

Freiheit und Kausalität¹

Bevor ich mit meinen Ausführungen zur Möglichkeit menschlicher Freiheit in einer kausal determinierten Welt beginne, möchte ich zwei Vorbemerkungen machen: Dieses Thema ist eines der ältesten der Philosophie, da es Fragen aufwirft, bei denen Selbstbild und Weltbild des Menschen zu kollidieren scheinen. Weil es unsere alltägliche Sicht auf die Dinge radikal herausfordert, ist es historisch unzutreffend, erst die moderne Naturwissenschaft für das Aufkommen dieses Themas verantwortlich zu machen – eine Interpretation, die allerdings seit Isaac Newton üblich geworden ist. Tatsächlich findet sich aber eine erste und in meinen Augen – soweit man dies aufgrund der spärlichen Quellenlage beurteilen kann – sehr niveauvolle Bearbeitung des Themas bereits in der Stoa.² Denn diese setzte sich schon mit der Frage auseinander, wie die Vorstellung eines vernünftig geordneten Weltganzen, in dem der Logos alles bestimmt, mit der Idee menschlicher Verantwortung vereinbar sei für das, was für uns zugänglich ist und unserer Kontrolle unterliegt (ein Sachverhalt, den die Stoiker mit *eph' hēmin* beschrieben und der sich am einfachsten mit dem englischen *up to us* übersetzen lässt). Tatsächlich hat der Stoiker Chrysipp im Grunde eine Position vorweg genommen, die in der gegenwärtigen Debatte sehr prominent diskutiert wird; denn Chrysipp vertritt den Standpunkt, dass man die Frage nach der Willensfreiheit aufgeben und durch Bedingungen der Autonomie ersetzen sollte. Die zweite Vorbemerkung ist eher methodologischer Art: Viele der alten Themen der Philosophie, aber auch der zeitgenössischen Wissenschaftsphilosophie sind dadurch gekennzeichnet, dass sich zwei Grundpositionen unversöhnlich gegenüber stehen, wobei in unterschiedlichen Wellen mal die eine, mal die andere Position Oberwasser gewinnt, aber keine wirklich den Sieg davonträgt. Das andauernde Ringen zwischen

¹ Dieser Text ist die redigierte Tonband-Mitschrift der frei gehaltenen Akademievorlesung am 12. April 2007 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Redaktion: Christine Bratu, M.A., Universität München.

² Vgl. Hans von Arnim (Hg.): *Stoicorum veterum fragmenta*, Bd. 3: *Chrysippi fragmenta moralia*. *Fragmenta successorum Chrysippi*, Leipzig 1903.

Idealismus und Materialismus ist hierfür ein Beispiel. Obwohl viele meiner Kolleginnen und Kollegen aus der Philosophie widersprechen würden, vermute ich für einen Großteil dieser Fälle, dass beide antagonistischen Positionen zu einem gewissen Teil Recht haben. Es kann nicht sein, dass so intelligente Leute sich über Jahrhunderte fundamental irren – ein Teil der Wahrheit muss sich auf beiden Seiten verbergen. Daher ist meine metaphilosophische Vermutung, dass Antworten auf philosophische Grundkonflikte hybrid sein müssen, um tragfähig zu sein. Hegelianisch formuliert müssen sie das Problem in einem guten Sinne aufheben, so dass sich beide Positionen in der Antwort wiederfinden. Diese Ansicht ist weder gleichbedeutend mit Eklektizismus, noch suggeriert sie, dass man möglichst viel integrieren sollte. Vielmehr bringt sie zum Ausdruck, dass man die Argumente, die vorgebracht wurden, so ernst wie möglich nehmen sollte. Medientechnisch hat diese Ansicht allerdings einen großen Nachteil: Denn hybride Antworten verwirren. Und in der von Explizitheit geprägten US-amerikanischen intellektuellen Kultur wird man sofort mit der Frage konfrontiert, auf welcher Seite man stehe: Bist du nun Libertarier oder Non-Libertarier, Kompatibilist oder Non-Kompatibilist usw.? Und die Antwort, dass die eigene Position in keine dieser Schubladen passt und auch nicht passen will, ist für einige schwer zu ertragen. Diesen vermeintlichen Nachteil zeitigt auch mein eigenes Buch über Freiheit³: Denn es entwickelt eine hybride Position, die nicht ohne weiteres in die vorhandenen Schubladen einzuordnen ist.

Ursprünglich hatte ich vor, in den nachfolgenden Überlegungen meine eigene Position zur Frage menschlicher Freiheit knapp darzulegen und zur Diskussion zu stellen. Mittlerweile bin ich von diesem Vorhaben abgekommen, aus einem Grund, der im erwähnten Buch unter der Überschrift *Entscheidung und Kausalität* verhandelt wird: „Wie verhält sich Freiheit zu Kausalität? Beziehungsweise wie lässt sich die – notwendig freie, wie wir gesehen haben – Entscheidung mit dem Anspruch umfassender kausaler Erklärbarkeit aller Ereignisse in Einklang bringen? Oder muss das ‘universelle Kausalprinzip’, von dem z. B. Max Planck sprach, bei diesem Typus von Ereignissen, nämlich menschlichem Handeln, aufgegeben werden? Stehen wir hier vor einer nicht mehr überschreitbaren Grenze kausaler Erklärbarkeit und damit vor einer Grenze wissenschaftlicher Analyse? Es wird uns erwartungsgemäß nicht gelingen, diese Frage befriedigend und abschließend zu beantworten. Sie vollständig auszuklammern, erschien mir jedoch unredlich. Ich hoffe lediglich einige verbreitete Irrtümer und Konfusionen klären zu können, die die Debatte um diese Frage, die sowohl für unser Selbstbild als auch für das wissenschaftliche Weltbild fundamental ist, belasten.“⁴ Die nachfolgenden Überlegungen stellen den Versuch dar, über das Zitierte hinauszugehen und weitere Antworten zu liefern.

³ Vgl. Julian Nida-Rümelin: *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005.

⁴ Ebenda, S. 69.

Diese Antworten möchte ich in vier Schritten darlegen: In einer ersten, sehr allgemeinen Überlegung (I) möchte ich den Konflikt zwischen Selbstbild und Weltbild umschreiben und einen *common sense*-Dualismus stark machen. Daran anschließend will ich in einem zweiten Schritt eine Position darstellen, die ich als *humanistische Perspektive* bezeichne (II). Diese ist eine Interpretation des Freiheits-Begriffs – das heißt eine Antwort auf die Frage, was Freiheit eigentlich ist. Hierbei wird deutlich werden, dass nach meinem Verständnis Gründe eine zentrale Rolle für unseren Freiheitsbegriff spielen. In einem dritten Schritt werde ich mich der Frage widmen, wie der dargelegte Freiheitsbegriff mit dem der Kausalität zusammenhängt (III). Dabei werde ich über die Ausführungen in meinem Buch hinausgehen und das Thema der Kausalität genauer analysieren. Denn seit meinen ersten Erfahrungen in der Wissenschaftstheorie bei Wolfgang Stegmüller hat sich die Debatte um den Kausalitätsbegriff deutlich weiterentwickelt, und der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaftstheorie muss vorgeworfen werden, dass sie die innerphilosophischen Klärungen, die in der Zwischenzeit stattgefunden haben, nicht in den natur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen publik gemacht haben. Dies ist meiner Ansicht nach ein schwerwiegendes Versäumnis, da es doch Aufgabe der Philosophie sein sollte, ihre Ergebnisse zu vermitteln und aufzuzeigen, inwiefern ihre Resultate für die einzelwissenschaftliche Forschung relevant sind. In den nachfolgenden Ausführungen kann natürlich nicht alles nachgeholt werden, was an Vermittlung in den letzten Jahrzehnten versäumt wurde; dennoch ist das Ziel, wenigstens in Grundzügen nachzuzeichnen, welche unterschiedlichen Paradigmen und Interpretationen von Kausalität es gibt und welche Relevanz diese für unsere Thematik haben. In einem vierten und letzten Schritt möchte ich schließlich versuchen, diese beiden Perspektiven – die humanistische, die auf Gründe, sowie die naturalistische, die auf Realursachen fokussiert ist – zu integrieren (IV); dies soll aber nur insoweit geschehen, als dies ohne eine Einbuße an Präzision möglich ist.

I

Um das Spannungsverhältnis zwischen Selbstbild und Weltbild darzustellen, möchte ich zunächst eine geistesgeschichtliche Anmerkung vorausschicken. So ist bemerkenswert, dass sich bereits die antike griechische Philosophie in immer wieder neuen Anläufen mit dem Verhältnis von *nomō* – gemäß menschlicher Setzung – und *physei* – gemäß der Natur – befasst hat. Das heißt, immer wieder wurde neu verhandelt, wie im Bereich der zwischenmenschlichen Relationen das Verhältnis zu verstehen sei zwischen dem, was menschliche Setzung ist – sei es in Gestalt von Gesetzen oder von Institutionen, von Riten, Gebräuchen, Lebensformen etc. –, und dem, was durch die Natur vorgegeben ist. Diesen Gegensatz zwischen von Natur Gegebenem

und menschlicher Setzung sollte man nicht als den zwischen Natur und Kultur auslegen, weil dadurch der Setzungscharakter, der den Griechen offensichtlich so wichtig war, teilweise verloren zu gehen droht. Denn für viele ist Kultur eher das Ererbte, das Tradierte, das Weitergegebene als das von Menschen frei Gesetzte. Auch aktuelle tierethologische Befunde verwenden den Kulturbegriff auf diese, vom Aspekt der menschlichen Setzung ablenkende Weise, indem sie Kultur als das Ausschöpfen natürlicher Spielräume auffassen. Illustriert wird diese begriffliche Festlegung am Beispiel des *Osmia*-Weibchens, bei dem unterschiedliche Populationen leichte Varianzen darin zeigen, wie sie ihre Nester bauen. Diese Varianzen scheinen nicht genetisch fixiert zu sein, weil genetische Varianz viel zu langsam arbeitet, um die bestehenden Unterschiede erklären zu können. Daher deuten Ethologen den Umstand der Varianz so, dass die unterschiedlichen Populationen den natürlich gegebenen Rahmen des Nestbauens kulturell bedingt unterschiedlich ausgestaltet haben. Da man *Osmia*-Weibchen wohl kaum die Fähigkeit zum *nomos*, also zur Setzung zuschreiben würde, wird der Kultur-Begriff durch eine solche Verwendung näher an den der Natur gerückt. Insofern verschiebt eine Diskussion um Kultur vs. Natur den Fokus der darzustellenden Debatte. Obwohl mein Vorgänger im Amt des Kulturstaatsministers seine gesammelten Reden unter dem Titel *Kultur als schönste Form der Freiheit* veröffentlicht hat, soll hier eine Engführung von Kultur und freier Setzung vermieden werden, da der Kultur-Begriff eben auch unfreiheitliche, eher an die Natur gemahnende Konnotationen hat.

Um die Überlegung zu fokussieren, möchte ich zwei Perspektiven unterscheiden, die uns im Folgenden beschäftigen werden und die jeder von uns an sich selbst beobachten kann: Wenn man sich über das seltsame Verhalten einer Person – insbesondere im sozialen Nahbereich, also unter Familienmitgliedern, Freunden oder Kollegen – ärgert, dann sucht man nach den Ursachen dieses abwegigen Verhaltens. Gewissermaßen tendieren wir also zu einer objektivistischen, naturwissenschaftlichen, um nicht zu sagen ethologischen Betrachtungsweise, und dies umso mehr, je abwegiger uns das Verhalten der betreffenden Person erscheint. Bei uns selbst und unserem eigenen Verhalten sprechen wir dagegen nur selten von Ursachen, sondern vielmehr von den *Gründen*, die wir für ein bestimmtes Verhalten gehabt haben. Denn als rationale Wesen haben wir natürlich Gründe für das, was wir tun, so dass man nicht nach Ursachen forschen muss. In unserer Lebenswelt klaffen demnach die Erste-Person-Perspektive und die Dritte-Person-Perspektive auseinander, wenn es um die Erklärung von Handlungen und Verhaltensweisen geht.

Manche Denker, wie beispielsweise Immanuel Kant oder der Physiker Max Planck, haben diese Beobachtung ihren theoretischen Überlegungen zum menschlichen Handeln zugrunde gelegt. So meint etwa Planck, dass in der Dritte-Person-Perspektive eine vollständige naturwissenschaftliche Erklärung menschlichen Verhaltens – das

heißt jeder Verhaltensweise jedes menschlichen Individuums zu jedem Zeitpunkt – grundsätzlich möglich sei; in der Erste-Person-Perspektive sei dies dagegen nicht zu leisten, weil der Ich-Perspektive die für eine vollständige Erklärung notwendigen Informationen fehlten. Diese Vorstellung scheint mir nun gar nicht überzeugend zu sein: Warum sollten gerade mir selbst die wesentlichen Informationen über mein Verhalten systematisch abgehen, die dritte Personen anscheinend über mich haben? Warum sollte es nicht vielmehr umgekehrt sein, dass ich über einige Informationen über mich verfüge, die Dritte grundsätzlich nicht haben können? Wieso sollte nicht nach wie vor gelten, was man in der philosophischen Tradition bis zum Aufkommen der analytischen Philosophie als Introspektion bezeichnet hat – das heißt die Annahme, dass das Individuum über einen privilegierten Zugang zu sich selbst verfügt? Die Erklärung, die Planck für die unterschiedlichen Erklärungsmuster für Handlungen anführt – dass wir nämlich in der Er-Perspektive Kausalanalysen erstellen, für die uns in der Ich-Perspektive schlicht die notwendigen Informationen fehlen –, ist zwar beliebt, kann aber intuitiv nicht überzeugen.

Eine andere Position der zeitgenössischen Philosophie, die auf die Herausforderung der beiden unterschiedlichen Perspektiven antworten will, hält eine recht brutale Lösung parat: So behauptet die Zwei-Aspekte- beziehungsweise die Zwei-Sprachebenen-Theorie (die zwar nicht identisch, aber doch relativ ähnlich sind), dass wir, wenn wir Verhalten erklären, auf einer anderen Sprachebene operieren, als wenn wir die Gründe erwägen, die für eine Handlung sprechen. Zwischen diesen beiden Sprachebenen, beziehungsweise zwischen der Darstellung dieser beiden Aspekte kommt es an sich nicht zu Konflikten – man muss nur darauf achten, die Sprachebenen nicht zu verwechseln, beziehungsweise die unterschiedlichen Aspekte nicht zu vermengen. So haben die Menschen – unter einem gewissen Aspekt betrachtet und auf einer bestimmten Sprachebene dargestellt – natürlich Absichten, Wünsche, Hoffnungen etc. Auf dieser Sprachebene und unter diesem Aspekt kann man auch sinnvoll davon sprechen, dass Menschen mit ihren Handlungen Recht oder Unrecht begangen haben, das heißt man kann menschliches Handeln sinnvoll bewerten. Aber darüber hinaus sind menschliche Handlungen – unter einem anderen Aspekt betrachtet und auf einer anderen sprachlichen Ebene verhandelt – durchaus legitime Gegenstände der wissenschaftlichen Kausalanalyse, und auf dieser Ebene kommen Begriffe wie „Absicht“, „Wunsch“ oder „Unrecht“ schlicht nicht vor.

Eine ähnliche (auch ähnlich grobe) Form des Dualismus, der allerdings nicht lingualistisch, also auf Sprachebenen zielend, sondern ontologisch ist, stellt die Unterscheidung zwischen phänomenalem und noumenalem Ich bei Kant dar, so wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt ist. So ist das phänomenale Ich grundsätzlich einer Kausalerklärung zugänglich, während sich das noumenale Ich, das heißt das Vernunft- und damit Gründe-bezogene Ich nicht in dieser Kategorie erfassen

lässt. Die Freiheit des Menschen besteht für Kant nur in der Freiheit des noumenalen Ichs, wohingegen es im Reich der Kausalität, das heißt im Reich der Natur, keine wirkliche Freiheit geben kann. Nach Kant stehen sich also ein universelles Kausalprinzip und somit ein Reich der kausalen Notwendigkeit und der Naturgesetze einerseits und andererseits ein Reich der Freiheit im Sinne der handelnden Person, die sich selbst Maximen gibt, diese auf ihre Universalisierbarkeit überprüfen und nach ihnen handeln kann, gegenüber.

Schon auf den ersten Blick muss dieser Dualismus erstaunen; ich will nun aber ein Argument dafür liefern, wieso dieser Befund auch auf den zweiten Blick nicht überzeugen kann. Das heißt ich möchte darlegen, wieso der beschriebene Dualismus weder in der kantischen Variante noch in der *ordinary-language*-Philosophie tragfähig ist. Grundsätzlich besagen beide Ansätze Folgendes: Zum einen besteht die Möglichkeit einer naturwissenschaftlichen, kausalen Analyse, die den von außen objektiv beobachtbaren Verhaltensprozess einer Person ohne Rest prognostizieren kann und in der von Gründen, Wünschen, Hoffnungen sowie von Recht und Unrecht nicht die Rede ist. Jede dieser Prognosen soll aber zum anderen mit der Freiheit der analysierten Person vereinbar sein – da sich die Frage nach der Freiheit auf der Sprachebene der wissenschaftlichen Analyse gar nicht gestellt hat. Dies scheint mir nicht zuzutreffen, denn Handlungen haben immer zwei Aspekte: einen äußeren Aspekt, also den Verhaltensaspekt, der grundsätzlich Teil der physikalischen Welt ist, und einen inneren Aspekt, der mit Intentionen, mit Wünschen, mit Überzeugungen zusammenhängt. Wenn der äußere Aspekt nun Gegenstand vollständiger naturwissenschaftlicher Prognostizierbarkeit wäre, dann geriete dies in Konflikt mit unseren *common sense*-Überzeugungen, denn diese besagen, dass es für eine Handlung relevant ist, was für Abwägungen ich vornehme, welche Wünsche und Überzeugungen ich habe etc. Die Zwei-Ebenen-Theorie ist demnach mit fundamentalen lebensweltlichen Überzeugungen unvereinbar – und dies gilt nicht nur für den Ansatz Kants, sondern auch für den Malcolms und anderer *ordinary language*-Philosophen.⁵

In einem zweiten Schritt möchte ich das bisher Gesagte zuspitzen und zwar auf eine Art und Weise, die für die aktuelle Debatte typisch ist. Allerdings sei vorweg bereits angemerkt, dass diese Zuspitzung seltsam ist, da sie einen vollständigen Determinismus der Welt voraussetzt – obwohl doch spätestens seit Ende der zwanziger Jahre die Grundlagendisziplin der Naturwissenschaft, die Quantenmechanik, probabilistisch und nicht mehr deterministisch ist. Doch ohne diese Veränderung zu berücksichtigen, spitzt sich der dargestellte Dualismus zu der Frage zu, wie individuelle Freiheit, das heißt die Freiheit des Akteurs, vereinbar sein soll mit dem universellen Determinismus allen Geschehens in der Welt. Dieser universelle Determinismus soll natürlich auch alle menschlichen Verhaltensereignisse einschließen – das heißt

⁵ Vgl. z. B. Norman Malcolm/D. M. Armstrong: *Consciousness and Causality*, Oxford 1984.

alle Sachverhalte, dass sich Menschen in der einen und nicht in einer anderen Weise verhalten haben. Hierbei wird „Verhalten“ als *terminus technicus* verwendet, Verhalten im Sinne eines potentiellen Gegenstandes der naturwissenschaftlichen Analyse, als ein raumzeitlicher, letztlich mit physikalischen Mitteln beschreibbarer Vorgang in der Welt.

Der Konflikt, der sich zwischen universellem Determinismus und menschlicher Freiheit ergibt, ist – wie bereits in der Vorbemerkung angedeutet – sehr alt und lässt sich in den folgenden sechs Stationen nachzeichnen. Die erste Station dieses Konfliktes stellt die Stoa dar – wobei dies zugegebenermaßen etwas eurozentristisch gedacht ist, da es in Buddhismus und Hinduismus schon früher Auseinandersetzungen mit diesem Thema gegeben hat. Eine zweite Station ist die Theodizee-Problematik, die im Mittelalter ausgiebig verhandelt wurde. Zum dritten Mal wird die Freiheitsfrage durch die klassische Physik aufgeworfen – wobei es mir unklar erscheint, ob Newton selbst in der Interpretation seiner eigenen Theorie so weit gegangen wäre, wie es im Anschluss an ihn einige Newtonianer versuchten. Denn diese verstanden Newtons Theorie nicht als auf bestimmte Entitäten beschränkt – etwa auf Kugeln, die man anstößt, oder auf Federwagen, an die man Gewichte hängt, oder Ähnliches; sondern sie fassten Newtons Theorie als ein umfassendes Weltinterpretationsmodell auf, nach welchem die Welt aus Massepunkchen besteht, zwischen denen Gravitations- und andere Wechselwirkungen auftreten und deren Bahnen, das heißt deren Ortsfunktion in der Zeit, durch diese Wechselwirkungen vollständig determiniert sind. Wenn aber die ganze Welt als eine Ansammlung von n solchen Massepunkten gedacht werden muss; und wenn zudem die Newtonschen Gesetze bekannt sind; und wenn wir schließlich über eine einmalige vollständige Beschreibung des Ortes und der Impulse der einzelnen Teilchen verfügen sowie über deren Wechselwirkungen zueinander – so reicht dies im Prinzip aus, um den Weltverlauf all dieser Massepunkte zu jedem Zeitpunkt präzise anzugeben, sowohl für die Gegenwart, als auch für alle Zukunft. Natürlich würde die Wissenschaft bei einem solchen Unterfangen an ihre Grenzen stoßen, da hierfür weder genug Papier noch Rechnerkapazitäten zur Verfügung gestellt werden könnten. Dennoch scheint sich – wenn man von diesem kontingenten Mangel an Ressourcen einmal absieht – aus der Newtonschen Physik der berühmte Laplacesche Dämon in naturwissenschaftlicher Gestalt zu ergeben. Viele haben daher die klassische Physik als eine Herausforderung für die Freiheitsintuitionen des Menschen verstanden, denn letztlich sei der Mensch ja auch nichts anderes als ein Komplex von Masseteilchen.

Als eine Herausforderung ähnlichen Typs wurde der Darwinismus angesehen, selbst wenn es nicht immer ganz klar ist, worin die Herausforderung eigentlich bestehen soll. Aber gemeint war wohl häufig eine umfassende Determination des Verhaltens von Lebewesen aufgrund biologischer Gesetzmäßigkeiten. Gemäß dieser Auffassung

ist der Mensch – qua Lebewesen – durch biologische Vorgaben und genetische Programme in seinem Verhalten vollständig determiniert. In seiner gesellschaftswissenschaftlichen Ausprägung, das heißt im Sozialdarwinismus, hat diese Position eine verheerende Rolle in der Politik insbesondere des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gespielt.

Die fünfte Station stellt die szientistische Variante des Marxismus dar, welche in ähnlicher Weise glaubte, das Phänomen individueller Freiheit und damit auch individueller Verantwortung als eine Chimäre zu entlarven, die in einer wirklich wissenschaftlichen Analyse der Gesellschaft keinen Ort habe: Zwar hätte der Einzelne den Eindruck, frei zu handeln, aber in Wirklichkeit sei jeder nur Agent seiner Klasseninteressen, sodass sich seine vermeintliche Freiheit letztlich nur als Illusion erweise. Vor allem amerikanische Hollywood-Autoren haben auch die Psychoanalyse, insbesondere Freud, in ähnlicher Art und Weise interpretiert. Diese Interpretation hat allerdings mit Freud selbst wenig zu tun, da es diesem ja um die Stärke des Ichs ging, welches sich gegen Über-Ich und Es behaupten soll. Da die Relevanz der Marxschen Theorie heutzutage nicht mehr ohne weiteres erkannt wird, sei noch – ein wenig boshaft – erwähnt, dass es zwischen Marxismus und liberalistischer ökonomischer Theorie enge Zusammenhänge gibt. Nicht nur, dass der wichtigste Theoretiker, auf den sich Marx bezieht, der große liberale Ökonom David Ricardo war; vielmehr gehen sowohl die liberalistische ökonomische Theorie als auch der Marxismus davon aus, dass sich das Verhalten des Einzelnen präzise durch ökonomische Gesetzmäßigkeiten beschreiben lässt. Obwohl die moderne neoklassische Ökonomie eine am methodologischen Individualismus orientierte Theorie ist (und somit das genaue Gegenteil des Marxismus, der eine kollektivistische Theorie verkörpert), ähneln sich die beiden Ansätze in ihren Ansichten zur Möglichkeit menschlicher Freiheit. Die letzte Welle der Herausforderung gegen unsere Freiheitsintuitionen stellt schließlich die moderne Neurophysiologie dar. Welche Implikationen sich aus deren jüngsten Forschungen für das intuitive Freiheitsverständnis des Menschen ergeben, versucht das *Humanprojekt* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu klären.

Nach dieser kurzen Darstellung der historischen Etappen, in welchen die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Freiheit verhandelt wurde, möchte ich nun drei philosophische Argumente vorführen, die für das Verständnis meiner eigenen humanistischen Perspektive wichtig sind. Das erste Argument, das sein Autor, der Wissenschaftsphilosoph Peter van Inwagen, als *consequence-argument* bezeichnet hat, ist im Grunde sehr einfach und kann als Ausarbeitung des stoizistischen *eph' hēmin* interpretiert werden.⁶ Nach van Inwagen gilt, dass uns, wenn die Welt universal deterministisch wäre, bewusst sein müsste, dass ein Weltzustand – etwa ein Zustand

⁶ Vgl. Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*, Oxford, New York 1983.

vor der Entstehung des Menschengeschlechts – zusammen mit den Naturgesetzen jeden zukünftigen Weltzustand, also auch den Weltzustand morgen oder in fünf Jahren, eindeutig festlegen würde. Da die Naturgesetze nicht unter unserer Kontrolle sind – denn wir können nicht mit unseren Willensakten die Naturgesetze verändern; und da ein Weltzustand vor der Entstehung des Menschengeschlechts ebenfalls nicht unserer Kontrolle untersteht – da wir nicht beeinflussen können, wie ein Zustand vor unserer Zeit ist; so ist schließlich auch der morgige Zustand der Welt, einschließlich der Tatsache, was wir morgen tun, nicht unter unserer Kontrolle. Was immer wir morgen tun – de facto ist es nicht *up to us*. Damit haben wir ein Problem: Denn tatsächlich haben wir doch den Eindruck, dass manches von dem, was wir tun, durchaus *up to us* ist, so dass wir hierfür auch zur Verantwortung gezogen werden können; anderes ist dagegen nicht *up to us*, so dass man uns auch nicht dafür verantwortlich machen kann. Diesen Eindruck müssen wir philosophisch zu integrieren versuchen. Dies bedeutet aber, dass, wenn das *consequence-argument* stimmt, der Universaldeterminismus mit dem *common sense*-Dualismus, den wir offensichtlich lebensweltlich vertreten, unvereinbar ist.

Das zweite Argument wurde in zwei Schritten von Harry Frankfurt entwickelt.⁷ Frankfurts Ziel ist hierbei, unsere Freiheitsintuition mit beliebigen naturwissenschaftlichen Theorien kompatibel machen, seien sie nun probabilistischer oder deterministischer Natur. Er tut dies, indem er die Besonderheit des menschlichen Akteurs herausarbeitet, zu seinen eigenen Wünschen Stellung nehmen zu können. Frankfurt vermutet zu Recht, dass diese Fähigkeit bei Tieren nicht vorkommt und vielleicht sogar bei manchen Menschen nicht sehr ausgeprägt ist. Wenn ein Mensch wertend Stellung nimmt zu seinen Wünschen, also wenn er Präferenzen bezüglich seiner Wünsche ausprägt, so bildet er nach Frankfurt Volitionen zweiter Ordnung (im englischen Original *second-order volitions*) aus. Durch die Einführung dieses *terminus technicus* kann man elegant zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit unterscheiden: Willensfrei bin ich, wenn ich diejenigen Präferenzen habe, die ich gemäß meiner Präferenzen zweiter Ordnung haben will; handlungsfrei bin ich dagegen, wenn ich dasjenige tue, was meinen Präferenzen erster Ordnung entspricht. Eine Person, die mit sich selbst im Reinen ist und sich als autonom empfindet, muss demnach sowohl über Willens- als auch über Handlungsfreiheit verfügen. Das heißt, sie tut sowohl das, was sie will (niemand hindert sie daran, das zu tun, was sie will), als sie auch will, was sie tatsächlich will (im Sinne der *second-order volitions*). Unter diesem Schlagwort – Autonomie statt Freiheit – glaubt Frankfurt das Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Determinismus integrieren zu können. Wobei „Auto-

⁷ Vgl. Harry Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: The Journal of Philosophy, 68 (1971), S. 5–20.

nomie“ hier natürlich nicht im kantischen Sinne zu verstehen ist, sondern im Sinne der Kohärenz der Wünsche zweiter und erster Ordnung.

In diesem Zusammenhang ist noch ein zweites Argument von Frankfurt interessant. Denn Frankfurt möchte zeigen, dass man auf das, was ich jetzt bislang zumindest *implicit* als wesentliches Merkmal unserer Freiheitsintuition angenommen habe, problemlos verzichten kann: Nämlich auf die Annahme, dass jemand nur dann als frei bezeichnet werden kann, wenn er zwischen verschiedenen Alternativen wählen kann und nicht immer schon auf die Wahl einer bestimmten Handlung festgelegt war. Diese Annahme wird als Prinzip der alternativen Möglichkeiten (*Principle of Alternate Possibilities* – kurz *PAP*) bezeichnet – und Frankfurt führt ein berühmtes Gedankenexperiment an, um zu zeigen, dass *PAP* für Freiheit irrelevant ist: Man stelle sich vor, ein Neurophysiologe habe einen Sensor in das Gehirn eines amerikanischen Wählers eingebaut. Dieser Wähler steht nun vor der Alternative, entweder Bush oder Gore zu wählen. Der Neurophysiologe kann auf einem Monitor sehen, was der Wähler zu tun gedenkt, also wie er abstimmen will – und weil es sich um einen parteilichen Neurophysiologen handelt, beschließt er, in dem Fall, dass der Wähler für Gore stimmen will, zu intervenieren. Auch wenn dieses Szenario vor dem Hintergrund des aktuellen neurophysiologischen Wissens unmöglich erscheint, sei angenommen, dass der Wissenschaftler wirklich dazu in der Lage ist, die Entscheidung des Wählers für Gore zu verhindern, indem er im Gehirn des Wählers ein Bereitschaftspotential auslöst, das dann zum Ankreuzen bei Bush führt. Tatsächlich ist es nun aber so, dass die Versuchsperson ohnehin vorhat, für Bush zu stimmen. Laut Frankfurt würden wir den dargestellten Fall als einen Fall von personaler Autonomie werten: Denn zum einen tut besagter Wähler das, was er tun will – indem er Bush wählt. Zum anderen ist auch vorstellbar, dass die Person bei dieser Handlung mit sich selbst im Einklang ist, da sie die Präferenz, die sie hat (Bush zu wählen) auch tatsächlich (im Sinne ihrer *second-order volitions*) präferiert. Entscheidend ist nun, dass wir nach Frankfurt die Intuition haben, dass besagter Wähler autonom ist – und dies obwohl *PAP* verletzt ist: Die Person erscheint uns laut Frankfurt frei, obwohl sie (aufgrund des in ihr Gehirn eingebauten Sensors und des diesen kontrollierenden Wissenschaftlers) keine andere Wahl hatte als zu handeln, wie sie de facto gehandelt hat.

In meinen Ausführungen in *Über menschliche Freiheit* (Kap. III) habe ich versucht, deutlich zu machen, was an der vorgetragenen Überlegung falsch ist. Betrachten wir das Problem einmal losgelöst von der oben dargestellten Versuchsanordnung und befragen unsere Intuitionen: Gesetzt den Fall, eine Person S kann eine bestimmte Handlung H nicht tun (aus welchen Gründen auch immer), aber S weiß nicht, dass sie H nicht tun kann, das heißt S ist sich nicht darüber bewusst, dass sie gar nicht die Möglichkeit hat, H zu tun. Nehmen wir nun weiterhin an, dass H gerade diejenige

Handlung ist, die für S moralisch geboten ist. Wenn man also in der betreffenden Situation alle Gründe gegeneinander abwägt, so kommt man objektiv zu dem Schluss, dass S H tun sollte. In dem dargestellten Fall – in dem S aufgrund bestimmter Faktoren nicht in der Lage dazu ist, H zu tun – könnte man S nun keinen Vorwurf dafür machen, dass sie H nicht *getan* hat: Denn S war es objektiv betrachtet nicht möglich, H zu tun. Wofür wir S aber zweifellos verantwortlich machen können, ist, dass sie nicht *versucht* hat, H – die Handlung, zu der sie eigentlich moralisch verpflichtet gewesen wäre – zu tun. Denn da S nicht wusste, dass sie H nicht tun kann, wäre sie durchaus dazu verpflichtet gewesen, H zumindest zu versuchen – so dass wir ihr die Unterlassung dieses Versuches durchaus vorwerfen können. Im dargestellten Fall machen wir die Person also nicht verantwortlich dafür, dass sie nicht das *getan* hat, was sie zwar hätte tun sollen, de facto aber nicht tun konnte – sondern wir werfen ihr vor, dass sie nicht den Versuch unternommen hat, zu tun, was sie tun sollte, denn sie hat ja nicht gewusst, dass sich dieser Versuch als vergeblich herausstellen würde.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint das Frankfurtsche Argument in einem neuen Licht. Insbesondere muss uns Frankfurt erklären, wann genau der Neurophysiologe intervenieren will. Hier stehen Frankfurt zwei Möglichkeiten offen. Entweder der Physiologe greift *in den Prozess der Deliberation* ein: das heißt er sieht auf seinem Monitor, dass der Wähler im Begriff ist, sich zu überlegen, was für Bush spricht und was für Gore – und stoppt diesen Prozess der Abwägung von Anfang an und induziert dem Wähler durch den Sensor die Bereitschaft, für Bush zu stimmen. In diesem Fall hatten die Gründe, die der Wähler für die Wahl des einen oder anderen Kandidaten hatte, gar nicht mehr die Möglichkeit, wirksam zu werden und zur Ausprägung einer bestimmten Überzeugung hinsichtlich der Wahl zu führen. Oder aber der Physiologe wird erst aktiv, *nachdem die Deliberation* vonstatten gegangen ist: das heißt er lässt den Wähler noch seine Gründe abwägen und auf der Basis dieser Gründe eine bestimmte Überzeugung ausprägen – und greift erst ein, wenn er feststellt, dass die Überzeugung, die ausgeprägt wurde, diejenige war, Gore zu wählen. In diesem Fall würde der Physiologe nicht den Überlegungsprozess als Ganzen blockieren, sondern lediglich das Wirksam-Werden einer bestimmten Überzeugung. Je nachdem, auf welchen konkreten Zeitpunkt sich Frankfurt festlegt, würde unsere Beurteilung des Falles aber unterschiedlich ausfallen: Für den Fall, dass der Wissenschaftler schon in den Prozess der Abwägung selbst eingreift, kann man nicht davon sprechen, dass die Person autonom ist. Denn ihre Wünsche erster Stufe stehen nicht in der für Autonomie erforderlichen Relation zu ihren Wünschen zweiter Stufe: Es ist nicht so, dass die Wünsche zweiter Stufe diejenigen erster Stufe für zulässig erklären – vielmehr kann der Wähler (aufgrund des Eingriffs des Wissenschaftlers) gar keine Volitionen zweiter Stufe ausbilden. In diesem Fall, in dem man also gar

nicht von der Autonomie des Wählers im Frankfurtschen Sinne sprechen kann, würden wir dem Wähler ohnehin keinen Vorwurf machen wollen, dass er Bush gewählt hat. Die frühe Intervention blockierte die Willensfreiheit. Dies stellt sich aber anders dar für den Fall, dass der Neurologe nicht das Abwägen der Gründe blockiert, sondern nur verhindert, dass eine bestimmte, auf Basis der Gründe entstandene Überzeugung wirksam wird. Dann war der Wähler willensfrei, aber nicht handlungsfrei, er konnte nicht das tun, was er tun wollte. Wenn der Wähler das will und das tut, was keine Intervention des Neurophysiologen hervorruft, hatte er entweder alternative Möglichkeiten (des Wollens oder des Handelns) oder er war nicht autonom und nicht verantwortlich auch im Frankfurtschen Sinne.

Dieses Gedankenexperiment Frankfurts spricht also keineswegs gegen *PAP* – auch wenn diesbezüglich viele in der aktuellen Debatte von Frankfurts Scharfsinn aufs Glatteis geführt wurden. Bis ein besseres Argument gegen *PAP* vorgebracht wird, muss *PAP* weiterhin als geltend anerkannt werden. Wir machen Menschen nur für das verantwortlich, was unter ihrer Kontrolle war – also für das, wofür sie Gründe pro und contra abwägen konnten und bezüglich dessen sie die notwendigen Informationen hatten, um überhaupt die relevanten Gründe zu kennen. Es scheint also, dass das Prinzip der alternativen Möglichkeiten lebensweltlich in unseren Alltagsinteraktionen tief verwoben ist, und zwar in der Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, wie wir Gründe austauschen, wie wir Verantwortungen zuschreiben. Und deswegen sage ich gegen Frankfurt: Keine Verantwortung ohne Freiheit – und zwar Freiheit unter Einschluss von *PAP*.

Zum Abschluss dieser Überlegung möchte ich auf etwas hinweisen: Die dargestellte Argumentation hat gezeigt, dass Freiheit und Verantwortung offenbar eng miteinander gekoppelt sind. Ebenso wurde klar, dass beide Begriffe wiederum damit zusammenhängen, dass wir Gründe abwägen, dass wir also deliberieren können. Diese begrifflichen Banalitäten werden aber von einem Gutteil der Naturwissenschaft ebenso wie von einigen Philosophen, die sich von den Argumentationen der Naturwissenschaftler über Gebühr beeindruckt lassen, in Frage gestellt. Wenn meine bisherige Argumentationslinie zutrifft, dann haben wir mit diesen drei Begriffen – also mit *Rationalität*, *Freiheit* und *Verantwortung* – möglicherweise nur drei unterschiedliche Aspekte *eines* Phänomens vor Augen: Nämlich des Phänomens, dass wir uns von Gründen affizieren lassen, dass wir Gründe haben für das, was wir tun und vielleicht auch für das, was wir glauben und wovon wir überzeugt sind. Zudem erscheint es mir, als sei auch ein Gutteil unserer nicht-propositionalen Einstellungen, also unserer Gefühle und Empfindungen, grundsätzlich zugänglich für das Abwägen von Gründen. So gibt es beispielsweise keinen guten Grund für die Verachtung anderer Ethnien. Wer also Menschen verachtet, nur weil sie eine andere Hautfarbe haben oder einer anderen Religion angehören oder Ähnliches, der tut dies

ohne guten Grund – er kann dafür kritisiert werden, er ist für dieses Gefühl – nicht nur für eine eventuelle Praxis, die diesem Gefühl entspricht – verantwortlich. Zugegebenermaßen sprechen wir im Alltag nicht unbedingt davon, dass jemand für seine Gefühle verantwortlich sei; häufig beschränken wir das Zuschreiben von Verantwortung auf öffentliches, also beobachtbares und kritisierbares Handeln. Vor allem im Bereich der Rechtsprechung ist dies auch sinnvoll. Aber wenn man die Rolle von Gründen so stark macht, wie es mir sinnvoll erscheint, dann besteht eine unauflöslige Trias von *Rationalität*, *Freiheit* und *Verantwortung* – so dass wir überall dort, wo Gründe ausschlaggebend sind, auch Verantwortung zuschreiben sollten.⁸

II

Im zweiten Teil meines Arguments möchte ich menschliche Freiheit in drei Schritten genauer bestimmen: Erstens müssen wir unterscheiden zwischen Willkürfreiheit und Freiheit. Willkürfreiheit ist ein Thema, das ich an anderer Stelle nur wenig beleuchtet habe, da mir diese Form der Freiheit nicht relevant erschien; mittlerweile bin ich allerdings zu der Überzeugung gekommen, dass der Willkürfreiheit eine größere Rolle zukommt, so dass ich das Thema nun ein wenig ausführen möchte. Gesetzt den Fall, man präsentiert einem philosophisch noch nicht „verbildeten“ Gesprächspartner A die These von der vollständigen Determiniertheit menschlichen Handelns. Dann wird man häufig – nachdem man besagte These geäußert hat – von A dazu aufgefordert, vorauszusagen, was A jetzt gleich tun wird, beispielsweise ob er aufstehen oder sitzen bleiben wird. Und je nachdem, was man prognostiziert, verhält sich A dann natürlich genau so, dass er die vermeintliche Prognose falsifiziert: Sagt man voraus, dass er sitzen bleiben wird, wird A aufstehen, und umgekehrt. Das heißt, normalerweise versuchen Menschen, die These von der vollständigen Determiniertheit menschlichen Handelns dadurch zu widerlegen, dass sie in einer Situation, in der sie zwischen den verschiedenen sich anbietenden Handlungsalternativen indifferent sind, willkürlich eine wählen und ausführen.⁹

⁸ Ich werde demnächst den letzten Teil meiner kleinen Trilogie zu Rationalität (*Strukturelle Rationalität*, Reclam 2001) und Freiheit (*Über menschliche Freiheit*, Reclam 2005) mit einem Bändchen zum *Begriff Verantwortung* abschließen.

⁹ Wobei diese Widerlegung selbst wieder relativ einfach widerlegt werden kann: Denn in eine vollständige Beschreibung der Umstände, die eine spezifische menschliche Handlung determinieren, müsste für den beschriebenen Fall natürlich auch der Akt des Prognostizierens bzw. die Prognose selbst eingehen. Vor der Prognose war A den beiden Handlungsalternativen „Sitzen bleiben“ oder „Aufstehen“ gegenüber völlig indifferent; da es aber A's Ziel ist, die Prognose durch sein Handeln zu widerlegen, wird sein Handeln durch die Prognose determiniert – da er (aufgrund seines Wunsches, diese zu widerlegen) immer entgegengesetzt der Prognose handeln muss.

Ich schlage nun eine *gradualistische* Perspektive von Freiheit vor: An einem Ende des Spektrums ist die reine Willkürfreiheit angesiedelt, also jene Art von Freiheit, bei der ich völlig indifferent bin zwischen den verschiedenen Handlungsalternativen, mich willkürlich auf eine festlege und dann gemäß dieser Entscheidung handle. Hierbei handelt es sich um eine Art der Freiheit, bei der keine Gründe, keine Abwägungen, keine Vorsichtsmaßnahmen oder andere Überlegungen eine Rolle spielen. Das andere Ende des Spektrums bildet dagegen jene Form von Freiheit, die zurückgeht auf grundlegende, langfristig wirksame und möglicherweise schon lange vor der Ausführung einer konkreten Handlung getroffene Festlegungen einer Person. Diese Festlegungen sollte man als lebensstrukturierende oder existenzielle Entscheidungen auffassen, die oft einen langen Vorlauf und eine lange Nachwirkung haben und für die Gründe entscheidend sind. Diese Gründe werden durch die Entscheidung selbst dispensiert, denn in dem Moment, in dem ich mich für eine bestimmte Handlungsalternative entscheide, beende ich die Deliberation und setze das weitere Abwägen von Gründen aus. Natürlich kann es sein, dass ich die Deliberation wieder aufgreife, weil irgendein Aspekt auftaucht, der mich dazu bringt, an meiner Entscheidung zu zweifeln. Aber üblicherweise bringen Entscheidungen solche Deliberationsprozesse zu einem vorläufigen Abschluss, so dass man Entscheidungen folgendermaßen charakterisieren kann: Sie sind Absichten spezifischen Typs, die durch die Handlung erfüllt werden.

Obwohl die beiden dargestellten Extrempunkte sich deutlich unterscheiden, besteht zwischen ihnen ein Kontinuum. Denn auch einer Handlung, die auf Willkürfreiheit zurückgeht, geht Intentionalität (d. h. eine von der Person getroffene Entscheidung, derer sich die Person bewusst ist) zumindest unmittelbar voraus und begleitet die Handlung auch noch während ihrer Durchführung. Wäre dem nicht so, würden sich Personen ihr Verhalten nicht als eigene Handlung zuschreiben. Dies lässt sich am bereits dargestellten Beispiel des Neurophysiologen verdeutlichen, der über den implantierten Sensor Muskelreizungen und somit beispielsweise Aufstehen hervorrufen kann. Gesetzt den Fall, A hätte sich selbst in einem reinen Willkürakt dazu entschlossen, aufzustehen und nicht sitzen zu bleiben. Wenn dann der Neurologe aktiv wird und A qua Muskelreizung dazu veranlasst, aufzustehen – ohne dass dieses Aufstehen durch A's eigene Entscheidung aufzustehen bedingt, beziehungsweise von dieser Entscheidung kontrolliert war – so würde A abstreiten, dass es sich bei diesem Verhalten tatsächlich um eine ihm selbst zuschreibbare Handlung handelt. A's Reaktion wäre höchstwahrscheinlich ernsthafte Verwunderung darüber, was gerade mit ihm geschehen sei. Aus der subjektiven Perspektive wird also eine klare Unterscheidung vorgenommen, ob ein Ereignis eine von den eigenen Intentionen gesteuerte Handlung ist oder lediglich ein eigenes Verhalten, das sich jedoch nicht kohärent in die zeitliche Entwicklung der intentionalen Einstellungen als Handlung

einbetten lässt – und dies gilt auch im Fall von Willkürentscheidungen. Auch bei Willkürentscheidungen geht es also darum, dass Intentionen eine die Handlung bestimmende Rolle spielen. Ich unterscheide dabei motivierende, vorausgehende und begleitende Intentionalität,¹⁰ die handlungskonstitutiv ist – und ohne diese motivierende, vorausgehende und begleitende Intentionalität kommen auch Willkürentscheidungen nicht aus.¹¹

Durch diese Trennung von Willkürfreiheit und solcher, die auf Gründe zurückgeht, können wir nun einen Definitionsversuch für Freiheit unternehmen: Diese besteht meiner Ansicht nach in der *naturalistischen Unterbestimmtheit von Gründen*, nämlich der Gründe, die die Handlungen leiten, beziehungsweise deren Abwägung gegeneinander Handlungen leitet. Naturalistische Unterbestimmtheit bedeutet, dass Gründe – beziehungsweise das Abwägen und Akzeptieren der letztlich besten Gründe – tatsächlich relevant sind, für das was ich tue. Wenn diese These gilt, so kann man Handlungen ohne Bezugnahme auf Gründe nicht erklären und erst recht nicht prognostizieren.

Diese These ist mit einer bestimmten Form von Determinismus – nämlich dem Determinismus in seiner naturalistischen Form – unvereinbar. Theorien, die behaupten, alle Zustände in der Welt seien in der Sprache der Physik und durch Naturgesetze, die den gesamten weiteren Weltverlauf festlegen, beschreibbar, lassen sich mit dieser These nicht zusammen denken. Diese These macht deutlich, was ich unter „humanistischer Perspektive“ verstehe, nämlich dass man anerkennt, dass Gründe für das menschliche Leben, die menschliche Verständigungspraxis, die menschliche Interaktion etc. eine irreduzible Rolle spielen. Der Naturalist hingegen würde behaupten, dass Gründe reduzierbar seien und dass die Redeweise von Gründen zugunsten eines physikalistischen Vokabulars in der wissenschaftlichen Analyse und möglicherweise sogar in der aufgeklärten Lebenswelt aufgegeben werden müsse.

¹⁰ Vgl. Julian Nida-Rümelin: Kritik des Konsequentialismus, München 1995, § 7.

¹¹ Die berühmten Libet-Experimente, die lange Zeit als empirischer Beleg der These der vollständigen Determiniertheit menschlichen Verhaltens gewertet wurden, betreffen interessanterweise gerade dieses Extrem des Spektrums, nämlich Willkürentscheidungen. Die Tatsache, dass es bis heute keine experimentellen Anordnungen gibt, die zeigen, dass Bereitschaftspotentiale im Gehirn unabhängig, beziehungsweise zeitlich vor der Ausprägung von durch Gründe und Abwägung beeinflussten Überzeugungen auftreten, sollte natürlich skeptisch machen. Unter Umständen zeigt dies nämlich, dass die Ergebnisse der Libet-Experimente ausschließlich für Willkürentscheidungen zutreffen. Dies wäre zwar an sich ein interessantes Ergebnis – aber für die Frage echter menschlicher Freiheit, die mit lebensstrukturierenden, langfristigen Entscheidungen und Deliberationsprozessen verbunden ist, völlig unerheblich.

III

Um sich über den dritten zu behandelnden Punkt – Kausalität – klar zu werden, muss man zuerst deutlich machen, dass es zwei Grundinterpretationen von Kausalität gibt: Die eine könnte man als *ontologische*, die andere als *epistemologische* Deutung bezeichnen. Zwischen diesen beiden Deutungen wurde in der Philosophiegeschichte nicht immer sorgfältig unterschieden, selbst wenn die Rede von *causa* und *ratio* in der Philosophie des Mittelalters darauf hindeutet, dass die Unterschiede zwischen diesen Interpretationen erkannt wurden. Manche Interpreten gehen soweit, die Unterscheidung schon in der aristotelischen Vier-Causae-Theorie zu verorten – wobei ich hier eher skeptisch bin. Grundsätzlich gilt, dass die ontologische Deutung von einer Kausalität in den Dingen ausgeht; wenn demnach A B verursacht, dann erklärt die ontologische Interpretation dies damit, dass A eine kausale Kraft hat und mit dieser auf B einwirkt – wobei diese kausale Kraft nicht als physikalische Kraft zu verstehen ist, sondern als Wirkung der Hervorbringung, deren genaue Konkretisierung je nach zugrundeliegender Theorie variiert.

Der berühmteste Kritiker dieser Auffassung einer realen Kausalität, also einer Kausalität in den Dingen, ist David Hume. Tatsächlich war Hume insgesamt Kausalitäts-skeptiker: Er hat nicht nur bezweifelt, dass es eine Realkausalität gibt – vielmehr behauptete er, dass es insgesamt keinen wissenschaftlichen Beleg für Kausalität gäbe. Diese Skepsis ist bei Hume erkenntnistheoretisch motiviert (weshalb Humes Kausalitätsbegriff als epistemologisch gekennzeichnet werden kann) – denn nach Hume beobachten wir lebensweltlich nichts anderes als Sukzessionen von Ereignissen: Wir beobachten eine Abfolge von Ereignissen und können in dieser Abfolge Regularitäten erkennen. Als Menschen neigen wir zwar dazu, diese Regularitäten kausalistisch zu interpretieren, das heißt bestimmte unveränderliche Gesetzmäßigkeiten anzunehmen; will man aber wissenschaftlich redlich vorgehen, so muss man nach Hume Kausalität ausschließlich über Regularitäten konzeptionalisieren. Diese Humesche Interpretation von Kausalität, also die Regularitätstheorie der Kausalität, ist auch heute noch ein wesentlicher Strang in der philosophischen Interpretation des Kausalitätsbegriffes. Allerdings bringt dieser Kausalitätsbegriff neue Schwierigkeiten mit sich, die mit dem Induktionsproblem zusammenhängen. Dies war gerade für den Begründer dieser Interpretation verheerend, da Hume nicht nur gegenüber einer Realkausalität, sondern auch hinsichtlich der Induktion skeptisch war. Denn auch in dieser erkannte Hume lediglich eine psychologische Neigung des Menschen, nämlich zu glauben, aus einem Sachverhalt, den man mehrfach beobachtet hat, einen gesetzmäßigen Zusammenhang – einen Allsatz – ableiten zu können. Diese psychologische Neigung ist jedoch rational nicht gerechtfertigt.

Zwar hat ein wichtiger Strang der modernen Philosophie des 20. Jahrhunderts, der sogenannte logische Empirismus, insbesondere in der Gestalt von Rudolf Carnap, einige Jahrzehnte lang versucht, eine rationale Fundierung der Induktion zu entwickeln.¹² Doch muss man dieses sehr anspruchsvolle und mit viel logischem und mathematischem Aufwand betriebene Projekt als gescheitert betrachten. Das Scheitern des logischen Empirismus hat einem weiten Skeptizismus hinsichtlich der Kausalitätsproblematik Raum gegeben. Diese Entwicklung wurde zudem noch durch den allgemeinen Trend in der analytischen Wissenschaftsphilosophie verstärkt: Diese hatte es sich ja zur Aufgabe gesetzt, die Philosophie wieder an die naturwissenschaftliche Praxis und an deren Theorien heranzuführen und somit die Dominanz des idealistischen Denkens sowohl im deutschen wie im englischen Sprachraum zurückzudrängen. Dieser Wunsch, zwischen Naturwissenschaft und Philosophie Brücken zu schlagen, hat für einige Jahrzehnte dazu geführt, dass die meisten Protagonisten der Bewegung – also von Bertrand Russell über Moritz Schlick bis hin zu Ludwig Wittgenstein – der Meinung waren, der Begriff Kausalität habe aus wissenschaftlichen Theorien zu verschwinden, da er nicht oder nur durch schlechte Metaphysik begründet sei. Dieser Trend, der seinen Höhepunkt in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts hatte, beruhte teilweise auch auf den Erfahrungen, die in den zwanziger Jahren mit der neuen Quantenphysik gemacht worden waren und die das Konzept der Kausalität grundsätzlich in Frage stellten.

Doch just in dem Moment, in dem der Begriff der Kausalität endgültig erledigt schien, also etwa Ende der fünfziger Jahre, vollzieht sich eine Trendwende und neue Kausalitätstheorien kommen wieder auf. Diese Wende ist wohl dadurch zu erklären, dass die Suche nach kausalen Zusammenhängen sowohl in der naturwissenschaftlichen Praxis (wenn auch nicht in der Physik, sondern beispielsweise in der Medizin oder Biologie) als auch in den Sozialwissenschaften eine wichtige heuristische Rolle spielt. Das heißt, in vielen wissenschaftlichen Forschungsprogrammen spielen Kausalitätshypothesen die Rolle einer Metatheorie. Anders als in der theoretischen Physik, die diesbezüglich scheinbar ein informelles Bündnis mit der Wissenschaftstheorie des frühen 20. Jahrhunderts geschlossen hat, haben viele Naturwissenschaftler anderer Disziplinen metatheoretisch realistische Grundeinstellungen. Sie versuchen nicht so sehr, einen zweckmäßigen Begriff der Kausalität in ihrem jeweiligen Bereich zu konstruieren, sondern sie wollen herausfinden, was die für ihre Fragestellung relevanten Ursachen sind. So kann man etwa in der Berichterstattung eines Ärztekongresses lesen, dass es offenkundiger Unsinn sei, dass man sich Erkältungen wegen Unterkühlung hole; die eigentliche Ursache seien vielmehr Viren oder Bakterien. Ein kritisch gesinnter Wissenschaftstheoretiker müsste an dieser Stelle stutzen und nachfragen, was für eine Art Ursachenbegriff denn in obiger Aussage verwendet

¹² Vgl. Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928.

wird. Aber für die meisten Naturwissenschaften und ebenso Sozialwissenschaften stellt sich diese Frage nicht, da hier eine realistische Interpretation dominiert. In der Wissenschaftsphilosophie dominiert dagegen nach wie vor die positivistische oder instrumentalistische Position, die besagt, man könne zwar beobachtete Regularitäten als kausale Zusammenhänge interpretieren, aber dies dürfe man nicht metaphysisch aufladen.

An dieser Stelle möchte ich kurz die Behauptung untersuchen, man könne an der *Form* naturwissenschaftlicher Gesetzen erkennen, ob sie in einem deterministischen Sinne Kausalität voraussetzen oder Kausalzusammenhänge beschreiben. Hierzu muss man zuerst eine einfache Form naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit betrachten, etwa

$$f(x) = \frac{dx}{dt}$$

wobei x eine beliebige Eigenschaft innerhalb eines beliebigen Gegenstandsbereiches bezeichnet. Für dieses x stellt die angeführte Formel nun eine beobachtbare wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit dar, nämlich die, dass sich die Eigenschaft mit der Zeit verändert und zwar in einem funktional beschreibbaren Zusammenhang. Das heißt, in Abhängigkeit von der Zeit (dies ist durch die Funktion f(t) ausgedrückt) verändert sich die Eigenschaft x. Die Zeitfunktion stelle man sich stetig und stetig differenzierbar vor. Offensichtlich trifft dann auf diese Gleichung die Maxime der Physik zu, die bis zur Entdeckung der Quantenphysik galt, nämlich *natura non facit saltus*. Wenn man noch die These hinzunimmt, dass Veränderungen in der Zeit immer zusammenhängen müssen mit Vorgängen, die in raumzeitlicher Nähe sind, so bringt diese Gleichung prototypisch zum Ausdruck, was man lange Zeit als typisch für Kausalität hielt.

Nun möchte ich eine weitere Gleichung heranziehen:

$$\frac{ih}{2\pi} \bullet \frac{\delta\varphi}{\delta t} = \hat{H}\varphi$$

wobei gilt: \hat{H} steht für den Hamilton-Operator

$$-\frac{\hbar^2}{2m} \Delta + V(r,t) \quad (\text{für den wiederum gilt: } \hbar = \frac{h}{2\pi} \text{ ist das Wirkungsquantum, } \Delta$$

der Laplace-Operator, m die Masse und V(r,t) das Potential aus Ort r und Zeit t), i für die imaginäre Einheit und φ für die Wellenfunktion. Diese Gleichung ist eine der berühmtesten Differenzialgleichungen der Naturwissenschaft überhaupt, nämlich die Schrödingersche Wellengleichung. Auf den ersten Blick scheint diese der ersten angeführten Gleichung durchaus zu ähneln – und dennoch irritiert an ihrer Form etwas. Denn tatsächlich ist die dargestellte φ -Funktion eine Wahrscheinlichkeitsverteilung, das heißt wir machen mit dieser Gleichung Aussagen über die Eigenschaften

von Zuständen, von denen wir lediglich Wahrscheinlichkeitsverteilungen angeben können. Aus der formalen Ähnlichkeit dieser beiden Gleichungen muss man demnach die Schlussfolgerung ziehen, dass die syntaktische Form und die semantische Deutung nicht so eng zusammenhängen können, wie man gemeinhin angenommen hat.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun diskutieren, welchen Zusammenhang es zwischen Kausalität und Freiheit gibt. Interessant wird dieser Zusammenhang aufgrund einer Vorstellung von der klassischen Physik, die weit verbreitet ist. Denn von der Newtonschen Mechanik würden fast alle Abiturienten – ebenso wie der Großteil der Wissenschaftstheoretiker – behaupten, dass sie deterministisch sei. Physiker dagegen stehen dieser Einschätzung skeptisch gegenüber und fragen meistens zurück, was denn genau unter „deterministisch“ verstanden werden soll. Meiner eigenen Auffassung nach ist die Einordnung der Newtonschen Mechanik relativ einfach: Die Newtonsche Mechanik ist insofern deterministisch, als sie keine probabilistischen oder indeterministischen Zusammenhänge postuliert; aber sie ist nicht vollständig deterministisch, denn in den Beschreibungen physikalischer Systeme gemäß der Newtonschen Mechanik gibt es Singularitäten. Dass dies tatsächlich der Fall ist, möchte ich anhand einer einfachen Überlegung veranschaulichen (Abb. 1):

Man stelle sich vor, eine kleinere Kugel K1 kommt auf einer größeren Kugel K2 zu liegen und zwar so, dass die Schwerpunkte der beiden Kugeln auf einer geraden Linie mit dem Masseschwerpunkt der Erde liegen. Beide Kugeln sind ideale Kugeln, ihr Durchmesser ist also an jeder Stelle gleich groß, so dass die Masseverteilung innerhalb dieser Kugeln gleichförmig ist. Was passiert nun, wenn diese beiden Ku-

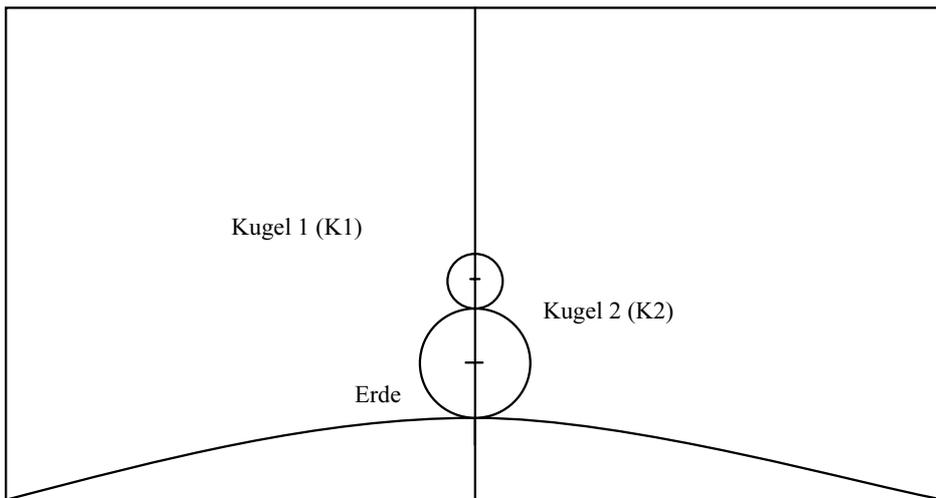


Abbildung 1

geln in der beschriebenen Art und Weise aufeinander liegen – rollt die obere Kugel K1 herunter oder nicht? Tatsächlich kann man sich über dieses Beispiel trefflich streiten: Viele sind sich sicher, K1 muss herunterrollen – und ebenso viele sind absolut davon überzeugt, dass K1 liegen bleibt. Mir dagegen scheint es angemessen, in dieser Frage Agnostiker zu bleiben: es kann sein, dass die Kugel K1 oben liegen bleibt – aber ebenso gut kann K1 herunterrollen; und wenn sie herunterrollt, dann kann sie in alle Richtungen herunterrollen. Das heißt aber, dass in diesem Fall eine Undeterminiertheit des Nachfolgezustandes vorliegt, dass also die klassische Physik hier keine sichere Aussage treffen kann. Damit wäre dieser Fall aber ein Beleg dafür, dass die weitverbreitete Vorstellung falsch ist, dass Theorien der Art der Newtonschen Mechanik nur deterministische Gesetze kennen und eindeutige zeitliche Verlaufsgesetze von Zuständen mit sich bringen. Das Beispiel illustriert, dass dies aufgrund der Existenz von Singularitäten nicht der Fall ist – und derer kann es, in der komplexen Welt, in der wir leben, ziemlich viele geben.

Doch selbst wenn man am Auftreten von Singularitäten zweifeln und an dem Bild festhalten will, dass die Newtonsche Mechanik immer deterministische Zusammenhänge aufzeigen kann, so ergibt sich aus dieser Vorstellung noch kein *Verlaufsdeterminismus*. Der Verlaufsdeterminismus würde besagen, dass ein Weltzustand, gegeben die physikalischen Gesetze, den nächsten und alle sich aus diesem ergebenden Weltzustände festlegt. Denn dies würde die Geschlossenheit der physikalischen Welt voraussetzen; diese wird zwar häufig als gegeben angenommen – doch tatsächlich ist dies eine offene Frage. Denn zuerst gilt es zu klären, was man sich unter der Geschlossenheit der physikalischen Welt überhaupt vorstellen soll. Von Philosophen (und manchmal auch von Naturwissenschaftlern) wird diese Frage häufig durch Verweis auf den ersten Hauptsatz der Thermodynamik, also auf den Energieerhaltungssatz beantwortet. Diese Antwort hat tatsächlich einen gewissen Charme, ist doch der Energieerhaltungssatz das einzige Theorem der klassischen Physik, das weder durch die Quantenphysik noch durch die relativistische Physik in Frage gestellt worden ist. Es stellt sich also die Frage, ob diese Antwort überzeugen kann, ob die energetische Geschlossenheit der physikalischen Welt die kausale Irrelevanz menschlicher Absichten impliziert. Anders formuliert gilt es herauszufinden, ob der erste Hauptsatz der Thermodynamik die Existenz der Willensfreiheit widerlegt. Doch auch diese These muss eindeutig verneint werden, wie sich wiederum an einem einfachen Beispiel verdeutlichen lässt (Abb. 2):

Gesetzt den Fall, ein Massepunkt bewegt sich gleichförmig auf einer geraden Bahn, auf der keine weiteren Kräfte auf ihn einwirken. Wenn dem so ist, so sind – die Gesetze der Physik zugrunde gelegt – bereits alle Koordinaten festgelegt, die dieser Massepunkt im Verlauf seiner Bewegung einnehmen und „durchschreiten“ wird. Doch nun ist denkbar, dass irgendwann einmal im Verlauf seiner gleichförmigen

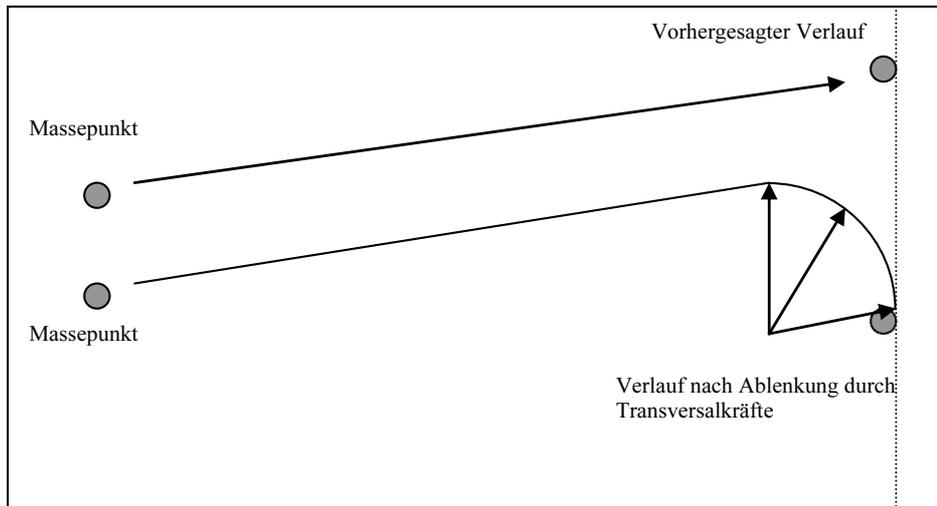


Abbildung 2

Bewegung Transversalkräfte auf den Massepunkt einwirken und ihn – unter Erhaltung seiner kinetischen Energie – von seiner Bahn ablenken. Transversalkräfte werden kausal wirksam, ohne die kinetische Energie zu verändern. Also stimmt es nicht, dass Kausalität in jedem Fall mit einer Veränderung energetischer Zustände verbunden ist.

Insgesamt haben wir eine ziemlich robuste, in unserer Lebenswelt und ebenso in der wissenschaftlichen Praxis etablierte Form des Umgangs mit Kausalität, und diese hängt mit unserer Interventionserfahrung zusammen – also mit unserer Erfahrung, in den Weltverlauf eingreifen zu können.¹³ Diese Erfahrung spielt beispielsweise eine wichtige Rolle im Bereich des Rechts.¹⁴ So kann man das gesamte Rechtssystem mit seinem normativen Gehalt weder theoretisch noch praktisch aufrecht erhalten, ohne die Möglichkeit der Verantwortlichkeit der Person – und zwar der Verantwortlichkeit in einem kausalen Sinne – vorauszusetzen.¹⁵ Das heißt, die Vorstellung von Verantwortung im Sinne kausaler Ursächlichkeit ist für unser Rechtssystem eine notwendige Vorstellung. Ebenso sind die Naturwissenschaften auf einen Begriff der Kausalität angewiesen: Wenn Ingenieure gefragt werden, was die Ursache für beispielsweise einen Wasserrohrbruch war, dann empfinden sie diese Frage

¹³ Diese Formulierung wähle ich in Anschluss an Georg Henrik von Wright, der sie 1971 in seinem Werk *Explanation and Understanding* geprägt hat.

¹⁴ Vgl. H. L. A. Hart/Tony Honoré: *Causation in the Law*, Oxford 1959.

¹⁵ Vgl. Christine Windbichler: *Kausalität im Zivilrecht*. In: *Debatte*, Heft 5, Kausalität, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 2007, S. 65–73.

als legitim und versuchen, darauf zu antworten. Diese auf Kausalzusammenhänge hinweisende Antwort wird sich nicht in einem anspruchsvollen Sinne rekonstruieren lassen, das heißt, sie wird nicht alle Bedingungen nennen, aus denen sich das zu Erklärende logisch-deduktiv ableiten lässt. Vielmehr wird die Antwort des Ingenieurs so zu interpretieren sein, dass er einen Hinweis darauf gibt, an welcher Stelle das Normale, das zu Erwartende nicht eingetreten ist und aus welchen Gründen. Nennen wir dies die *Normalitätsinterpretation* von Kausalität. Diese hat in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren eine präzise wissenschaftsphilosophische Form erhalten, nämlich in Form eines Kausalitätsbegriffes, den man als probabilistisch und epistemisch charakterisieren kann. Urheber dieser Art von Analyse ist Patrick Suppes, wobei auch europäische Wissenschaftler wie Peter Gärdenfors und Wolfgang Spohn wesentliche Beiträge geleistet haben.¹⁶

Der Grundgedanke ist, dass C genau dann eine prima facie-Ursache für ein Ereignis E ist, wenn Folgendes gilt: $\text{prob}(E|H_t) < \text{prob}(E|H_t \& C_t)$, wobei gilt $t' > t$. Gegeben eine Hintergrundtheorie H, die wir zugrunde legen, ist die Wahrscheinlichkeit von Ereignis E vor gegebener Hintergrundtheorie H zum Zeitpunkt t kleiner als die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses E vor gegebener Hintergrundtheorie zum Zeitpunkt t' und der Kenntnis zum Zeitpunkt t', dass C passiert ist. Natürlich weist auch dieser Ansatz Schwierigkeiten auf, wie die Diskussion um die Frage der Abschirmbarkeit (der *shieldability*) zeigt. Ein banales Beispiel kann diese Schwierigkeiten verdeutlichen: Grundsätzlich gilt, dass die Regenwahrscheinlichkeit höher ist, wenn das Barometer fällt. Dennoch käme kein Mensch auf die Idee, das Fallen des Barometers als Ursache für den Regen zu bezeichnen. Das heißt, man muss die dargestellte Form der Analyse gegenüber solchen Effekten abschirmen, etwa indem man durch einen technischen Eingriff in die Funktionsweise des Barometers zeigt, dass es selbst dann regnet, wenn das Barometer daran gehindert wird, zu fallen.

IV

Damit haben wir Kausalität im Sinne einer Normalitätsinterpretation probabilistisch präzisiert und können zum vierten Punkt kommen, nämlich der Frage, wie sich Kausalität und Freiheit vertragen. Die anfängliche These bezüglich Freiheit war, dass Gründe relevant sind oder – wie wir vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse nun formulieren können – dass Gründe für das, was wir tun, kausal relevant sind. Hätten wir diese Gründe nicht, wäre gemäß der Normalitätsinterpretation

¹⁶ Vgl. Patrick Suppes: *A Probabilistic Theory of Causality*, Amsterdam 1970. Ebenso: Wolfgang Spohn: *Eine Theorie der Kausalität*, München 1983 (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

die Wahrscheinlichkeit dafür, dass wir tun, was wir tun, geringer. Hieraus lässt sich die zweite These folgern, dass diese kausale Rolle von Gründen epistemisch unauffällig ist. Wir müssen also – entgegen der allgemeinen Meinung – unsere naturwissenschaftlichen Theorien nicht revidieren oder damit rechnen, dass aufgrund dieses Phänomens die gesamte naturwissenschaftliche Theoriebildung oder auch nur eines der Theoreme naturwissenschaftlicher Theorien in Frage gestellt wird. Dies mag auf den ersten Blick unplausibel erscheinen, aber schon ein Hinweis genügt, um die Bedenken zu zerstreuen: Denn wie dargestellt, erlauben Singularitäten, dass selbst rein deterministische Theorien Unterbestimmtheiten aufweisen, so dass die reale kausale Relevanz von Gründen verträglich wird mit einer entsprechenden deterministischen Theorie. Intuitiv mag man einwenden, dass Singularitäten doch seltene Ausnahmen seien, so dass man durch sie keine so weitreichende These begründen könne. Diesem Einwand möchte ich mit einer Stufentheorie des Seienden begegnen (die manche für Emergentismus halten werden – wobei ich diese Einschätzung bezweifeln würde): Gesetzt den Fall, man betrachtet einen biologischen Organismus, wie etwa ein laufendes Pferd. Man kann nun in physikalischen Termini alle Vorgänge beschreiben, die für dieses Ereignis des Laufens relevant sind, etwa die elektrostatischen Veränderungen im Muskelgewebe, die Belastungen der Gelenke etc. Wenn man sich nun zudem vorstellt, jemand verfüge über das notwendige Rechnerpotential, um eine vollständige Beschreibung des Ereignisses „laufendes Pferd“ in physikalischen Termini zu liefern – dann ist nicht anzunehmen, dass sich auch nur minimale Erklärungslücken ergeben. Jedes einzelne Ereignis – wie der Druck des rechten Hufes auf das Trottoir usw. – lässt sich physikalisch genau erklären. Aber uns ist allen klar, dass eine Beschreibung des laufenden Pferdes ohne biologische Terminologie und ohne biologische Gesetzmäßigkeiten in einem bestimmten Sinne unvollständig ist. Zwar nicht unvollständig im Sinne der Physik, denn die Physik wird an keiner Stelle verletzt – aber die vollständige Beschreibung des Organismus „Pferd, welches gerade läuft“ erfordert biologische Gesetzmäßigkeiten. Anders formuliert: Obwohl sich jeder physikalische Vorgang problemlos mit den Mitteln der Physik und mit genauer Beschreibung der jeweiligen Zustandsgrößen erklären lässt, bleibt das laufende Pferd für den reinen Physiker letztlich doch ein Rätsel; für den Biologen, der es in seinem Vokabular erfassen kann, dagegen nicht. Diese – mir offensichtlich erscheinende – Überlegung soll lediglich verdeutlichen, dass biologische Gesetzmäßigkeiten nicht auf physikalische oder chemische reduzierbar sind. Das heißt nicht, dass biologische Gesetzmäßigkeiten an irgendeiner Stelle die physikalischen oder chemischen außer Kraft setzen, sondern lediglich, dass sie eine zusätzliche Information liefern, die nicht schon in der physikalischen Beschreibung enthalten ist. Insofern ist die These von der physikalischen Geschlossenheit der Welt unscharf. Vielmehr muss man genau nachfragen: Wenn „Geschlossenheit“

heißt, dass jeder physikalische Vorgang vollständig erklärbar ist und dass keine Lücken entstehen, so habe ich überhaupt keine Schwierigkeiten mit dem Begriff physikalischer Geschlossenheit. Wenn „Geschlossenheit“ aber bedeuten soll, dass es über die physikalische Beschreibung hinaus keine für eine vollständige Beschreibung relevanten Informationen geben kann, dann habe ich sehr wohl damit Schwierigkeiten. Insofern muss man auch die Rede vom weichen Naturalismus genauer fassen:¹⁷ Wenn damit gemeint ist, dass die Welt zwar eigentlich vollständig in naturwissenschaftlichen Termini beschreibbar ist, man aber darüber noch eine andere Ebene der Beschreibung lagern kann, die an der vollständigen Erklärung der Ereignisse allerdings nichts mehr verändert – dann wäre dieser weiche Naturalismus tatsächlich zu weich und zu schwach.

Damit komme ich zu meiner letzten Überlegung bezüglich der Frage, ob Willensfreiheit mit Determinismus vereinbar ist: Grundsätzlich muss diese Frage angesichts einer Wissenschaftspraxis, in der Verlaufsgesetze eine untergeordnete Rolle spielen, relativ unwichtig erscheinen. Insofern steht sie zu Unrecht im Mittelpunkt der zeitgenössischen Debatte um Willensfreiheit und es ist unbegründet, die Kategorisierung philosophischer Theorien zur Freiheitsthematik ausschließlich anhand dieser Frage zu vollziehen. So hatte ich zwar vorher darauf hingewiesen, dass meine eigene Position in dieser Frage mit einem naturalistischen Determinismus unvereinbar ist; doch wenn man das Wirken von Gründen mit einbezieht, ist meine Position mit einem Universaldeterminismus (unter Einbeziehung intentionaler Kausalerklärungen) nicht unvereinbar. Insofern bleibe ich auch nach langem Abwägen in dieser Frage Agnostiker.

¹⁷ Für einen solchen weichen Naturalismus hatte Habermas plädiert: Vgl. Jürgen Habermas: Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54 (2006), S. 669–707.