

# Mythen über die libertarische Freiheitsauffassung

GEERT KEIL

## 1. Die libertarische Freiheitsauffassung

Die sogenannte *libertarische* Freiheitsauffassung, von der dieser Beitrag handelt, ist eine Kombination zweier Thesen. Der Libertarismus nimmt einerseits zum traditionellen Freiheitsproblem Stellung – zu der Frage, ob der menschliche Wille frei oder determiniert sei –, zum anderen zum modernen Nachfolgeproblem der Vereinbarkeit. Dagegen beschäftigt sich der *Inkompatibilismus* ausschließlich mit dem Vereinbarkeitsproblem, bleibt also hinsichtlich der Existenz der Freiheit neutral. Der Inkompatibilismus lässt sich sowohl mit der Leugnung als auch mit der Verteidigung der Freiheit verbinden: Während der Libertarismus den Willen für frei hält und den Determinismus für falsch, behauptet der *harte Determinismus* – eine Prägung von William James – das Umgekehrte: Der Determinismus ist wahr, Freiheit gibt es nicht.

Die libertarische Freiheitsauffassung stellt also eine Konjunktion von Teilthesen dar, nämlich (a) der Nichtvereinbarkeitsthese und (b) der Doppelthese von der Falschheit des Determinismus und der Existenz der Willensfreiheit.<sup>1</sup> Die übergroße Mehrheit der zeitgenössischen Freiheitstheoretiker vertritt eine weitere Auffassung, nämlich den *Kompatibilismus*, also die Lehre der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus. Wenn der Kompatibilismus richtig ist, löst sich das traditionelle Freiheitsproblem auf, denn der Wille kann dann ja zugleich frei und determiniert sein. Es ergibt sich folgendes Schema:

---

<sup>1</sup> Das englische Kunstwort „libertarianism“ muss so lang sein, weil die anderen Bildungen zu „liber“ (*Liberalismus*, *Libertinismus*) schon vergeben sind und nichtphilosophische Bedeutungen haben. Da ohnehin ein Kunstwort vonnöten ist, spare ich zwei Silben ein und spreche von „libertarischer Freiheit“ und „Libertarismus“. Gemeint ist eben das, was andere „Libertarianismus“ nennen.

Der Wille ist	frei	unfrei
determiniert	<i>Kompatibilismus</i> ( <i>weicher Determinismus</i> )	<i>Inkompatibilismus I</i> ( <i>harter Determinismus</i> )
nicht determiniert	<i>Inkompatibilismus II</i> ( <i>Libertarismus</i> )	

Dieses verbreitete Schema hat allerdings einige Schwächen. Es ist unvollständig, insofern es einige Außenseiterpositionen nicht erfasst. Außerdem erweckt es den Eindruck, die Kompatibilisten hielten genau dieselben Phänomene für vereinbar, die die Inkompatibilisten für unvereinbar hielten. Dieser Eindruck trügt, denn beide Lager legen typischerweise nicht denselben Freiheitsbegriff zugrunde. Inkompatibilisten operieren mit einem stärkeren Freiheitsbegriff als Kompatibilisten. Was zwischen beiden Lagern umstritten ist, ist also genau genommen nicht die Vereinbarkeit als solche, sondern die Frage, *welche Art von Freiheit* auf ihre Vereinbarkeit mit dem Determinismus zu prüfen ist. Die ‚starke‘, libertarische Freiheit passt auch nach der Auffassung vieler Kompatibilisten nicht in eine deterministische Welt. Dies sei aber kein Verlust, da diese Art von Freiheit nicht einmal erstrebenswert sei. Kompatibilisten sind typischerweise der Auffassung, „daß sinnvolle Freiheitsbegriffe von vornherein so *konzipiert* werden müssen, daß sie auf ein deterministisches Universum passen“ (Seebaß, 2006, 199).

Das definierende Merkmal des Libertarismus gegenüber dem kompatibilistischen Verständnis der Freiheit besteht im Prinzip der *alternativen Möglichkeiten*, also in der Behauptung, dass die Welt Verzweigungsmöglichkeiten enthält. Dieses Prinzip, die direkte Negation des Determinismus, ist auf den Weltlauf als Ganzen bezogen. Man kann es auch für Handlungen oder Entscheidungen spezifizieren. Dieses spezifizierte Prinzip wird aus irgendeinem Grunde meist für die Vergangenheit formuliert und sagt dann, dass ein Akteur unter den gleichen Bedingungen hätte anders handeln können. Es liegt auf der Hand, dass das Andershandelnkönnen eine *Spezifizierung* des allgemeinen Prinzips ist, und dass wir nur dann so oder anders handeln können, wenn auch der Weltlauf Verzweigungsmöglichkeiten enthält, denn unsere Handlungen sind ja Teil des Weltlaufs. Wenn es wahr sein soll, dass jemand hätte anders *handeln* können, muss auch gelten, dass anderes hätte *geschehen* können.

Der Libertarier hält das Bestehen alternativer Möglichkeiten für eine Selbstverständlichkeit. Die Intuition, die er in Anspruch nimmt, ist einfach und nahe liegend: Der Laplacesche Determinismus behauptet,

dass die Naturgesetze und ein beliebiger Weltzustand alle weiteren Weltzustände alternativlos festlegen. Wenn der Determinismus wahr wäre, gäbe es niemals mehr als einen Weg, wie die Welt weiter verlaufen könnte, also gäbe es für uns auch nichts zu entscheiden. Es gäbe schlicht keinen Freiheitsspielraum. Das Vermögen der Wahl zwischen Alternativen wäre eine Illusion. Nur wenn es einem Akteur möglich ist, sich unter denselben Bedingungen so oder anders zu entscheiden, kann man überhaupt von einer Entscheidung sprechen. Der Kompatibilist hält dagegen die Existenz alternativer Möglichkeiten für entbehrlich, und viele Kompatibilisten halten das Anderskönnen unter identischen Umständen sogar für unverständlich oder für freiheitsgefährdend.

Im Unterschied zum Vereinbarkeitsproblem ist die traditionelle Frage „Freiheit oder Determinismus?“ in der Philosophie der Gegenwart sehr unpopulär. Das Vereinbarkeitsproblem hat das traditionelle Freiheitsproblem aus der fachphilosophischen Diskussion weitgehend verdrängt. Sich auf die Frage zu beschränken, ob der Determinismus mit der Freiheit vereinbar ist oder nicht, und es dahingestellt sein zu lassen, ob der Determinismus material wahr ist, erscheint vielen Philosophen attraktiv. Kompatibilisten argumentieren, dass wir mit einem Freiheitsbegriff, der mit dem Determinismus vereinbar ist, auf der sicheren Seite seien. Selbst wenn der Determinismus sich als wahr herausstellen sollte – und darüber habe nicht die Philosophie zu entscheiden, sondern die Physik –, müssten wir unsere Auffassungen über die Freiheit nicht ändern.

Diese Argumentation ist in mehrerlei Hinsicht verfehlt. Zum einen ist nicht ausgemacht, dass die Frage nach der Wahrheit des Determinismus eine innerphysikalische Frage ist. Vermutlich ist sie eine metaphysische Frage, was man daran sieht, dass, wiewohl ihre Behandlung physikalisches Wissen erfordert, empirische Tatsachen die Antwort unterbestimmt lassen. Das heißt nicht, dass die Frage nach der Wahrheit des Determinismus keiner vernünftigen Behandlung zugänglich wäre. Auch wenn metaphysische Fragen sich nicht empirisch entscheiden lassen, könnten einige von ihnen sich *vernünftig* entscheiden lassen *unter Zuhilfenahme empirischen Wissens* – das ist ein subtiler Unterschied, der leicht übersehen wird. Die andere Fehlannahme der besagten kompatibilistischen Argumentation ist, dass wir mit unserer Freiheit auf der sicheren Seite sind, wenn wir sie nicht zu anspruchsvoll verstehen. Welche Art von Freiheit wir tatsächlich besitzen, hängt aber davon ab, wie die Welt und wir beschaffen sind, nicht davon, mit welcher *Doktrin* die Freiheit vereinbar oder nicht vereinbar ist. Und Aufgabe einer

philosophischen Freiheitstheorie ist nicht, auf der sicheren Seite zu bleiben, sondern im Verbund mit den anderen Wissenschaften herauszubekommen, wie sich die Sache mit der Willensfreiheit wirklich verhält.

Der Kern des libertarischen Freiheitsbegriffs ist das So-oder-Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. In der jüngeren Freiheitsdebatte wird dieses definierende Merkmal allerdings mit einer Reihe von Zusatzbehauptungen verknüpft, auf die der Libertarier nicht verpflichtet ist und die mit der Sache wenig zu tun haben. Insofern diese Zusatzbehauptungen dem Libertarier unterschoben werden, um die Absurdität seiner Position zu erweisen, spreche ich von *Mythen* über die libertarische Freiheitsauffassung. Erst wenn diese Mythen als solche erkannt sind, kann das eigentliche Problem des Libertarismus, nämlich das *Zufallsproblem*, umso schärfer hervortreten.

Ich werde im Folgenden vier dieser Annahmen vorstellen, die der libertarischen Freiheitsauffassung in diskreditierender Absicht unterschoben werden. Ich verzichte weitgehend darauf, sie mit Zitaten zu belegen. Jeder, der sich in der Literatur umsieht, stößt schnell auf diese Mythen.

## 2. Mythen über libertarische Freiheit

### 2.1 Der Mythos der Unbedingtheit

*Libertarische Freiheit ist Freiheit von allen Bedingungen.*

Ein freier Wille, wie der Libertarier ihn fordert, ist nach dieser Auffassung ein durch nichts bedingter Wille. Insbesondere sei er unabhängig von den Einstellungen und dem Charakter der wollenden Person. Völlig unabhängig von ihren Dispositionen und ihren Überlegungen könne ein Willensentschluss auf beliebige Weise ausfallen. In Peter Bieri's Freiheitsbuch wird ein solcher durch nichts bedingter Wille ausführlich beschrieben und kritisiert. Ein freier Wille, der keinerlei Bedingungen unterläge, ist nach Bieri nicht bloß illusorisch, er ist auch nicht wünschenswert. Freiheit, die es sich zu haben lohnt, ist etwas anderes als ein kapriziöses, unkontrollierbares Vermögen.<sup>2</sup>

Versteht man unter unbedingter Freiheit die Fähigkeit, losgelöst von seinen psychischen Dispositionen grundlos zu wählen, so kann man

2 Vgl. Bieri, 2001, 81 et passim.

Bieri darin zustimmen, dass dies keine erstrebenswerte Art von Freiheit ist. Schon Hume hat argumentiert, dass eine solche Freiheit die Zurechnung von Handlungen gerade unmöglich mache. Damit man einer Person ihre Entschlüsse und Handlungen zurechnen kann, müsse die Person eine gewisse charakterliche Stabilität aufweisen. Wir tadeln und loben ja nicht die Taten selbst, sondern Personen *für* ihre Taten, und wir möchten dadurch das künftige Verhalten der Person beeinflussen. Bei Wesen mit zu erratischen Lebensäußerungen liefe diese Praxis ins Leere.

Unter den Mythen des Libertarismus führe ich diese Auffassung auf, weil kein libertarischer Philosoph von Rang sie jemals vertreten hat. Auch bei Bieri wird das Phantom der unbedingten Freiheit nur eloquent heraufbeschworen, nicht aber aus der philosophischen Freiheitsdebatte entwickelt. Am nächsten kommt der Idee der grundlosen Wahl noch der *acte gratuit* im französischen Existenzialismus, aber auch dort handelt es sich eher um einen literarischen Topos als um eine philosophische These. Gide, Breton, Sartre und Camus waren fasziniert von dem unmotivierten, bedenkenlos und gleichsam spielerisch ausgeführten Verbrechen, Gide prägte dafür den Begriff des *acte gratuit*. Bezeichnenderweise ist auch Bieri's Gewährsmann eine literarische Figur, nämlich Dostojewskis Mörder Raskolnikow.

Um einen Beitrag zur Vereinbarkeitsdebatte zu leisten, wäre zu zeigen, dass die Abwesenheit einer Laplaceschen Determination gleichbedeutend mit der Annahme eines im beschriebenen Sinne unbedingten freien Willens ist, so dass der Libertarier auf diese Annahme verpflichtet wäre. Diejenigen, die den Mythos der unbedingten Freiheit pflegen, entziehen sich dieser Aufgabe, indem sie ihren Determinismusbegriff nonchalant im Unklaren lassen. So auch Bieri: „Die Idee von Bedingungen und Bedingtheit, die ich hier und durch das ganze Buch in Anspruch nehme, scheint mir eine hinreichend klare Idee zu sein“, „Details“ würden „am zentralen Gedankengang“ nichts ändern (Bieri, 2001, 435).

Es gibt allerdings noch einen anderen Sinn, in dem man das Vermögen der freien Wahl „unbedingt“ oder „absolut“ nennen könnte. Man kann die Frage stellen, ob Wahlfreiheit ein *kategorisches* oder ein *graduelleres* Vermögen ist, ob sie also Abstufungen zulässt oder nicht. Descartes hat in dieser Frage wie folgt argumentiert: Der menschliche Wille besteht in der Fähigkeit der Ja/Nein-Stellungnahme zu gegebenen Handlungsoptionen. Der Verstand legt dem Willen eine Option zur Beurteilung vor, der Wille entscheidet frei über die Ausführung. Diese Fähigkeit der freien Wahl ist nach Descartes insofern vollkom-

men, als sie nicht steigerbar ist. Der Wille jedes Menschen ist „so vollkommen oder so groß [...], daß ich ihn mir nicht noch vollkommener oder größer denken könnte“ (Descartes, 1641, 47). Der Grund dafür ist ein logischer: Das Vermögen zur Ja/Nein-Stellungnahme schöpft ja den gesamten logischen Raum aus. Nicht einmal Gott, so Descartes, könnte in dieser Hinsicht eine vollkommener Freiheit besitzen. Insbesondere hängt das Vermögen der freien Wahl nicht von der Größe des jeweiligen Spielraums ab. Ein Zuwachs an Optionen ist eben kein Zuwachs am Vermögen der Wahl.

Es gibt also durchaus einen Sinn, in dem „kategorische“, „absolute“ oder „vollkommene“ Freiheit nicht absurd ist – wenn man nämlich darunter nicht die Fähigkeit versteht, unter gegebenen Bedingungen Beliebiges zu wollen oder zu tun, sondern das Vermögen, unter den bestehenden Optionen, so wenige es auch sein mögen, zu wählen. Der Libertarier kann ohne weiteres zugestehen, dass viele Arten von Freiheit graduierbar sind, klarerweise etwa die politische Freiheit. Nur diejenige Freiheit, die ihm besonders am Herzen liegt, das Vermögen des So-oder-anders-Wählens, scheint aus logischen Gründen keine Graduierung zuzulassen. Es ist entweder vorhanden oder eben nicht. Freilich muss auch dieses Vermögen phylo- und ontogenetisch entstanden sein, so dass es plausiblerweise Vor- und Zwischenformen gegeben hat. Welche Konsequenzen diese Art der Graduierung für die Freiheitsdebatte haben mag, bleibt zu klären (siehe Abschnitt 4).

## 2.2 Der Mythos des Dualismus

*Libertarier leugnen, dass Personen und ihre Entscheidungen Teil der einen, natürlichen Welt sind.*

Behauptet wird mit anderen Worten, dass Libertarier Cartesische oder Kantische Dualisten sein müssen. Descartes lehrte, dass die denkende Substanz nicht im Raum ausgedehnt ist, aber dennoch kausal in die Körperwelt hineinwirkt. Nach Kant wirken sich freie Handlungen in der Welt der Erscheinungen aus, gehen aber ihrerseits auf „intelligibele Ursachen“ zurück, die „sammt ihrer Kausalität außer der Reihe“ der Erscheinungen stehen (Kant, 1781/87, B565/A537).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Zu Kants Lehre der „Kausalität durch Freiheit“ vgl. Keil, 2000, 329–358.

Die Behauptung, dass Libertarier Leib-Seele-Dualisten sind, wird besonders im durch die neuere Hirnforschung angeregten Teil der Freiheitsdebatte vertreten. Gerhard Roth referiert die libertarische Freiheitsauffassung wie folgt: „Der freie Akt darf natürlich selbst nicht wieder zerebral bedingt sein, sondern muß völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor sich gehen.“ (Roth, 2001, 436). Wenn der Libertarier behaupte, dass die freie Wahl einer Person nicht durch Vorgänge in ihrem Gehirn „bedingt“ sei, dann hänge sie offenbar dem cartesischen Dualismus an. Wolf Singer schreibt: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. [...] Keiner kann anders, als er ist.“ (Singer, 2004, 30; 63).

Was ist hier schief gelaufen? Es wurde der synchrone Sinn von „determinieren“, „festlegen“ oder „bedingen“ mit dem diachronen Sinn dieser Ausdrücke verwechselt. Dasjenige Festlegen, von dem der Determinismus spricht, ist ein Vorgang in der Zeit. Dasjenige Festlegen, von dem Roth und Singer sprechen, ist hingegen eine Beziehung zwischen einer Hirnaktivität und ihrer zeitgleichen mentalen Entsprechung. Die Verwechslung der beiden Arten von „Determination“ führt zur Identifikation des neuronalen Substrats oder Korrelats eines mentalen Ereignisses mit dessen Ursache. Zwischen einem mentalen Ereignis und seinem zeitgleichen physischen Substrat kann es aber keine Kausalbeziehungen geben, weder in der einen noch in der anderen Richtung. Wenn man hier von „festlegen“ sprechen möchte, dann ist das ein anderer Sinn von festlegen als der für den Determinismus einschlägige. (Eine Analogie: Eine bestimmte Bewegung zweier Schachfiguren legt fest, dass es sich um eine Rochade handelt, aber sie legt eben nicht fest, welcher Zug als nächster ausgeführt wird.)

Mentale Ereignisse sind nach allem, was wir wissen, physisch realisiert, aber diese Realisierungsbeziehung hat mit dem Determinismus nichts zu tun und ist als solche auch nicht freiheitsgefährdend. Singers schiefe Formulierung „Keiner kann anders, als er ist“ zeigt diese in der Literatur leider häufige Verwechslung schon an der sprachlichen Oberfläche an. Tatsächlich ist das Anderskönnen des Libertariers kein Anderskönnen gegenüber einem aktuellen physiologischen Geschehen, das wäre absurd, sondern es ist ein Anderskönnen bei gegebener Vorgeschichte. Niemand kann die Gegenwart anders sein lassen, als sie nun einmal ist, aber ein Handelnder kann die Welt von einem gegebenen Punkt an auf mehr als eine Weise weiter verlaufen lassen.

Aus diesem Grunde ist allgemein die Erforschung neuronaler Korrelate des Mentalen für das Freiheitsproblem irrelevant – solange keine

deterministische Zusatzprämisse ins Spiel kommt. Warum sollte der Umstand, dass mentale Prozesse physisch realisiert sind, dass also in meinem Gehirn etwas vorgeht, während ich etwas denke oder will, meine Freiheit gefährden? Wer hier einen Widerspruch sieht, der gründet seine Freiheit tatsächlich auf den Dualismus. Solche Philosophen gibt es natürlich, aber wir sollten dabei bleiben, sie Leib/Seele-Dualisten zu nennen. Libertarier müssen diese Auffassung nicht vertreten. Die Unvereinbarkeit, von welcher der Libertarier spricht, ist eine zwischen Freiheit und Determinismus, nicht zwischen Freiheit und Naturzugehörigkeit des Menschen.

### 2.3 Der Mythos des unbewegten Bewegers

*Nach libertarischer Auffassung können frei wählende Personen Wunder bewirken, haben also die Fähigkeit, Naturgesetze abzuändern, oder sind erste Beweger, die Kausalketten in Gang setzen. In jedem Falle leugnen Libertarier das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Körperwelt bzw. die Geltung physikalischer Erhaltungssätze.*

Beginnen wir mit der Behauptung, Libertarier hielten Wunder für möglich. Ein Wunder ist nach Hume ein Verstoß gegen ein Naturgesetz.<sup>4</sup> Wenn man unter einem Gesetz eine wahre Gesetzesaussage versteht, muss man den Vorwurf etwas umformulieren, denn dann ist die Rede vom „Verstoß“ oder einer „Verletzung“ schief. Der Einwand muss dann so lauten, wie von Inwagen ihn in seinem Konsequenzargument für den Inkompatibilismus formuliert: Niemand kann Naturgesetze falsch machen.<sup>5</sup>

Dass niemand Naturgesetze falsch machen kann, glaubt der Libertarier auch, denn dies ist eine der Prämissen des Konsequenzarguments, das er typischerweise akzeptiert. Der Streit geht um die Frage, ob man Naturgesetze falsch machen können müsste, um in den Genuss liberta-

4 Vgl. Hume, 1748, Sect. X, pt. i.

5 Das Konsequenzargument für den Inkompatibilismus besteht aus zwei Prämissen und einer Konklusion: (P1) Wenn der Determinismus wahr ist, folgen unsere Handlungen aus Naturgesetzen und Ereignissen der fernen Vergangenheit. (P2) Es liegt nicht in unserer Hand, die Naturgesetze zu ändern, noch die Ereignisse vor unserer Geburt. (K) Also liegen auch die kausalen Konsequenzen der Vergangenheit und der Naturgesetze, eingeschlossen unsere eigenen Handlungen, nicht in unserer Hand. Vgl. Inwagen, 1983, 16; 56.

rischer Freiheit zu kommen. Dies wäre aber nur der Fall, wenn man den Determinismus schon als wahr voraussetzt, also behauptet, die Naturgesetze seien halt so, dass sie alle Handlungsmöglichkeiten bis auf eine verschließen. Solange keines dieser Naturgesetze vorgewiesen wird, sollte der Libertarier von diesem Argument nicht allzu beeindruckt sein. Naturgesetze schreiben ja nicht vor, was zu geschehen hat, sondern beschreiben in systematisierter Form, was stets geschieht. Um wahre Allsätze zu sein, dürfen Naturgesetze keine Gegeninstanzen haben. Menschen können Naturgesetze in der Tat nicht falsch machen, das liegt aber allein daran, dass in den Gesetzesbegriff das Merkmal des Wahrseins schon eingebaut ist. Menschen können sehr wohl Gesetzeskandidaten *als falsch erweisen*. Durch eine solche Falsifikation wird gezeigt, dass etwas, was man für ein Gesetz hielt, keines war, sondern nur eine Gesetzhypothese. Wunder braucht es dafür nicht.

Die Behauptung, dass Libertarier Handelnde als *Erste Beweger* auffassen, die Kausalketten in Gang setzen, ist nicht so leicht zurückzuweisen, denn in der Tat gibt es prominente Libertarier, die dies vertreten haben. Der Akteurskausalist Roderick Chisholm spricht dieses große Wort gelassen aus: „Each of us, when we act, is a prime mover unmoved“ (Chisholm, 1964, 32). Von Kant sind ähnliche Formulierungen bekannt: Wir hätten das Vermögen, „mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen“ und also „aus Freiheit zu handeln“ (Kant, 1781/87, B 478/A 450). Diese Formulierungen sind interpretationsbedürftig. In der neueren Literatur sind drei kausalitätstheoretische Interpretationen der libertarischen Freiheitsauffassung unterschieden worden.<sup>6</sup> Libertarier können das Anderskönnen unter gegebenen Umständen *akausal*, *akteurskausal* oder *indeterministisch ereigniskausal* auffassen:

- a) *Akausalisten* oder *Nonkausalisten* behaupten, dass freie Entscheidungen oder freie Handlungen keine Ursachen haben (Ginet, McCann). Man spricht hier auch von „kontrakausaler Freiheit“.
- b) *Akteurskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen oder Handlungen durch Akteure verursacht werden (Kant, Chisholm, R. Taylor, Clarke, O'Connor, Lowe, Runggaldier, Meixner).
- c) *Indeterministische Ereigniskausalisten* behaupten, dass Entscheidungen und Handlungen auf nichtdeterministische Art durch Ereignisse verursacht werden (Kane, Ekstrom, Mele, Keil).

6 Vgl. z.B. Clarke, 2005.

Die Lehre von der akasalen oder kontrakausalen Freiheit gibt dem Einwand Nahrung, dass der Libertarismus mit einem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar sei. Entscheidungen und Handlungen sind ja Ereignisse oder gehen jedenfalls mit solchen einher. Das allgemeine Kausalprinzip lautet in Kants Formulierung: „Jedes Ereignis hat eine Ursache“. Wenn nun der Libertarier behauptet, dass Entscheidungen oder Handlungen unverursacht geschehen, so leugnet er das allgemeine Kausalprinzip, und das zu tun ist keine Kleinigkeit.

Nun ist das Kausalprinzip nicht mit dem Determinismusprinzip identisch. Dass jedes Ereignis eine Ursache hat, ist *nicht gleichbedeutend* damit, dass jedes Ereignis unter deterministische Sukzessionsgesetze fällt.<sup>7</sup> Die Gesetzesauffassung der Kausalität ist vielmehr eine kausalitätstheoretische Zusatzannahme, zu der es Alternativen gibt. Zum akasalen Libertarismus – zur Annahme einer kontrakausalen Freiheit – neigen Libertarier, die das Kausalprinzip mit dem Determinismus identifizieren. Auch Kant konnte sich schlicht nicht vorstellen, *was denn Verursachung sonst sein sollte*, wenn nicht Determination durch strenge Naturgesetze. Und dass Letzteres mit der Freiheit unvereinbar ist, kennzeichnet ja gerade den Inkompatibilismus, den der Libertarier vertritt. Sobald alternative, nichtdeterministische Auffassungen der Kausalität entwickelt werden, sollte die Attraktivität der kontrakausalen Freiheit für den Libertarier sinken.

Eine dieser Alternativen ist die *Akteurskausalität*. Kant führte zur Auflösung des Freiheitsproblems eine zusätzliche Kausalitätsart ein, die er der gewöhnlichen Naturkausalität zur Seite stellte und „Kausalität aus Freiheit“ nannte. In der analytischen Handlungstheorie hat Chisholm diese Idee unter dem Titel *Agent Causality* wiederbelebt und theoretisch ausgearbeitet. Die Pointe dieser zusätzlichen Kausalitätsart gegenüber der gewöhnlichen Ereigniskausalität besteht darin, dass Akteurskausalisten als erstes Relatum der Kausalrelation nicht ein Ereignis ansehen, sondern eine Person. Wenn eine Person „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfängt“, also eine Kausalkette in Gang setzt, dann ist nicht *etwas in ihr* die Ursache für ihre Körperbewegung, sondern *sie selbst* verursacht im Wortsinne ihre Handlung. In Chisholms Worten: „In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause that events to happen.“ (Chisholm, 1964, 32).

7 Vgl. dazu Keil, 2003; 2007, Kap. 2.5.

Die größte theoretische Schwierigkeit der Akteurskausalität besteht im sogenannten *Datiertheitsproblem*. Es wurde von Charlie Broad in die Debatte eingeführt und lautet wie folgt: Handlungen sind etwas, was zu einem bestimmten Zeitpunkt vorkommt. Die Nennung der Ursache für eine Handlung sollte erklären, warum sie zu diesem bestimmten Zeitpunkt vorkommt und nicht früher oder später. Der schlichte Verweis auf die Person kann dies aber nicht erklären. Die Person war ja schon vorher da und wird auch nachher noch da sein. Sie ist, wie Aristoteliker sagen, eine *beharrende Substanz*, die den Veränderungen, die an oder in ihr stattfinden, zugrunde liegt. Als beharrende Substanzen überdauern Personen ihre Handlungen, und deshalb kann die Nennung der Person nicht die Frage beantworten, warum *jetzt* eine Handlung stattfindet. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein.<sup>8</sup>

Der Datiertheitsseinwand gegen die Annahme einer eigenen Akteurskausalität ist ein sehr starkes Argument, das bisher niemand entkräften konnte. Eine nahe liegende Antwort wäre diese: Dann ist die Ursache für die Handlung eben nicht die Person selbst, sondern ihr Entschluss oder ihre Entscheidung, also ein geistiger Akt, welcher der Person zurechenbar ist. Diese Antwort entspricht aber eben der Auffassung der *ereigniskausalen* Theorie der Handlungsverursachung, welche die Ursache als etwas ansieht, was im Handelnden stattfindet und der Handlung unmittelbar vorausgeht.

Allerdings ist die ereigniskausale Lesart nach Auffassung der Akteurskausalisten freiheitsgefährdend. Kant und Chisholm meinen, dass unser Vermögen, eine Handlung anzufangen, *nur* durch die Annahme einer eigenen Kausalitätsart verständlich gemacht werden kann. Das Argument dafür ist bei Chisholm ganz einfach: Wenn die Handlung durch Ereignisse verursacht wurde, und seien es mentale Ereignisse, dann stand die Handlung ja nicht in der Macht der Person. Wenn Ereignisse in mir die Ursache waren, dann gilt, dass ich in der gegebenen Situation *nicht* anders hätte handeln können, als ich eben gehandelt habe.<sup>9</sup>

Dieses Argument verfängt aber nur, wenn Ursachen kausal hinreichende Bedingungen sind, wenn man also die Gesetzesauffassung der Kausalität zugrunde legt. Tut man das nicht, so bräuchte es einen zusätzlichen Grund, warum Verursachtsein freiheitsgefährdend sein soll.

8 Zur Auseinandersetzung mit der Lehre der Akteurskausalität vgl. Keil, 2000, 319–373.

9 Vgl. Chisholm, 1964, 25.

Diesen zusätzlichen Grund gibt es auch, er verbirgt sich in Chisholms nur halb ironischer Rede, Handelnde müssten *unbewegte Bewegter* sein. Diese Rede zeigt an, dass es neben dem So-oder-Anderskönnen noch ein zweites Modell oder ein zweites Merkmal der libertarischen Freiheit gibt, nämlich die Vorstellung des Akteurs als einer ersten Quelle seiner Handlung – das *Ursprungsmodell* („source model“). Dieses Modell, oder genauer, die kausale Deutung dieses Modells, provoziert die einschlägigen Einwände. Wenn anlässlich jeder Handlung eine neue Kausalkette beginnt, scheinen Kräfte oder Energien aus dem Nichts zu entstehen, und das würde die physikalischen Erhaltungssätze wie auch das allgemeine Kausalprinzip verletzen. Dass dem Weltlauf ein erster Bewegter zugrunde liegt, ist schwer genug zu verstehen; dass es gleich Scharen unbewegter Bewegter geben soll, würde Naturwissenschaft sehr schwierig machen.

Die Probleme, die aus der kausalen Deutung des Ursprungsmodells entstehen, kann man auch in die Frage kleiden, wie Akteurskausalität denn mit der gewöhnlichen Ereigniskausalität *vermittelt* werden soll, so dass beide Verursachungsarten in derselben Welt nebeneinander bestehen können. Kant hat die beiden Kausalitätsarten auf zwei Welten verteilt, die empirische und die intelligible; dieser Zug löst das Vermittlungsproblem nicht, sondern lässt es umso schärfer hervortreten.

Wenn man die akteurskausale und die akusale Variante des Libertarismus ablehnt, bleibt nur die ereigniskausale. Hier besteht die Herausforderung darin, zu erklären, wie Handlungen Ursachen haben können, und es zugleich wahr sein soll, dass die Person unter den gegebenen Umständen auch anders hätte handeln können. Umgekehrt gefragt: Warum sollte man ein Ereignis oder ein Ensemble von Antecedensbedingungen, das seine Wirkung nicht *unausweichlich* macht, noch eine Ursache nennen? Die Entkopplung von Kausalprinzip und Determinismusprinzip gibt ja noch keine positive Antwort auf die Frage, worin eine Kausalbeziehung denn dann besteht, wenn nicht in einer Instanz einer strengen Gesetzmäßigkeit. Der Begriff einer *indeterministischen Ereigniskausalität* müsste also präzisiert werden. Der prominenteste Vertreter des ereigniskausalen Libertarismus, Robert Kane, hat diese Auffassung kausalitätstheoretisch nicht näher ausgearbeitet. Doch erst wenn man das getan hat, wird der Libertarier den Mythos des Ersten Bewegers überzeugend zurückweisen können. Erst dann kann er zeigen, warum das Vermögen, unter gegebenen Bedingungen so oder anders zu handeln, nicht die Fähigkeit erfordert, unverursachte Ur-

chen in die Welt zu setzen, Wunder zu bewirken oder Naturgesetze zu verletzen.<sup>10</sup>

## 2.4 Der Mythos der Lücke

*Für freie Entscheidungen muss es eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben – Determinationslücken in Gehirnprozessen, in die der freie Wille hineinstoßen kann.*

Dies ist eine Auffassung, die durch Epikur und Descartes bekannt geworden und in Verruf gekommen ist. Nach Epikur lässt die Natur geringe „willkürliche“ Bahnabweichungen der Seelenatome zu (*clinamen atomorum*). Diese geringfügigen Abweichungen machen es den Lebewesen möglich, willentlich eine Bewegung in Gang zu setzen, sind aber so klein, dass sie die beobachtbare Regelmäßigkeit der Natur nicht tangieren. Descartes hatte ein ähnliches Argument: Die Zirbeldrüse sei so locker im Gehirn aufgehängt, dass an dieser Stelle, und nur dort, die Lebensgeister (*esprits animaux*) auf die Körperwelt einwirken können.<sup>11</sup> Im 20. Jahrhundert hat eine Reihe von Physikern und Philosophen, angefangen mit Pascual Jordan, dafür argumentiert, dass der quantenmechanische Indeterminismus die libertarische Freiheit ermöglicht. Der Hirnforscher John C. Eccles lehrte, dass Quantenunbestimmtheiten in den Synapsen dem nichtmateriellen Geist einen kleinen Freiraum zur Kontrolle von Gehirnprozessen verschaffen. Heute vertritt der Libertarier Robert Kane eine Variante der Clinamen-Auffassung: Im Gehirn gebe es chaotische Prozesse, die durch Quantenereignisse beeinflusst werden können. In Situationen, in denen Personen zwischen verschiedenen Motiven hin- und hergerissen sind und sich letztlich für eine der Handlungsoptionen frei entscheiden, werden chaotische neuronale Prozesse in Gang gesetzt, die für minimale Schwankungen der Anfangsbedingungen sensibel sind.<sup>12</sup>

Mehrheitlich ist die Auffassung, dass Quantensprünge uns frei machen, mit Hohn und Spott überzogen worden, wobei der *Zufallseinwand* die zentrale Rolle gespielt hat. Wie sollten, so fragte Erwin Schrödinger

10 Kausalitätstheoretisch befriedigend und zugleich freiheitskompatibel ist meines Erachtens am ehesten eine Variante der *kontrafaktischen Auffassung* der Kausalität. Vgl. dazu Keil, 2000, 272–300; 431–473.

11 Vgl. Descartes, 1649, § 31; §34.

12 Kane, 1996, 128–130; 172–174.

schon 1936, bloße Zufallsereignisse unsere Freiheit gewährleisten? Und wie schafft es der Geist, seine Entscheidungen zeitlich exakt in die minimalen Kausallücken zu platzieren, deren Auftreten schließlich unvorhersehbar ist?<sup>13</sup> Ähnlich argumentierte schon Cicero gegen Epikurs Clinamen-Theorie. Worin genau der Zusammenhang zwischen neuronalem Chaos und freien Entscheidungen bestehen soll, kann auch Kane nicht erklären. *Entsprechen* chaotische Prozesse freien Entscheidungen, *ermöglichen* sie sie, *erklären* sie sie?

Meines Erachtens liegt der Auffassung, es müsse für freie Entscheidungen eine spezielle Art von neuronaler Indeterminiertheit geben, ein Missverständnis über die Natur des Determinismus und entsprechend des Indeterminismus zugrunde. Wer nach einer speziellen Art von Indeterminiertheit bei freien Entscheidungen sucht, scheint *allgemein* den Determinismus für wahr zu halten. Genau diese Auffassung wird dem Libertarismus auch von seinen Kritikern zugeschrieben: „Die Idee der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren.“ (Prinz, 1996, 92). Wohlverstanden ist Indeterminiertheit aber kein lokaler Zug der Welt, sondern ein globaler.<sup>14</sup> Indeterminismus – und vielleicht sollte man besser vom Nichtdeterminismus sprechen – ist nichts anderes als die Auffassung, dass der Laplacesche Determinismus nicht wahr ist, dass also der Weltlauf keinen ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen unterliegt. In diesem Sinne ist dann aber *kein* Ereignis determiniert. Dafür muss es keine *Lücken* oder gesetzlose Inseln im Meer der strengen Determination geben, denn schon dieses Meer gibt es nicht.

Die Rede von einzelnen nichtdeterminierten Ereignissen ist streng genommen ein Kategorienfehler, denn der Gehalt des Laplaceschen Determinismus zeigt sich erst in der allquantifizierten Form deterministischer Gesetze bzw. des von Laplace fingierten Supergesetzes. Dass in einem Einzelfall das Vorausgesagte geschieht, belegt den Determinismus nicht, denn dieser behauptet, dass nichts dazwischenkommen *könnte*. Diese modale Behauptung wird aber nicht dadurch wahr, dass oft genug das Erwartete geschieht.

13 „How does the mind arrange to have its decisions occurring simultaneously with that unpredictable leap, so that they, too, may be undetermined?“ (Thorp, 1980, 70).

14 Vgl. dazu Keil, 2007, Kap. II.

Die Rede von „Lücken“ ist ebenso metaphorisch wie die von einem „lückenlosen Zusammenhang“. Was genau soll da lückenlos sein? Die zugrunde liegende Metapher dürfte die von der *Weltmaschine* sein, also die mechanistische Vorstellung der Welt als eines kraftschlüssigen Räderwerks, in dem alle Zahnräder ohne Spiel ineinander greifen. Das ist eine eindrucksvolle Metapher, aber sie erklärt den Sinn der deterministischen Lehre nicht und ersetzt auch kein Argument für deren Wahrheit. Ohne die suggestive Metapher ist man auf die Frage zurückverwiesen, woher der Determinismus seine modale Kraft beziehen soll. Die einschlägige Antwort lautet: aus den Naturgesetzen. Es ist einfach nicht zu sehen, wie man bei der Erläuterung des Laplaceschen Determinismus die Frage umgehen könnte, ob der Weltlauf ausnahmslosen Sukzessionsgesetzen folgt oder eben nicht.

Der Mythos der lokalen Determinationslücken ist so tückisch, weil er so nahe an der Wahrheit ist. Wer partout von „Determinationslücken“ sprechen will, kann dies tun, er muss nur erklären, was er damit meint. Die Rede von Lücken könnte einfach eine Reformulierung des Prinzips der alternativen Möglichkeiten sein. Lücken sind dann offene Möglichkeiten, also diejenigen möglichen Verläufe, die durch Naturgesetze nicht ausgeschlossen sind. Wenn ich anders gehandelt hätte, als ich tatsächlich gehandelt habe, hätte ich meine Handlungen in eine solche „Determinationslücke“ platziert.

Behauptet der Indeterminismus als globale Doktrin, dass die Welt sich vollständig aus Determinationslücken im besagten Sinne zusammensetzt? Nein, Indeterminismus ist nicht die Auffassung, *dass jederzeit Beliebiges geschehen kann*. Viele mögliche Verläufe sind durch Naturgesetze ausgeschlossen. Zum Beispiel ist es, soweit wir wissen, naturgesetzlich unmöglich, dass jemand sich schneller als das Licht bewegt. Doch alles, was nicht naturgesetzlich unmöglich ist, bleibt möglich. Die Naturgesetze fasst man am besten als *constraints* auf, als Restriktionen, die einige Möglichkeiten verschließen, aber viele andere offen lassen. Wenn den Naturgesetzen Genüge getan ist, gibt es nicht noch einmal einen Mechanismus, der Spielräume vernichtet. Nichts anderes behauptet der Indeterminismus: die Abwesenheit einer Vorrichtung, die alle Möglichkeiten bis auf eine verschließt. Es kann daher keine Rede davon sein, dass der Libertarier die Naturgesetze leugnet oder abändern will. Vielmehr weist er auf den Umstand hin, dass die naturgesetzlichen „constraints from physics are only partial constraints. There is much freedom left after they are satisfied.“ (Suppes, 1994, 467).



Damit schließe ich meine Liste der Mythen über den Libertarianismus. Die Argumentationslinie war die folgende: Vieles, was dem Libertarier an Auffassungen zugeschrieben wird, gehört nicht zu den definierenden Merkmalen seiner Position. Übrig bleibt das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. Es ist dasjenige Merkmal, das die libertarische Freiheitsauffassung auszeichnet.

### 3. Der Zufallseinwand

Nicht auf einer Fehlzuschreibung beruht der *Zufallseinwand* gegen die libertarische Freiheitsauffassung. Er markiert ein echtes und vermutlich das schwierigste Problem des Libertarianismus. Hier sind einige Formulierungsvarianten: Eine indeterminierte Wahl wäre zufällig, und Zufall nützt dem Freiheitsfreund nichts. Wenn wir unter identischen Bedingungen so oder anders entscheiden könnten, wären unsere Entscheidungen irrational und unerklärlich. Indeterminiertheit vergrößert unsere Freiheit nicht, sondern unterminiert Vernünftigkeit, Kontrolle und Verantwortlichkeit.

Der Zufallseinwand markiert ein ernstes Problem, aber er trifft den Libertarier nicht wehrlos. Ich habe an anderer Stelle fünf Antworten auf den Zufallseinwand skizziert,<sup>15</sup> von denen ich hier nur eine rekapituliere. Die Antwort auf den Einwand, dass der Indeterminismus dem Libertarier doch „nichts nützt“, „nicht weiterhilft“ oder seine Freiheit „nicht verständlich macht“, muss lauten, dass der Indeterminismus auch nicht diese Aufgabe hat. Allgemein ist zwischen dem positiven und dem negativen Teil einer Freiheitslehre zu unterscheiden: Freiheit muss zum einen positiv erläutert werden, beispielsweise als das Vermögen, praktische Überlegungen anzustellen und diese Überlegungen handlungswirksam werden zu lassen. Diese positive Erläuterung fällt nicht bei allen Libertariern gleich aus; der gemeinsame Nenner aller Libertarier ist ja allein das ‚starke‘ Freiheitsverständnis, welches Anderskönnen unter gleichen Umständen erfordert. Es liegt auf der Hand, dass der bloße Indeterminismus für eine positive Erläuterung nicht ausreicht. Die ontische Möglichkeit alternativer Verläufe besteht ja auch für Wesen oder Dinge, denen der Libertarier keine freie Wahl zugestehen würde. „Frei“ im hier interessierenden Sinne kann auch nicht nur heißen „ungehindert“, sonst wäre auch ein fallender Stein frei. Eine positive

15 Vgl. Keil, 2007, Kap. IV, 5.

Erläuterung der Freiheit muss ein echtes *Vermögen* beschreiben, keine bloße Möglichkeit.

Zum anderen muss dieses Vermögen in die Welt passen. Die physische Welt darf nicht so sein, dass die Ausübung dieses Vermögens unmöglich wäre. Dafür ist der negative Teil einer Freiheitslehre zuständig, nämlich das Merkmal des Ungehindertseins. Für den Libertarier spielt diese Rolle der Indeterminismus: Er gewährleistet, dass der Ausübung des fraglichen Vermögens nichts entgegensteht. Nur insofern der Weltlauf nicht deterministischen Sukzessionsgesetzen unterliegt, gibt es für freie Wesen einen Spielraum, in dem sie ihr Entscheidungs- und Handlungsvermögen ausüben können. Indeterminismus ist also keine positive Erläuterung von „freier Entscheidung“, sondern er ist nur für das *Nihil obstat* zuständig.

Die genannte Variante des Zufallseinwands beruht mithin auf einer Verwechslung der Aufgaben des positiven und des negativen Teils einer Freiheitslehre. Vom negativen Teil wird fälschlich erwartet, dass er das Vermögen der Freiheit positiv erläutert oder verständlich macht. Als Vermögen muss die Freiheit aber unabhängig erläutert werden; danach bleibt nur noch zu prüfen, ob das derart erläuterte Vermögen auch in die Welt passt. – Der Zufallseinwand ist damit freilich nicht insgesamt ausgeräumt; dafür bedarf es weiterer Argumente.<sup>16</sup>

### 4. Epilog: Zur Evolution der Freiheit

Das Verursachtsein unserer Handlungen ist solange nicht freiheitsgefährdend, wie Kausalität nichtdeterministisch aufgefasst wird. Dass unsere Handlungen nichtdeterministische Ursachen haben, *gewährleistet* aber nicht schon das Anderskönnen. Eine positive Erläuterung der Freiheit muss, wie gesagt, ein echtes Vermögen beschreiben, beispielsweise das Vermögen, praktische Überlegungen anzustellen und das Ergebnis dieser Überlegungen handlungswirksam werden zu lassen, eingeschlossen die schon von Locke beschriebene Fähigkeit, vorfindliche Wünsche oder Antriebe zu suspendieren, eingehend zu prüfen und sich gegebenenfalls von ihnen zu distanzieren.<sup>17</sup>

16 Vgl. Keil, 2007, Kap. IV, 5.

17 Nida-Rümelin hat gegen die empiristische Standardauffassung der mentalen Verursachung überzeugend herausgearbeitet, dass für diese Fähigkeit Handeln nach Gründen erforderlich ist, nicht bloß die Abhängigkeit meiner Handlung

Dass Menschen die komplexe Fähigkeit besitzen, ihre vorhandenen Wünsche und Antriebe vernünftig zu prüfen und sich gegebenenfalls von ihnen zu distanzieren, ist eine anthropologische Behauptung, die der Überprüfung durch psychologische Forschung zugänglich ist. Von Schimpansen ist bekannt, dass sie, vor die Wahl zwischen zwei Futternäpfen gestellt, stets den volleren wählen, selbst wenn sie gelernt haben, dass der gewählte Napf einem Artgenossen gegeben wird. Auch Kinder unter vier Jahren wählen stets die größere Portion. Offenbar können sie nicht anders. Es wäre nicht erhellend, dieses fehlende Vermögen der Selbstdistanzierung einfach unter das Nichtbestehen alternativer Möglichkeiten im Sinne des Determinismus zu subsumieren, und es wäre ein echter Fehler, im Umkehrschluss dieses Vermögen durch den Indeterminismus gewährleistet zu sehen. Die Fähigkeit zur vernünftigen Prüfung und Wahl ist etwas, das zur physikalischen Indeterminiertheit *noch hinzukommen* muss.

Bei der fähigkeitsbasierten Erläuterung der menschlichen Freiheit gibt es freilich noch eine sprachliche Komplikation. „Frei“ ist im Wortsinne nicht Attribut einer Fähigkeit oder eines Vermögens. Den Trägern des fraglichen komplexen Vermögens, also Menschen, lässt sich das Prädikat „frei“ hingegen zuschreiben. Der Zusammenhang lässt sich dann wie folgt darstellen: Im positiven Teil einer philosophischen Freiheitstheorie wird das fragliche Vermögen charakterisiert; den Menschen nennen wir dann „frei“, wenn und insofern er das beschriebene Vermögen besitzt.

Wenn das Vermögen der freien Wahl eine komplexe Fähigkeit menschlicher Säugetiere ist, dann muss diese Fähigkeit in der Natur oder in der Kulturgeschichte erworben worden sein. In diesem Fall sollte es Vor- und Zwischenstufen gegeben haben. Nun hatte Descartes das Vermögen des So-oder-anders-Wählens als eine vollkommene, gottgleiche Fähigkeit beschrieben, die aus logischen Gründen keine Graduierung zulässt: Ein Vermögen zur Ja/Nein-Stellungnahme, das den gesamten logischen Raum ausschöpft, ist nicht graduierbar. Es liegt auf der Hand, dass diese Überlegung, selbst wenn sie richtig ist, die Frage nach der evolutionären Genese nicht hinfällig macht. Es gibt eben verschiedene Arten der Graduierung von Fähigkeiten.

Evolutionäre Gradualitätsdebatten werden auch in Bezug auf andere humanspezifische Fähigkeiten geführt. Sprache, Vernunft, Geist waren

von passenden *Wünschen*, und seien es höherstufige wie in Harry Frankfurt's Theorie der hierarchischen Motivation (Nida-Rümelin, 2005, 79–92).

nicht immer vorhanden, sie haben nicht mit dem Urknall das Licht der Welt erblickt. Heute sind sie vorhanden, also müssen sich entwickelt haben. Es wird in der *Phylognese* Vor- und Zwischenstufen gegeben haben, und in jeder *Ontogenese* können wir das allmähliche Erwachen des Geistes von neuem beobachten. Wie weit unser theoretisches Verständnis dieses Vorgangs reicht, steht auf einem anderen Blatt.

Dass mentale Fähigkeiten und Eigenschaften sich graduell entwickeln, mithin Abstufungen zulassen, ist im Rahmen eines wissenschaftlichen Weltbilds schwer zu leugnen. Die Frage ist, ob für unser Verständnis der menschlichen Freiheit daraus etwas philosophisch Interessantes folgt. Müssen wir vielleicht unser Selbstverständnis als überlegungs-, entscheidungs- und handlungsfähige Wesen revidieren, wenn wir zugestehen, dass die fraglichen Fähigkeiten sich graduell entwickelt haben?

Der *evolutionäre Naturalismus* ist eine Position, die philosophische Konsequenzen aus dem Umstand zieht, dass der Mensch mit all seinen Fähigkeiten ein kontingentes Produkt der Evolutionsgeschichte ist. Für manche Philosophen kommt schon das bloße Anerkennen der evolutionären Entstehung einer naturalistischen Position gleich: „A philosophical approach is naturalist if its procedures are consistent with the assumption that its subject matter has come into being as a result of evolutionary processes.“ (Roughley, 2004, 51). Doch das Vertreten von Auffassungen, die mit der Evolutionstheorie vereinbar sind, sollte jemanden noch nicht zum Naturalisten machen. Andernfalls wäre Roy Wood Sellars zuzustimmen, der in seinem Buch *Evolutionary Naturalism* verkündete: „We are all naturalists now.“ (Sellars, 1922, i). Nach Sellars ist jeder, dem es an kreationistischen oder obskurantistischen Neigungen gebricht, ein Naturalist. Dies spricht aber nicht für den Naturalismus, sondern gegen eine Begriffsbestimmung, die diese Konsequenz hat.<sup>18</sup> Ebenfalls zu schwach, aber ungleich poetischer, ist folgende Bestimmung: „To be a naturalist is to see human beings as frail complexes of perishable tissue, and so part of the natural order.“ (Blackburn, 1998, 48).

Es ist charakteristisch für den evolutionären Naturalismus, dass er mit sehr schwachen theoretischen Annahmen über die Entwicklungsgeschichte des *homo sapiens* auskommt. Wichtig scheint allein zu sein, dass alles, was Menschen sind, tun und können, Ergebnis der Naturgeschichte ist, nicht, wie diese Geschichte im Einzelnen verlaufen ist.

18 Zur Begriffsbestimmung von „Naturalismus“ vgl. Keil/Schnädelbach, 2000.

Ein beliebter Philosophenkommentar zu Auffassungen dieses Allgemeinheitsgrades lautet, dass sie entweder trivial oder falsch seien. Dieser Kommentar liegt auch hier nahe: Dass wir und unsere Fähigkeiten in dem Sinne Resultat der Naturgeschichte sind, dass wir und diese Fähigkeiten nicht vorhanden wären, wenn die natürliche Evolution anders verlaufen wäre, ist eine Behauptung von sehr geringem empirischem Gehalt. Sie richtet sich gegen nichts außer dem Kreationismus.

Es könnte aber auch etwas Stärkeres gemeint sein. Betrachten wir die ‚Evolution‘ des Mentalen: Heute gibt es auf der Erde Lebewesen, die intentionale Zustände haben, also Wünsche, Überzeugungen, Absichten und andere propositionale Einstellungen. Dies kann man eine kontingente Tatsache nennen, in dem Sinne, in dem auch das Vorhandensein von Sauerstoff in der Erdatmosphäre oder der Wert der Gravitationskonstante kontingente Tatsachen sind. Wenn man weiter danach fragt, worauf unsere heutigen Fähigkeiten beruhen, oder wie sie in die Welt gekommen sind, so wären zwei lange Geschichten zu erzählen: zum einen die Naturgeschichte des *homo sapiens*, zum anderen seine Kulturgeschichte. Unsere Vorfahren müssen im Zuge einer Ko-Evolution von Sprache und Kognition damit begonnen haben, sich einen Reim darauf zu machen, was in, mit und zwischen ihnen geschah. Später machten sie sich Reime auf andere Reime. Philosophen sagen, wir könnten uns *intentional auf etwas beziehen* oder *auf etwas richten*. Manche von uns können auch komponieren, Schach spielen, Springfluten berechnen oder philosophische Aufsätze schreiben. Dass Menschen diese Dinge tun können, ist eine harte Tatsache. Es ist aber keine Naturtatsache, denn diese Fähigkeiten sind in der Menschheitsgeschichte bei weitgehend unveränderter genetischer Ausstattung ausgebildet worden. Es ist eine *Kulturtatsache*, denn die Ausbildung dieser Fähigkeiten bedurfte der Weitergabe erworbener Eigenschaften durch das *animal symbolicum*.<sup>19</sup>

Tomasello betrachtet allerdings die Kulturgeschichte als *Teil* der menschlichen Naturgeschichte und bezeichnet die kulturelle Vermittlung als einen „biologischen Mechanismus“. <sup>20</sup> Doch anders als diese Formulierung vermuten lässt, sieht Tomasello das Verhältnis von Kultur

19 Wie man den Härtegrad von Tatsachen messen kann, ist alles andere als klar, aber wer ein gutes Argument dafür hat, dass aufgrund der biologischen Evolution bestehende Tatsachen härter sind als aufgrund der Kulturentwicklung bestehende, der möge hervortreten.

20 Vgl. Tomasello, 2002.

und Natur als ein dialektisches an. Während die Soziobiologie eine biologische Prägung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Institutionen behauptet, nimmt Tomasello auch einen Einfluss der kulturellen Lebensform des *homo sapiens* auf seine biologische Evolution an: „Die menschliche Gemeinschaft stellt die adaptive Umgebung dar, in der sich die menschliche Kognition phylogenetisch entwickelte“ (Tomasello, 2002, 10).

Kommen wir auf die Frage zurück, ob aus der Einsicht in die natur- und/oder kulturgeschichtliche Entstehung menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften etwas Interessantes für unser Verständnis der Freiheit folgt, und ob wir insbesondere unser Selbstverständnis als überlegungs-, entscheidungs- und handlungsfähige Wesen revidieren müssen. Von einer Folgerung war bereits die Rede: Wir müssen die Existenz von Vor- und Zwischenstufen mentaler Fähigkeiten annehmen.

Diese Vor- und Zwischenstufen angemessen zu beschreiben ist notorisch schwierig, weil uns dafür buchstäblich die Worte fehlen. Unser intentionales Vokabular ist auf die Beschreibung des Vollbildes zugeschnitten, also auf die Leistungen des heutigen, ausgewachsenen Exemplars des *homo sapiens* im Vollbesitz seiner Fähigkeiten. Doch wie viel weniger als dieses Vollbild reicht für die Zuschreibung mentaler Fähigkeiten aus? Um erneut hinsichtlich der Ontogenese zu fragen: Wann genau beginnt ein Menschenkind, Überzeugungen zu haben, an welchem Tag erwacht das Selbstbewusstsein, wann hat es zum ersten Mal eine Absicht, wann kann es vernünftige Entscheidungen treffen? Jede genaue Zeitangabe wäre stipulativ. Man ist versucht, mit Wittgenstein zu sagen: „Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf“ (Wittgenstein, 1970, §141). Für einzelne rechtlich bedeutsame Fähigkeiten wie Strafmündigkeit, Geschäftsfähigkeit oder Heiratsfähigkeit ziehen menschliche Gesellschaften konventionelle Grenzen, doch auch diese Grenzziehungen heben die Kontinuität der fraglichen Entwicklungen nicht auf, sondern kaschieren sie nur. Hier besteht ein ernstes Problem, das nicht einmal für die Evolutionsgeschichtsschreibung spezifisch ist, sondern kontinuierliche Verläufe jedweder Art betrifft. Für die phänomennahe Beschreibung kontinuierlicher Veränderungen scheinen die natürlichen Sprachen nicht besonders gut ausgerüstet.

Nicht alle evolutionären Zwischenstufen mentaler Fähigkeiten müssen stabil gewesen sein. Es spricht vieles dafür, dass die Evolution des Geistes nicht in konstantem Tempo verlaufen ist. Die in der Paläoanthropologie verbreitete Rede von „Sprüngen“, „Revolutionen“ und „umgelegten Schaltern“ richtet sich aber nicht gegen das Prinzip,

dass die Natur keine Sprünge macht. Ob eine evolutionäre Entwicklung kontinuierlich genannt wird oder diskontinuierlich, ist nur eine Frage der zeitlichen Auflösung bei der Beschreibung der fraglichen Vorgänge.

All dies sind keine philosophischen Fragen. Überhaupt ist zu befürchten, dass die Philosophie zur Rekonstruktion der Naturgeschichte der Freiheit nicht allzu viel beitragen kann, jedenfalls nicht aus eigenen Mitteln. Die Paläoanthropologie ist auf Fossilienfunde angewiesen und sucht insbesondere aus Artefakten auf Fähigkeiten und Fertigkeiten rückzuschließen, die zu deren Herstellung notwendig waren. Dabei kann die Philosophie wenig helfen. Wenn die Frage lautet, welche mentalen oder protomentalen Fähigkeiten evolutionäre Vorläufer des modernen Menschen besessen haben mögen, so stehen dürftigen empirischen Befunden immense methodologische und begriffliche Schwierigkeiten gegenüber. Zwar ist die Philosophie dafür zuständig, die Anwendungsbedingungen anthropologisch relevanter Begriffe wie *Sprache*, *Geist*, *Vernunft* oder *Freiheit* zu klären, aber es wäre rationalistische Hybris, deren Intension und Extension in allen möglichen Welten bestimmen zu wollen. Die Schwierigkeit ist hier nicht allein, dass wir zu wenig wissen, sondern dass es wenig *zu wissen gibt*. Die Frage lautet ja, mit welchen Worten die Fähigkeiten von Wesen, mit denen wir nicht kommunizieren können und über die wenig bekannt ist, zu beschreiben sind. Welche unserer Begriffe sind dafür angemessen? Man denke an die hartnäckigen Streitigkeiten, ob bestimmte Spezies eine „Sprache“ besitzen oder nicht, oder vielleicht nur ein „Kommunikationssystem“. Der Gehalt dieser Kontroversen ist nicht ohne weiteres klar. Wenn wir unter „Sprache“ die menschliche Begriffssprache oder etwas ihr sehr Ähnliches verstehen, muss die Antwort regelmäßig „nein“ lauten. Wenn allgemein gefragt ist, wie ein Kommunikationssystem beschaffen sein muss, um als Sprache zu gelten, sollte man keine verbindliche Antwort erwarten. Das deutsche Wort „Sprache“ ist nicht scharf genug definiert, um solche Fragen zu beantworten. Die Berufung auf den normalen Sprachgebrauch hilft uns, wie Wittgenstein bemerkt, nur innerhalb gewisser Grenzen: „Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet. [...] Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen.“ (Wittgenstein, 1971, §142)

Freilich kann man *stipulativ* vorgehen und Ausdrücke wie „Sprache“ oder „Freiheit“ fachsprachlich neu definieren. Dieses Verfahren wäre aber von begrenztem Wert, denn es würde dann nicht mehr geklärt, ob ein fragliches Phänomen in die Extension oder Intension eines be-

kannten, lediglich funktionierenden Prädikats fällt. Das neu definierte Prädikat würde nur zur nachträglichen Bezeichnung eines Phänomens dienen, das man schon anhand unabhängiger Merkmale abgegrenzt haben müsste.

Vor- und Zwischenstufen mentaler Fähigkeiten zu beschreiben ist notorisch schwierig, weil uns, so hatte ich behauptet, dafür buchstäblich die Worte fehlen. Nun stellen sich ja im Falle der ontogenetischen Entwicklung ähnliche Abgrenzungsprobleme, mit denen wir *nicht* so defätistisch umgehen wie hier vorgeschlagen. Die Lebensäußerungen von Kindern während ihrer kognitiven Entwicklung interpretieren wir mit hermeneutischer *caritas*. Wir verstehen stets etwas mehr, als es zu verstehen gibt. Wir nehmen Zuschreibungen vor, die *im Lichte erwartbarer späterer Entwicklungsstadien*, auf deren Beschreibung unser intentionales Idiom zugeschnitten ist, gerechtfertigt erscheinen. Wir nehmen einen hermeneutischen Vorgriff auf Vollkommenheit vor, und wenn wir dabei gelegentlich über das Ziel hinausschießen, ist der Schaden gering. Die zu weit gehende Behauptung darüber, was Hänschen kann, wird Hans bald vergessen machen. Diese Rechtfertigung mentaler Zuschreibungen durch den Vorgriff auf erwartbare artgemäße Entwicklungsfortschritte entfällt aber in phylogenetischer Perspektive wie auch in der Tierforschung. Hier wird die Extrapolation zur *Projektion*. Die Literatur zur kognitiven Ethologie ist allerdings voll von solchen Projektionen. Es scheint auch für gut ausgebildete Verhaltensforscher schwer zu sein, die kognitiven Leistungen beispielsweise von Menschenaffen ohne jede hermeneutische *caritas* zu beurteilen.<sup>21</sup> Dass wir uns diese *caritas* verkneifen müssen, sollte der Philosoph freilich nicht dogmatisch behaupten. Ich habe lediglich darauf hingewiesen, dass unsere natürlichen Sprachen für die Charakterisierung evolutionärer Vor- und Zwischenstufen mentaler Fähigkeiten nicht gut gerüstet sind. Es ist eine Herausforderung für die künftige Forschung, an diesem Zustand etwas zu ändern. Philosophen sollten dieses Unternehmen zugleich kritisch und konstruktiv begleiten. Die Kritik anthropomorpher Projektionen gehört zum Kerngeschäft der Philosophie, doch das Erarbeiten begrifflicher Differenzierungen gehört ebenfalls dazu. Ich empfehle mithin keinen theoretischen Defätismus, sondern habe einstweilen festgehalten, dass von unseren *gewöhnlichen* Begriffen von „Sprache“, „Geist“ oder „Freiheit“ wenig Hilfe bei der Rekonstruktion einer Naturgeschichte der Freiheit zu erwarten ist.

21 Vgl. dazu den Beitrag von Julia Fischer in diesem Band.

Evolutionäre Naturalisten pflegen zu insistieren, dass der Mensch mit allen seinen Fähigkeiten Teil des Evolutionsgeschehens bleibe, sich von seiner biologischen Natur nicht abkoppeln könne, auf seine in der Philosophischen Anthropologie beschworene „Sonderstellung“ verzichten müsse. Diese Bemerkungen sind von bescheidenem empirischem Gehalt und erklären nichts. Sie hatten ihren Sinn in der Auseinandersetzung mit dem Kreationismus, doch diese Schlacht ist geschlagen.

Die Frage, ob aus der Einsicht in die natur- und/oder kulturgeschichtliche Entstehung menschlicher Fähigkeiten etwas Interessantes für die oben skizzierte libertarische Freiheitsauffassung folgt, findet eine negative Antwort. Es ist nicht zu sehen, inwiefern der Libertarier seine Freiheitsauffassung aufgrund entwicklungsgeschichtlicher Befunde ändern müsste. Anders sähe es aus, wenn er die menschliche Freiheit von vornherein so konzipiert hätte, dass sie nicht mit der Naturzugehörigkeit des Menschen vereinbar ist. Dass dies der Fall sei, wird in Bezug auf den libertarischen Freiheitsbegriff oft genug behauptet. Dass diese Behauptung auf Missverständnisse und falsche Unterstellungen zurückgeht, hoffe ich plausibel gemacht zu haben.

### Bibliographie

- Bieri, Peter (2001): *Das Handwerk der Freiheit*. München: Hanser.
- Blackburn, Simon (1998): *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press.
- Chisholm, Roderick M. (1964): Human Freedom and the Self. In: Watson, Gary (Hg.): *Free Will*. Oxford/New York 1982: Oxford University Press, 24–35.
- Clarke, Randolph (2005): Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, <<http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/>>.
- Descartes, René (1641): *Meditationen über die Erste Philosophie*. Hamburg 1994: Meiner.
- Descartes, René (1649): *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg 1996: Meiner.
- Hume, David (1748): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Aalen 1992: Scientia.
- Inwagen, Peter van (1983): *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York 1903/04: de Gruyter.

- Keil, Geert (2000): *Handeln und Verursachen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Keil, Geert (2003): Kausalität und Freiheit. Antwort auf Peter Rohs. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (28), 261–271.
- Keil, Geert (2007): *Willensfreiheit*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (2000): Einführung. In: Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–45.
- Nida-Rümelin, Julian (2005): *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Prinz, Wolfgang (1996): Freiheit oder Wissenschaft. In: Cranach, Mario von/Foppa, Klaus (Hg.): *Freiheit des Entscheidens und des Handelns*. Heidelberg: Asanger, 86–103.
- Roth, Gerhard (2001): *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Roughley, Neil (2004): Naturalism and Expressivism. On the ‚Natural‘ Stuff of Moral Normativity and Problems with its ‚Naturalisation‘. In: Schaber, Peter (Hg.): *Normativity and Naturalism*. Heusenstamm/Frankfurt: Ontos, 47–86.
- Seebaß, Gottfried (2006): *Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sellars, Roy Wood (1922): *Evolutionary Naturalism*. New York: Macmillan.
- Singer, Wolf (2004): Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 30–65.
- Suppes, Patrick (1994): Voluntary Motion, Biological Computation, and Free Will. In: *Midwest Studies in Philosophy* (19), 452–467.
- Thorp, John (1980): *Free Will. A Defence against Neurophysiological Determinism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Tomasello, Michael (2002): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1970): *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.