „Determinismus“.

Diese sehr allgemeine und in verschiedenen Hinsichten unspezifizierte Begriffsbestimmung kann für unsere Zwecke im Kern genügen. Einige ergänzende Bemerkungen aber sind angebracht, um ihren Sinn zu verdeutlichen. Erstens ist festzuhalten, daß sie den Sonderfall eines kausal oder in einem weiteren Sinne nomologisch deterministischen Universums  *einschließt*, ohne sich konzeptionell darauf *festzulegen*. Man kann sich eine Welt auch als vierdimensionales, raumzeitliches Aggregat vorstellen, dessen Teile fixiert sind, obwohl sie untereinander, durchgängig oder partiell, nicht in gesetzmäßigen Beziehungen stehen. Ebenso denkbar ist eine Fixierung sukzedierender, kausal unverbundener Weltzustände in Abhängigkeit vom „Schöpfungsplan“ eines göttlichen Wesens. Auch im Modell des klassischen (Laplaceschen) Kausal determinismus hängt die Determiniertheit der einzelnen Ereignisse bzw. Weltzustände

<sup>2</sup> Die aristotelischen Wurzeln dieser Darstellung sind unschwer erkennbar. In ihrer *allgemeinsten* Bedeutung beinhaltet die Rede von „Notwendigkeit“, wie Aristoteles (Metaph. V, 5, 1015a 33 ff.) richtig gesehen hat, nicht mehr als den *abstrakten* Gedanken des „Ausgeschlossenenseins aller relevanten Alternativen“. *Spezielle* Notwendigkeitsbegriffe ergeben sich in Abhängigkeit davon, welche *Alternativen* in Frage stehen und welche *Gründe* zum Ausschluß führen. Bezogen auf zweiwertig wahrheitsfähige Sätze stehen auf einer allgemeinen, formalen Ebene *nur* die Alternativen der Wahrheit und Falschheit in Betracht. *Relativ* auf den Ausschluß der einen ist die andere definitionsgemäß „notwendig“ (vgl. U. Wolf: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979, 115 ff.). *Ob* eine der beiden Alternativen für einen bestimmten Satz ausscheidet, und wenn ja, welche, ergibt sich aus jenen Gründen, die den zweiten Gesichtspunkt bilden, unter denen der zugrundegelegte Begriff der „Notwendigkeit“ spezifiziert ist.

Unterschiedliche Antworten sind denkbar. Für Sätze wie ‚-(p und -p)‘ und ‚Alle Quadrate sind Vierecke‘ läßt sich die Falschheit definitiv ausschließen, gestützt im einen Fall auf formallogische Prinzipien *allein*, im anderen auf diese *zusammen* mit geeigneten definitorischen Vorgaben. Bei präterital datierten Sätzen dagegen läßt sich, gestützt auf den Grundsatz der ontologischen Irreversibilität der Vergangenheit, in vielen Fällen nur sagen, *daß* eine der beiden Alternativen definitiv ausscheidet, nicht aber, bedingt durch epistemische Defizite, *welche*. Und bei futurischen Sätzen, deren Wahrheitswert nicht nur epistemisch als unbestimmt gilt, kann überhaupt nicht mehr, auch nicht im Sinne des bloßen Daß, von einem definitiven Ausschluß die Rede sein. Andere Spezifizierungsformen werden im folgenden (vor allem in Abschnitt 4) eingeführt, ohne daß ihr Zusammenhang mit dem aristotelischen Gattungsbegriff, der immer im Spiel ist, gesondert dargelegt werden müßte. Die Interdefiniertheit der verwendeten Modalausdrücke (‚notwendig‘/‚muß‘, ‚möglich‘/‚kann‘, ‚unmöglich‘ u.a.) wird in der üblichen, modallogischen Form vorausgesetzt.

nicht *nur* von der Gültigkeit der Kausalgesetze ab, sondern *auch* davon, daß einer der kausal miteinander verbundenen Zustände unabänderlich festliegt, der hypothetische Anfangszustand etwa oder der gegenwärtige, von dem aus kausale Schlüsse in beide Richtungen möglich sind. Die Kausalgesetze schränken den Spielraum kausal möglicher Welten ein. Für die Fixierung der realen Welt aber sind sie allein nicht hinreichend und im Prinzip auch nicht entscheidend.

Zweitens müssen wir uns über die *Universalität* des deterministischen Anspruchs im klaren sein. Er gilt für *alles* raumzeitliche Geschehen, also nicht nur für einen *Teilbereich*, der ein in sich geschlossenes System bildet.<sup>3</sup> Sollte unsere Welt aus einer Vielzahl solcher Systeme bestehen, gilt die Determinismusthese, die sich damit als eine gestuft regionalisierte erweist, eben für alle in gleicher Weise, gerade so, wie sie für die nicht systematisch miteinander verbundenen „wirklichen“ Sachverhalte einer zeitlos fixierten Welt und alle Teilzustände eines komplexen, zeitlich datierten Weltzustands in einem kausaldeterministischen Universum gültig sein würde. Sie schließt *physische* und *mentale* Geschehnisse ein, unabhängig von dualistischen Irreduzibilitäts- oder monistischen Reduktionsansprüchen in die eine oder andere Richtung. Und sie bezieht sich auf sie auch unabhängig von der zugrundegelegten *Beschreibungsebene*. Menschliche Verrichtungen werden durch Makrobeschreibungen charakterisiert, ohne daß Mikrobeschreibungen und entsprechende theoretische Reduktionen prinzipiell ausgeschlossen wären. Wenn das Mikrogeschehen das Makrogeschehen vollständig bestimmt, überträgt seine Determiniertheit oder (partielle) Nichtdeterminiertheit sich auch auf das letztere. Das ist die übliche Auffassung, auf die sich die Idee einer durchgängigen neurophysiologischen Determiniertheit menschlicher Verrichtungen gründet.

Aber auch wenn wir annehmen, daß es („superveniente“) physische oder mentale Eigenschaften und korrespondierende Makroereignisse gibt, die sich nicht vollständig auf Mikroereignisse zurückführen lassen, bleibt die Behauptung des Determinismus sinnvoll. Sie erweist sich dann nur in einer weiteren Hinsicht als eine gestuft regionalisierte These, deren universaler Geltungsanspruch weiterbesteht.

---

<sup>3</sup> Zu den Schwierigkeiten, die das Problem der Geschlossenheit für den klassischen Kausaldeterminismus aufwirft, vgl. J. Earman: A Primer on Determinism, Dordrecht 1986, ch. III.

Drittens schließlich ist der *ontologische*, nicht epistemische oder epistemologische Sinn der Determinismusthese hervorzuheben. Ob wir Kenntnis davon besitzen oder ein praktikables Verfahren kennen, uns Kenntnis davon zu verschaffen, ob ein Geschehnis determiniert ist oder nicht, spielt für die Frage seiner tatsächlichen Determiniertheit keine Rolle. Kaum jemand dürfte bestreiten, daß die Aussage, jener prähistorische Mensch, dessen Skelett 1856 im Neandertal gefunden wurde, habe zu einem bestimmten, in seine erschließbare Lebenszeit fallenden Zeitpunkt eine bestimmte Lautäußerung von sich gegeben, unabänderlich wahr oder falsch ist. Dennoch gibt es und wird es nach aller Erwartung auch in der Zukunft keine Möglichkeit für uns geben, seine Stimme, wenn sie denn auftrat, aus ihren kausalen Spuren im Universum zu rekonstruieren und die Aussage damit als definitiv wahr oder falsch zu erweisen. Wir können uns vorstellen, was wir hätten hören müssen, wenn es tatsächlich so war, wie wir sagen, und wir uns zum fraglichen Zeitpunkt in Hörweite befunden hätten. Aber das ist natürlich kein Verifikationsverfahren, und selbst wenn wir es durch die fiktive Annahme einer möglichen „Reise in die Vergangenheit“ zu einem solchen machen könnten, wäre das für die entscheidende Frage ohne Belang. Sachverhalte, die präterital datiert sind, sind nach allgemeiner Einschätzung in der einen oder anderen Weise fixiert, weil die Vergangenheit selbst als fixiert gilt, nicht weil wir fähig sind, uns ihrer Realität oder Irrealität zu versichern.

Entsprechendes gilt, mutatis mutandis, für unser Verhältnis zur Zukunft. Wenn wir annehmen, daß die Natur im ganzen oder in einem Teilbereich nomologisch deterministisch ist und wir alle relevanten Naturgesetze und alle relevanten Fakten des präsenten, fixierten Weltzustands kennen, können wir Ereignisse (astronomische etwa) sicher voraussagen, auch wenn ihr Eintritt jenseits unserer Lebenserwartung liegt. Umgekehrt ist die Unmöglichkeit einer solchen Voraussage kein Beweis für bestehende Indeterminiertheit. Selbst wenn es daher, wie einige Philosophen dies mit dem Ziel eines unwiderleglichen „Freiheitsbeweises“ zu zeigen versuchten, prinzipiell unmöglich wäre, sichere Voraussagen über das eigene Wollen und Handeln zu machen, und sich dasselbe auch für Prognosen über das Wollen und Handeln anderer Menschen zeigen ließe, wäre das für die Frage, ob menschliche Handlungen faktisch determiniert sind, ohne Belang. Die epistemische oder epistemologische These der Prädiktibilität von Ereignissen hat mit der ontologischen These ihrer Determiniertheit prinzipiell nichts zu tun. Der

gegenteilige Eindruck kann nur entstehen, wenn der Begriff der „Voraus-sagbarkeit“ stillschweigend so gedeutet wird, daß er den Determinismus impliziert, sc. als eine Möglichkeit zur Prognose, die jeder Mensch oder „Dämon“ besitzen würde, der uneingeschränkten epistemischen Zugang zu einem ontologisch fixierten Universum besitzt.<sup>4</sup>

Der ontologische Sinn der These setzt jedoch keinen erkenntnistheoretischen *Realismus* voraus. Er bleibt auch dann erhalten, wenn wir davon ausgehen, daß jede Beschreibung der Welt, über die *wir* verfügen, *relativ* in dem Sinne ist, daß sie an eine bestimmte Sprache, ein bestimmtes Begriffssystem oder an einen bestimmten Zustand der Wissenschaftsentwicklung gebunden ist und die Welt *an sich* nie erreicht. Wir können dann zwar, abstrakt betrachtet, vielleicht nur (mit Kant) von der „empirischen Realität“ dessen sprechen, was wir für wirklich halten, oder (mit Wittgenstein) davon, daß die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unserer Welt sind, müssen relativ auf unsere erkenntnistheoretischen Vorgaben aber nicht aufhören, zwischen der „Wirklichkeit“ und unserer „Kenntnis von ihr“ zu unterscheiden. Sprachliches Kennzeichen dafür ist die Verwendung assertorischer Sätze, mit denen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, der sich als wahr oder falsch erweisen kann. Wir alle verwenden solche Sätze im Alltag und in der Wissenschaft. Und sobald wir das tun, macht die ontologische These des Determinismus *Sinn*.

Ob sie darüber hinaus *wahr* oder epistemisch *plausibel* ist, ist eine andere Frage. Während man in der Philosophie der Neuzeit und vor allem im 19. Jahrhundert allgemein annahm, daß wir in einer kausal determinierten Welt leben, ist man heute (seit Heisenberg) gewöhnlich gegenteiliger Meinung oder in dieser Sache zumindest indifferent. Ob es dauerhaft dabei bleiben wird, läßt sich derzeit wohl nicht mit Sicherheit sagen. Insofern bleibt die Frage erst einmal offen. Die Diskussion des

<sup>4</sup> Ob ein Mensch, der selbst *Teil* des Universums ist, einschließlich all seiner epistemischen Zustände, *punktuell* einen *umfassenden* Zugang zu ihm gewinnen kann, läßt sich mit Blick auf einschlägige Reflexivitätsprobleme bezweifeln. Doch das heißt nicht, daß *andere* Menschen oder er selbst zu einem anderen *Zeitpunkt* umfassende Kenntnis nicht auch von jenen Zuständen gewinnen könnten, die ihm situativ unzugänglich sind. Für ein Wesen, das (epistemisch zumindest) *außerhalb* des Universums steht, wären natürlich auch punktuell umfassende Wissenszustände denkbar. Und selbst wenn dieses Denkmodell und jede universale Möglichkeit zur Prognose *prinzipiell* auszuschließen wären, würde das am Sinn der ontologischen These des Determinismus nichts ändern.

Problems von Freiheit und Determinismus kann also, was den letzteren angeht, nicht auf dem Hintergrund theoretisch zwingender Evidenzen für oder gegen eine bestimmte Position geführt werden. Sollte die These der mikrophysikalischen Indeterminiertheit, verstanden als Aussage über die (wie immer zu interpretierende) physikalische „Wirklichkeit“, sich als definitiv unhintergebar erweisen, wäre diese Tatsache *allein* für unser Problem auch nur von geringer Bedeutung. Das jedenfalls ist die Auffassung der weit überwiegenden Mehrheit der Philosophen, die ich im Grundsatz teile (vgl. auch S. II f.). Zwei bedeutende Punkte aber sind festzuhalten. Zum einen macht die mikrophysikalische Indeterminiertheit unter der Annahme, daß sie für den Bereich der Neurophysiologie signifikant ist, die Behauptung der (kausalen oder nomologischen) Indeterminiertheit gewisser, für die Freiheitsproblematik bedeutsamer mentaler Verrichtungen von Menschen theoretisch *verständlich, ohne* daß derjenige, der an ihr interessiert ist, deshalb gezwungen wäre, auf einen strikten (nichtinteraktionistischen) psycho-physischen Dualismus oder die unaufhebbare Dualität einer „Welt des Erklärens“ und einer „Welt des Verstehens“ und andere dualistische Theoreme Bezug zu nehmen. Durch sie gewinnen wir eine Denkmöglichkeit zurück, die vor der Quantenmechanik für längere Zeit undenkbar schien und die, gegebenenfalls, für unser Verständnis von Freiheit bedeutsam sein *könnte*.<sup>5</sup>

Noch wichtiger aber ist eine zweite theoretische Einsicht, die sich aus der mikrophysikalischen Indeterminiertheithese ergibt und die als solche nicht einmal davon abhängt, ob sie als ontologische These dauerhaft bleibt oder nicht. Denn sie hat ein für allemal klargestellt, daß das wichtigste Argument, das Philosophen in der Vergangenheit *für* den Determinismus angeführt haben, haltlos ist. Offensichtlich hängt die Möglichkeit unserer empirischen Erkenntnis und die Möglichkeit rationaler Wissenschaft *nicht* von der Voraussetzung ab, daß die Welt, die wir erforschen und erkennen, kausal oder nomologisch deterministisch ist, geschweige denn deterministisch im Sinn einer zeitlosen oder göttlich geplanten Fixierung. Der sogen. „Satz vom Grund“, der dies zu fordern schien, erweist sich bei kritischer Überprüfung nur als ein Ausdruck philosophischen Wunschdenkens oder doch bestenfalls (wie Hume dies für das Kausalprinzip nahegelegt hat) als Ausdruck einer *prima facie* plausiblen, empirisch mehr oder weniger weitreichenden, heuristischen Forschungsmaxime. Die Welt ist, wie sie ist, nicht wie wir (aus welchen

<sup>5</sup> In welcher Form, skizziert (z.B.) J. Thorp: Free Will, London 1980.

Gründen auch immer) wünschen, daß sie sein sollte. Läßt sie sich vollständig auf deterministische Gesetze oder gar auf eine einzige deterministische „Weltformel“ zurückführen, mag das theoretisch befriedigend sein. Scheitert ein solches Unterfangen jedoch, wie es das bislang offenbar tat, fällt uns auch damit weder als Philosophen noch als empirische Wissenschaftler, geschweige denn als vernünftige Menschen des Alltags, ein Stein aus der Krone. Im Gegenteil, es ist vernünftig und sokratisch weise, die Grenzen des eigenen Erkennens zu erkennen und anzuerkennen und sich den Realitäten zu stellen. Das theoretische oder (eventuell) aussagenlogische Interesse am Determinismus sollte uns jedenfalls nicht zu Scheinbegründungen verleiten und nicht blind machen für Gesichtspunkte, die seiner Wahrheit entgegenstehen.

## 2. Fatalismus

Das primäre Interesse, das Menschen am Determinismus nehmen, ist in der Regel auch kein logisches oder abstrakt-theoretisches, sondern ein praktisches und sie persönlich betreffendes. Zugrundeliegt der Verdacht, daß seine Wahrheit mit der Annahme unvereinbar ist, daß wir, in welchem bescheidenem Umfang auch immer, „freie“ und „aktiv handelnde“ Wesen sind. In einer Welt, in der alles festgelegt ist, gibt es grundsätzlich nichts zu beeinflussen und zu verändern. Das gilt für die biologische Evolution und die Geschichte ebenso wie für das Leben des einzelnen. Der geborene *Optimist* kann glauben, daß er, alles in allem genommen, immer schon in der besten aller möglichen Welten lebt, oder doch wenigstens hoffen, daß der fixierte Weltlauf ein stetiges oder mit Umwegen verbundenes „Fortschreiten zum Besten“ mit sich bringt, mag er dabei nun sein privates Glück oder das Ideal einer universalen Aufklärung im Auge haben oder ein weniger luzides religiöses und weltanschauliches Eschaton. Der geborene *Pessimist* oder *Skeptiker* kann sich im Rückblick auf das, was bislang vom Weltlauf erkennbar wurde, darin bestätigt fühlen, daß wir, was immer die Zukunft an Überraschungen bergen mag, derzeit jedenfalls keinen Anlaß zu optimistischen Prognosen oder Interpretationen haben. Andere mögen geborene *Indifferentisten* in dieser Frage sein. Doch alle können, wenn sie vom Determinismus ausgehen und konsequent sind, die Dinge, einschließlich ihrer persönlichen Haltung zu ihnen, nur hinnehmen, wie sie ex hypothesi unabänderlich sind und partiell offenbar werden.

Diese Weltsicht wird gewöhnlich als „*Fatalismus*“ bezeichnet. Entsprechend wurde die Diskussion unseres Problems in der Antike durchweg als Streit um den Fatalismus geführt und der nominell unbekannte „Determinismus“ in der klassischen Philosophie der Neuzeit auch unter dem Namen „System der Fatalität“ verbucht.<sup>6</sup> Neuere Philosophen haben dagegen geltend gemacht, man könne Determinist sein, ohne Fatalist sein zu müssen. Doch die mir bekannten Argumente für diese These erweisen ihre Autoren entweder als inkonsequente Anwälte des Determinismus, die die zentrale Prämisse unter der Hand verändern,<sup>7</sup> oder als konsequente Vertreter, die ihr Beweisziel verfehlen, weil sie an einem inadäquaten Fatalismusbegriff orientiert sind.<sup>8</sup> Dieser Begriff, der in der philosophischen Tradition als der des „faulen Beweises“ oder der „faulen Vernunft“ firmiert und von christlichen Autoren (wie Leibniz) gern als „Fatum der Mohammedaner“ hingestellt wurde, ist durch die Annahme charakterisiert, daß das determinierte Geschehen prinzipiell *kausal unabhängig* von unserem Überlegen, Wollen und Handeln ist. Darin liegt offensichtlich ein Fehler. Doch die tradierte Etikettierung ist irreführend, denn er liegt nicht im motivationalen Bereich, sondern im intellektuellen. Besser als die vom „faulen“ wäre daher die Rede von einem „*dummen Fatalismus*“, der manifeste Tatsachen über die Welt ignoriert. Nun gibt es zwar Menschen, die uninformiert oder irrational genug sind, um Kausalzusammenhänge, die anderen selbstverständlich sind, nicht zur Kenntnis zu nehmen. Doch einen konsequent „dummen“ Fatalisten hat es wohl niemals gegeben. Das gilt in der Praxis sicherlich auch für jene Philosophen, die in der Theorie behaupten, praktische

<sup>6</sup> Vgl. Diderot: *Encyclopédie*, Tom. XIX (1765), Art. „Liberté“.

<sup>7</sup> Das gilt z.B. für den Versuch von U. Pothast (Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, Frankfurt 1980, 191 ff., 387 ff.), die Unmöglichkeit eines deterministisch begründeten Fatalismus des eigenen künftigen Verhaltens „*nötige*“ auch den theoretischen Deterministen zu einem Verständnis seiner selbst als Person, die praktisch überlegen und sich entscheiden bzw. wählen „*muß*“. Doch in welchem Sinne wird hier von „Nötigen“ oder „Müssen“ gesprochen? Im Sinne des *Determiniertseins* zu ihr „*muß*“ der Determinist eine solche Haltung natürlich nicht einnehmen, sondern nur für den Fall, daß er zu ihr bestimmt ist (siehe unten). Und in *der* Deutung, in der Pothasts generelle Behauptung (vielleicht) plausibel ist, *kann* seine Rede vom „Müssen“ nicht mehr den Sinn haben, den der Determinismus fordert.

<sup>8</sup> So etwa Mill: *System VI*, 2, 3; H. Gomperz: *Das Problem der Willensfreiheit*, Jena 1907, 13 f., 21; M. Dummett: *Bringing about the Past*, in: *Phil. Rev.* 73 (1964), 245 ff.; A. Grünbaum, *Free Will and Laws of Human Behaviour*, in: *Amer. Phil. Quart.* 8 (1971), 302 f.; A. Kenny: *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, 158 f.



Überlegungen und ihre Ergebnisse könnten aus Mangel an relevanten empirischen Evidenzen oder sogar aus logischen oder begrifflichen Gründen keine Ursachen unserer Handlungen sein.<sup>9</sup> Kein Mensch glaubt, daß das Schicksal über sein Hungrigsein oder Sattsein entschieden hat, unabhängig davon, ob er etwas zum Munde führt, kaut oder schluckt und sich Gedanken darüber macht, wo etwas Eßbares zu finden ist. Und natürlich glaubt auch kein gläubiger Mohammedaner, Öl oder Teppiche gut verkaufen zu können, ohne zu handeln. Dieser Fatalismus also steht nicht zur Debatte.

Worum es wirklich geht, hat der philosophische locus classicus für das Determinismus- und Fatalismusproblem, Aristoteles' „*De Interpretatione*“ 9, mit aller Klarheit gesagt. Wenn alles Geschehen zeitlos oder im vorhinein festgelegt ist, sind Überlegungen und Handlungen, die ihrem Sinne nach darauf ausgerichtet sind, etwas geschehen zu machen oder Geschehendes aktiv zu beeinflussen, *sinnlos*. Natürlich sind sie nicht „sinnlos“ in dem Sinn, daß sie begrifflich oder logisch unmöglich wären und somit (a fortiori) empirisch ausgeschlossen. Ebenso wenig bedeutet ihre Sinnlosigkeit, daß sie, wenn sie vorliegen, keine kausale Rolle spielen, wie der „dumme Fatalismus“ behauptet; in einem kausaldeterministischen Universum müßten sie es sogar. Doch sie sind „sinnlos“ im Sinne der Witzlosigkeit oder objektiven Pointenlosigkeit dessen, was sie ihrem begrifflichen Sinne nach sind. Dieser Sinn erweist sich unter der Prämisse des Determinismus als ontologisches Adiaphoron, als „mentales Phlogiston“ sozusagen, das den Uninformierten und Unreflektierten systematisch über den Sinn seines Lebens und Treibens hinwegtäuscht.

Das ist es, was der informierte und konsequente Determinist anerkennt, und ebendadurch wird er zum Fatalisten. Damit ist nicht gesagt, daß geborene Deterministen nicht gleichwohl dazu bestimmt sein könnten, mit der fixen Idee zu leben, sie könnten den Gang der Dinge beeinflussen und seien Urheber ihrer Verrichtungen. Die bloße Tatsache ihrer Determiniertheit bietet, hier wie in anderen Fällen, keine Gewähr, daß bestehende Meinungen richtig sind oder konsistent mit bestehenden anderen. Und es besagt natürlich auch nicht, daß jede Anerkennung

<sup>9</sup> Empirische Gründe für diese Behauptung wurden von Nietzsche geltend gemacht (vgl. exemplarisch „*Morgenröte*“ II, 124.129), logische oder begriffliche von Autoren, die die kategoriale Differenz zwischen Begründungs- und Kausalzusammenhängen dafür in Anspruch nehmen, wie etwa Ph. Foot: *Free Will as Involving Determinism*, in: *Phil. Rev.* 66 (1957), 439–450; A. I. Melden: *Free Action*, London 1961, 52 f.; R. Taylor: *Action and Purpose*, Englewood Cliffs 1966, 51 f., 72.

des Fatalismus zwangsläufig zu Untätigkeit und Gedankenlosigkeit führt. Es besagt nur, daß derjenige, dem es bestimmt ist, die Dinge so zu betrachten, wie sie objektiv sind, in dem Bewußtsein lebt, daß es zu allem, was in ihm und außerhalb seiner geschieht, keine reale Alternative gab und daß er, was immer er geistig und körperlich tut bzw. zu „tun“ scheint, selbst nicht als Herr des Geschehenen gelten kann. Überlegt er und handelt er – gut, oder besser gesagt: in Ordnung. Überlegt und handelt er nicht – ebensogut und in Ordnung. So eben mußte es, offenbar, kommen. Universaler *Gleichmut*, nicht *Quietismus*, ist das Kennzeichen dessen, der weiß, daß er nur eine von zahllosen Teilmengen in der Menge der Steinchen ist, aus denen das vierdimensionale Mosaik des zeitlos fixierten Universums besteht, oder nur eine von zahllosen Durchgangsstationen des einen universalen Kausalgeschehens, das auch durch ihn hindurchläuft und in ihm mentale und neurale Pirouetten dreht. Nicht Rilkes Nikolaj Kusmitsch,<sup>10</sup> der, vom Bewußtsein der unverfügbar verfließenden Zeit überwältigt, reglos im Bett liegt, liefert ein angemessenes Sinnbild des Fatalisten, sondern der Leiermann am Ende von Schuberts „*Winterreise*“, der alles gehen läßt, wie es will, und dabei nicht aufhört, seine Leier zu drehen.

Es gibt Menschen, die genau dies als Befreiung von törichten Illusionen und als Entlastung vom Druck persönlicher Verantwortung begrüßen. Das gilt, soweit sie tatsächlich durch einen konsequenten Determinismus begründet war, für die sprichwörtliche „Ruhe“ der Stoiker. Es gilt für Nietzsche, der die Welt zu „erlösen“ meinte, indem er ihr mit der Einsicht in die „Fatalität alles dessen, was war und was sein wird“, die „Unschuld des Werdens“ wiedergab.<sup>11</sup> Und es gilt ebenso für den von Nietzsche, wegen seiner vermeintlichen „Unerlöstheit“ in dieser Sache, verachteten gläubigen Christen, der sich in der universellen Providenz seines Gottes geborgen weiß. Leibniz hat daher zu Recht, wenn auch zum Leidwesen mancher (doch keineswegs aller) Theologen, von einem „*Fatum Christianum*“ gesprochen.<sup>12</sup> Offenbar gibt es eine Haltung des deterministisch fundierten Fatalismus, der von denjenigen, die sie besitzen oder zu erwerben bestrebt sind, als etwas Erstrebenswertes

<sup>10</sup> „*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*“, Abschn. 46; in: *Sämtliche Werke*, Bd. VI, Frankfurt 1966, 865 ff.

<sup>11</sup> Vgl. „*Götzen-Dämmerung*“ VI, 8.

<sup>12</sup> Leibniz: *Théodicée*, Vorrede und § 55 ff.; An Clarke V, 13; vgl. K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III/3, Zürich 1961, 183 ff.

und nicht als etwas empfunden wird, das ihr Selbstverständnis als Menschen gefährdet.

Die meisten Menschen empfinden es allerdings *anders*, einschließlich solcher, die sich vergeblich um eine positiv-fatalistische Haltung bemühen. Sie finden wenig Tröstliches in dem Gedanken, in einer Welt zu leben, in der sich definitiv nichts bewegen, nichts ändern läßt. Die Entlastung von moralischer und, wenn die Gesellschaft sich so entwickelt, vielleicht auch von rechtlicher Verantwortung mag angenehm sein. Der Verzicht auf die Hoffnung, etwas, das sich nach aller Erfahrung nicht von selbst zum Besseren wenden wird, durch eigenes Tun verbessern zu können, ist es nicht, gleichgültig ob es sich nur um das eigene Leben oder die Lebensbedingungen der Menschheit oder der Biosphäre im ganzen handelt. Beängstigend aber ist vor allem, unabhängig vom Gedanken der Besserung, der Verlust des Möglichkeitsspielraums selbst. Normalerweise verstehen wir uns ja als Wesen, deren Spielraum zwar in vielen Hinsichten (sozial, psychisch und physisch) eingeschränkt, nicht aber gänzlich beseitigt ist und der, soweit er besteht, erst durch uns, die wir „aktiv“ wählen und handeln, und durch die uns „widerfahrenden“ Zufälle des Lebens fortschreitend ausgefüllt wird. Das gerade *heißt* für uns zu „leben“ und zu „erleben“. Und ebendaraus entspringt unser Selbstverständnis als Wesen, die *in* der Zeit existieren, nicht etwa *zeitlos* oder im unengagierten, rein theoretischen Bezug *auf* zeitliches Geschehen. Die Gegenwart und Vergangenheit betrachten wir gewöhnlich als durchgängig fixiert und alternativelos, die Zukunft jedoch, unsere eigene wie die des Weltlaufs im ganzen, als partiell offen.

Die elementare Bestürzung, die Menschen befallen kann, die sich im Ernst (nicht nur als abstraktes Gedankenspiel) mit der Möglichkeit konfrontieren, daß es sich objektiv anders verhält, ist wiederholt artikuliert worden, am radikalsten und eindrucksvollsten wohl in zwei bekannten Briefstellen von Georg Büchner:<sup>13</sup>

„Ich fühlte mich wie zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte. Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, Allen und Keinem verliehen. Der Einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall, die Herrschaft des Genies ein Puppenspiel, ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich. [...] Das *muß* ist eins von den Verdammungsworten, womit der Mensch getauft

<sup>13</sup> Vgl. Sämtliche Werke, ed. W. R. Lehmann, Bd. II, Hamburg 1971, 424–426.

worden. Der Ausspruch: es muß ja Aergerniß kommen, aber wehe dem, durch den es kommt, – ist schauerhaft. Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt? Ich mag dem Gedanken nicht weiter nachgehen.“

„Ich erschrak vor mir selbst. Das Gefühl des Gestorbenseins war immer über mir. Alle Menschen machten mir das hippokratische Gesicht, die Augen verglast, die Wangen wie von Wachs, und wenn dann die ganze Maschinerie zu leiern anfang, die Gelenke zuckten, die Stimme herausknarrte und ich das ewige Orgellied herumtrillern hörte und die Wälzchen und Stiftchen im Orgelkasten hüpfen und drehen sah, – ich verfluchte das Concert, den Kasten, die Melodie und – ach, wir armen schreienden Musikanten [...]“

Büchner legt einen *konsequenten* Determinismus zugrunde, der sich auf physische *und* mentale Verrichtungen erstreckt und den Sprachgebrauch einbezieht. Das ist nicht immer der Fall, ändert jedoch nichts an der Beunruhigung, die Menschen empfinden, die den Gedanken der Determiniertheit lediglich mit einem sie interessierenden *Teilbereich* des Geschehens in Verbindung bringen: Krankheit und Tod, Krieg, Katastrophen, Wachstum, Karriere, Macht, Reichtum, soziale Anerkennung, Glück in Liebe und Spiel, moralisch gutes und schlechtes Verhalten.

Aus ihr erwächst das Interesse an einer Überwindung des Determinismus und seiner fatalistischen Implikationen auch bei denen, die ihn zu akzeptieren geneigt sind oder sich dazu (aus welchen Gründen auch immer) genötigt fühlen. Die Wahrsagerei, die sich bekanntlich von der Antike bis in unsere Tage erhalten hat, liefert Beispiele dafür, wie Menschen selbst um den Preis eines intellektuellen Salto mortale bestrebt sind, sich der beunruhigenden Konsequenzen ihrer eigenen Vorherbestimmtheitsannahmen zu entziehen.<sup>14</sup> Die antike Fatalismus-Diskussion (wie sie in Ciceros „*De Fato*“ überliefert ist) spiegelt das anhaltende philosophische Bemühen um eine rationale Lösung jener Probleme, die die irrationale Praxis des Wahrsagens aufwirft und die innerhalb der Philosophie durch das Aristotelische Determinismus-Argument und seine

<sup>14</sup> Der Salto mortale liegt unabhängig davon vor, ob sie in manifestem Selbstwiderspruch zu den theoretischen Grundlagen ihres gesamten Verfahrens hoffen, ein sicher prognostiziertes Schicksal dennoch *abwenden* zu können, oder die Prophezeiung nur einholen in dem Bestreben, sich mental selbständig auf das Unabwendbare *einzustellen*, was unter konsequent deterministischen Prämissen natürlich ebenso sinnlos wäre. Die stoische Aufforderung zur „Unerschütterlichkeit“ kann daher, sachlich gesehen, entweder nur als manifest *irrationale* oder *unechte* Aufforderung interpretiert werden oder als Ausdruck dessen, daß ihre Autoren *keinen* konsequenten Determinismus zugrundelegen, der mentale Verrichtungen einbezieht.

versuchte, unbefriedigende Auflösung in „*De Interpretatione*“ 9 unabweislich geworden waren. Und wenn die christliche Theologie und die von theologischen Vorgaben mitbestimmte Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit sich nicht mit dem positiv-fatalistischen Providenzgedanken begnügte, sondern bestrebt blieb, seine fatalistischen Implikationen in irgendeiner Form wieder loszuwerden, so geschah dies gewiß nicht nur aus dem innertheologischen Interesse an einer Lösung des Theodizeeproblems und an der Aufrechterhaltung der jüdisch-christlichen Vorstellung von einem Gott, der dem Menschen personal gegenübertritt, sondern *auch* und der Sache nach wohl vor allem in dem Bemühen, dem Verständnis unserer selbst als zeitlich existierende, aktive Wesen Rechnung zu tragen.

Ob es psychologisch überhaupt *möglich* ist, mit dem anhaltenden Bewußtsein der universalen Determiniertheit und Fatalität des Geschehens zu leben, erscheint mir zweifelhaft, obwohl ich empirische Untersuchungen hierzu nicht kenne. Unstrittig dürfte jedenfalls sein, daß die meisten Menschen im Alltag anders *verfahren*. Wollen sie in der Theorie konsequente Deterministen und Fatalisten bleiben, geraten sie damit in einen offenkundigen, irrationalen Widerspruch zwischen ihren theoretisch-reflektierten und ihren alltäglichen Überzeugungen. Und dieser Widerspruch läßt sich natürlich nicht einfach auflösen, indem man ihn auf eine bloße Façon de parler zurückführt, etwa so wie den scheinbaren Widerspruch zwischen der alltäglichen Rede vom „Auf-“ oder „Untergehen“ der Sonne und unserem kopernikanischen Weltbild. Es gehört eben, wie Aristoteles deutlich gemacht hat, zum *Sinn* unseres praktischen Überlegens und Handelns, daß es auf einen Möglichkeitsspielraum bezogen ist, der Alternativen bietet und durch unser Wählen und Handeln ausgefüllt wird. Es ist daher kaum verwunderlich, daß Menschen immer wieder versucht haben, ihre theoretischen mit ihren alltäglichen Annahmen in Einklang zu bringen, indem sie den Determinismus *negierten*. Zu Zeiten, in denen der sogen. „Satz vom Grund“ auch in seiner kausalen Deutung noch als ebenso unbestreitbar galt wie der Satz vom Widerspruch oder das allgemeine Kausalprinzip als indispen-sibler Bestandteil jedes wissenschaftlichen Weltverständnisses, gehörte dazu philosophische Kühnheit. In Zeiten der Quantenmechanik haben Philosophen wie Nichtphilosophen es naturgemäß leichter, sich aus Gründen praktischer Rationalität oder aus elementarer Abneigung gegen den Fatalismus bis zum Beweis des Gegenteils an den Indeterminismus zu halten.

Die konzeptionellen Vorteile, die dies zumindest für alle die hat, die eine fatalistische Lebenseinstellung nicht als etwas Erstrebenswertes empfinden, sind offenkundig, dürfen allerdings nicht überschätzt werden. Die *bloße Negation* des Determinismus enthält natürlich, wie Kritiker und Befürworter oft betont haben, noch keine hinreichende theoretische Rechtfertigung unseres praktischen Selbstverständnisses. Sie läßt die Möglichkeit offen, daß die nichtdeterminierten Teile des Universums durchweg vom „*blinden Zufall*“ ausgefüllt werden, der die aktive Beeinflußbarkeit des Geschehens durch uns natürlich nicht weniger ausschließt als dessen universale Determiniertheit. Ein zweiter, *positiver* Schritt ist erforderlich, um die Haltung der „blinden Zufallsergebenheit“ ebenso theoretisch-rational überwinden zu können wie die Haltung des Fatalismus. Er ist notorisch schwierig, und eine wirklich befriedigende Lösung der vielfältigen, mit ihm verbundenen Probleme kenne ich bislang nicht. Man sollte sich daher, ehe man weitere Bemühungen in dieser Sache anstellt, Rechenschaft darüber geben, ob wir an einer philosophischen Legitimierung unseres alltäglichen Selbstverständnisses wirklich dauerhaft interessiert sein *müssen*. Praktische Überlegungen, soviel scheint unbestreitbar, würden ihres Sinnes beraubt, wenn sie nicht mehr auf einen Möglichkeitsspielraum zu beziehen wären, innerhalb dessen der Überlegende wählen und den er durch seine Handlungen ausfüllen kann. Muß es aber ein *ontologischer* Spielraum sein, der die objektive Unbestimmtheit der Optionen voraussetzt, oder genügt ein *schwächerer*, nichtontologischer Sinn von „praktischer Möglichkeit“?

### 3. Kompatibilismus und Inkompatibilismus

Dieser Zweifel bildet den sachlichen Hintergrund einer bislang unberücksichtigten Zugangsweise zu unserem Problem, die oft vertreten wird und mit dem Anspruch verbunden ist, *es jenseits* der erwogenen Alternativen zu lösen oder, besser gesagt, zu umgehen. Sie artikuliert sich jedoch nicht immer in der genannten Form, sondern gewöhnlich in Form einer pauschalen Bestreitung des Konflikts, der das Problem heraufbeschwört. Daher bedarf sie zunächst (im gegenwärtigen Abschnitt) der begrifflichen Präzisierung, ehe wir uns (in den folgenden Abschnitten) der Sache selbst zuwenden. Unser Interesse muß sich dabei von der Untersuchung des *Zusammenhangs* zwischen Freiheit und Determinismus auf die Klärung des *Freiheitsbegriffs* verlagern. Denn dieser

wie sich zeigen wird, den Schlüssel zum Verständnis des Lösungsvorschlags, der zur Debatte steht.

Alle bislang angesprochenen Positionen, die positiv oder negativ fatalistische ebenso wie die der passiven Zufallsergebenheit und der indeterminierten Aktivität, sind mit der Annahme verbunden, daß der Gedanke der „Determiniertheit“, universal verstanden oder auf Teilbereiche des menschlichen Lebens beschränkt, mit dem der „Freiheit“ *konfligiert*, d.h. mit ihm faktisch oder begrifflich *inkompatibel* ist. In der neueren Literatur werden sie daher zumeist unter dem Stichwort „Inkompatibilismus“ zusammengefaßt und dem „Kompatibilismus“ entgegengesetzt, der jene Annahme bestreitet. Diskussionen zum Thema „Freiheit und Determinismus“ erscheinen entsprechend als Streit zwischen „Kompatibilisten“ und „Inkompatibilisten“. Obwohl sie sich eingebürgert hat und eine einfache Rubrizierung ermöglicht, halte ich diese Gegenüberstellung für wenig hilfreich. Sie ist zumindest irreführend, da sie den falschen Eindruck erweckt, logisch erschöpfend zu sein, und den Konflikt so darstellt, als gehe es um die Affirmation oder Negation ein und derselben These. Beides ist nicht der Fall.

Daß keine vollständige Unterscheidung vorliegt, zeigt eine Position, die man als „*dualistischen Kompatibilismus*“ bezeichnen könnte und die vor allem durch Kant repräsentiert wird.<sup>15</sup> Kant war bekanntlich, was die raumzeitliche Welt betrifft, ein konsequenter Kausal determinist, der sogar glaubte, die universale Gültigkeit des Kausalprinzips apriori beweisen zu können. Auf die „intelligible Welt“ bezogen vertrat er jedoch zugleich die Realität von „Freiheit“ in einem Sinn, der nicht mit dem Determinismus vereinbar ist, *ohne* sich deshalb genötigt zu fühlen, den Dualismus zwischen den beiden Welten so strikt zu fassen, daß *keine* Beziehung zwischen ihnen besteht. Auf den philosophischen Erfolg dieses Unternehmens brauchen wir hier nicht eingehen. Seine Existenz zeigt jedenfalls, daß die Frage nach der „Vereinbarkeit“ von Freiheit und Determiniertheit nicht nur als eine (von Kant verneinte) begriffliche Frage aufgefaßt werden kann, sondern auch als eine (von Kant bejahte) Frage nach einer Vereinbarkeit anderer Art. Umgekehrt kann die behauptete „Unvereinbarkeit“ entweder so verstanden werden, daß die

<sup>15</sup> Für neuere, unterschiedlich akzentuierte Ansätze dieses Typs vgl. etwa G.H. v. Wright: *Explanation and Understanding*, London 1971; H. Krämer: *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike*, in: *Freiheit*, ed. J. Simon, Freiburg 1977, 250 ff.; Z. Vendlér: *The Matter of Minds*, Oxford 1984.

„Nichtdeterminiertheit“ definitorisch im Begriff der „Freiheit“ enthalten ist, oder so, daß der Freiheitsbegriff zwar nicht für sich, wohl aber in Verbindung mit relevanten Zusatzprämissen den Determinismus ausschließt.

Wenn die gängige Unterscheidung vollständig erscheint, so deshalb, weil sie explizit oder implizit auf die *begriffliche* Vereinbarkeit eingeschränkt wird. Ich werde mich im folgenden an diese Deutung halten. „Kompatibilisten“ sind demnach alle Autoren, die den Freiheitsbegriff so *definieren*, daß seine Applikabilität auf ein deterministisches Universum gesichert ist, „Inkompatibilisten“ solche, die gegenteilig verfahren. Mit dieser Gegenüberstellung aber wird offenkundig, daß der Konflikt zwischen ihnen sich nicht als Streit um die Wahrheit einer bestimmten These verstehen läßt. Primär geht es nicht darum, ob jemand, der die Vereinbarkeit affirmiert oder negiert, mit seiner Behauptung *Recht* hat, sondern darum, was er mit seiner Behauptung *meint*, und ob das, was er meint, *den* Sinn von ‚Freiheit‘ trifft, den wir normalerweise mit diesem Wort verbinden, bzw. denjenigen unter den gebräuchlichen, dem unser spezielles Interesse gilt oder als theoretisch Reflektierende gelten sollte. Das ist oft nicht gesehen oder hinreichend beachtet worden. Diskussionen um die Vereinbarkeitsfrage ergeben daher nicht selten das Bild, daß die Kontrahenten im Kern aneinander vorbeireden, da jeder andere Dinge im Auge hat. Das gemeinsam verwendete Wort ‚Freiheit‘ bildet dann nur eine äußere terminologische Klammer, die tiefer gelegene Differenzen verdeckt. Entsprechendes gilt für andere Schlüsselwörter, die zur Definition von ‚Freiheit‘ verwendet werden: ‚Notwendigkeit‘, ‚Zwang‘, ‚Können‘ und ‚Nichtkönnen‘, ‚Aktivität‘ und ‚Spontanität‘.<sup>16</sup>

Der Kern des Konflikts wird erst erkennbar, wenn wir auf die Interessen achten, die den Definitionen zugrundeliegen. Das zentrale Interesse der Inkompatibilisten ist nach dem oben Gesagten klar. Sie interessiert

<sup>16</sup> Zwei Beispiele aus der neueren philosophischen Literatur liefern das Fatalismusargument von R. Taylor (Fatalism, in: Phil. Rev. 71 (1962), 56–66; Metaphysics, Englewood Cliffs, 1963, ch. 5) und das nicht fatalistisch ausgerichtete Inkompatibilitätsargument von P. v. Inwagen (The Incompatibility of Free Will and Determinism, in: Phil. Stud. 27 (1975), 185–199; An Essay on Free Will, Oxford 1983). Obwohl beide Argumente formal korrekt sind und ihre Prämissen *prima facie* plausibel erscheinen, haben sie keinen nachhaltigen Eindruck auf ihre kompatibilistischen Adressaten gemacht, weil diese (wie die umfängliche Diskussion vor allem des Taylorschen Arguments ergeben hat) nicht den bzw. die Sinne von „Können“ zugrundelegen, von denen ihre Beweiskraft abhängt.



die Frage, ob bzw. in welchem Umfang wir annehmen können, daß wir „freie“ Wesen in einem Sinne sind, der die Beeinflußbarkeit des realen Weltlaufs durch uns, die wir unter dieser Prämisse überlegen und handeln, beinhaltet. Weil diese Möglichkeit in einer determinierten Welt ex hypothesi nicht besteht, negieren sie die Vereinbarkeit und suchen nach Gründen für oder gegen den Determinismus. Das Interesse der Inkompatibilisten ist also *kein* genuin moralisches oder rechtliches. Wenn sie die zentrale Frage bejahen, *können* sie „Freiheit“ in ihrem Sinne zum Maßstab der Legitimität oder Humanität tradierter moralischer und rechtlicher Zurechnungspraktiken machen, *müssen* es aber nicht.<sup>17</sup> Und als positiv-fatalistische Deterministen, die die Frage verneinen, können sie sich *entweder* (wie der geborgene Christ) von anerkannten moralischen Forderungen entlasten *oder* (wie Nietzsche) vollständig von Moral und Recht verabschieden. Im Gegensatz dazu ist der Freiheitsbegriff der Kompatibilisten von rechtlichen und moralischen Interessen maßgeblich mitbestimmt, auch wenn diese nicht den primären Ausgangspunkt für sie bilden. Am Anfang steht das (wie immer begründete) *theoretische* Interesse daran, die Welt als deterministisches Universum begreifen zu können. Das Freiheitsproblem spielt dabei zunächst keine Rolle. Es kommt ins Spiel, weil Kompatibilisten zugleich essentiell daran interessiert sind, bestimmte moralische oder rechtliche *Praktiken* festzuhalten, die traditionell an den Besitz von „Freiheit“ gebunden sind. Diesem doppelten Interesse sind ihre Definitionen untergeordnet und in Abhängigkeit davon bestimmt sich für sie auch die Rolle, die praktischen Überlegungen und Entscheidungen zukommt.

Zugespitzt könnte man deshalb sagen, daß der manifeste Dissens in der Frage des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Determiniertheit, der die Nomenklatur bestimmt, von der Sache her für beide Seiten nachrangig ist. Grundlegend ist der Dissens in der Frage, was *wichtig* und philosophisch *klärungsbedürftig* ist. Den sogen. „Inkompatibilisten“

<sup>17</sup> Der prägnante Begriff der „Zurechenbarkeit“, der die Abhängigkeit des Zugerechneten von seiner „aktiven Herbeiführung“ durch einen „Täter“ voraussetzt, sollte von dem der moralischen oder rechtlichen „Haftbarkeit“ unterschieden werden, der, wie die Praxis zeigt, wesentlich lockerer gefaßt sein kann (vgl. G. Seebaß: Wollen, Frankfurt 1993, 21 ff.). Nur wenn er so gefaßt ist, daß er Zurechenbarkeit *impliziert*, kann die Determiniertheit oder Indeterminiertheit einer Handlung als Kriterium dafür fungieren, ob der Handelnde rechtlich oder moralisch haftbar ist. Viele Inkompatibilisten unterstellen das. Doch es bleibt ein Zusatz, der für die Position als solche nicht wesentlich ist.

geht es eigentlich überhaupt nicht um die Statuierung einer definitiv offenkundigen Unvereinbarkeit, sondern um eine kritische Reflexion auf den Sinn bzw. die theoretische Haltbarkeit unseres alltäglichen, praktischen Selbstverständnisses. Und den „Kompatibilisten“ geht es zwar, wie der Name sagt, um Vereinbarkeit, aber nicht primär um die benannte begriffliche, sondern um die (wie immer erreichbare) Vereinbarkeit ihrer rechtlich-moralischen mit ihren theoretischen Intuitionen. Die kompatibilistische oder inkompatibilistische Definition des Freiheitsbegriffs ist beidemale nur der marginale begriffliche Ausdruck für die zentrale, divergierende Fragestellung. Daß der Konflikt sich gleichwohl nicht als ein *rein* terminologischer auffassen und durch Differenzierung verschiedener Bedeutungen von ‚Freiheit‘ auflösen läßt, hat andere Gründe. Erstens ist ‚Freiheit‘ kein philosophisches Kunstwort, das sich beliebig füllen läßt. Beide Konzeptionen müssen und wollen sich normalerweise auch dadurch legitimieren, daß ihr Freiheitsbegriff, anders als der ihrer Kontrahenten, dem *gewöhnlichen* Sprachgebrauch folgt oder ihn theoretisch adäquat expliziert. Zweitens aber und vor allem verfolgen beide ihr originäres Interesse gewöhnlich nicht in der Form eines konkurrenzfreien Nebeneinanders, sondern in einer Form, die das ihrer Gegner *gleichzeitig* zu befriedigen vorgibt.

Auch wenn sie es von ihrer Konzeption her nicht müssen, erheben Inkompatibilisten gewöhnlich den Anspruch, daß die Antwort auf ihre zentrale Frage *auch* für Moral und Recht von Bedeutung ist. Fällt sie negativ aus, sollte man ihrer Meinung nach auf persönliche Zurechnung verzichten oder sich wenigstens eingestehen, daß die geübte Praxis der moralischen oder rechtlichen Haftbarmachung auf weniger hehren Prinzipien fußt, als es von denen, die an ihr festhalten, gemeinhin dargestellt wird.<sup>18</sup> Fällt sie positiv aus, gilt entsprechendes, graduell differenziert, für jenen Teilbereich unseres Handelns, der sich als nicht oder nicht hinreichend frei erweist. Die tendenziell moralkritische Haltung der Inkompatibilisten muß sie nicht unbedingt, *kann* sie jedoch in der Durchführung leicht in Widerspruch mit der prinzipiell moralkonservativen Haltung der Kompatibilisten bringen. Deren Ansatz wiederum bringt sie, so wie er faktisch durchgeführt wird, nicht nur mit der Moralkritik, sondern auch mit der zentralen Frage der Inkompatibilisten in Konflikt.

<sup>18</sup> Nietzsches diesbezügliche Radikalkritik mag in der Diagnose der faktisch bestimmenden Gründe abwegig sein, behält im Grundsatz jedoch, die rechtliche und moralische Relevanz des Fatalismusedankens vorausgesetzt, ihre Berechtigung.

Denn Kompatibilisten begnügen sich in der Regel nicht damit, durch Einführung eines geeigneten Freiheitsbegriffs tradierte Rechts- und Moralvorstellungen für ein deterministisches Universum zu retten, sondern erheben zugleich den Anspruch, daß ihre Begriffsbestimmung der Zurechnungsproblematik und dem gewöhnlichen Selbstverständnis genüge tut. Damit aber behaupten sie implizit oder explizit entweder, daß es bereits *entschieden* ist, daß die Möglichkeit der aktiven Beeinflussung des Weltlaufs durch uns in Wahrheit *nicht* besteht, was ein Teil ihrer Kontrahenten nicht zugibt, oder sogar, im Widerspruch zu deren gesamtem Ansatz, daß die Frage der objektiven Beeinflußbarkeit für jenes Selbstverständnis und die persönliche Zurechnung *unwichtig* oder überhaupt *irrelevant* ist.

Dieser letztere Anspruch der Kompatibilisten bildet nach meiner Meinung den Kern des Konflikts, auf den ich mich konzentrieren werde.<sup>19</sup> Dabei ist es allerdings ratsam, zwei Versionen des Kompatibilismus zu unterscheiden. Die erste läßt sich als „*deterministischer Kompatibilismus*“ bezeichnen. Seine Vertreter sind davon überzeugt, daß der Determinismus wahr oder zumindest als theoretische Hypothese indispensibel ist, sind jedoch, wie man in Abwandlung einer bekannten Wortprägung von William James<sup>20</sup> sagen könnte, „deterministische Softies“. Sie bestreiten nicht, daß *gewisse* Determinationsformen mit dem Besitz von Freiheit unvereinbar sind und persönliche Zurechnung ausschließen. Gleichzeitig aber sind sie bestrebt, die Bedeutung der Determiniertheit herunterzuspielen, indem sie zu zeigen versuchen, daß *andere* Determinationsformen diese Konsequenz nicht haben. *Positiv* geht es dabei vor allem um solche, bei denen subjektiv oder objektiv nicht als „zwanghaft“ empfundene, mehr oder weniger umfängliche Leistungen des Überlegens und überlegungsabhängigen Wünschens und Wollens kausale Zwischenglieder in einer Kette von Ursachen sind, die über sie selbst hinausreicht und für sie, ebenso wie für die durch sie ver-

<sup>19</sup> Kompatibilisten, die die Möglichkeit der aktiven Beeinflussung im Hinblick auf die Determiniertheit des Weltlaufs *negieren*, haben sich schon auf den Boden der Frage gestellt, die den Inkompatibilisten interessiert, und faktisch Stellung bezogen, sc. im Sinne des Fatalismus. Und daß der Konflikt in der Frage der moralischen oder rechtlichen Haftbarkeit nicht ins Zentrum gehört, ergibt sich bereits aus der Tatsache, daß er nicht notwendig auftreten *muß*, und daß er, wenn er auftritt, von *Zusatzprämissen* getragen ist, die mit unserem Problem nichts zu tun haben (vgl. Anm. 17).

<sup>20</sup> W. James: The Dilemma of Determinism, orig. 1884; repr. in: W. J.: The Will to Believe. New York 1956, 145–183.

ursachten physischen und mentalen Verrichtungen, objektiv determinierend ist. Teilweise wird die Abgrenzung aber auch *negativ* vorgenommen, d.h. durch eine Liste aller Faktoren, die Zurechenbarkeit und Freiheit ausschließen (äußere Gewalt, Krankheit, Drogeneinfluß, Hypnose u.a.). In jedem Fall lassen sich Handlungen und, wenn die kritischen Determinanten weiter zurückverlegt werden, auch Überlegungen und Willensregungen trotz ihrer Determiniertheit als „frei“ und individuell „zurechenbar“ kennzeichnen. Dieses Konzept ist in der klassischen Philosophie der Neuzeit seit Hobbes in verschiedenen Versionen vertreten worden und hat seine Anhänger bis in unser Jahrhundert. Seine Wurzeln reichen jedoch viel weiter zurück, nämlich (mindestens) bis zu Augustin, dessen kompatibilistische Freiheitstheorie ihrerseits für die augustinisch geprägte katholische und vor allem die protestantische Theologie maßgeblich wurde.

Eng mit dem deterministischen Kompatibilismus verwandt, doch prinzipiell von ihm zu unterscheiden, ist eine Position, die man „*agnostischen Kompatibilismus*“ nennen könnte. Er wird vor allem von neueren Autoren vertreten<sup>21</sup> und läßt sich sozusagen als das emanzipierte Kind seines deterministischen Vaters verstehen. Auch seine Vertreter sind bestrebt, die zurechenbaren und freien Verrichtungen durch die besondere Art ihres Zustandekommens vor anderen auszuzeichnen, und bedienen sich dabei im wesentlichen der gleichen Abgrenzungsverfahren. Die entscheidende Differenz besteht jedoch darin, daß sie, anders als ihre Vorgänger, in der Determinismusfrage indifferent bleiben. Sie sind, gewitzigt vor allem durch die Entwicklungen in der modernen Physik, nicht länger davon überzeugt, daß zwingende Gründe für ihn sprechen. Diesen Teil ihres kompatibilistischen Erbes haben sie abgestreift. Wenn sie den Freiheitsbegriff so definieren, daß er auf ein deterministisches Universum paßt, so deshalb, weil sie die Frage der objektiven Determiniertheit oder Indeterminiertheit für prinzipiell *irrelevant* halten. Entsprechend geht es nach ihrer Darstellung weniger darum, gewisse Formen der Determination unseres praktischen Überlegens, Wollens und Handelns auszugrenzen, als um eine Bestimmung jener Bedingungen für ihr Zustandekommen, die, wie immer sie *selbst* zustande gekommen sein mögen, erfüllt sein müssen, um sie als „frei“ und individuell „zurechenbar“ zu bezeichnen.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. M. Schlick: Fragen der Ethik, Wien 1930, Kap. VII und P. F. Strawson: Freedom and Resentment, in: Proc. Brit. Acad. 48 (1962), 187–211.

Es ist speziell der agnostische, nicht der deterministische Kompatibilismus, der den Konflikt mit dem Inkompatibilismus heraufbeschwört, da er den Eindruck erweckt, dieser gehe vollständig an der Sache vorbei. Deterministische Kompatibilisten könnten dagegen geltend machen, sie verstünden sehr wohl, warum ihre Gegner annehmen, daß der Determinismus mit unserem Selbstverständnis als freie, aktiv überlegende und handelnde Wesen unvereinbar ist; ihr Fehler liege lediglich darin, daß sie der Determiniertheit *als solcher* zuschreiben, was nur auf *bestimmte* Determinationsformen zutrifft. Doch mit diesem Zugeständnis gerät ihre eigene Haltung ins Zwielficht. Denn wenn sie grundsätzlich zugeben, daß die ontologische Fixierung der Welt die „Freiheit“ unseres Überlegens und Handelns ausschließen *kann*, stellt sich natürlich die Frage, warum die bloße Abwesenheit von gewissen determinierenden Umständen bzw. das bloße Vorhandensein von gewissen anderen daran etwas Entscheidendes *ändern* soll. Ich werde auf diese Frage in Abschnitt 6 zurückkommen. Eindeutig erscheint die Haltung der deterministischen Kompatibilisten vorerst jedenfalls nur, wenn wir annehmen, daß auch sie implizit jenen radikalen Anspruch erheben, der im agnostischen Kompatibilismus explizit wird.

Der sachlich entscheidende Vorwurf aller sogen. „Kompatibilisten“ an die Adresse der „Inkompatibilisten“ lautet danach wie folgt. Indem sie die (mit der ontologischen These des Determinismus per definitionem unvereinbare) *ontologische* Offenheit des Teils der Welt, den wir normalerweise als den durch unser praktisches Überlegen und Handeln „aktiv“ zu beeinflussenden ansehen, zum Kriterium der Sinnhaftigkeit dieser Ansicht als solcher erhoben, haben sie konzeptionell *mehr* in Anspruch genommen, als sie beanspruchen müssen und unter der Annahme, daß der Determinismus wahr ist bzw. wahr sein könnte, sinnvollerweise beanspruchen können. Sie sind dem *vortheoretischen* Selbstverständnis des Alltags gefolgt und insofern, aber auch nur insofern ist ihre Haltung nachvollziehbar. Die *theoretische* Reflexion auf den Sinn unseres praktischen Überlegens und Handelns zeigt jedoch, daß wir mit *weniger* auskommen. Diese Beschränkung des kritischen Anspruchs ist wichtig. Nur auf der gemeinsamen Basis eines Versuchs, *dieselben* Erscheinungen verständlich zu machen, kommt es zu einem Konflikt, der *mehr* ist als ein terminologischer Streit um den Ausdruck ‚Freiheit‘ oder ein Streit um die Frage, welche Probleme wichtig und philosophisch klärungsbedürftig sind. Der positive Anspruch der „Kompatibilisten“ geht also nicht dahin, unser gewöhnliches Selbstverständnis aufzugeben, sondern

nur dahin, es in einer, freilich gravierenden, Hinsicht zu revidieren. Diese These, die ich als „*Revisionsthese*“ bezeichnen möchte, soll im zweiten Teil der Abhandlung geprüft werden.