



Würzburger Vorträge  
zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie  
und Rechtssoziologie

37

Reinhard Merkel

**Willensfreiheit und  
rechtliche Schuld**

Eine strafrechtsphilosophische  
Untersuchung

2. Auflage 2014



Nomos Verlag



Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie und Rechtssoziologie

Herausgegeben von Horst Dreier  
und Dietmar Willoweit

Begründet von Hasso Hofmann, Ulrich Weber †  
und Edgar Michael Wenz †

Heft 37

Reinhard Merkel

## Willensfreiheit und rechtliche Schuld

Eine strafrechtsphilosophische  
Untersuchung

2., um ein aktuelles Vorwort ergänzte Auflage 2014



**Nomos**

Vortrag gehalten am 18. Januar 2006

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-1254-0

2., um ein aktuelles Vorwort ergänzte Auflage 2014

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2014. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

*Für B.*

*forever*



## Vorwort zur 2. Auflage

Keimzelle dieses kleinen Büchleins war der Vortrag, dessen Datum die Rückseite seines Titelblatts anzeigt und dem es die Aufnahme in die Reihe der „Würzburger Vorträge“ verdankt. Aber so klein ist das Büchlein wieder nicht, um nicht sofort erkennen zu lassen, dass sein Inhalt schon an schierer Quantität über das hinausgeht, was allenfalls in einem Vortrag Platz hätte. In den zwei Jahren zwischen jenem Vortrag und dem Erscheinen der 1. Auflage dieser Abhandlung erweiterte sich deren Gegenstand beträchtlich. Zugleich fügte er sich ein in ein weit umfangreicheres Forschungsprojekt, das mir durch eine großzügige Förderung im Rahmen des Programms „Pro Geisteswissenschaften“ seitens der Fritz Thyssen Stiftung ermöglicht wurde. Es befasst sich mit neuartigen „Interventionen ins Gehirn“ und damit auch ins „Ich“ des Menschen. Dass dazu vor allem manifeste neurotechnische Eingriffe gehören, liegt auf der Hand. Aber sie sind nicht die einzigen. Vielleicht müssen ja auch neue Einsichten dazu gerechnet werden, die uns die Neurowissenschaften zum Verständnis alter metaphysischer Fragen der Philosophie des Geistes liefern mögen, zu deren meisterörterten wiederum das Problem der Willensfreiheit gehört. Auch dessen Lösung, so glauben viele Neurowissenschaftler und manche Philosophen, könnten die empirischen Wissenschaften vom Gehirn möglich machen.

Ich glaube das nicht. Zu meinen verblüffendsten Erfahrungen nach Erscheinen dieses Büchleins gehört die Behauptung mancher Rezensenten, ich erklärte darin die Existenz eines freien Willens für „wissenschaftlich widerlegt“. Im Gegenteil! Eines der Anliegen der kleinen Schrift ist es zu zeigen, dass das Problem der Willensfreiheit, was immer man im Einzelnen darunter verstehen mag, ein genuin philosophisches ist und einer naturwissenschaftlichen Lösung schon prinzipiell nicht zugänglich. Selbst wenn man die zahlreichen umstrittenen Unklarheiten in den Begriffen des „Willens“ und der „Freiheit“ (mitsamt ihrem semantischen Umfeld) für beherrschbar hält, bleiben als Kern des Themas eine Reihe metaphysischer Grundfragen, die sich empirischer Klärung ent-



ziehen. Das beginnt mit den umstrittenen Prämissen der Diskussion; sie firmieren meist als die Annahmen eines universellen Determinismus oder Indeterminismus und sind ebenfalls schon begrifflich unklar. Es setzt sich fort in den ungelösten Rätseln des klassischen Leib-Seele-Problems, das Schopenhauer den „Weltknoten“ genannt hat. Und es mündet schließlich in dem Problem einer „mentalalen Verursachung“ – der Frage, wie es kohärent vorstellbar sei, dass körperliche Bewegungen, also Vorgänge der physischen Welt, durch einen „Willen“ ausgelöst werden, der per definitionem zur Sphäre des Nichtphysischen, des „Geistigen“ gehört. Das alles sind Fragen der Philosophie, nicht der Naturwissenschaft. Und ob sie jemals konsensfähig lösbar werden, weiß derzeit niemand. Allerdings ziehen die Naturwissenschaften, insbesondere die Physik, den Lösungsvorschlägen der Metaphysik, die sachlich jenseits ihrer Zuständigkeit liegen, immerhin bestimmte Grenzen: Philosophische Lehren, deren ontologische Implikationen mit den konsentierten Grundannahmen der Physik kollidieren, sind nicht haltbar. Auch das versuche ich zu zeigen.

Damit bin ich beim Hauptanliegen meiner Abhandlung. Betrachtet man die weltweit riesige Menge philosophischer Literatur auch und gerade der jüngeren Vergangenheit zu den angedeuteten Problemen, dann darf man sich ein wenig wundern, dass sie bislang so gut wie kein nennenswertes Echo in der deutschen Strafrechtswissenschaft gefunden hat. Wohl wird dort im Zuge einer ehrwürdigen Tradition nicht selten die (Willens-)Freiheitslehre Immanuel Kants zitiert (wenngleich nach meinem Eindruck meist im Modus der bloßen Paraphrase und regelmäßig nur von gläubigen Kantianern, denen jeder Zweifel an den Argumenten des großen Mannes als unzulässig, ja manchmal geradezu als Sakrileg erscheint). Die weitaus differenzierteren, erheblich tiefer dringenden Analysen der Gegenwartsphilosophie dagegen blieben bislang ohne Würdigung in der Strafrechtsdoktrin, von einer fühlbaren Wirkung auf deren interne Debatten nicht zu reden.

Das im Rahmen des mir Möglichen zu ändern, war das primäre Motiv. Meine Überlegungen wollen deshalb auch verstanden werden als der, wenn ich recht sehe, erste größere Versuch, einige der wichtigsten unter den neueren philosophischen Argumenten zum Problem der Willensfreiheit in die strafrechtliche Diskussion zu importieren. Vor dem Hin-

tergrund der unüberschaubaren Flut philosophischer Beiträge sind einem solchen Unternehmen naturgemäß enge Grenzen gesetzt. Zwar versuche ich, nicht bloß zu referieren, sondern zu den jeweils dargestellten Streitfragen mit eigenen Erwägungen Farbe zu bekennen. Aber eine weitaus größere Zahl an Argumenten, Modellen und Lösungsvorschlägen, als hier auch nur berührt werden können, bleibt notgedrungen unerwähnt.

Dieser Versuch des Imports philosophischer Analysen ins Strafrecht erzeugt eine leicht erkennbare Asymmetrie zwischen dem philosophischen und dem strafrechtstheoretischen Teil der Abhandlung: Der erstere ist erheblich umfang- und detailreicher als der letztere, dessen Begründungen gelegentlich ein wenig apodiktisch ausfallen. Da ich vor allem Strafrechtswissenschaftler als Leser erwarten durfte, also Kenner der einschlägigen Straftheorien und ihrer Grundlagen, erschien mir das vertretbar. Manche Kommentatoren der Schrift haben es freilich leise tadelnd vermerkt. Ihnen ist zuzugeben, dass die straftheoretischen Konsequenzen, die ich aus der philosophischen Analyse des Freiheitsproblems ziehe, in einem wichtigen Punkt unentwickelt bleiben. Eine „Willensfreiheit“, verstanden als die Möglichkeit von Straftätern, sich bei der Entscheidung zur Ausführung ihrer Tat jeweils auch anders zu entscheiden (und dann anders zu handeln), erkläre ich für nicht überzeugend. Als Grundlage der Schuldfähigkeit erscheint sie mir unhaltbar. Das legt die Frage nahe, was dafür an Stelle eines solchen Andershandelns geeignet wäre. Und hier begnüge ich mich mit dem knappen Hinweis auf ein Modell, das vor allem Claus Roxin seiner Konzeption von Verantwortlichkeit zugrunde legt und mit einem von Peter Noll geprägten Titel überschreibt: „normative Ansprechbarkeit“. Was dies genau bedeutet, welche begrifflichen Elemente es enthält, was davon empirischer Bestätigung zugänglich ist und was metaphysische Annahme bleibt, und ob es sich schließlich mit dem Wortlaut des § 20 StGB vereinbaren lässt – das alles ist bislang noch kaum eingehend analysiert, geschweige denn bis zur forensischen Verwendbarkeit entwickelt worden. Auch in dieser Abhandlung geschieht das nicht. Drei Jahre nach ihrem Erscheinen habe ich aber einen ersten Versuch dazu unternom-

men.\* Auf ihn mag hier verwiesen werden und der kleinen Schrift das Recht auf die Asymmetrie ihrer beiden theoretischen Grundperspektiven belassen bleiben.

Hamburg im März 2014

*Reinhard Merkel*

\* *Merkel*, Schuld, Charakter und normative Ansprechbarkeit, in: *Heinrich et al.* (Hg.), Strafrecht als Scientia Universalis. Festschrift für Claus Roxin zum 80. Geburtstag, Bd. 1 (2011), S. 737 – 761.

# Inhaltsverzeichnis

I. Übersicht	7
II. Grundbegriffe	9
1. Freiheit	9
2. Wille	15
3. Handlungs-/Entscheidungsfreiheit: das geläufige Verständnis	16
III. Zum Verhältnis Determinismus, Freiheit und Verantwortlichkeit: Drei Grundpositionen	19
1. Inkompatibilismus	22
2. Kompatibilismus I (freiheitsbejahend)	22
3. Kompatibilismus II (freiheitsverneinend, aber verantwort- lichkeitsbejahend)	23
IV. Die inkompatibilistischen Positionen: Prinzipielle Argumente und Grenzen	24
1. Determinismus	24
1.1 Quantenmechanik?	26
1.2 Neuronaler, nicht universaler Determinismus	30
1.3 Fatalismus?	34
2. Indeterminismus	35
2.1 Die destruktive Strategie	36
2.2 Das „Gründe versus Ursachen“-Argument	39
2.3 Die konstruktive Strategie	51
2.3.1 Akteurskausalität I: die Freiheitslehre Immanuel Kants	51
2.3.2 Kritik	60
2.3.3 Akteurskausalität II: heutige / andere Formen des libertären Inkompatibilismus	71
3. Resümee zu den inkompatibilistischen Freiheitslehren	78
V. Die kompatibilistischen Positionen: Grundlagen und Grenzen	79
1. Das Gehirn-Geist-Problem und seine Bedeutung für die	

Frage der Willensfreiheit	80
1.1 Identitätstheorien	80
1.1.1 Mentale Verursachung?	83
1.1.2 Qualia, oder: Was Mary nicht wissen konnte	87
1.2 Andere Lösungen: Moderate Dualismen - Emergenz?	
Supervenienz?	91
1.3 Resümee	95
2. Andershandelnkönnen (PAM) als notwendige Bedingung für Freiheit und Verantwortlichkeit?	
Der Kompatibilismus Harry G. Frankfurts	96
2.1 Frankfurts Angriff auf PAM	97
2.2 Autonome Selbstvergewisserung statt Andershandeln können?	102
2.3 Resümee; Überleitung zum Schuldprinzip	104
VI. § 20 StGB: zur Legitimation eines vernünftigen strafrechtlichen Schuldprinzips	110
1. Zur Auslegung der Norm	110
2. Zur Legitimation der normativen Zuschreibung von Schuld	118
2.1 Das sog. subjektive Freiheitsempfinden	118
2.2 Das objektive Fundament des Schuldprinzips	121
2.2.1 Der Blick auf die Belange des Täters	122
2.2.2 Der Blick auf die Bedingungen rechtlicher Ordnung	124
VII. Resümee: Vorschlag zur Bescheidenheit	133

## I. Übersicht

Haben Menschen einen „freien Willen“, grundsätzlich jedenfalls, oder wenigstens manchmal? Das hängt zunächst davon ab, was man darunter verstehen möchte. Die Intuition, man wisse schon, was das bedeute, und jeder vernünftige Diskussionspartner wisse es auch und meine ungefähr das Gleiche, führt schon im Hinblick auf die Bedeutungsvielfalt des Freiheits-Begriffs verlässlich in die Irre. Deshalb werde ich zunächst diesen Begriff mit den für unser Thema wichtigsten Unterscheidungen zu klären versuchen. Danach soll der des „Willens“ auf seine Tauglichkeit für unsere Frage geprüft und durch den besser geeigneten der „Entscheidung“ (zu einer Handlung) ersetzt werden. Im umfangreichen folgenden Abschnitt skizziere ich die geläufigen philosophischen Grundpositionen zu unserem Thema und konfrontiere sie jeweils mit einigen gewichtigen Einwänden. Hier werden vor allem die beiden in der deutschen Diskussion prominentesten Argumente für die Willensfreiheit eingehend geprüft (und verworfen): das „Gründe vs. Ursachen“-Argument und die Freiheitslehre Immanuel Kants. Zeigen wird sich außerdem, dass die Diskussion um die Willensfreiheit in wesentlichen Aspekten nur ein besonders komplizierter Spezialfall eines allgemeineren Problems ist: der Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist, oder traditionell: von Leib und Seele. Auch dieses Problem ist seit Jahrhunderten hoffnungslos umstritten und in wesentlichen Aspekten bis heute dunkel geblieben. Die meisten seiner Rätsel gibt es sozusagen umstandslos an die Diskussion um das Freiheitsproblem weiter. Einige der für unser Thema wichtigen Lösungsvorschläge sollen ebenfalls skizziert und mit Argumenten pro und contra geprüft werden. Beides, Darstellung wie Kritik, muss in vielerlei Hinsicht unvollständig, verkürzend, selektiv geschehen. Die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ist die vielleicht meisterörterte und meistumstrittene in der Geschichte der abendländischen Philosophie.<sup>1</sup> Den un-

1 Das glauben jedenfalls viele Philosophen; s. etwa *Mackie*, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, 1977, dt.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*,

überschaubar verworrenen Gang der Diskussion seit ihrem systematischem Beginn bei Aristoteles<sup>2</sup>, die uferlose Flut der Argumente und Widerlegungen, ja bloß die Vielzahl der heute vertretenen Positionen halbwegs angemessen darstellen zu wollen, wäre aussichtslos, nicht nur in einem Aufsatz wie diesem hier, sondern überhaupt. Inzwischen sind auch verschiedene Naturwissenschaften, vor allem solche, die sich mit dem menschlichen Gehirn befassen, als legitime Teilnehmer an der Debatte beteiligt, jedenfalls insofern, als die Antwort auf die Freiheitsfrage auch von empirischen Befunden abhängt oder doch abhängen könnte.

Das Panorama der Argumente bleibt daher im folgenden notgedrungen eine grobe Skizze. Sie reicht gleichwohl für einen irritierenden Befund: Auch nach Jahrhunderten der Diskussion, der Formulierung und ggf. Widerlegung einer Unzahl von Theorien und Konzeptionen sind wir einer konsensfähigen Lösung des Problems nicht näher gekommen. Vielleicht sind wir ihr heute sogar ferner als je. Die folgende Erörterung möchte zeigen, dass es dafür gewichtige Gründe gibt. Deren allgemeinsten ist dieser: Viele der kontroversen Theorien zur Willensfreiheit gründen auf prinzipiellen Argumenten, die prima facie gleichermaßen plausibel sind, und zugleich ist keine von ihnen frei von gravierenden Einwänden. Aber die Vergeblichkeit der bisherigen Suche nach einer Antwort ändert ersichtlich nichts an der vielfältigen Bedeutsamkeit der Frage, und daher auch nichts an der Notwendigkeit, die Diskussion fortzusetzen.<sup>3</sup>

1983, S. 311 (Anm. zu Kap. 9); *Matson*, A New History of Philosophy, vol. I, 1987, S. 158. Für die strafrechtliche Diskussion schon vor 100 Jahren *Binding*, Normen Bd. II/1, 2. Aufl. 1914, S. 16, Fn. 1: „ungeheuerer Literatur der letzten Jahrzehnte über die sog. Willensfreiheit“.

- 2 *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 3. Buch, Kap. 1 – 7, 1109 b 30 – 1114 b 30.
- 3 Dennoch gab und gibt es immer wieder Versuche, die Streitfrage zu einem Scheinproblem zu erklären und ad acta zu legen. Einflussreich waren sie im Windschatten der Spätphilosophie Wittgensteins um die Mitte des 20. Jahrhunderts; s. v.a. *Ryle*, The Concept of Mind, 1949; dt.: Der Begriff des Geistes, 1969, S. 78 ff., 96 ff.; ähnlich bereits *Schlick*, Fragen der Ethik (*Hegselmann*, Hrsg.), 1930/1984, S. 155 ff.; heute z.B. *Reemtsma*, Das Scheinproblem „Willensfreiheit“, in: Merkur 60 (2006), 193 ff. Das ist aber, wie wir sehen werden, irrig. Die Frage gehört im Gegenteil zu

Damit ist freilich bereits das skeptische Ergebnis angedeutet, zu dem uns die Musterung der Argumente führen wird: ein agnostisches *non liquet* gegenüber allen Behauptungen, man habe die zwingenden Argumente für die richtige Lösung. Ich glaube nicht, dass irgendjemand gegenwärtig so etwas hat. Der nächste Abschnitt befasst sich daher mit der Frage, was das für das Strafrecht bedeutet. Wir werden sehen, dass es mehr bedeutet, als eine in der Dogmatik geläufige Haltung zugeben will, die sich mit einem prinzipiellen Agnostizismus in der Freiheitsfrage seit langem erstaunlich ehrgeizlos arrangiert. Ihr (viel zu) gutes Gewissen gründet nicht zuletzt in dem Umstand, dass sie die Diskussionen und Argumente der Gegenwartsphilosophie fast gänzlich ignoriert und deshalb zahlreiche Facetten des Problems nicht wahrnimmt. Doch kann, das soll schließlich das letzte Kapitel zeigen, ein vernünftig verstandenes Schuldprinzip begründet und gerechtfertigt werden. Mit dem heute überwiegend vertretenen stimmt es freilich nicht vollständig überein. Zeigen wird sich auch, dass es sehr zweifelhaft ist, ob der gegenwärtige § 20 StGB und seine gängigen Auslegungen den Anforderungen an eine hinreichende Begründung des Schuldprinzips genügen.

## II. Grundbegriffe

### 1. *Freiheit*

Zu unterscheiden sind zunächst das System einer gesellschaftlich institutionalisierten Freiheit und die individuelle Freiheit von Personen. Das erstere ist nichts anderes als die Rechtsordnung, sofern sie, wie in liberalen Verfassungsstaaten, auf freiheitsrechtlichen Prinzipien beruht. In Kants berühmter Definition: der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen

den wichtigsten und schwierigsten der Philosophie des Geistes, der Ethik und natürlich auch des Strafrechts.



nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.<sup>4</sup> Von diesem System einer umfassend koordinierten äußeren Handlungsfreiheit soll im Folgenden nicht weiter die Rede sein.

Immerhin erlaubt die Kantische Definition des Rechts bereits eine erste wichtige Einsicht auch für die Frage nach der individuellen Freiheit: Selbst wenn die Willensfreiheit und eine darauf gegründete Handlungsfreiheit des Menschen nur Illusionen wären, verlöre eine Rechtsordnung, die sich im Sinne Kants als Institutionalisierung der größtmöglichen äußeren Freiheit aller Personen versteht, nichts von ihrem Wert. Eine solche Rechtsordnung gäbe sich – um ein anderes Diktum Kants zu zitieren – nicht nur „ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)“<sup>5</sup>, sondern unter der gleichen Voraussetzung auch ein Volk handelnder Wesen, deren individueller Wille nichts anderes als das Resultat „kausaler Determination“ wäre (was immer das genau bedeuten mag). Der Grund liegt auf der Hand: Sollte mein Wille determiniert sein, so lege ich dennoch großen Wert darauf, dass es *mein* Wille ist, der mein Handeln bestimmt; dass also die unmittelbare Quelle der Determination etwas in mir selber ist (z.B. mein Gehirn) und nicht etwas im Verhalten (der Willkür) meiner Mitmenschen. Die meisten Menschen dürften das für sich selbst genauso sehen. Kurz: Die Freiheit des Handelns von externer Nötigung durch andere bliebe auch dann wertvoll für das individuelle Leben, wenn es eine Freiheit von interner Nötigung, nämlich von kausal determinierenden Prozessen der Willensentstehung, nicht geben sollte. In einer anschaulichen Formulierung John Deweys aus dem Jahr 1894: „What men have esteemed and fought for in the

4 *Kant*, Metaphysik der Sitten/Rechtslehre (MdS/RL), Einleitung, § B, AA VI, 1907, S. 230. „Willkür“ heißt bei Kant allein die *de-facto*-Entscheidung, in bestimmter Weise zu handeln; die Freiheit dieser „Willkür“ ist daher allein die äußere Handlungsfreiheit (vgl. a.a.O., S. 226); von Willensfreiheit ist dabei nicht die Rede.

5 *Kant*, Zum ewigen Frieden, AA VIII, 1912, S. 366. Freilich postuliert Kant selber auch für die Rechtsperson *zugleich* (reale) Willensfreiheit. Denn auch der „Rechts-“ (nicht nur der Moral-)Imperativ sei „kategorisch“ (MdS/RL [Anm. 4], S. 226); das ist aber für Kant nur dann sinnvoll, wenn der Verpflichtete grds. das Vermögen hat, aus „reiner Vernunft“ zu handeln, also seine Handlung ohne externe Determination zu wollen.

name of liberty is varied and complex – but certainly it has never been metaphysical freedom of the will.“<sup>6</sup>

Damit ist die wichtigste Unterscheidung im Bereich der individuellen Freiheit der Person ebenfalls benannt: die zwischen Handlungs- und Willensfreiheit. Beide scheinen auf eine etwas unklare Weise zusammenzuhängen, zwar nicht logisch (begrifflich), aber ontologisch (metaphysisch).<sup>7</sup> Zwingend erscheint dieser Zusammenhang freilich nicht, oder jedenfalls nicht in allen Hinsichten. Dass Willensfreiheit ohne Handlungsfreiheit denkbar ist, sofern die äußere Verwirklichung des Willens durch irgendwelche Umstände gehindert wird, liegt auf der Hand. Aber umgekehrt ist auch Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit denkbar, freilich nur, wenn man ihren Gegenstand auf den bloß äußeren Handlungsvollzug beschränkt. Eine Handlung wäre danach dann frei, wenn sie dem Willen des Handelnden entspräche. Ob dieser Wille seinerseits frei ist oder nicht, spielte hierfür keine Rolle. Ein solcher Begriff von Handlungsfreiheit – allein als Freiheit von äußeren Hindernissen – dürfte den meisten allerdings wenig attraktiv erscheinen.<sup>8</sup> Wenn eine Handlung frei ist, falls sie mit unserem Willen

6 Dewey, *Human Nature and Conduct*, 1957, S. 303.

7 Die Unterscheidung wird erstmals deutlich profiliert bei *Hume*, *A Treatise of Human Nature*, 1739, Book II, Part III, Sect. I, dt.: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II und III (*Lipps/Brandt*, Hrsg.), 1978, S. 136 ff. – Einen begrifflichen Zusammenhang zwischen Handlungs- und Willensfreiheit behauptet *Ryle* (Anm. 3), S. 78 ff.: Der sog. „Wille“ sei – jedenfalls soweit es dabei um dessen *kognitive* Bestimmungsgründe (wie Wissen, Verstehen, Glauben) gehe – nichts anderes als ein Modus der Vorbereitung und Ausführung von Handlungen (weswegen die Frage der „Willensfreiheit“ ein Scheinproblem sei). Überzeugend ist das nicht.

8 Nicht so aber *Thomas Hobbes* und *David Hume*; sie hielten in einer naturgesetzlich bestimmten Welt allein diese Freiheit für möglich, aber auch nur sie für vernünftigerweise erstrebenswert; s. *Hobbes*, *Leviathan*, 1651, chap. 21; dt. (*Fetscher*, Hrsg.), 1999, S. 100 f.; *ders.*, *De Corpore* (*Elementorum Philosophiae Sectio Prima*), 1655, chap. 25; dt. (*Schumann*, Hrsg.), 1997, S. 267; *Hume*, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1777, Sect. VIII, Part I; dt.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (*Kulenkampff*, Hrsg.), 1984, S. 96 ff. – So formuliert ist das Kriterium aber nicht einmal geeignet, Zwangshandlungen von Geisteskranken oder schwer Süchtigen, die damit ja durchaus oft genau das tun, was sie tun wollen, als unfrei auszusondern. *Hume* hat diese Konsequenz gesehen und akzeptiert; s. *ders.* (dt., wie Anm. 7), S. 141.

übereinstimmt, was ist dann mit dem Willen selbst? „Sind wir darin frei zu wollen, was wir wollen?“<sup>9</sup> Kämen unsere Handlungsentschlüsse stets determiniert zustande, so wären wir mit einer solchen Nur-Handlungsfreiheit nur in einem recht beschränkten Sinne frei. Ein emphatischer oder „absoluter“ Begriff des freien Handelns, das lässt sich schon hier festhalten, kann auf die Bedingung auch eines (irgendwie) freien Willens schwerlich verzichten. Anders formuliert: Wir oder doch die meisten von uns verstehen Freiheit nicht nur als Abwesenheit äußeren Zwangs, sondern außerdem auch als *Selbstbestimmung*, was immer darunter genau zu verstehen wäre. Ob die Möglichkeiten unserer Freiheit über die bloß interne Entsprechung von Handlung und Willen tatsächlich hinausreichen, also eine in diesem Sinn „emphatische“ Freiheit wirklich verbürgen können, ist damit freilich nicht ausgemacht.

Eine dritte wichtige Unterscheidung betrifft die Hindernisse der Freiheit, also die Frage des „frei wovon?“ Als solche Hindernisse lassen sich externe und interne Zwänge unterscheiden. „Extern“ ist ein Zwang, wenn er als Außenweltbedingung die Freiheit des Wollens und/oder des Handelns hindert; „intern“ ein solcher, der in irgendeinem Sinn seinen Ursprung im Handelnden selbst hat. Oder genauer: der als determinierendes Prinzip schon in den Entstehungsbedingungen des Willens bzw. der nachfolgenden Handlung wirkt und beide *a limine* nur in den Bahnen der Zwangsläufigkeit sich entwickeln lässt. Den beiden Begriffen „externer“ und „interner Zwang“ entsprechen als Kehrseiten die der „negativen“ und der „positiven Freiheit“.<sup>10</sup>

9 So fragt (wie bereits *Schopenhauer* und vor ihm *Thomas Reid*) ironisch *von Wright*, Die menschliche Freiheit, in: *ders.*, Normen, Werte, Handlungen, 1994, S. 210; die Frage führt ersichtlich direkt in einen infiniten Regress. – *Kant* nennt diese Art der Nur-Handlungsfreiheit abschätzig einen „elenden Behelf“ und „Freiheit eines Bratenwenders“ (Kritik der praktischen Vernunft [KpV], AA V, 1908, S. 96 f.).

10 S. schon *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (KrV), A 534/B 562: negativ = „Unabhängigkeit von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“; positiv = Vermögen, „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“ (Hervorhebung ebda.); sachlich anders, aber in gleichen Worten *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), AA IV, 1903, S. 447; vgl. auch die (etwas andere) Differenzierung bei *Schopenhauer*, Preisschrift über die Freiheit des Willens, in: Sämtl. Werke (*Hüb-*

Auch sie können beide sowohl auf die Willens- als auch auf die Handlungsfreiheit bezogen werden. Freilich ist der Begriff einer „positiven Handlungsfreiheit“ farblos und inhaltsarm. Was er über die „negative Freiheit“, das Handelnkönnen ohne externen Zwang, hinaus bezeichnen kann, ist kaum mehr als die Möglichkeit, eben so zu handeln, wie man handeln *will*. Interessant ist die Frage der positiven Freiheit daher vor allem im Hinblick auf diesen Willen selbst.<sup>11</sup>

Hier wird jedoch die Abgrenzung zwischen positiver und negativer Freiheit bzw. internem und externem Zwang vage und schwierig. Ist eine Zwangsneurose, die ihren Inhaber in viertelstündigen Abständen unwiderstehlich zum Händewaschen drängt, ein externer oder ein interner Zwang? Beeinträchtigt sie die negative oder bereits die positive Freiheit? Man neigt vielleicht zunächst zum Letzteren, denn der Zwang scheint aus dem seelischen Inneren des Handelnden zu stammen, also dessen Willen gewissermaßen schon in seinem Ursprung zu kontaminieren und nur als unfreien entstehen zu lassen. Freilich bedarf nach allem, was wir heute wissen, der mentale Zustand eines solchen zwangsneurotischen „Wollens“ irgendeiner neuronalen Grundlage („Realisierung“) im Gehirn. Und da die Vorgänge im Gehirn der physikalischen Welt angehören, lässt sich dieser neuronale Zustand wohl plausibler als externer Zwangsfaktor und daher eher als Störung der negativen Freiheit begreifen, und zwar selbst dann, wenn er nicht als handfester hirnpfysiologischer Defekt zu identifizieren ist. Die damit angeschnittene Frage führt bereits über das Problem der Willensfreiheit im engeren Sinne hinaus. Sie berührt das allgemeinere

*scher*, Hrsg.), Bd. IV: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1938, S. 3 f., 7 f. – Zu Schopenhauers Freiheitslehre *Detlefsen*, Grenzen der Freiheit – Bedingungen des Handelns – Perspektive des Schuldprinzips, 2006, S. 25 ff.

- 11 Gewiss kann man den Begriff einer positiven Handlungsfreiheit auch weiter fassen und alle externen faktischen Bedingungen der Verwirklichung von Willensakten einbeziehen. Ein Hungernder, der nichts zu essen und kein Geld hat, sich etwas zu kaufen, hätte dann nicht die positive Freiheit, zu essen (in diesem Sinn etwa *Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, 1993, S. 359 ff.). Für Fragen politischer Freiheit und Gerechtigkeit ist dieser Begriff plausibel. Für unsere Zwecke einer zunächst metaphysischen Klärung erscheint dagegen seine Begrenzung auf Bedingungen von Wollen und Handeln allein *in der Person* des Handelnden sinnvoll.

Thema des sog. Leib-Seele-Problems, also des Verhältnisses von Geist und Gehirn. Darauf komme ich zurück. Für meine begriffliche Klärung reicht an dieser Stelle der Hinweis auf die Möglichkeit einer allgemeinen und prinzipiellen Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit (bzw. externen und internen Freiheitshindernissen). Die meisten nötigen Zwänge, die psychisch wirksamen eingeschlossen, dürften sich dabei als Beeinträchtigung der negativen Freiheit (die eben *Abwesenheit* von Zwang bedeutet) darstellen lassen. Für den Begriff der positiven Freiheit bleibt dann übrig, was klassisch „Autonomie“ oder (und für unseren Kontext genauer) „autonome Urheberchaft“ heißt: die genuine Selbsterzeugung und Selbstbestimmung des Willens. In der gegenwärtigen philosophischen Debatte zur Willensfreiheit firmiert sie zumeist unter dem Titel „agent causation“: der Wille als kausaler Initiator des physischen Handelns, der jedoch seinerseits nicht durch irgendwelche physischen Umstände der Welt, einschließlich des Gehirns, verursacht ist. Das genau sei seine positive Freiheit im starken (emphatischen) Sinn.

Eine so verstandene „Akteurskausalität“ weicht deutlich ab von dem in der Wissenschaftstheorie herrschenden Kausalitätsbegriff, dem der sog. Ereigniskausalität. Er gründet in der Auffassung, dass alle Ereignisse in der Welt nur durch andere Ereignisse, nicht dagegen durch Dinge, Substanzen oder Zustände verursacht werden können.<sup>12</sup> Die These von der Akteurskausalität behauptet dagegen, freie Handlungsentwürfe entstünden nicht durch irgendein vorgängiges Ereignis, z.B. durch neurophysiologische Vorgänge im Gehirn. Vielmehr sei der Akteur selbst, ein substantivisch verstandenes Ich (eine Art meta-

12 Also: sowohl Ursachen als auch Folgen müssen (können nur) Ereignisse sein (was immer ein Ereignis genau sein mag). Prominent für diese h.A. *Davidson*, Causal relations, in: *ders.*, Essays on Actions and Events, 1980, S. 149 ff., sowie *David Lewis*, Events, in: *ders.*, Philosophical Papers, Vol. 2, 1986, S. 241 ff. Viele „event“-Kausalisten weisen allerdings auch darauf hin, dass verursachende Ereignisse bestimmte *Eigenschaften* haben müssen, kraft deren spezifischer *kausaler Relevanz* allein sie einen Kausalvorgang auslösen können (während andere ihrer Eigenschaften dazu nichts beitragen). Schließlich gibt es auch eine ganze Reihe grundsätzlich abweichender Kausalitätskonzeptionen; sie halten andere Entitäten für die Relata von Kausalbeziehungen.

physische Substanz), der letzte und wirkliche kausale Ursprung seines Handelns. Dass er dabei sehr wohl durch Gründe oder die Neigungen seines Charakters motiviert sein mag, stehe dem nicht entgegen. Denn Gründe, so das Argument, sind etwas anderes als Ursachen. Sie disponieren zwar zu einer Handlung, zwingen aber nicht dazu. Auf die Frage, ob ein solcher Begriff von Handlungsverursachung überzeugen kann, komme ich ebenfalls zurück.

## 2. *Wille*

Es erscheint zweckmäßig, für die weitere Untersuchung den schwer durchschaubaren Begriff des Willens durch den der Entscheidung zu ersetzen. „Wille“ ist ein komplexer Hybridbegriff, der mehrere Bedeutungsebenen auf unklare Weise und zu unbestimmbaren Anteilen miteinander verknüpft. Auch der geistige Hybridzustand selber, den er bezeichnen soll, versammelt zahlreiche unterschiedliche Elemente, bewusste wie unbewusste, aus allen drei grundsätzlichen Bereichen des Mentalen, die man üblicherweise unterscheidet: dem kognitiven, dem emotionalen und dem motivationalen. Darüber hinaus legen es Resultate der neurowissenschaftlichen Forschung nahe, auch erhebliche Anteile sog. autonomer Körperfunktionen, die unmittelbar neurophysiologisch wirksam werden (etwa die Produktion bestimmter Hormone), zu den konstitutiven Elementen der Willensbildung zu zählen.<sup>13</sup> Auf welche dieser Elemente der Freiheitsbegriff sinnvoll bezogen werden kann und auf welche nicht, ist wenig klar, und ebenso wenig, wie ggf. ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen wäre.

Demgegenüber erscheint der Begriff der Entscheidung (zu einem bestimmten Handeln oder Nichthandeln) einfacher und klarer. Gewiss resultiert auch das mentale Ereignis des Entscheidens aus vorgängigen Prozessen, die kognitive, emotionale und motivationale Elemente

13 Vgl. dazu nur *Glannon*, *Bioethics and the Brain*, 2007, S. 13 – 44. – Zu den verschiedenen Hirnarealen, die in funktional-neuroanatomischer Sicht an „volitionalen“ Akten beteiligt sind, s. *Spence/Frith*, *Towards a Functional Anatomy of Volition*, in: *Libet et al.* (eds.), *The Volitional Brain*, 1999, S. 11 ff., sowie *Schwartz*, *A Role for Volition and Attention in the Generation of New Brain Circuitry*, ebda., S. 115 ff.

enthalten, dann jedenfalls, wenn der jeweiligen Entscheidung Überlegungen des Handelnden vorausgingen. Und vor allem solche Entscheidungen gelten vielen als Beleg und Musterfall des freien Willens. Doch blendet die Konzentration auf die Entscheidung selbst immerhin die genannten Vorläufervorgänge aus. Damit wird der Gegenstand oder Träger (oder auch der mentale „Realisierer“) von Freiheit enger und auf einen exakter fassbaren Ausschnitt des inneren Handlungsgeschehens zugeschnitten. Und nur auf diesen Ausschnitt scheint es maßgeblich anzukommen. Denn wäre zwar das vorgängige Rasonieren (in irgendeinem Sinne) frei, nicht aber die an- und abschließende Entscheidung, so erschiene es wohl vielen zweifelhaft, ob gerade dies der gesuchte „freie Wille“ sein könne. Dagegen könnte man sich sehr wohl umgekehrt vorstellen, dass selbst ein durchgängiges Determiniertsein des vorherigen Überlegens und Abwägens einen freien Willen im gängigen Sinn nicht ausschliesse, wenn nur die anschließende Entscheidung noch als (irgendwie) „frei“ begriffen werden könnte.<sup>14</sup> Auf sie kommt es also offenbar an. Anders formuliert: als Ausdruck dessen, was wir mit „freiem Willen“ meinen, ist die freie *Entscheidung* notwendig und hinreichend. Im folgenden wird die eingespielte Terminologie vom „freien Willen“ gleichwohl noch gelegentlich Verwendung finden. Gemeint ist damit aber regelmäßig der Vorgang oder Akt des Entscheidens.<sup>15</sup>

### 3. *Handlungs-/Entscheidungsfreiheit: das geläufige Verständnis*

Versucht man vor dem Hintergrund der bisherigen Unterscheidungen, einen starken Begriff der Freiheit des Entscheidens und anschließenden

14 Zu dem geläufigen Sinn, in dem sie das ggf. könnte, s. sogleich im nächsten Abschnitt des Textes.

15 Allerdings wird uns später ein weiteres Freiheitsproblem beschäftigen, bei dem es nicht um die *Entscheidung* zu einer Handlung geht, sondern um die *Kontrolle ihres anschließenden Vollzugs*. Strafrechtler sprechen von „Willenssteuerung“ des Verhaltens als Bedingung seiner Handlungsqualität und damit seiner Zurechenbarkeit zur Person. Zur Klärung dieser Steuerung kann man auf (irgend)einen Begriff des „Willens“ nicht verzichten.

den Handelns knapp zu definieren, so kommt man zunächst auf so etwas wie die folgende Formel, die im übrigen ganz die alltagssprachliche Bedeutung von Willens- bzw. Handlungsfreiheit widerspiegelt:

PAM: „Frei“ ist eine Handlung (allenfalls) dann, wenn der Handelnde auch anders hätte handeln oder einfach jedes Handeln hätte unterlassen können.

„PAM“ steht als Kürzel für „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“; so soll diese vorläufige Bestimmung im folgenden bezeichnet werden.<sup>16</sup> Für die Freiheit des *Willens* bzw. *Entscheidens* ist die Formulierung nur entsprechend zu modifizieren. PAM scheint eine jedenfalls notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für freie Handlungen zu sein. Allein der Umstand, dass ein Akteur A im Zeitpunkt seines Handelns die Möglichkeit des Andershandelns gehabt hätte, genügt noch nicht, um seine Handlung als „frei“ zu kennzeichnen. So würden wir sie nur und allenfalls dann nennen, wenn A zur Vornahme von Handlungen genau des Typs, zu dem die fragliche einzelne Handlung gehört hat, *generell* in der Lage ist, wenn er also Handlungen dieses Typs im Prinzip wiederholen könnte.<sup>17</sup> Tippt A im Lotto sechs Richtige und gewinnt damit zehn Millionen, so war zwar sein Ankreuzen der Zahlen (möglicherweise) eine freie Handlung, aber nicht der Gewinn des Geldes. Ihn verdankt A nicht seiner Freiheit, sondern seinem Glück.<sup>18</sup>

- 16 Entsprechend dem geläufigen Topos in der internationalen Diskussion: „Principle of alternative possibilities (PAP)“; s. dazu die Beiträge in *Kane* (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2002, S. 281 – 334.
- 17 Solche abstrakten Handlungstypen nennt *von Wright* (Anm. 9, S. 213) „generische Handlungen“, im Unterschied zu konkret-individuellen Handlungen. – Für *unfrei* Handlungen gilt reziprok das Gleiche: Unfrei sind sie nur, wenn eine denkbare, aber zwangshalber unterlassene *alternative* Handlung einem Typus zugehört hätte, den der Unterlassende generell beherrscht. Also: Wer ertrinkt, weil er nicht schwimmen kann, stirbt nicht, weil er unfrei ist, sondern eben weil er nicht schwimmen kann. Freilich gilt auch: Je mehr „generische“ Handlungen man beherrscht, desto größer ist der Spielraum der eigenen äußeren Freiheit.
- 18 Das Beispiel zeigt übrigens, dass es auf die in der Sprachphilosophie wie in der Ethik diskutierte Frage, ob jemand, der Y tut, *indem* er X tut – etwa eine Tür öffnet, indem er einen Schlüssel dreht – eigentlich zwei Handlungen vornimmt oder (unter zwei verschiedenen Beschreibungen) nur eine, keine einheitliche Antwort gibt.



Nun können wir PAM präzisieren und einen stärkeren Begriff der freien Handlung formulieren, der auch und zugleich ihre (mentale) Entscheidungsgrundlage umfasst:

PAM<sub>5</sub>: Frei im starken Sinne ist eine individuelle Handlung X (oder ihr Unterlassen),

- (1) wenn der Handelnde dabei die Fähigkeit hatte, generell Handlungen des Typs X auszuführen (oder zu unterlassen),
- (2) wenn er auch anders hätte handeln (oder jedes Handeln unterlassen) können und ihm auch dies Andershandeln (bzw. Unterlassen) generell möglich ist,
- (3) und wenn er die konkrete Handlung X aus einem Grund ausführt bzw. unterlässt, der sein eigener ist, den er sich also innerlich zu eigen gemacht hat, ohne dass dies durch irgendetwas kausal erzwungen worden wäre,
- (4) wenn somit der Entschluss zu handeln durch nichts anderes determiniert ist als seinen eigenen Willen.

Diesem starken Begriff der Handlungsfreiheit dürften die meisten Alltagsauffassungen der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit ungefähr entsprechen. Auch in den Diskussionen des Strafrechts spielt er eine wichtige Rolle. Viele rechnen ihn zu den Voraussetzungen des strafrechtlichen Schuldbegriffs. Möglicherweise tut das implizit auch § 20 StGB, der die Voraussetzungen der Schuldunfähigkeit – jedenfalls prima facie – als Mängel der *Freiheit* des Handelns bestimmt. Bevor ich mich jedoch dieser Frage zuwende, will ich untersuchen, ob ein solcher Freiheitsbegriff plausibel sein kann. Das ist in mancherlei Hinsicht zweifelhaft.

Kann zwar X, nicht aber Y sinnvoll als Resultat einer freien Handlung aufgefasst werden, so liegt es nahe, von zwei Handlungen zu sprechen. Im Lottobeispiel: sechs Felder ankreuzen: frei; sechs Richtige tippen: nicht frei („unfrei“ allerdings genauso wenig – s. die vorige Anm.!). Im Beispiel des Schlüsseldrehens/Türöffnens verhält sich das umgekehrt. – Die strafrechtlichen Regeln der objektiven Zurechnung differenzieren übrigens ähnlich.

### III. Zum Verhältnis Determinismus, Freiheit und Verantwortlichkeit: Drei Grundpositionen

Wenn Verantwortlichkeit die Möglichkeit des Andershandelns-Könnens voraussetzt, dann scheint sie Handlungs- und Entscheidungsfreiheit im Sinne unseres starken Prinzips PAM<sub>S</sub> zu fordern. Und dieses wiederum scheint vorauszusetzen, dass jedenfalls nicht alle Ereignisse der Welt vollständig determiniert sind, nämlich zumindest manche menschlichen Handlungen nicht. Ich will nicht den wenig aussichtsreichen Versuch unternehmen zu klären, was der Ausdruck „determiniert“ genau bedeutet.<sup>19</sup> Vielmehr verwende ich den Begriff vorderhand in einem geläufigen Alltagssinn. Danach soll er (erstens) nur auf die physische Welt bezogen werden und (zweitens) ungefähr folgendes besagen:

- (1) Alle Veränderungen der physischen Welt folgen („gehorschen“) bestimmten strikten und universalen Regularitäten (üblicherweise „Naturgesetze“ genannt).
- (2) Die Gesamtheit der bekannten und unbekanntem Naturgesetze bestimmt den Ablauf der Weltereignisse *vollständig*; daher gibt es für jedes Ereignis Y ein vorausgehendes Ereignis X und ein Naturgesetz G, das besagt: wenn X geschieht, so geschieht (ceteris paribus) auch Y; oder formal:  $G(X \rightarrow Y)$ .
- (3) Deshalb folgt jeder Weltzustand mit naturgesetzlich (nicht logisch!) zwingender Notwendigkeit aus dem vorangegangenen Zustand.

19 Grob lassen sich physischer bzw. physikalischer, logischer, psychologischer, metaphysischer und theologischer Determinismus unterscheiden, und zu jeder dieser Grundformen zahlreiche Varianten; auch andere Differenzierungen sind gebräuchlich. Gute Übersicht bei *Hofer*, Causal Determinism, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal>. Zu den (vier) Formen des physikalischen Determinismus *Bitsakis*, Forms of Physical Determinism, in: Science & Society 66 (2002), 228 ff.; dazu auch *Earman*, Determinism: What We Have Learned and What We Still Don't Know, in: *Campbell/O'Rourke/Shier* (eds.), Freedom and Determinism. Topics in Contemporary Philosophy, Vol. II, 2004, S. 21 ff.; zu den Schwierigkeiten des Determinismus- und des Kausalitätsbegriffs klassisch *Russell*, On the Notion of Cause, With Applications to the Free-Will Problem, in: Proceedings of the Aristotelian Society 13 (1913), S. 1 ff.

- (4) Die Linien, durch die einzelne Ereignisse in der Zeit mit nachfolgenden Ereignissen verknüpft sind, sind die einer naturgesetzlich aufgefassten Kausalbeziehung.

An dieser Stelle mag ein *Caveat* angebracht sein. Die hier verwendeten zentralen Begriffe – „Naturgesetz“, „nichtlogisch zwingende Notwendigkeit“, „Kausalität“ – sind sämtlich vage, mehrdeutig und umstritten.<sup>20</sup> Indeterministen berufen sich daher in der Debatte um die Willensfreiheit manchmal darauf, dass der These eines umfassenden (kosmologischen) und zugleich strikten Determinismus nicht einmal ein klarer Sinn, geschweige denn eine hinreichende empirische Beglaubigung gegeben werden könne. Das ist vermutlich richtig, wirkt aber für unsere Diskussion kein echtes Problem auf und für deterministisch orientierte Freiheits-Skeptiker daher auch nicht. Dass etwas „naturgesetzlich kausal“ bzw. „determiniert“ verläuft, soll mit einer vergrößernden Kurzformel nicht mehr besagen als dies: Es folgt naturgegebenen, universalen Regularitäten, die – wie unverstanden oder schlecht benannt immer – jedenfalls menschlicher Verfügung nicht zugänglich und durch menschlichen Willen nicht veränderbar oder steuerbar sind. Strikte, keinerlei Abweichung zulassende Naturgesetze wären, falls es sie geben sollte, nur eine Teilklasse davon.

Für den so verstandenen Begriff ist es ohne Belang, ob man diese Regularitäten als Eigenschaften der Wirklichkeit auffasst, also der Ontologie der physischen Welt zurechnet, oder sie nur als theoretische Instrumente der Welterkenntnis, also lediglich epistemisch versteht. Offenbleiben kann auch, ob eine solche Interpretation mit der geläufigeren, an Laplace' berühmte Definition angelehnten übereinstimmt,

20 Viele Strafrechtler glauben, es handle sich um rein naturwissenschaftliche Grundbegriffe strikt gesetzmäßiger Provenienz. Das ist aber irrig; sie sind (1.) zunächst metaphysischer Natur und insofern nicht Gegenstand empirischer Erkenntnis, und (2.) auch in den Naturwissenschaften höchst unklar und streitig. Dazu bereits *Russell* (Anm. 19); s. auch *Schrödinger*, Was ist ein Naturgesetz?, Züricher Antrittsvorlesung 1922, in: Die Naturwissenschaften 1929, 9 ff. (Naturgesetze seien „akausal“); *Born*, Physical Reality, in: Philosophical Quarterly 3 (1953), 139 ff. – Heute v.a. *Armstrong*, What Is a Law of Nature?, 1984; *Earman* (Anm. 19), S. 22 f.; *ders.*, Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: Singularities and Acausalities in Relativistic Spacetimes, 1995.

wonach der Kausaldeterminismus die These ist, dass zu jeder gegebenen Zeit eine vollständige Kenntnis aller Gegenstände und Tatsachen der Welt zusammen mit einer vollständigen Kenntnis aller Naturgesetze jede wahre Aussage über jeden künftigen oder vergangenen Weltzustand einschließt, also im Prinzip (nicht tatsächlich) deduzierbar macht. Oder knapp: dass durch den gegenwärtigen Zustand der Welt ihr Zustand für alle vergangenen und alle zukünftigen Zeitpunkte eindeutig festgelegt ist.<sup>21</sup>

Auf die Frage, wie sich ein so verstandener Determinismus einerseits zur Willens- und Handlungsfreiheit und andererseits zur Möglichkeit von strafrechtlicher Verantwortlichkeit und Schuld verhält, sind drei grundsätzliche Antworten möglich. Oder genauer: drei Typen von Antworten, denn zu jedem dieser Typen sind zahlreiche Einzelvarianten mit jeweils mehr oder weniger markanten Besonderheiten entwickelt worden:

- (1) Der physikalische Determinismus bzw. eine deterministisch aufgebaute physische Welt ist mit Willens- und Handlungsfreiheit nicht vereinbar und daher auch nicht mit der Zuschreibung individueller Schuld.
- (2) Er bzw. sie ist sehr wohl mit Freiheit, und zwar (a) jedenfalls mit der Handlungsfreiheit, möglicherweise auch (b) mit der Willensfreiheit und daher in jedem Fall auch mit der Zuschreibung von Verantwortlichkeit und Schuld vereinbar.
- (3) Er/sie ist zwar weder mit Willens-, noch mit Handlungsfreiheit vereinbar, sehr wohl aber mit persönlicher Schuld oder Verantwortlichkeit.<sup>22</sup>

21 Vgl. z.B. *van Inwagen*, The Incompatibility of Free Will and Determinism, in: *Philos. Studies* 27 (1975), 185 ff.; zum Laplaceschen „Dämon“ *Frank*, Das Kausalgesetz und seine Grenzen (*Knox*, Hrsg.), 1988, S. 59 ff.

22 Eine vierte Antwort – Determinismus vereinbar mit Willens- und Handlungsfreiheit, nicht aber mit Verantwortlichkeit – ist zwar logisch möglich, aber sachlich ohne vernünftigen Sinn.

## 1. Inkompatibilismus

Die Position (1) ist die des sog. Inkompatibilismus. Sie scheint der „natürlichen“, unbefangenen Auffassung des Problems ziemlich genau zu entsprechen: Wenn alle Ereignisse der Welt vorherbestimmt sind, dann auch alle menschlichen Handlungen; denn Handlungen sind, was immer sie sonst noch sein mögen, jedenfalls auch Ereignisse.<sup>23</sup> Und wenn sie vorherbestimmt sind, dann können sie nicht frei im Sinne unseres starken Prinzips PAM<sub>S</sub> sein. Das gleiche lässt sich auch von der Willensfreiheit bzw. der Freiheit der Entscheidung zu einer Handlung sagen. Die inkompatibilistische Position kann ersichtlich gleichermaßen von Befürwortern wie von Gegnern eines strikten physikalischen Determinismus bezogen werden. Und die jeweils stärkeren Formen einer solchen Zustimmung oder Ablehnung treten auch regelmäßig als inkompatibilistische Theorien auf.<sup>24</sup> Für beide Seiten formuliert die Frage „Sind menschlicher Wille und menschliches Handeln im Sinne von PAM<sub>S</sub> frei *oder* ist die Welt determiniert?“ eine strikt ausschließende Alternative. Daher muss diese Frage, will man eine Lösung des Freiheitsproblems, eindeutig beantwortet werden.

## 2. Kompatibilismus I (freiheitsbejahend)

Das genau bestreiten jedoch die beiden anderen Positionen (2) und (3). In den von ihnen bezeichneten Lagern sammeln sich kompatibi-

23 Das ist zwar nicht unbestritten (vgl. etwa *Bach*, *Actions are not Events*, in: *Mind* 89 [1980], 114 ff.), aber rundum plausibel.

24 Die „starken“ Indeterministen firmieren in der internationalen Debatte als „libertarians“, in der deutschen manchmal als „Libertarier“; für die Vertreter eines „harten“ Determinismus gibt es keine spezielle Kennmarke. Prominente Vertreter des einen bzw. des anderen Lagers (mit gleichwohl jeweils erheblichen Unterschieden untereinander) sind (1.) pro Willensfreiheit *van Inwagen*, *An Essay on Free Will*, 1983; *Kane*, *The Significance of Free Will*, 1996; *J. Nida-Rümelin*, *Über menschliche Freiheit*, 2005, sowie (2.) contra Willensfreiheit *G. Strawson*, *The Bounds of Freedom*, in: *Kane* (Anm. 16), S. 441 ff.; *Pereboom*, *Living Without Free Will*, 2001; *Smilansky*, *Free Will and Illusion*, 2000; mit diversen Besonderheiten auch *Honderich*, *How Free Are You?*, 1993.

listische oder Vereinbarkeitstheorien. Anhänger solcher Theorien lassen die Frage des physischen Determinismus der Welt nicht selten offen und geben gleichwohl eindeutig bejahende Antworten auf die Freiheits- und/oder die Schuldfrage.<sup>25</sup> Andere bekennen sich zum Determinismus und dennoch ebenfalls zur Möglichkeit von Freiheit und Schuld. Auch von diesen Theorien gibt es eine Vielzahl einzelner Varianten. Die zur Gruppe (2) gehörenden lassen sich in zwei Untergruppen teilen. Theorien der Gruppe (2a) halten zwar nicht die Willensfreiheit, wohl aber die Handlungsfreiheit (oder doch ein in bestimmter Weise freies Handeln) für vereinbar mit einem strengen Determinismus. Genau deshalb sei auch die Zuschreibung von Verantwortlichkeit und Schuld möglich. Theorien der Gruppe (2b) erklären auch die Willensfreiheit (oder doch die eines in bestimmter Weise freien Willens) für kompatibel mit einer physisch streng deterministischen Welt. Handlungsfreiheit und Schuld seien daher erst recht nicht zweifelhaft.

### 3. *Kompatibilismus II (freiheitsverneinend, aber verantwortlichkeitsbejahend)*

Theoretiker der Gruppe (3) schließlich halten zwar keine der beiden Freiheitsannahmen für vereinbar mit dem Determinismus und deshalb menschliches Wollen und Handeln für (zumindest möglicherweise) unfrei. Gleichwohl erscheint ihnen die Zuschreibung individueller Verantwortlichkeit und Schuld auch in einer deterministischen Welt ohne echte Freiheit möglich. Ob die Welt tatsächlich so eingerichtet ist, kann dabei offenbleiben. Exemplarisch für diese Auffassung sei *Hans Kelsen* zitiert:

„Die Errichtung einer normativen, das Verhalten der Menschen regelnden Ordnung, auf Grund deren allein Zurechnung erfolgen kann, setzt geradezu voraus, daß der Wille der Menschen, deren Verhalten

25 Eine solche agnostische Haltung zur Determinismus-Frage steht dem *Inkompatibilisten* ersichtlich nur um den Preis offen, dann auch auf die Freiheits- und auf die Schuldfrage keine bestimmte Antwort geben zu können.

geregelt wird, kausal bestimmbar, also nicht frei ist. Denn die unbezweifelbare Funktion einer solchen Ordnung ist, die Menschen zu dem von der Ordnung gebotenen Verhalten zu veranlassen. [...] Daß der einer Moral- oder Rechtsordnung unterworfenen Mensch 'frei' ist, bedeutet, daß er Endpunkt einer nur auf Grund dieser Ordnung möglichen Zurechnung ist. [...] Dem Menschen wird nicht darum zugerechnet, weil er frei ist, sondern der Mensch ist frei, weil ihm zugerechnet wird."<sup>26</sup>

Diese Position dürfte unseren Intuitionen die größten Schwierigkeiten bereiten. Auf den ersten Blick mutet sie beinahe zynisch an. Wir werden aber später sehen, dass sie auf eine profunde Einsicht deutet, die in vielen anderen Freiheitsdebatten zu Unrecht ignoriert wird.

Im folgenden seien einige der grundlegenden Argumente, aber auch der prinzipiellen Schwierigkeiten beider Seiten, der Vereinbarkeitstheorien wie des Inkompatibilismus (deterministischer wie libertärer Provenienz), wenigstens in ihren Grundzügen erörtert.

#### IV. Die inkompatibilistischen Positionen: Prinzipielle Argumente und Grenzen

Ein Inkompatibilist kann also Determinist oder Indeterminist sein. Beide Positionen gründen auf starken Intuitionen und allgemeinen Erfahrungen des Menschen mit sich und der Welt.

##### 1. *Determinismus*

Der Determinismus verweist auf unsere Erfahrung von der Regelmäßigkeit aller Ereignisse der physischen Welt, wie immer solche Regularitäten genauer beschreibbar sein mögen. Damit ist angedeutet, dass er für die Frage nach der Wirklichkeit eines freien Willens nur als

26 *Kelsen*, Reine Rechtslehre, 2. Aufl. 1960, S. 97 ff. – Philosophisch z.B. *Stump*, Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities, in: *Howard-Snyder/Jordan* (eds.), Faith, Freedom and Rationality, 1996, S. 73 ff.

ontologische, nicht als bloß epistemologische Doktrin interessant ist, also nur als Theorie über die wirkliche, zeitgebundene Evolution der Welt, nicht bloß über die Vorhersagbarkeit von Ereignissen.<sup>27</sup> Jedenfalls für unbelebte und wohl auch für außermenschliche belebte Vorgänge beschreibt der ontologische Determinismus eine weithin akzeptierte Position.

Problematisch wird sie, wenn man die ihr zugrunde liegende Erfahrung auf menschliche Handlungen bezieht. Gibt es zu jeder Handlung eine bestimmte Menge vorausliegender Umstände, aus denen sie nomologisch, d.h. nach einer empirischen Gesetzmäßigkeit erfolgen muss?<sup>28</sup> „Harte“ Deterministen nehmen dies an oder halten es jedenfalls für die wissenschaftlich plausible Sicht der Dinge. Sofern sie außerdem Inkompatibilisten sind, schließen sie deshalb die Möglichkeit von Willensfreiheit im starken Sinn und a fortiori die einer „Letztverantwortlichkeit“ von Handelnden aus. Im folgenden will ich die streitige Frage zunächst nur im Hinblick auf das *Zustandekommen* des Willens erwägen, noch nicht dagegen im Hinblick auf die Anschlussfrage, wie ein solcher (frei oder determiniert entstandener) Wille als *mentales* Phänomen *physische* Wirkungen hervorbringen, also etwa Handlungen auslösen könnte.

Grundlage für die Plausibilität eines umfassenden (kosmologischen) Determinismus waren bis ins 20. Jahrhundert die Naturwissenschaften, vor allem die klassische Physik. Man hielt es für zweifelsfrei, dass alle Vorgänge, Veränderungen, Ereignisse der physischen Welt von einem universalen nomologischen Kausalprinzip beherrscht würden. Auch Verteidiger der Willensfreiheit haben das im allgemeinen nicht bezweifelt. Bis ins 20. Jahrhundert sind deshalb die meisten von ihnen

27 Zum Verhältnis Determinismus / Vorhersagbarkeit und für eine exakte Trennung beider *Bishop*, *On Separating Predictability and Determinism*, in: *Erkenntnis* 58 (2003), 169 ff.; s. auch *van Kampen*, *Determinism and Predictability*, in: *Synthese* 89 (1991), 273 ff.

28 Welche Ereignisse der Welt Handlungen sind, lässt sich nicht abstrakt, nämlich nicht unabhängig davon beantworten, wie man die fraglichen Vorgänge beschreibt. Eine universale Ontologie des Handelns gibt es nicht. Das bedarf hier aber keiner Erörterung.



entweder Kompatibilisten gewesen<sup>29</sup> oder haben irgendeine Form des Interaktionismus (Dualismus) von Gehirn und Geist postuliert<sup>30</sup>.

### 1.1 *Quantenmechanik?*

Die physikalische Basis des universalen Determinismus ist aber im 20. Jahrhundert mit der Entdeckung der quantenphysikalischen Phänomene, insbesondere der sog. Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen, hinfällig geworden.<sup>31</sup> Heute sind die meisten Physiker und Wissenschaftsphilosophen der Auffassung, für den mikrophysikalischen (atomaren und subatomaren) Bereich deuteten die Resultate der modernen Physik auf einen nicht nur epistemischen, sondern ontologischen Indeterminismus der Welt hin. Einige berühmte Physiker und Philosophen des 20. Jahrhunderts, namentlich Arthur H. Compton, Pascual Jordan und Karl Popper, haben aus dieser Einsicht Konsequenzen für die Frage der menschlichen Willensfreiheit abgeleitet – wenn nicht ihrer Wirklichkeit, so doch ihrer realen Möglichkeit, die von keinem physikalischen Gesetz ausgeschlossen werde.<sup>32</sup> Jordan formuliert das allerdings deutlich stärker:

- 29 Berühmtestes Beispiel ist Kant, der Willensfreiheit trotz kausal geschlossener physischer Welt bejaht. Freilich ist die Zuordnung Kants zum Kompatibilismus streitig und nicht zwingend; eingehend dazu unten 2.3.1 – Eine andere Form des Kompatibilismus vertritt *Schopenhauer* (Anm. 10), S. 93 ff.: einzelne Handlungen beruhen nie auf einem freien Willen; es gebe aber eine „moralische Freiheit ... höherer Art“ im Charakter des Menschen – nicht in seinem empirischen, aber in seinem „intelligiblen Charakter“.
- 30 Locus classicus *Descartes*, *Meditationes de prima philosophia*; dt.-lat. (*Gäbe*, Hrsg.), 1977, VI. Med., S. 128 ff.: der Geist als „res cogitans“ außerhalb der „res extensa“ der materiellen Welt, aber mit ihr wechselwirkend.
- 31 Allgemeinverständliche Einführung bei *Max Planck*, *Das Weltbild der neuen Physik*, in: *ders.*, *Vorträge und Erinnerungen*, 5. Aufl. 1949, S. 206 ff. (214 ff).
- 32 Vgl. *Compton*, *The Freedom of Man*, 1935, S. 26 ff.; *Jordan*, *Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie*, in: *Die Naturwissenschaften* 20 (1932), 815 ff., 819 f.; *ders.*, *Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie*, in: *Erkenntnis* 4 (1934), 215 ff. (243 ff.); s. dazu die Kommentare von *Zilsel*, *Reichenbach*, *Schlick*, *Neurath*, *Frank* (mit Ausnahme Reichenbachs alle ablehnend) sowie die Erwiderung *Jordans*, in: *Erkenntnis* 5 (1935), 56 ff., 178 ff., 348 ff.; vorsichtiger als Compton und Jordan *Popper*, *Über Uhren und Wolken*, in:

„Die entscheidende Frage [ist], ob die organischen Gebilde, z.B. der Mensch, als wesentlich *makroskopische* Gebilde angesehen werden dürfen: Nur dann ist die Möglichkeit gegeben, eine (praktisch) vollkommene kausale Bestimmtheit der Reaktionen eines organischen Wesens *trotz des uns bekannten akasalen Verhaltens atomarer Gebilde* zu erwarten, wenn *die ganze Kausalkette* dieser Reaktionen im makroskopischen Bereich verläuft. Das ist aber, wie von Bohr betont wurde, erfahrungsgemäß *nicht* der Fall. [...] Die Behauptung des Determinismus, die ‘Verneinung der Willensfreiheit’, ist also in dem einzigen Sinn, den ihr die Naturwissenschaft zuschreiben kann, nach dem heutigen Stande unserer Erkenntnis durch die Erfahrungen der Physiologie einerseits und der Atomphysik andererseits *widerlegt*.“<sup>33</sup>

Physikalische Grundlage ist, dass nach den Erkenntnissen der Quantenmechanik die Position eines bewegten subatomaren Partikels, etwa eines Elektrons, vollständig indeterminiert ist, bevor und bis sie in einem konkreten Messverfahren festgestellt (festgelegt!) wird. Trotz dieser Indeterminiertheit seines Ortes kann ein solches Elektron aber kausale Wirkungen auf andere physische Partikel ausüben, also Auslöser physischer Vorgänge in der Welt sein. Der „Wille“ könnte ja, so offenbar die Erwägung, etwas Ähnliches sein: ein indeterminierter und trotz seiner lokalen Unbestimmbarkeit (seiner Natur als nicht-körperliches, mentales Ereignis geschuldet) dennoch kausaler Auslöser von Gehirnzuständen, in denen sich Handlungsentschlüsse materialisieren, und damit der entscheidende kausale Faktor für die nachfolgenden Handlungen selbst. Gegen diese Vorstellung sprechen aber durchschlagende Einwände.

*ders.*, Objektive Erkenntnis, 2. Aufl. 1974, Kap. VI, S. 230 ff.; *ders./Eccles*, Das Ich und sein Gehirn, 1977, S. 56 ff.; 637 ff. – Heute ähnlich *J. Nida-Rümelin* (Anm. 24).

33 *Jordan*, Quantenmechanik (Anm. 32), 819. *Jordan* beurteilt auch den Menschen in wesentlichen Aspekten als *mikrophysikalisches*, also indeterminiertes System, z.B. mit Blick auf die Molekulargenetik der Vererbung und wohl auch auf einzelne Gehirnprozesse; s. „Bemerkungen“ (Anm. 32), 238. *Max Planck*, Determinismus oder Indeterminismus, in: *ders.* (Anm. 31), S. 334 ff. (343) weist allerdings einleuchtend darauf hin, dass es weder eine natürliche noch eine trennscharfe Grenze zwischen mikro- und makrophysikalischen Vorgängen gibt.

Schon die indeterministische Deutung der Quantenmechanik selbst ist umstritten und ebenso, welche Bedeutung sie für Vorgänge in der makroskopischen Welt hat oder hätte. Einstein etwa war bekanntlich anderer Auffassung als die Theoretiker der Quantenmechanik, auch und sogar für den mikrophysikalischen Bereich. Berühmt ist seine Bemerkung, Gott würfle nicht.<sup>34</sup> Für die Frage der Willensfreiheit schien ihm das erst recht nicht zweifelhaft. 1931 schrieb er in einem Aufsatz:

„Wäre der Mond auf seinem ewigen Kreislauf um die Erde mit Bewußtsein begabt, so wäre er fest davon überzeugt, er ziehe seine Bahn auf eigene Faust, auf der Grundlage einer Entscheidung, die er irgendwann ein für allemal getroffen habe. Ein Wesen, begabt mit tieferer Einsicht und höherer Intelligenz als wir, das die Menschen und ihr Tun beobachtete, würde lächeln über ihre Illusion, sie handelten im Einklang mit ihrem eigenen freien Willen.“<sup>35</sup>

Nun können sich Juristen oder Rechtsphilosophen gewiss nicht in fachspezifische Debatten der Physiker einmischen. Sie müssen es aber auch nicht. Denn anders als Jordan offenbar annahm lässt sich aus der Widerlegung des (mikro- oder makrophysikalischen) Determinismus für den Streit um die Willensfreiheit nichts Maßgebliches ableiten. Quantenmechanisch indeterminierte physische bzw. davon abhängige psychische Vorgänge als Grundlage unserer Entscheidungen und Handlungen trügen zum Nachweis eines freien Willens nichts bei. Ein

34 Mehrmals in Briefen an Max Born (z.B. 4.12.1926; 7.9.1944), in: *Albert Einstein/Max Born*, Briefwechsel 1916 – 1955, 1969, S. 129 f., 204. Die Richtigkeit der Heisenbergschen Gleichungen hat Einstein dabei als „endgültig“ anerkannt; er hielt aber deren bloß statistischen Charakter allein für eine Folge der (bislang) nur unvollständigen Beschreibbarkeit (mikro-)physikalischer Systeme; s. *Einstein*, Replies, in: *Schilpp* (ed.), *Albert Einstein, Philosopher – Scientist*; Library of Living Philosophers, 1949, dt. 1955, S. 494 f.; s. auch Einsteins kurze (allgemeinverständliche) Abhandlung „Quanten-Mechanik und Wirklichkeit“, abgedr. in *Einstein/Born*, Briefwechsel, a.a.O., S. 229 ff., sowie Borns knappe Erläuterung, ebda., S. 271.

35 *Einstein*, About Free Will, in: *Chatterjee* (ed.), *The Golden Book of Tagore*, 1931, S. 77. – Dagegen unterscheidet *Max Planck* (Anm. 33, S. 338 f.) einen *epistemischen* von einem *ontologisch-physikalischen* (In-)Determinismus und hält für alle oder doch die meisten Vorgänge in Natur und Geist, je nach dem Kontext der Fragestellung, beide Perspektiven für zulässig und gleichberechtigt.

Ereignis ist indeterminiert, wenn es auf dem gegebenen Hintergrund eines bestimmten Weltzustands eintreten oder ausbleiben kann. Dann unterliegt aber sein Eintritt oder sein Ausbleiben *per definitionem* keiner Kontrolle, die das eine oder das andere Resultat herbeiführen (determinieren) könnte: weder der Kontrolle eines bestimmenden Naturgesetzes noch der eines handelnden Menschen. Es ist vielmehr Sache des Zufalls. Individuelle Quantenphänomene sind daher – jenseits ihrer *statistischen* Regelmäßigkeit – Zufallsereignisse. Zufällig zustande gekommene Entscheidungen wären aber gewiss nicht das, was wir mit Willensfreiheit meinen, weit weniger noch als ein strikt determinierter Wille. Ein zufällig (unkontrollierbar) zustande gekommener Handlungsentschluss „gehört“ *niemandem*, ist niemandes Wille und wäre dem, in dessen Kopf er sich ereignet, nicht zuzurechnen. Schon gar nicht wäre er etwas, worauf Schuld und Verantwortung zu gründen wären. Das gilt für etwa vorhandene *makrophysikalische* Lücken im kausal-deterministischen Weltlauf, sofern es sie geben sollte, ganz genauso wie für die der Quantenmechanik.

Aus dieser Feststellung scheint sich sofort eine weiterreichende zu ergeben: Nicht nur beglaubigten indeterminierte Ereignisse keine Freiheit des Willens. Im Gegenteil: Entschlüsse können offenbar nur dann frei sein, wenn sie irgendwie – auf eine für Freiheit geeignete Weise – *determiniert* sind. Denn zwischen Zufall und Willen gibt es keine mögliche Verbindung. Es gehört aber zu den Minimalbedingungen freien Handelns, dass es vom Handelnden „willentlich gesteuert“ (kontrolliert) werden kann; für die Freiheit des Entschlusses dazu gilt nichts anderes. Schlechthin indeterminierte, also zufällige Handlungsentschlüsse sind so wenig zurechenbar wie zufällige Körperbewegungen selbst. Sollte ein freier Wille mit einer deterministischen Welt unvereinbar sein, so wäre er es mit einer indeterministischen, die gerade Handlungen oder die Entschlüsse dazu indeterminiert ließe, erst recht.<sup>36</sup> Auf irgendeine Weise muss daher, so scheint es, der Handeln-

36 Das ist seit langem geläufig. Kant hat deshalb unterschieden zwischen der (freiheitsverbürgenden) Handlungsdetermination durch einen Akteur und einem sog. „Prädeterninismus“; vgl. *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA

de (Entscheidende) selbst die Quelle der Determination<sup>37</sup> sein, ohne seinerseits nur als abschließender Endpunkt eines determinierten Verlaufs zu erscheinen.

## 1.2 Neuronaler, nicht universaler Determinismus

Noch aus einem weiteren Grund dürfen wir die Diskussionen der Physiker oder der Kosmologen um Determinismus oder Indeterminismus der Welt ohne Bedenken wieder verlassen. Im gegenwärtigen Streit um die Willensfreiheit reklamieren Deterministen für ihre Position regelmäßig keine kosmologische These mehr. Behauptet wird lediglich, dass Entscheidungen und die sie ausführenden Handlungen unmittelbar und vollständig von neuronalen Vorgängen im Gehirn hervorgebracht (determiniert) werden, die ihrerseits ausschließlich von anderen neuronalen Vorgängen, nicht aber von mentalen Prozessen (wie dem Willen) abhängen bzw. erzeugt würden.<sup>37</sup> Das ist eine deutlich bescheidenere These. Mit den verfügbaren empirischen Daten der Neurophysiologie scheint sie, jedenfalls prima facie, bestens übereinzustimmen, und mit den anerkannten Grundgesetzen der Physik, vor allem dem Satz von der Erhaltung der Energie, ebenso. Exemplarisch sind die folgenden Sätze Wolf Singers:

„Alles Wissen, über das ein Gehirn verfügt, residiert in seiner funktionellen Architektur, in der speziellen Verschaltung seiner vielen Milliarden Nervenzellen. [...] Auf Grund evolutionärer Anpassung sind Gehirne daraufhin ausgelegt, fortwährend nach den optimalen Verhal-

VI, 1907, S. 49 f. Auch Strafrechtler betonen gelegentlich, dass gänzlich indetermierte Handlungen nicht zurechenbar wären; s. *Binding* (Anm. 1), S. 18 f.; *Arth. Kaufmann*, Strafrecht und Freiheit, in: *ders.*, Über Gerechtigkeit, 1993, S. 66; *Bockelmann*, Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit, in: ZStW 75 (1963), 372 ff. (385 f.); *Jähnke*, Leipziger Kommentar Strafgesetzbuch, 11. Aufl. 1993, § 20 Rn. 7; *Schild*, Nomos Kommentar Strafgesetzbuch, 2. Aufl. 2005, § 20 Rn. 4; *Jakobs*, Individuum und Person. Strafrechtliche Zurechnung und die Ergebnisse moderner Hirnforschung, in: ZStW 117 (2005), 247 ff. (255).

37 Wie dieser Erzeugungszusammenhang zu denken sei – z.B. als Kausal-, Funktional- oder Identitätsbeziehung oder irgendwie sonst – kann zunächst noch offenbleiben; genauer dazu unten V.1.1.1 und V.1.2 (S. 83 ff., 91 ff.).

tensoptionen zu suchen. [...] Um zu entscheiden, stützen sie sich auf eine ungemein große Zahl von Variablen: auf die aktuell verfügbaren Signale aus der Umwelt und dem Körper sowie auf das gesamte gespeicherte Wissen, zu dem auch emotionale und motivationale Bewertungen zählen. [...] Abwägungsstrategien, Bewertungen und implizite Wissensinhalte, die über genetische Vorgaben, frühkindliche Prägung oder unbewußte Lernvorgänge ins Gehirn gelangen, stehen [...] nicht als Variablen für bewußte Entscheidungen zur Verfügung. Gleichwohl aber wirken sie verhaltenssteuernd. [...] Genetische Faktoren, frühe Prägungen, soziale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich ob sich die Entscheidungen mehr unbewußten oder bewußten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der 'entscheidenden' Nervennetze.“<sup>38</sup>

Singer deutet hier vor allem auf den Umstand der mentalen Unverfügbarkeit wesentlicher Entscheidungsdeterminanten hin. An der empirisch-wissenschaftlichen Beglaubigung seiner Ausführungen dürfte schwerlich zu zweifeln sein. Schon dies schafft Probleme für das Postulat einer starken Willensfreiheit (im Sinne von PAM<sub>S</sub>), die als Quelle und Kontrollinstanz eigenen Entscheidens und Handelns gelten könnte. Man mag ihnen mit dem Hinweis begegnen, selbst ein hoher Anteil unbewusster Entscheidungsdeterminanten sei für das, was uns an der Willensfreiheit wirklich interessiere, ohne Bedeutung. Denn dafür genüge bereits die Freiheit zur Bildung *inhibierender* mentaler Zustände, also eines handlungsbezogenen inneren Vetos. Und dafür wiederum reiche die mentale Kontrolle eines einzigen konstitutiven Elements, egal wie viele weitere (für sich allein eben nicht hinreichende) Variable noch im handlungsauslösenden neuronalen Spiel sein mögen.<sup>39</sup> Doch lassen sich Singers Argumente zuspitzen. Auch bewusste Handlungsmotive beruhen, und das ist nahezu unstrittig, auf

38 W. Singer, Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung, in: Krüger (Hrsg.), *Hirn als Subjekt?*, 2006, S. 53 f., 56.

39 Wer freilich die freie *positive* Bestimmung unseres Handelns zur Voraussetzung der Menschenwürde macht (verfehlterweise, wie ich meine), wird mit einem so geringen Anteil mentaler Kontrolle kaum zufrieden sein.

neuronalen Prozessen im Gehirn, und die etwa anschließenden Vorgänge des Überlegens, Abwägens und schließlich Entscheidens selbstverständlich ganz genauso. Diese Prozesse sind dem Entscheidenden mental aber ebenso wenig verfügbar wie seine unbewussten Motive. Denn nicht anders als diese folgen sie in ihrem Ablauf den strikten Regularitäten eines makrophysikalischen Systems, die jenseits menschlicher Einflussmöglichkeiten liegen. Das eben ist die neurodeterministische Grundthese. Für ihre Richtigkeit spricht, unbeschadet der Frage, was genau sie für das Freiheitsproblem verschlägt, eine geradezu überwältigende Fülle empirischer Evidenzen.

Es ist wohl sinnvoll, den Determinismus hier von einer Position abzugrenzen, die auf den ersten Blick verwandt erscheint, aber doch etwas anderes besagt: der des sog. Physikalismus.<sup>40</sup> Er spielt eine bedeutende Rolle in der Hintergrunddiskussion zu unserem Problem: der allgemeinen Debatte über den Zusammenhang zwischen Geist und Gehirn – klassisch: zwischen „Leib und Seele“. Alle Spielarten des Physikalismus haben (mindestens) eine Grundthese gemeinsam. Sie lautet nicht, wie es die Bezeichnung nahelegen mag, dass alle Ereignisse und Entitäten der Welt „zuletzt“ physischer Natur seien, nämlich in irgendeiner (wissenschaftlichen) Weise auf „letzte“ fundamentale Elemente oder Eigenschaften zurückgeführt werden könnten, die ihrerseits physisch sind.<sup>41</sup> Vielmehr besteht sie in einer schwächeren Behauptung: Alle Ereignisse, die kausale Wirkungen in der physischen Welt hervorbringen, bzw. alle Eigenschaften, kraft deren sie dies tun

40 Früher meist als „Materialismus“ bezeichnet; prominent *Armstrong*, *A Materialist Theory of Mind*, 1968.

41 Auch diese stärkere Position wird freilich oft als der gemeinsame Nenner aller Spielarten des Physikalismus bezeichnet (wobei streitig ist, was genau „physi[kali]sch“ bedeutet). Doch werden v.a. in der Philosophie des Geistes verschiedene Varianten eines nicht-reduktiven Physikalismus vertreten, der nicht-physi(kali)schen Entitäten einen eigenen ontologischen Raum belässt. – Gute Einführung bei *Stoljar*, *Physicalism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Anm. 19). Aus der riesigen Flut weiterer Literatur nur *Papineau*, *The Rise of Physicalism*, in: *Loewer* (ed.), *Physicalism and its Discontents*, 2001, S. 3 ff. (*pro* – reduktiven – Physikalismus), sowie *Crane/Mellor*, *There is no Question of Physicalism*, in: *Mind* 99 (1990), 185 ff. (*contra* Physikalismus).

können, seien selber physischer Natur. Oder (sozusagen andersherum formuliert): Ereignisse der physischen Welt können ausschließlich physische Ursachen haben. Daraus folgt übrigens nicht, dass alle Ereignisse der physischen Welt Ursachen haben, also im Modus kausaler Erzeugung entstanden sein müssten. Sondern nur dies: *wenn* sie Ursachen haben, dann sind diese physischer (und nicht z.B. geistiger) Natur. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Prämisse den Spielraum für mögliche Antworten auf die Freiheitsfrage deutlich einengt. Wir werden im nächsten Kapitel, bei der Erörterung einiger Schwierigkeiten des Leib-Seele-Problems, die für die Freiheitsfrage grundlegend sind, darauf zurückkommen (unten, V.1.). Hier sei vorerst nur der Unterschied zum Determinismus markiert: Ein Physikalist muss kein Determinist sein; denn man kann durchaus Kausalzusammenhänge anerkennen, die nicht determiniert sind (nicht auf gesetzmäßigen Regularitäten beruhen), sondern z.B. vollständig singular und kontingent auftreten.<sup>42</sup> Und ebensowenig muss umgekehrt ein Determinist Physikalist sein, denn man kann determinierte Zusammenhänge durchaus auch zwischen nicht-physischen oder zwischen nicht-physischen und physischen Ereignissen behaupten – zum Beispiel zwischen Willensakten und Körperbewegungen. Was davon jeweils überzeugend ist und was nicht, ist natürlich eine andere Frage.

42 Zu einer ganzen Reihe solcher Konzeptionen *Dowe/Noordhof* (eds.), *Cause and Chance: Causation in an Indeterministic World*, 2004; s. auch *Cartwright*, *How the Laws of Physics Lie*, 1983; *Keil*, *Handeln und Verursachen*, 2000, S. 151 ff.; *Tooley*, *The Nature of Causation*, in: *Kim/Sosa* (eds.), *Metaphysics*, 1999, S. 458 ff.; *Heathcote/Armstrong*, *Causes and Laws*, in: *Noûs* 25 (1991), 63 ff. – Im Strafrecht wird dagegen meist behauptet, Kausalität sei ein strikt „gesetzmäßiger Zusammenhang“. Das entspricht nur einer der heute in der Wissenschaftstheorie vertretenen Auffassungen, also eher einer Minderheitsmeinung.



### 1.3 Fatalismus?

Erwähnt sei schließlich ein letzter Einwand gegen den Determinismus. Dieser müsse, so wird manchmal befürchtet, für Menschen, die an ihn glauben, zum Fatalismus führen: zu einer Lähmung jedes Antriebs zum selbständigen Handeln. Denn schließlich behaupte der Determinismus, dass zu jedem beliebigen Zeitpunkt (seit Beginn der Welt!) schon feststehe, welche künftigen Handlungen geschehen würden. Dann müsse man sich aber, so die Überlegung, keine Mühe mehr geben. Denn was man tun oder lassen werde, liege ohnehin unausweichlich fest. Die Befürchtung mag ein wenig naiv-laienhaft anmuten; doch scheint sie immerhin ein so bedeutender Physiker wie Arthur Holly Compton geteilt zu haben:

„Wenn [...] die Atome in unserem Körper physikalischen Gesetzen folgen, die so unveränderlich sind wie die Bewegung der Planeten, warum sollten wir dann noch versuchen, irgendetwas zu erreichen oder uns selbst zu entwickeln? Was könnte das bewirken, egal wie sehr wir uns anstrengen, wenn unsere Handlungen durch mechanistische Gesetze vorherbestimmt wären?“<sup>43</sup>

Aber das ist ein Missverständnis. Jede Handlung, sie sei determiniert oder nicht, verändert etwas, macht also in jeder Welt (determiniert oder nicht) einen wesentlichen Unterschied mit unterschiedlichen kausalen Folgen. Da aber niemand die Zukunft kennen kann, kann niemand wissen, welches Handeln oder Unterlassen, ggf. nach welcher Anstrengung oder Gleichgültigkeit, ihm selbst von dem vielleicht determinierten Lauf der Welt zugewiesen sein mag. Selbst eine ontologisch vollständig determinierte Zukunft ist also, jedenfalls im Hinblick auf die *eigenen* Handlungen, *epistemisch* offen. Und genau deshalb ist der Fatalismus keine rational mögliche Antwort auf das Determiniertsein auch des eigenen Verhaltens. Ob ihm der Weltlauf ein künftiges Tun oder Nichtstun, Bemühen oder Gehenlassen, Zusehen oder Eingreifen vorherbestimmt, das kann auch der Determinist nicht

43 Compton (Anm. 32), S. 26.

wissen, bevor er sich für das Eine oder das Andere entschieden hat. Was er aber sicher weiß ist, dass von seinem Handeln oder Nichthandeln Maßgebliches für den weiteren Gang der Ereignisse abhängt. Er *muss* sich also entscheiden und wird, wenn er halbwegs vernünftig ist, die Notwendigkeit dazu nicht weniger anerkennen als jeder Indeterminist. Fatalismus ist dagegen, mit einem Wort des Philosophen Dennett, „ein Determinismus, der den Handelnden selber gänzlich ausklammert“.<sup>44</sup> Und das ist einfach Unsinn.

## 2. *Indeterminismus*

Ausgangspunkt aller indeterministischen Positionen ist die subjektive Erfahrung menschlicher Entscheidungsmacht und damit autonomer Urheberschaft an den eigenen Handlungen, oder doch an den bewussten und gewollten davon. Auf dieser Grundlage werden zunächst die Annahmen des Determinismus, die das in Zweifel zu ziehen scheinen, mit einer Reihe von Einwänden zurückgewiesen. Das kann man die kritische oder destruktive Strategie des Indeterminismus nennen. Für eine überzeugende Argumentation ist sie freilich nur der halbe Weg. Die andere Hälfte muss in der positiven Entwicklung einer eigenen Lösung bestehen: einer begrifflich kohärenten und empirisch überzeugenden Erklärung, wie die Entscheidung zu einer Handlung und diese selbst als nicht-determiniertes Geschehen denkbar seien. Das ist die konstruktive Strategie des Indeterminismus. Es liegt auf der Hand, dass diese zweite Hälfte der Argumentation dem Indeterministen erheblich größere Schwierigkeiten bietet als die bloße Ablehnung des Determinismus. Denn in einer Welt, deren Ereignisse und Zustände wir entweder mit gesetzesförmigen Regularitäten der Natur oder mit dem Auftreten von (v.a. quantenmechanischen) Zufällen erklären, scheint es für „freie“, nämlich nicht-determinierte und dennoch kontrollierte Entscheidungen keinen theoretischen Raum zu geben. Im

44 Dennett, Interview, „Reason“-Magazine, May 2003 ([www.reason.com/news/show/28782.html](http://www.reason.com/news/show/28782.html)). Zutreffende (etwas anders begründete) Kritik an der „Fatalismus“-Befürchtung auch bei *Detlefsen* (Anm. 10), S. 37.

folgenden seien zum destruktiven wie zum konstruktiven Teil der indeterministischen Strategie aus der Vielzahl der dazu entwickelten Argumente einige der wichtigsten erörtert.

## 2.1 Die destruktive Strategie

Drei Argumenttypen gegen den Determinismus lassen sich unterscheiden: begrifflich-logische, metaphysisch-ontologische und empirische. Viele der dazu entwickelten Positionen spielen in mehreren dieser Sphären gleichzeitig. Zwingend ist diese Differenzierung nicht; sie dient allein dem Zweck größerer Transparenz. Nicht mehr erörtern werde ich die rein empirischen Argumente. Sie artikulieren, wie wir gesehen haben, einleuchtende Zweifel an der wenig plausiblen Behauptung, *alle* Ereignisse der Welt seien *vollständig* determiniert. Doch begründet das allein noch keine plausible indeterministische Gegenposition.

Weit verbreitet und alt ist ein begriffliches Argument, das auf eine *reductio ad absurdum* des strikten Kausal determinismus zielt: Er sei „self defeating“ und daher nicht kohärent formulierbar. Denn wer behaupte, alle Vorgänge der Welt seien kausal determiniert, müsse auch diese seine Behauptung für determiniert halten. Damit begeben er sich aber jedes Anspruchs auf Zustimmung zu ihr: Warum sollte man einen Satz für wahr halten, der nicht aus guten Gründen seiner Richtigkeit, sondern als Resultat „blinder“ naturkausaler Abläufe entstanden ist? Auch müsse der strenge Determinist natürlich die gegenteilige Meinung, die des Indeterministen, für ganz genauso determiniert erklären. Entständen aber beide Behauptungen gleichermaßen kausal determiniert und nicht auf der Basis wohlwogener Gründe, dann sei nicht verständlich, warum man der einen und nicht der anderen zustimmen sollte (und vice versa), oder warum überhaupt einer, zumal ja auch Zustimmung wie Ablehnung bloß kausal determiniert wären. Kurz: wer ernsthaft ein bestimmtes Urteil übernehme und dieses Übernehmen zugleich für kausal determiniert halte, der zerstöre das Fundament jedes vernünftigen (begründeten) Urteilens und daher auch

seines eigenen, das dann ebenfalls grundlos sei. Der Determinismus sei also inkohärent und schon deshalb falsch.<sup>45</sup>

Wurzeln dieses Arguments finden sich bereits bei Kant: Man könne sich „unmöglich eine Vernunft denken, die *mit ihrem eigenen Bewusstsein* in Ansehung ihrer Urtheile anderwärtsher eine Lenkung empfinde [...].“<sup>46</sup> Das ist für das mögliche Bewusstsein einer über ihre eigenen Quellen rasonierenden „Vernunft“ (für die sog. Erste-Person-Singular-Perspektive) ganz richtig. Es besagt aber nichts darüber, ob dieses Rasonieren objektiv (in der „Dritte-Person-Perspektive“) determiniert ist oder nicht. (Man entsinne sich des rasonierenden Mondes in Einsteins ironischem Vergleich!) Auch in der Strafrechtsdogmatik hat das Argument entschiedene Anhänger.<sup>47</sup> Gleichwohl ist es verfehlt. Schon generell liegt auf der Hand, dass die Frage, ob eine bestimmte Auffassung wahr oder richtig ist, von der Frage, wie sie zustandegekommen ist, nicht berührt wird. Denn die Wahrheit einer Theorie ist eine Eigenschaft, die das Verhältnis der Theorie zu dem Ausschnitt der Welt betrifft, auf den sie sich bezieht, und nicht die Bedingungen ihres individuellen Entstehens oder Für-wahr-gehalten-Werdens. Zu wahren Sätzen kann man auch durch Träume oder

- 45 So z.B. der Neurobiologe und Nobelpreisträger *John Eccles*, *Brain and Free Will*, in: *Globus/Maxwell/Savodnik* (eds.), *Consciousness and the Brain: A Scientific and Philosophical Inquiry*, 1976, S. 101; ähnlich, aber etwas vorsichtiger *Popper*, in: *ders./Eccles* (Anm. 32), S. 106 ff., der den „self defeating“-Einwand (den er bis auf Epikur zurückführt) zwar teilt, weswegen für den Determinismus nicht rational argumentiert werden könne, aber zugesteht, dass dessen Falschsein sich daraus allein nicht ergebe.
- 46 *Kant*, GMS (Anm. 10), AA IV, 1903, S. 448 (Hervorhebung von mir). Trotz des missverständlichen „Urteile“ meint Kant hier nicht (nur) die *theoretische*, sondern die „Vernunft überhaupt“, also auch die praktische. – Anderswo verbindet Kant dieses Argument übrigens auch mit der angeblichen Konsequenz des „Fatalism“ für den Deterministen („Recension von Schulz’s Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre“, AA VIII, 1912, S. 14). Das ist und bleibt – s.o. – trotz des berühmten Fürsprechers abwegig.
- 47 Vgl. *Welzel*, *Das neue Bild des Strafrechtssystems*, 3. Aufl. 1957, S. 42 ff.; *Bockelmann* (Anm. 36) S. 387 f.; *Arth. Kaufmann* (Anm. 36), S. 68; *Schild* (Anm. 36), § 20 Rn. 9; *Schünemann*, *Die Entwicklung der Schuldlehre in Deutschland*, in: *Hirsch/Weigend* (Hrsg.), *Strafrecht und Kriminalpolitik in Japan und Deutschland*, 1989, S. 153 f.; ähnlich schon *Binding* (Anm. 1), S. 67, Fn. 55.

grundloses Phantasieren gelangen. Was der „self defeating“-Einwand gegen den Determinismus allenfalls behaupten dürfte, wäre also nur, dass es keine guten Gründe gebe, die Determinismus-These zu akzeptieren, nicht dagegen, dass sie falsch sei. In Wahrheit wird aber auch die Zustimmungswürdigkeit einer These durch ihr möglicherweise determiniertes Zustandekommen nicht im mindesten berührt. Nur eine *unangemessen* kausale Determination, etwa mittels *brainwashing*, nimmt einer Überzeugung ihre Dignität (wahr sein kann sie auch dann noch!). Welche prinzipielle Schwierigkeit es aber bedeuten sollte, eine Überzeugung für wahr zu halten, die auf angemessene Weise, also durch Erfahrung, Logik und Nachdenken, kausal determiniert entstanden ist, ist unerfindlich.<sup>48</sup> Gewiss kann niemand, der nachdenkt, dabei seine eigenen Gedanken und deren Ergebnisse subjektiv als determiniert erleben; denn die (ggf. determinierten) Gehirnprozesse, auf denen sie beruhen, kann man *überhaupt nicht* subjektiv erleben. Aber das steht auf einem anderen Blatt. Gegen die Möglichkeit eines objektiven Determiniertseins der Gedanken (in Abhängigkeit von ihren neuronalen Grundlagen) beweist es nicht das Geringste.

Im übrigen gilt für diesen Einwand, was für alle Argumente gilt, die den Determinismus schon mit dem Hinweis widerlegen wollen, er passe nicht zu irgendeiner Praxis unseres sozialen Lebens oder unserer Verwendung bestimmter Begriffe oder gar nur unseren Empfindungen dabei: Es wäre mehr als seltsam, hinge die Frage, wie die Welt in einem bestimmten Punkt – dem des Determiniert- oder Indeterminiertseins unseres Willens – *tatsächlich* beschaffen ist, davon ab, ob die Antwort unseren Alltagsvorstellungen konveniert oder nicht.<sup>49</sup> Solche

48 Zutr. Mackie (Anm. 1), S. 279; P. S. Churchland, Is Determinism Self-Refuting?, in: *Mind* 90 (1981), 99 ff.

49 Andere Pseudo-Widerlegungen dieser Art sind etwa: Wäre der Determinismus wahr, so könnte es keine Verträge geben, weil deren Abschluss „freie Willenserklärungen“ voraussetze (Hillenkamp, Das limbische System: Der Täter hinter dem Täter?, in: *ders.* [Hrsg.], *Neue Hirnforschung – Neues Strafrecht?*, 2006, S. 85 ff., 95); oder: ein Strafrichter, der über die Schuld (also Freiheit oder Unfreiheit) eines Angeklagten zu entscheiden habe, wäre bei dieser Entscheidung selbst determiniert, was Prozess wie Urteil zur Farce machte. Aber alles das ist (1.) falsch, weil solche (und andere) rechtlichen Figuren und Vorgänge allein *Handlungsfreiheit* und die

folgenbezogenen Einwände erinnern fatal an die Logik von Morgentsterns Palmström, dass nicht sein könne, was (angeblich) nicht sein darf.<sup>50</sup> Nicht anders als die oben abgelehnte vermeintliche *reductio* gründen sie ersichtlich auf der Vermischung zweier Fragen, die man strikt auseinanderhalten muss: der, ob unser Wollen, Entscheiden und Handeln objektiv determiniert ist, mit der ganz anderen, ob wir dies, wenn es so wäre, beim Wollen, Entscheiden und Handeln subjektiv erleben und es deshalb – mit allen befürchteten destruktiven Folgen für unser Welt- und Selbstbild – zur Grundlage unserer Einstellungen zueinander machen könnten. Das könnten wir, genauso wie im Fall des Denkens, jedoch selbst dann nicht, wenn der Determinismus wahr sein sollte.<sup>51</sup> Ich komme darauf zurück.

## 2.2 Das „Gründe versus Ursachen“-Argument

Mit dem „self defeating“-Einwand hängt ein anderes Argument zusammen, das in der deutschen Debatte der letzten Jahre für die Verteidiger der Willensfreiheit die wohl prominenteste Rolle gespielt hat.<sup>52</sup>

Freiheit von *Nötigung durch andere* (keineswegs auch durch die Natur!) voraussetzen; und es ergäbe (2.) selbst im Fall seiner Richtigkeit kein Argument für die dabei implizierte, aber abwegige Vorstellung, die natürliche Welt habe gefälligst so eingerichtet zu sein, wie wir das für unsere sozialen Praktiken gerne hätten.

- 50 Ein weiteres Beispiel ähnlicher Provenienz liefert *Rath*, Freiheit der Hirnforschung, in: ZRph 2004, 164 f.: Er „widerlegt“ die deterministische Überzeugung von *Schiemann*, Kann es einen freien Willen geben? Risiken und Nebenwirkungen der Hirnforschung für das deutsche Strafrecht, in: NJW 2004, 2056 ff., mit dem Hinweis, die Verfasserin schreibe schließlich ihren Namen über ihren Text, also diesen sich selbst zu, und dies beweise, dass sie ihn als Produkt ihres freien Willens auffasse. Inwiefern sie das just damit tut, bleibt rätselhaft, und noch rätselhafter der sich daraus für *Rath* offenbar zugleich ergebende Beweis einer objektiven Willensfreiheit. (Beiläufig: die läppische Ironie, mit der sich *Rath* über sein Gegenüber lustig macht, hat angesichts seines verfehlten Arguments und seiner Unkenntnis der philosophischen Probleme etwas Peinliches.)
- 51 Jedenfalls im Normalfall des Entscheidens und Handelns; Entscheidungen unter Sucht- oder anderen Zwängen, die als solche erlebt werden, sind ein anderer Fall, richtigerweise einer des Fehlens der *negativen* Freiheit.
- 52 S. die meisten der philosophischen Aufsätze in *Krüger* (Anm. 38); *J. Nida-Rümelin* (Anm. 24), S. 45 ff. Im Strafrecht hat das Argument ebenfalls nicht wenige Anhän-

Deshalb sei es im folgenden ausführlich behandelt. Es ist einerseits ebenfalls begrifflicher Art, reicht aber andererseits bereits in die metaphysische bzw. ontologische und mit manchen seiner Konsequenzen auch in die empirische Sphäre. Sein Ausgangspunkt ist der Unterschied zwischen Ursachen und Gründen. Handlungen sind in rein kausalen Beschreibungen regelmäßig nicht verständlich zu machen. Man braucht für ihre Erklärung „mentalistiche“ Begriffe. Denn nur mit diesen lassen sich die mentalen Zustände erfassen, die beim Handelnden in und vor dem Moment seines Handelns gegeben sind bzw. waren: Wünsche, Absichten, Gefühle, Überzeugungen, Überlegungen u.ä. Und nur über die Annahme solcher mentalen Zustände werden uns die Handlungen von Personen verständlich, unser eigenes Handeln, retrospektiv betrachtet, eingeschlossen. Das steht außer Streit, und damit auch, dass wir selbstverständlich die Fähigkeit haben, nach wohlherwogenen, etwa moralischen Gründen zu handeln, und das oft auch tun, selbst gegen unsere eigenen Interessen.<sup>53</sup>

Nun haben mentale Zustände wie die genannten aber Eigenschaften, die es ausschließen, sie als unmittelbare Ursachen (statt als Gründe) aufzufassen. Die wichtigste dieser Eigenschaften ist ihre „Intentionalität“, ihr Gerichtetsein auf etwas außerhalb ihrer bzw. des Handelnden selbst. Was damit gemeint ist, hat Franz von Brentano, der als erster die Intentionalität mentaler Zustände zum Kriterium ihrer Unterscheidung von physischen Zuständen erklärt hat, knapp und anschaulich formuliert: „In der Vorstellung ist *etwas* vorgestellt, in dem Urteile *etwas* anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse

ger; s. nur K. Günther, Schuld und kommunikative Freiheit, 2005, S. 246 ff.; Schild (Anm. 36), § 20 Rn. 4; Hillenkamp, Strafrecht ohne Willensfreiheit? Eine Antwort auf die Hirnforschung, in: JZ 2005, 313, 319; Zabel, Rezension von Detlefsen „Grenzen der Freiheit“, in: HRRS 5/2007, 230 ff.

- 53 Das zu bestreiten, wäre ersichtlich absurd, und kein vernünftiger Determinist würde dies tun. Er würde aber insistieren, dass eben auch das Erwägen von Gründen stets auf neuronal determinierter Grundlage erfolge und sein Ergebnis genau deshalb in keinem Fall anders ausfallen könne, als es tatsächlich ausfällt. Seine Vernünftigkeit tangiere das nicht.

gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.“<sup>54</sup> Handelt nun jemand aus einem bestimmten Grund oder aus mehreren Gründen, so verknüpft sich der mentale Zustand, in dem und aus dem heraus er dies tut, im skizzierten Sinn intentional mit einer externen symbolischen Welt, eben mit dem, was seinen Grund ausmacht: mit anerkannten moralischen Normen, bestehenden Verkehrsformen, verbreiteten Meinungen, gesetzlichen Anordnungen oder kulturellen Bedeutungen von Gegenständen, Symbolen und Sachverhalten. Solche Sphären sind zwar nicht-physischer Natur, aber deswegen keineswegs weniger, vielmehr nur anders real als die physische Welt. Sie sind einem Akteur, soweit er sie kennt, auf eine bestimmte Weise als Orientierung für sein Handeln verfügbar: Er kann ihre (ggf. normativen) Vorgaben dauerhaft in seine subjektive Motivation aufnehmen (internalisieren) oder *ad hoc* zur Quelle eines Motivs machen und seinen Handlungsvollzug davon leiten lassen. Ein Handeln, das sich an solchen externen symbolischen Entitäten orientiert, ist ohne deren Berücksichtigung nicht verständlich. Berücksichtigen könne man sie, so das Argument, aber nicht als Kausalfaktoren, denn sie seien einfach keine, und daher auch nicht als Bestandteile determinierter Zusammenhänge.<sup>55</sup>

Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Schiedsrichter S produziert im Spiel der X-Mannschaft gegen die Y-Mannschaft auf seiner Trillerpfeife einen Pfiff. Warum hat er das getan? Fragt man nach der *Ursache* des Pfiffs, so könnte die Antwort lauten: „Im Körper des S fanden diverse physiologische Vorgänge statt, die zu einem Luftstoß aus dessen Lungen in ein kleines Instrument führten, aus dem dann bestimmte Luftschwingungen austraten, die als Pfiff hörbar wurden.“

- 54 von Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) (Kraus, Hrsg.), 1924, S. 124 f.; heute z.B. Crane, *Intentionality as the Mark of the Mental*, in: O’Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, 1998, S. 229 ff. – Es gibt freilich nicht nur intentionale, sondern auch „phänomenale“ mentale Zustände, v.a. die unmittelbaren Sinnesempfindungen wie Sehen, Hören, Riechen, Fühlen (dazu genauer unten, V.1.1.2, S. 87 ff.).
- 55 S. z.B. Melden, *Free Action*, 1961; von Wright, *Explanation and Understanding of Actions*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 35 (1981), 127 ff. Ähnliche Gedanken sind auch in der Strafrechtsdogmatik formuliert worden, etwa von Welzel (Anm. 47); ebenfalls ähnlich (wenngleich eher beiläufig) Hillenkamp (Anm. 52), 319.



Das ist gewiss unbestreitbar; aber danach fragt die Warum-Frage offensichtlich nicht. Eine zufriedenstellende Antwort wäre dagegen diese: „*Grund* für den Pfiff war, dass der Stürmer A des X-Teams im Abseits stand. Unmittelbares *Motiv* des Pfiffs war, dass S den Angriff des X-Teams stoppen und dem Y-Team einen Freistoß zusprechen, mittelbares Motiv, dass er seine Schiedsrichterpflicht anständig erfüllen wollte. Die *Bedeutung* des Pfiffs war, dass eben dieser Freistoß tatsächlich gegeben wurde.“

Nur Grund, Motiv und Bedeutung des Pfiffs erklären die Handlung, ihr „Warum“. Nichts davon könne aber (so das Argument) eine *Ursache* des Pfiffs genannt werden, und zwar aus mehreren Gründen. Für eine nomologische Kausalauffassung, wie sie etwa im Strafrecht vorherrschend ist, liegt der erste Grund auf der Hand: Es gibt kein Naturgesetz, das allein als Folge einer bestimmten örtlichen Relation zwischen diversen Menschen auf einem Rasen kausal und nomologisch eine Pfeif-Handlung bei einem von ihnen hervorbrächte. Das gilt auch dann, wenn man diese Lage genauer beschreibt, etwa die Regeln des Fußballspiels einbezieht etc. Denn in Fußballspielen werden Abseitspositionen (selbst vom Schiedsrichter erkannte) keineswegs immer und schon gar nicht naturnotwendig gepfiffen. Der Pfiff unseres Schiedsrichters geschah also jedenfalls nicht mit naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit.

Nun sind Gründe aber nicht bloß deshalb keine Ursachen, weil sie nicht mit der gleichen zwingenden Gesetzmäßigkeit wie diese zu bestimmten Folgen führen. Sie sind vielmehr *kategorial* etwas anderes als Ursachen. Sie sind aus einem anderen Stoff als die kausal relevanten Eigenschaften der physischen Welt und gehören deshalb ontologisch nicht zu dieser. Nur dort finden aber kausale Verknüpfungen statt. Gründe sind dagegen immer auch mit externen immateriellen Sphären verknüpft: mit Normen, Werten, Überzeugungen, Wünschen (von etwas) etc. Und genau deshalb befinden sich auch individuelle Gründe nicht räumlich „im Kopf“ dessen, der sie „hat“, nämlich aus ihnen das Motiv seines Handelns bezieht.

Alles das ist einleuchtend.<sup>56</sup> Aber daraus folgt nicht, dass „Willensentschlüsse“ und die zugehörigen Handlungen nicht kausal determiniert sind. Die Beschreibung von Handlungen und Handlungsentscheidungen unter Gründen ist zugleich eine Form ihrer Deutung: Nur so werden sie uns verständlich. Aber kein denkbare begriffliches Schema ihrer Erklärung könnte etwas daran ändern, dass sie jedenfalls auch physische Naturvorgänge sind oder solche involvieren, nämlich einerseits Körperbewegungen und andererseits neuro- und andere physiologische Prozesse, von denen diese Bewegungen unmittelbar ausgelöst werden. Solche Vorgänge sind in ihrer Existenz und ihren physischen Eigenschaften offensichtlich ontologisch unabhängig von jeder möglichen Form ihrer Beschreibung. Damit wird die Kehrseite des „Gründe vs. Ursachen“-Arguments sichtbar: Gerade weil Gründe kategorial etwas anderes sind als Ursachen, berühren sie die physische Welt von Ursachen und Wirkungen überhaupt nicht. Dann stellt sich freilich sofort die Frage, wie sie dort irgendwelche Geschehnisse sollten beeinflussen können. Aber zu jener physischen Welt gehören Handlungen und die sie kausal hervorbringenden „Entscheidungszustände“ des Gehirns nun einmal auch. Und hier gilt erneut: es wäre mehr als seltsam, hinge das physische So-sein der natürlichen Welt von dem begrifflichen Modus ab, in dem wir es deuten und uns verständlich machen.

Jeder konkreten Handlungsbeschreibung unter Gründen lässt sich deshalb prinzipiell ein exaktes Pendant unter Kausalbegriffen beistellen.<sup>57</sup> Es ist sehr plausibel, beiden Beschreibungen ihr jeweils eigenes

- 56 Wenngleich die Behauptung, Gründe seien keine Ursachen, in der philosophischen Handlungstheorie umstritten ist; s. etwa *Davidson*, Handlungen, Gründe, Ursachen, in: *ders.*, Handlung und Ereignis, 1985, insbes. S. 27 ff. – Zum „Externalismus“ von Bedeutungen bzw. „Anti-Individualismus“ intentionaler mentaler Zustände (wie Entscheidungen nach Gründen), wonach deren Inhalt nur *relational*, also nur unter Einschluss *externer* Faktoren bestimmbar sei, weswegen sich weder Bedeutungen noch mentale Zustände „im Kopf“ befänden, grundlegend *Putnam*, The Meaning of 'Meaning', in: *ders.*, Mind, Language, and Reality, 1975, S. 291 ff.
- 57 Allein die letztere Beschreibung könnte uns, wie dargelegt, die Handlung nicht *verständlich* machen. Aber zu jeder aus Gründen erklärten Handlung gibt es auch eine solche Beschreibung im Kausalschema.

Recht zu belassen und jeden Versuch abzulehnen, die eine für irgendwie „weniger wirklich“ als die andere zu erklären und ggf. reduktionistisch hinter dieser verschwinden zu lassen. Nicht aus diesen Beschreibungen entsteht also ein Problem, wohl aber aus den beiden davon beschriebenen Sachlagen. Gegenstand der kausalistischen Beschreibung sind ausschließlich physiologische, also makrophysikalische Naturvorgänge. Diese folgen aber in ihrem Ablauf (wenn nicht strikt kausal-deterministischen Gesetzen, so doch) gesetzesartigen Regularitäten der Natur, die unabhängig vom Menschen sind und jenseits seiner Einflussmacht liegen. Eben dies soll nun aber für mentalistisch (mittels Gründen) beschriebene Vorgänge nicht gelten.

Das wirft die Frage auf, wie beide Sphären, die mentalistische und die kausalistisch-neuronale, miteinander verbunden sind. Wenig attraktiv wäre die Antwort, sie existierten einfach beide gleich ursprünglich und stünden so unverbunden und gleichberechtigt nebeneinander wie ihre Beschreibungen. Dagegen spricht mindestens zweierlei.<sup>58</sup> Zum einen erweitert man mit einer solchen Behauptung begründungslos die Ontologie der Welt: Das Gegebensein des Mentalen würde so zu einem ontologischen Urphänomen, dessen Existenz a limine so wenig erklärbar oder erklärungsbedürftig wäre, wie das Dasein physischer Materie oder elektromagnetischer Felder. Am Ende der Debatte mag man ja eine solche Position mit Gründen vertreten – aber eben erst und allenfalls am Ende einer eingehenden Klärung und nicht einfach als metaphysische Dezision. Denn es gibt, zum andern, nachgerade überwältigende empirische Gründe für die Annahme, dass die mentale

58 In Wahrheit spricht viel mehr dagegen, genug, um die („okkasionalistische“) Annahme eines verbindungslosen psycho-physischen Parallelismus abwegig zu machen. Leibniz nahm zwar einen solchen Parallelismus an, weil er (plausibel und unter Berufung auf damals schon bekannte Erhaltungssätze der Physik) die Descartes'sche Annahme einer wechselseitig kausalen *Interaktion* zwischen Geist und Gehirn ablehnte. Er vermied aber die Abwegigkeit eines *zufälligen* Parallelismus, indem er eine „prästabilierte Harmonie“ zwischen Geist und Gehirn postulierte, die von Gottes Weisheit als unerklärbares *factum brutum* der Natur eingerichtet worden sei (*Leibniz, Zur prästabilierten Harmonie*, in: *Hauptschriften* Bd. I [E. Cassirer, Hrsg.], 3. Aufl. 1966, S. 272 ff.). Eine solche Erklärung steht der Wissenschaft heute ersichtlich nicht mehr zur Verfügung.

und die kausalistisch-physiologische Sphäre, nämlich Geist und Gehirn, *nicht* unverbunden nebeneinander stehen, sondern im Gegenteil permanent, systematisch und stabil miteinander verbunden sind. Die möglichst gründliche Aufklärung dieses Zusammenhangs ist daher für ein genaueres Verständnis des Mentalen und somit auch der Frage nach der Freiheit von Entscheidungen aus Gründen unerlässlich.

Vor diesem Hintergrund hat der (Neuro-)Determinist keine Schwierigkeiten mehr, den Einwand des „Gründe versus Ursachen“-Arguments abzuwehren, oder genauer: das „versus“ aus dessen Kennzeichnung zu streichen. Denn er hat für das Geschehen eines Handelns nach Gründen eine Erklärung, die *zugleich* eine nach Ursachen und die in beiderlei Hinsichten so vollständig wie einleuchtend ist. Mehr als das: Er kann an dieser Stelle den Spieß des gegen ihn erhobenen Einwands ohne weiteres umdrehen. Denn die Primärfrage, die das „Gründe“-Argument aufwirft, kann *er* leicht beantworten, während umgekehrt gerade für dessen Verfechter die Möglichkeit einer plausiblen Antwort darauf nicht zu sehen ist: Wie kommt denn, so lautet die Frage, der Grund für eine bestimmte Handlung – z.B. eine Gebotsnorm – in die Lage, das physische Substrat der Handlung, die dafür erforderliche Körperbewegung, hervorzubringen? Denn das muss er offensichtlich irgendwie, wenn gerade *er* die Handlung erklären soll. Und ebenso offensichtlich kann er das nur, wenn er eine kausale Wirkung auf diejenigen Teile des Körpers hervorbringt, die ihrerseits den physischen Teil der Handlung ausführen. Eben dies, die direkt-kausale Wirksamkeit eines nicht-körperlichen Grundes (wie einer Norm) auf die körperliche Welt, ist aber kategorial ausgeschlossen. Wie ist eine solche Wirkung dann vorstellbar?

Zur Illustration: Nehmen wir die einfache ethische Norm „Hilf Anderen, die in Not sind!“<sup>59</sup> Wie kommt diese Norm, bzw. die aus ihr für den Anwendungsfall ableitbare Pflicht, als unkörperlicher Handlungsgrund zu ihrer Wirkung als funktionale Bewegerin von Nervenzellen und Muskeln eines Handelnden, der sie befolgt? Sagen wir, in Anato-

59 In Grenzen der Zumutbarkeit, versteht sich. Für eine *Rechtsnorm* dieses Inhalts: § 323c StGB.

mie und Physiologie eines Menschen, der in einem Gewässer ein vom Ertrinken bedrohtes Kind sieht und deshalb, seiner Pflicht gehorchend, hineinspringt, um das Kind zu retten? Gibt man darauf gar keine Antwort, so reißt man in das „Gründe vs. Ursachen“-Argument für die Willensfreiheit eine klaffende Erklärungslücke, die das Argument als ganzes desavouiert. Kaum brauchbarer wäre freilich die Antwort, ein solcher Grund wirke eben *direkt* auf die Nerven und Muskeln des Handelnden ein und löse so das Handlungssubstrat der Körperbewegung aus. Wie? Per Telekinese? Einer *Norm* für Nerven und Muskeln eines Körpers? Aussichtslos. Zudem *wissen* wir (so gut, wie man überhaupt etwas wissen kann), dass alle bewussten Körperbewegungen ihren unmittelbaren kausalen Ursprung in neuronalen Vorgängen im Gehirn haben. Also scheint der Grund (die Norm) irgendwie von dieser Kausalkette zwischen den auslösenden neuronalen Gehirnvorgängen und den davon erzeugten physiologischen Bewegungen des Körpers Gebrauch machen zu müssen. Wie aber geht *das*? Nun, wohl ungefähr so<sup>60</sup>:

1. Gründe (z.B. eine Pflicht) müssen, um handlungswirksam zu sein, „übersetzt“ werden in das physische Substrat der Handlung: irgendein körperliches Verhalten.
2. Dazu muss ein Grund zunächst zum subjektiven *Motiv* des Handelnden werden. Das geschieht über eine neuronale Realisierung dessen, was mentalistisch „Motiv“ heißt. Zustande kommt sie durch (1.) die Bewusstwerdung der tatsächlichen Anwendungsbedingungen des Grundes (nämlich der Pflicht)<sup>61</sup> und durch (2.) den Antrieb zum entsprechenden Handeln.
3. Die Bedingungen dieses Handlungsantriebs – *Kenntnis* der Pflicht und *Wille* zu ihrer Befolgung – müssen, um Körperbewegungen als den physiologischen Rohstoff einer Handlung erzeugen zu können, ebenfalls neuronal realisiert sein – was immer zu

60 Von der für Neurowissenschaftler gewiss naiven Terminologie des Folgenden hängt nichts ab.

61 In unserem Beispiel: die Wahrnehmung, dass ein Kind am Ertrinken ist.

ihnen gehören mag: neuronale Residuen von Ererbtem, Gelerntem, Erinnerungem, Gefühltem etc.

4. Schließlich: die Integration dieser neuronalen Aktivitäten zu einem dynamischen, handlungsdisponierenden Gesamtzustand des Gehirns.

Oder so ähnlich.<sup>62</sup> So und nur so wird die Verbindung zwischen Grund und Handlung erklärbar, und *sie* ist nun freilich eine zwischen Ursache und Wirkung. Alle diese Abläufe sind im Prinzip (nicht de facto) vollständig als kausale, determinierte Sequenzen einer geschlossenen Kette neurophysiologischer und anderer physischer Vorgänge darstellbar. Dabei geht der Grund – über die sensorische Vermittlung seiner Anwendungsbedingungen („Kind im Wasser“) und die neuronalen Vorgänge der Motivationsaktivierung im Gehirn – gewissermaßen als naturalisiertes Element in eine kausale Ereignisfolge ein. Mittelbar wird er damit selber zum Bestandteil der Ursache für die Entscheidung und die nachfolgende Handlung.<sup>63</sup>

Gewiss setzt diese Sicht der Dinge schon eine prinzipielle Hypothese über den Zusammenhang von Gehirn und Bewusstsein voraus, eben dass die mentalen Phänomene der Bewusstwerdung und der Motivation an ein neurophysiologisches Fundament gebunden und von ihm abhängig seien. Diese Hypothese, die heute in der Philosophie meist unter dem Titel „Supervenienz“ firmiert und auf die ich im nächsten

- 62 Diese Vorgänge finden in ganz verschiedenen Arealen des Gehirns statt, die dezentral über zahllose Milliarden neuronaler Zellen aktiviert werden („*distributed architecture*“) und sodann über eine verbindende Integrations- und Synchronisationsleistung des Gehirns („*dynamic binding*“) das Bewusstsein der jeweiligen Situation sowie (ggf.) die neuronalen Substrate der Handlungsintention erzeugen, von denen die anschließende Muskelaktivierung ausgelöst wird („*intentional binding*“); zum ersten Teil dieses Vorgangs *W. Singer*, Large-Scale Temporal Coordination of Cortical Activity as a Prerequisite for Conscious Experience, in: *Velmans/Schneider* (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 2007, S. 605 ff., zum letzteren Teil *Haggard/Clark*, Intentional action: Conscious experience and neural prediction, in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), 695 ff.
- 63 Genauer: nicht der (nach wie vor *immaterielle*) Grund selbst, sondern die neuronalen „Realisierer“ seiner Wirkungsbedingungen im einzelnen Gehirn, also v.a. die neuronalen Substrate von Normbewusstsein + Normbefolgungsbereitschaft + Bewusstsein der Anwendungsvoraussetzungen der Norm + sicher noch manches andere.

Abschnitt zurückkomme, kann man natürlich bestreiten. Aber als indeterministischer Verfechter des „Gründe vs. Ursachen“-Arguments für einen freien Willen kann man das nur um den Preis, auf die Grundfrage des Arguments – Wie kommt der Grund als Agens in den Körper? – überhaupt nichts mehr antworten zu können. Diese Frage formuliert jedoch das eigentliche Problem. Damit erweist sich nun aber das gesamte „Gründe“-Argument als unbrauchbar: Erklärt man Gründe für *unmittelbare* Auslöser körperlich vollzogener Handlungen, so macht man sie zu einem mystischen Phantasma und verlässt die Sphäre der Wissenschaft; hält man sie dagegen für notwendig angewiesen auf die „Benutzung“ der oben skizzierten neurophysiologischen Kausalkette über das Gehirn, dann ist ihr Wirken genau und nur so zu erklären, wie es der Determinist tut.

Freilich genügt vielen für die Annahme eines freien Willens offenbar einfach der Umstand, dass Gründe als Deutungsschema für Handlungen erforderlich und *insofern* irreduzibel sind. Damit verwechselt man aber die explanatorische Souveränität von Gründen mit ihrer ontologischen Unabhängigkeit. Einfach aus dem Umstand, dass Menschen nach Gründen handeln können, ihren „freien Willen“ zu folgern, ist ein offenkundiges *non sequitur*. Denn das Raisonement über Gründe erfolgt genauso wie die Auswahl der zuletzt handlungsbestimmenden unter ihnen als *mentales* Geschehen ausschließlich auf der Grundlage neuronaler („determinierter“) Vorgänge im Gehirn. Nicht akzeptabel ist der probate Ausweg, das Handelnkönnen nach Gründen nun einfach per Dezision für identisch mit dem „freien Willen“ zu erklären. Das wird sofort deutlich, wenn man sich zweierlei vorstellt: Erstens, dass selbstverständlich auch viele hochgradig Geisteskranke nach Gründen handeln, eben nach ihren pathologischen; und diese schließen ein prinzipiell korrektes Normbewusstsein keineswegs aus. Beispielhaft: Wer einen Bombenanschlag bei Waterloo verübt, weil er glaubt, er sei Napoleon und habe von 1815 her noch eine Rechnung mit den Briten offen, mag vollkommen im Bilde darüber sein, dass Bombenanschläge grds. verwerflich und verboten sind; er mag aber

seine Gründe – die Napoleons! – für unbedingt vorrangig halten. Willensfrei?<sup>64</sup> Zweitens: Man erwäge (durchaus lebensnah), dass es vermutlich in absehbarer Zeit Maschinen geben wird, die (1.) Bewusstsein haben und deshalb (2.) in der Lage sind, ihre Entscheidungen nach einer überlegten Beurteilung und Abwägung externer Gründe zu treffen. Anhänger des „Gründe“-Arguments müssten solche Entscheidungen „willensfrei“ nennen. Nun mag das, wer will, ja tun; niemandem sei das Recht zur freihändigen Vergabe attraktiver Etiketten bestritten. Illegitim ist es aber, aus solchen terminologischen Dezisio-  
nen ohne weiteres *normative* Konsequenzen abzuleiten, die allenfalls auf einen viel stärkeren Begriff von „Freiheit“ zu stützen wären.<sup>65</sup> Das betrifft insbesondere die Zurechnung individueller Verantwortung. Würden wir unsere rasonierende Maschine für falsche und destruktive Entscheidungen ggf. *bestrafen* wollen (was immer uns als Methode dafür einfiel)? Oder würde uns der Umstand, dass ihr Entscheidungskönnen „nach Gründen“ auf einer offenkundig determinierten, maschinellen Basis beruht, also nicht anders hätte ausfallen können, nicht doch zögern lassen?

Nach allem Dargelegten sind Ausführungen wie die folgenden, wie-  
wohl sie sich in der (deutschen) öffentlichen Debatte großer Beliebtheit erfreuen, nachgerade beispielhaft verfehlt:

„Wenn Gründen nur insofern Wirksamkeit im Handeln zugestanden wird, als sie mit wissenschaftlich erkennbaren Ursachen konvertibel sind, werden das Phänomen des Handelns und somit Fragestellungen der Ethik bereits durch die Wahl einer solchen wissenschaftlichen Beschreibungssprache eliminiert.“<sup>66</sup>

64 Man wende nicht ein, dass seien ja *unvernünftige* Gründe. Erstens ersetzt man dann das Handelnkönnen nach Gründen durch „vernünftig sein“ und zieht seinem Argument damit den Vorwurf verschiedener *petitiones principii* zu; zweitens sind *alle* verbrecherischen Gründe unvernünftig (ggf. weit unvernünftiger, als sich für Napoleon zu halten). Worauf wäre dann die Zuschreibung krimineller Schuld noch zu stützen?

65 Nämlich den Freiheitsbegriff im Sinne von PAM (s.o., sub II.3, S. 17).

66 *Schockenhoff*, FAZ vom 17.11.2003, 31; zustimmend *Hillenkamp* (Anm. 52), 319.



Das ist ungefähr so triftig wie dies: „Wenn die Temperatur einer Flüssigkeit durch die mittlere Geschwindigkeit der Bewegung ihrer Moleküle erklärt wird<sup>67</sup>, also der Wärme einer Flüssigkeit *nur insofern Wirksamkeit [...] zugestanden wird, als sie mit wissenschaftlich erkennbaren Ursachen auf der molekularen Ebene konvertibel ist, werden bereits durch die Wahl einer solchen wissenschaftlichen Beschreibungssprache* Phänomene wie das angenehme Gefühl eines warmen Badewassers *eliminiert*.“ Das ist, mit Verlaub, abwegig. Man mag ja (wiewohl wenig aussichtsreich) behaupten, für *Gründe* seien derartig reduktive Wirkungserklärungen unmöglich.<sup>68</sup> Aber dass sie im Falle ihrer Möglichkeit das Erklärte auch gleich „eliminieren“ würden, ist eine seltsame Befürchtung. So wie das Badewasser angenehm warm bleibt, wenn man seine Temperatur mit der – völlig temperaturlosen – Geschwindigkeit seiner Moleküle erklärt, so bleibt auch der Grund ein (körperloser) Grund, wenn man seine Wirkung in der Körperwelt damit erklärt, dass er eben mit physisch direkt wirkenden Ursachen im Gehirn auf bestimmte Weise „konvertibel“ ist, ohne dabei im mindesten seine Existenz als Grund (z.B. als Norm) zu verlieren und in einer Abfolge neuronaler Kaskaden zu verschwinden.<sup>69</sup> Nun möchte man vielleicht einwenden, dass die bisherigen Darlegungen eine vierte Alternative für den Indeterministen übersähen, die ihm einen Ausweg aus dem Trilemma zwischen Reduktionismus, Mythologie und ungewaschenem Deizisionismus anbiete, nämlich diesen: Wohl sei der auf Gründe gestützte Wille zuletzt auf die hier aufgezeigte neurophysiologische Kausalkette angewiesen – aber er „benutze“ sie souverän im Modus ihrer autonomen Erzeugung, Beherrschung und Steuerung. Mit dieser These wechselt das „Gründe vs.

67 Unstreitige Standarderklärung in der Physik (bereits des Gymnasialunterrichts). Zahllose weitere Beispiele dieser Art mikrophysikalischer Erklärung von Makrophänomenen wären leicht zu nennen.

68 Auch das behauptet *Schockenhoff* (Anm. 66), ohne den Schatten eines Arguments dafür anzuführen.

69 Nicht einmal der sog. „eliminative Physikalismus“ in der Geist-Gehirn-Diskussion, der im übrigen wenig einleuchtend ist, wird von Schockenhoffs Attacke getroffen. (Genauerer im nächsten Kapitel.)

Ursachen“-Argument des Indeterministen von der destruktiven zu einer konstruktiven Argumentstrategie. Die Frage, die sich nun offensichtlich anschließt, lautet: Wie ist so etwas vorstellbar?

### 2.3 Die konstruktive Strategie

Zwei grundsätzliche Argumenttypen lassen sich hier unterscheiden. Anhänger des ersten Typs nehmen eine besondere Form von Kausalität für freie Handlungsentscheidungen an, die sog. Akteurskausalität (*agent causation*). Grob: Jede intentionale Handlung erzeuge eine nicht mehr reduzierbare Kausalrelation, deren Subjekt nicht ein Ereignis, sondern der Handelnde selbst sei. Anhänger des zweiten Typs lehnen dies ab und behaupten stattdessen, es gebe im ansonsten kausalen Ereignisverlauf, der zu einer Entscheidung und der ihr nachfolgenden Handlung führt, signifikante indeterminierte Lücken, die das Individuum zur Ausübung von Willensfreiheit nutzen könne. Wo genau in der im Prinzip endlosen Kausalkette der zeitlichen Vorgeschichte einer Handlung die entscheidende indeterminierte Lücke zu lokalisieren sei, ist unter diesen Theoretikern freilich streitig.

#### 2.3.1 Akteurskausalität I: die Freiheitslehre Immanuel Kants

Akteurskausalität, so sagen ihre Anhänger, ist etwas prinzipiell anderes als die Ereigniskausalität, die den sonstigen (natürlichen) Lauf der Welt bestimmt. Nach Kant, dem berühmtesten Akteurskausalisten, bezeichnet der Begriff das kausale Vermögen des Willens, „eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen“<sup>70</sup>, nämlich ohne seinerseits verursacht worden zu sein. Damit wird der freie Wille im Hinblick auf seine Handlungsentschlüsse und deren Verwirklichung zur unverursachten Ursache, zum „unbewegten Bewegten“. Wie ist das

70 Kant, KrV (Anm. 10), B 563 / A 535 (Hervorhebung ebda.), und öfter. – Im folgenden werden die Originalzitate aus Kant in Klammern direkt im Text nachgewiesen, zit. nach der Akademieausgabe (AA) von Kants gesammelten Schriften, Berlin 1902 ff.; die KrV (geläufig) nur nach 1. und 2. Aufl. (A bzw. B).

vorstellbar? Von allen bisher vorgeschlagenen Antworten ist nach meinem Eindruck die Kants noch immer die anspruchsvollste. Zudem hat sie zahlreiche Anhänger in der deutschen Strafrechtswissenschaft.<sup>71</sup> Schon deshalb verdient sie hier einen genaueren Blick.

In der „dritten Antinomie“ der „transzendentalen Dialektik“ seiner „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert Kant das Freiheitsproblem als Konflikt der Vernunft mit sich selbst: als Antinomie, die aus einer bestimmten Totalisierung des Kausalitätsbegriffs entstehe (KrV B 472 ff. / A 444 ff.). Einerseits, so die „Thesis“ der Antinomie, fordere das Kausalprinzip „nach Gesetzen der Natur“ zur Erklärung jedes Ereignisses der Welt eine Ursache. Da jede Ursache ihrerseits wieder ein Ereignis sei, das kausaler Erklärung bedarf, gerate das mit dem Kausalprinzip verbundene Postulat *vollständiger* Erklärung in einen infiniten Regress und daher in seiner „unbeschränkten Allgemeinheit“ in einen Selbstwiderspruch.<sup>72</sup> Vermeiden lasse sich dieser nur mit der Annahme der Möglichkeit einer Erstursächlichkeit, die ihrerseits nicht verursacht sei. Kant bezeichnet sie als „*absolute Spontaneität*“: das Vermögen, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“ (alle Zitate KrV B 472, 474 / A 444, 446; Hervorhebungen ebda.). Dieses Vermögen nennt er Kausalität „aus Freiheit“ – nämlich von jeder empirischen Verursachung. Es gelte, wie für jedes andere Ereignis, auch für menschliche Handlungen. Die (apriorische) Notwendigkeit einer unverursachten Erstursächlichkeit werde dadurch jedenfalls „insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit

- 71 S. exemplarisch nur *Köhler*, Strafrecht Allgemeiner Teil, 1997, S. 30 f.; *Schild* (Anm. 36), § 20 Rn. 5 ff.; *Matt*, Kausalität aus Freiheit, 1994, S. 43 ff.; *Zaczyk*, Das Subjekt der objektiven Zurechnung und die Lehre von Günther Jakobs, in: FS Jakobs, 2007, S. 785 ff., 794 ff., *Burkhardt*, First-person understanding of action in criminal law, in: *Maasen/Prinz/Roth* (eds.), Voluntary action. Brains, minds and society, 2003, S. 238 ff. (248); Kant grds. zust. auch *Jakobs* (Anm. 36), 255 f. – Die beste (wenngleich zu kantgläubige) der mir bekanntesten philosophischen Darstellungen der Kantschen Freiheitskonzeption ist *Bojanowski*, Kants Theorie der Freiheit, 2006; hervorragend auch *L.W. Beck*, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, 3. Aufl. 1995.
- 72 Da der Kausalregress *infiniter* sei, führe gerade der Anspruch auf vollständige kausale Erklärung dazu, dass nichts mehr (vollständig) erklärt werden könne (KrV B 474 / A 446).

eines Ursprungs der Welt erforderlich ist“. Empirisch könne sie zwar niemals nachwiesen werden, da jede Empirie apriorisch an Kausalerklärungen gebunden sei. Bewiesen, „obzwar nicht eingesehen“, sei damit aber immerhin ihre Denkmöglichkeit (KrV B 476, 478 / A 448, 450).

Die „Antithesis“ der Freiheitsantinomie hält dagegen, dass alle Ereignisse eine Ursache haben müssten, auch wenn der davon projizierte aktual-unendliche Regress der Ursachenkette diese nie vollständig erkennbar werden lasse. Die Freiheit, eine Ereigniskette „schlechthin anzufangen“, eine „absolute Spontanität der Ursachen“, widerspreche diesem allgemeinen „Kausalgesetz“.<sup>73</sup> Ohne dieses sei jedoch überhaupt „keine Einheit der Erfahrung möglich“. Deswegen könne diese Freiheit „auch in keiner Erfahrung angetroffen werden“; sie sei „mithin ein leeres Gedankending“ (alle Zitate KrV B 475 / A 447). Daraus folge: Naturkausalität schließt Freiheitskausalität aus.

Damit ist die Antinomie fixiert.<sup>74</sup> Kant löst sie dadurch, dass er These und Antithese auf unterschiedliche Anwendungsbereiche bezieht. Jenseits ihrer so bestimmten Grenzen hätten beide Positionen keine Gültigkeit, aber innerhalb ihrer jeweiligen Sphäre bleibe jede von ihnen wahr. Die „Antithesis“ gründet im (angeblich apriorischen)<sup>75</sup> Postulat des Verstandes, dass jede Erklärung jedes raum-zeitlichen

73 In heutiger Diktion „Kausalprinzip“, im Unterschied zu einzelnen „Kausalgesetzen“.

74 Manche der skizzierten Ableitungen Kants sind keineswegs zwingend, schon weil ihre wichtigste Prämisse, die Annahme des sog. Kausalgesetzes (Kausalprinzips), keinen klaren Sinn hat und (in welchem Sinn immer) vermutlich falsch ist. Keinesfalls ist sie *a priori* zwingend, und ebensowenig sind das daher die behaupteten Wirkungen dieses Prinzips, z.B., die „Einheit der Erfahrung“ zu ermöglichen. Dieser Mangel lässt sich nicht mit der (ohnehin wenig plausiblen) Kantschen Annahme beheben, Kausalität gehöre nicht zur objektiven Welt, sondern zu den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Welterkenntnis, den „reinen Verstandesbegriffen“ *a priori* („Kategorien“), und sei deshalb *nichts als* eine „bloße Gedankenform“ (KrV B 150; s. auch B 306).

75 Erneut: das ist, entgegen Kant, keineswegs zwingend (s. schon die vorige Anm.). Von der Unklarheit des Kausalitätsbegriffs abgesehen, liefert auch die moderne Physik durchschlagende Gründe gegen Kants Behauptung; s. nur *Einstein*, *Elsbachs Buch: Kant und Einstein*, in: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 45 (1924), Sp. 1685 ff. (1688); s. auch *Tetens*, *Selbstreflexive Physik*, in: *DZPh* 2006, 431 ff.

Ereignisses das „Kausalgesetz“ voraussetze. In *diesem* Bereich, dem der „Erscheinungen“ bzw. „Phaenomene“<sup>76</sup>, habe daher die Annahme einer Freiheitskausalität, einer unverursachten Ursache, keinen Platz. Eine solche freie Erstursache, ohne welche (so die „Thesis“) keine vollständige Erklärung von irgendetwas möglich sei, könne also ihre Grundlage nicht im Bereich der Erscheinungen haben, wiewohl sie dort ihre kausalen *Wirkungen* entfalte. Sie gründe vielmehr in einer rein „intelligiblen“ oder „noumenalen“ Welt – außerhalb von Raum und Zeit, und damit auch von Kausalität.<sup>77</sup> Insbesondere die Freiheit des Handelns habe dort ihren (transzendentalen) Ursprung. Als Handelnder habe der Mensch somit für sich selbst einen zweifachen „Charakter“: Einerseits sei er ein empirisches Wesen („homo phaenomenon“), „andern Teils aber, in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand“ („homo noumenon“), dessen Tätigwerden „nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit“ gehöre, also nicht Gegenstand der Beobachtung sein könne. „Wir nennen diese [sc. noumenalen] Vermögen Verstand und Vernunft.“ Sodann: „Dass diese Vernunft nun Kausalität habe [...] ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben.“ (KrV B 575 / A 547). Mit anderen Worten:

„In Ansehung des empirischen Charakters [sc.: des Menschen] gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich *beobachten* [...]. Wenn wir aber dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu *erklären*, sondern ganz allein, sofern die Vernunft die Ursache ist, sie selbst

76 „Erscheinung“ heißt bei Kant der „*unbestimmte* Gegenstand einer empirischen Anschauung“ (KrV B 34 / A 20; Hervorhebung von mir); „*bestimmte*“ Gegenstände der Anschauung – nämlich die „als Gegenstände der Einheit der Kategorien gedachten“ (KrV A 248 f.) – heißen „Phaenomene“.

77 Dieser berühmte Dualismus von Erscheinungen/Phaenomene und Noumena („Dingen an sich“) ist eines der bedeutsamsten Ergebnisse der ersten Kantschen Kritik. Wichtig ist, dass nach Kant der Bereich des Noumenalen jedem empirisch-wissenschaftlichen Nachweis *a priori* verschlossen ist. Er markiert eine *notwendige* Grenze aller menschlichen Erkenntnis und enthält zugleich die („transzendentalen“) Bedingungen ihrer Möglichkeit.

zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in *praktischer* Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist*, und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste.“ (KrV B 578 / A 550; alle Hervorhebungen ebda.).

Das sind bereits entscheidende Voraussetzungen der (erst später voll entwickelten) Freiheitslehre Kants: Als Handelnden betrachten wir den Menschen stets *auch* als noumenales Wesen, nämlich als „*causa noumenon*“, als Erstursache einer gänzlich neuen Kausalkette, und damit unter der „Idee einer kosmologischen Freiheit“ (KrV B 570 / A 542). Darauf gründen unsere „zurechnenden Urteile“ von Lob und Tadel (KrV B 584). *Zulässig* ist dies, weil es uns die theoretische Vernunft – trotz ihrer Annahme infiniter, lückenloser Kausalketten für alle Ereignisse (einschließlich aller Handlungen) – nicht verbietet; das ergab die dargelegte Auflösung der „Antinomie“. Es ist aber darüber hinaus für uns sogar *unumgänglich*. Das leitet Kant aus Erwägungen der *praktischen* Vernunft ab: aus dem Bewusstsein, dass Handlungen moralischen Pflichten unterliegen. Auch wenn pflichtwidrige Handlungen empirisch („*phaenomenal*“) determiniert sind und daher „*unausbleiblich*“ so geschehen müssen, wie sie geschehen, unterliegen sie doch dem Verdikt, sie *sollten nicht geschehen*. Das sei aber nur denkmöglich, wenn die fragliche Handlung in entscheidender Hinsicht als „frei“ gedacht werden könne. Und dies eben gewährleiste der noumenale Ursprung des Handlungswillens, der dann freilich zugleich real-kausale Wirkungen in der phaenomenalen Welt hervorbringe.

Kant unterstreicht in seiner ersten Kritik, dass die so als vernunftnotwendig gedachte „absolute“ (noumenale) Freiheit niemals empirisch und jede denkbare empirische Freiheit niemals absolut sein könne<sup>78</sup>: „Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee,

78 Die empirisch geläufige Möglichkeit, sinnlich bedingte „Triebfedern“ des Handelns zugunsten von Klugheits- oder auch Sollenserwägungen zu suspendieren oder zurückzudrängen, setzt Kant natürlich voraus (KrV B 830 f.). Das sind aber empirische (determinierte) Vorgänge und gerade keine Belege „absoluter“ Willensfreiheit.

die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann“ (KrV B 561). Doch ist dies noch nicht die endgültige Form von Kants Freiheitslehre. Zu ihr gelangt er – über die Zwischenstufe der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ – erst in seiner zweiten Kritik: der „der praktischen Vernunft“.<sup>79</sup> In der ersten Kritik heißt es noch vorsichtig, „daß wir hiedurch nicht die *Wirklichkeit* der Freiheit [...] haben dartun wollen“, und „das einzige, was wir leisten konnten,“ der Nachweis sei, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*“ (KrV B 585 f.; Hervorhebungen ebda.). Deutlich stärker dagegen in der „Grundlegung“:

„Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind<sup>80</sup>, eben so als ob sein Wille auch in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde. Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. [...] d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Hinsicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.“ (GMS, AA Bd. IV, 1903, S. 448).<sup>81</sup>

Den entscheidenden Nachweis für die Wahrheit seiner Konzeption und die „objective Realität“ der Willensfreiheit glaubt Kant nun in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu liefern. In der „Grundlegung“ hatte er noch, ganz im Modus der transzendentalen Deduktionen sei-

79 Ein weiterer wesentlicher Zwischenschritt in der GMS ist der dort entwickelte (in der KrV noch undeutliche) Begriff der *positiven* Freiheit als Autonomie: als *Selbstgesetzgebung* unter dem Kategorischen Imperativ. Damit wird freilich der freie/autonome mit dem sittlich guten Willen *identifiziert* (ausdrücklich GMS, AA IV, S. 447). Zu dem höchst umstrittenen Problem, wie auf dieser Grundlage eine Zurechnung *böser* Handlungen denkbar sei, einerseits *Bojanowski* (Anm. 71), S. 229 ff., m.w.N., andererseits *Beck* (Anm. 71), S. 192 ff.

80 Nämlich alle normativen Ge- und Verbote des Handelns sowie als deren Kehrseite die Verantwortlichkeit.

81 Schon hier sei angemerkt, dass dies ein klares *non sequitur* ist; zur Begründung s. unten, sub „Kritik“.

ner ersten Kritik, das Sittengesetz aus der Freiheit („in praktischer Rücksicht“) ableiten wollen (GMS, AA IV, S. 446 ff.). In der KpV kehrt er dagegen die deduktiven Relationen genau um: Nun leitet er die Freiheit aus dem Sittengesetz ab (KpV, AA V, S. 29, 47). Denn jetzt nimmt er an, dass für die praktische Vernunft, anders als für die theoretische, eine transzendente Deduktion unmöglich sei, „die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion [...] bewiesen“ werden, vielmehr nur Gegenstand einer „Exposition“ sein könne (KpV, AA V, S. 46 f.).<sup>82</sup> Diese erfolgt nun so, dass das Moralgesetz apodiktisch als „Factum der Vernunft“ statuiert wird (KpV, AA V, S. 31, 47, 91 u.ö.). Gerechtfertigt sei das, weil dieses Faktum im „gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche“ (d.i. im universal-allgemeinen) unmittelbar nachzuweisen sei, nämlich:

„[...] indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst der Reinigkeit seines Ursprungs nach selbst im *Urtheile dieser gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit [...] vorhergeht.“ (KpV, AA V, S. 91; Hervorhebung ebda.).

Auch das kann nicht überzeugen (dazu ebenfalls sogleich unter „Kritik“). Auf diese (angeblich) apriorische Gewissheit des Kategorischen Imperativs gründet Kant nun seine Deduktion der Freiheit: „Absolut frei“ im Sinne einer unverursachten Ursache könne unser Wille nur sein, wenn er von jeder „sinnlich“ bedingten Motivation abstrahiere und von „reiner Vernunft“ bestimmt sei. Eben dieses empirisch unbe-

82 Knapp zu den Gründen (nach Kant): Das Moralgesetz hat als kategorischer *Sollensatz* keinen empirischen Gehalt; es bestimmt allein die gesetzgebende *Form* der Maximen des Willens (s. KpV, AA V, S. 27). Die „transzendente Deduktion“ in der KrV liefert dagegen mit den „reinen Verstandesbegriffen“ („Kategorien“) a priori notwendige (transzendente) Bedingungen für jede mögliche *empirische Erkenntnis*; nur diese seien mögliche Gegenstände einer transzendentalen Deduktion. Für das Sittengesetz gibt es aber keinen solchen Gegenstand (s.o.: „Sollensatz“).



dingte Wollen sei aber der Inhalt des Moralgesetzes, das unserem Bewusstsein als „Factum der Vernunft“ unmittelbar und absolut gewiss gegeben sei (s.o.). An ihm offenbare sich uns deshalb zugleich unsere Freiheit: Es sei deren „*ratio cognoscendi*“, ihr Erkenntnisgrund. Die Freiheit ihrerseits sei dagegen notwendige *sachliche* Voraussetzung des Moralgesetzes, also dessen „*ratio essendi*“ (Seinsgrund). Die berühmte Anmerkung am Anfang der KpV, in der dies festgehalten wird, schließt daher:

„Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist [...] anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“ (KpV, AA V, S. 4).<sup>83</sup>

Das sieht nach dem Zaubertrick eines Zirkelschlusses aus. Freilich hat Kant den drohenden Zirkel klar gesehen.<sup>84</sup> Er nennt ihn „Inconsequenz“ (a.a.O.) und bestreitet, dass man ihm diese hier vorhalten könne. Das im obigen Zitat entscheidende, von Kant hervorgehobene Wort zur Vermeidung des Zirkels ist das „*eher*“. Es heißt hier „vorgängig“: *Vor* jeder Freiheitsannahme, also unabhängig von ihr, sei „das moralische Gesetz in unserer Vernunft [...] deutlich gedacht“. Weil uns somit zuerst ein unmittelbares, absolut gewisses und unabhängiges Bewusstsein des Moralgesetzes gegeben sei, liege in der logisch nachrangigen Deduktion der Willensfreiheit kein Zirkelschluss, obgleich diese für jenes eine *ratio essendi* sei. Überzeugend

83 Die berühmtere Formel „Du kannst, denn Du sollst“ kommt bei Kant nicht wörtlich, aber sinngemäß vor.

84 Nicht identisch, aber ähnlich und auf demselben Problem des wechselseitigen Aufeinander-Verweizens beruhend, ist der „Cirkel“, auf den Kant schon in GMS hinweist: „Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben.“ (AA IV, S. 450). Kants „Auflösung“ ist die schon aus der KrV bekannte: Wenn wir uns als absolut frei denken, nehmen wir „einen anderen Standpunkt“ ein, als wenn wir uns als empirisch Handelnde betrachten (ebda., sowie S. 451 ff. die genauere Begründung). Das wird man mit Fug unbefriedigend finden dürfen (genauer dazu unten).

ist das nicht. Es mag formal richtig sein, also keinen echten logischen Zirkel aufweisen – *wenn* man denn die Prämisse der unmittelbaren Gewissheit des Sittengesetzes akzeptiert. Aber wie kommt man eigentlich dazu – wo doch das Sittengesetz notwendig die „absolute“ Freiheit des Willens voraussetze und für diese nicht die Spur eines unabhängigen Beweises möglich sei? Kurzum, die Behauptung einer „unmittelbaren Gewissheit“ von X ohne jede mögliche Gewissheit eines zentralen Elementes von X, dürfte daher trotz Kants gegenteiliger Beteuerung eine *petitio principii* enthalten.<sup>85</sup>

Fassen wir die Essenz der Kantschen Freiheitslehre zusammen: Anders als in der KrV, in der die transzendente Freiheit nur als „Denkmöglichkeit“, als „bloße Idee“ und „problematischer Begriff“ firmiert (KrV, B 585, 709), wird sie in der zweiten Kritik zum „assertorischen“ Begriff: zur unbezweifelbaren „objectiven Realität“ (KpV, AA V, S. 47 u.ö.). Auf ihre Funktion als Grundlage der Zurechnung von moralischer wie rechtlicher Schuld lässt Kant daher nicht den Schatten eines Zweifels fallen. Freilich verweist er sie nach wie vor in den Bereich des Noumenalen, empirisch Unbeweisbaren.<sup>86</sup> Von einem Dieb könne daher sehr wohl gesagt werden, seine „That sei nach dem Naturgesetze der Causalität [...] ein nothwendiger Erfolg“ und habe „unmöglich unterbleiben können“. Dennoch sage das Moralgesetz, sie „hätte unterlassen werden sollen“ (ebda., S. 95). Die Lösung dieses Konflikts liege darin, *beide* „Standpunkte“ im Blick auf den Menschen als gleichrangig festzuhalten: Als „Erscheinung“ in Raum und Zeit sei sein Handeln determiniert. Er sei sich aber dabei seiner selbst stets zugleich als eines Vernunftwesens bewusst, als noumenalen „Dinges an sich selbst“; dieses stehe „nicht unter Zeitbedingungen“,

85 Man mag einwenden, als „causa noumenon“ sei die absolute Freiheit nur eine *Denkmöglichkeit*, und diese könne im „unmittelbaren Bewusstsein“ des Sittengesetzes zirkelfrei vorausgesetzt werden (das dann freilich sofort zur *ratio cognoscendi* einer *objektiv-realen* Freiheit avanciert). Diese Art allesbeweisender Rabulistik macht aber ihre Ergebnisse so gleichgültig wie die darauf gestützten Ableitungen abwegig (z.B. die von Schuld).

86 In kantscher Diktion: für die *theoretische* Vernunft *bleibt* absolute Freiheit ein „problematischer Begriff“.

sondern sei „bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt“ (ebda., S. 97). Daher könnte man bei umfassender Kenntnis sämtlicher Ereignisse (und ihrer Gesetzmäßigkeiten), die jemals auf einen Menschen gewirkt haben, „sein Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen [...] und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“ (ebda., S. 99).

### 2.3.2 Kritik

Diese Konzeption ist in ihrer labyrinthischen Finesse so bewundernswert wie unhaltbar.<sup>87</sup> Ich beschränke mich auf die prinzipiellen Einwände, die für unser Thema bedeutsam sind. Betrachten wir zuerst das apriorische Fundament des Kategorischen Imperativs, der nach Kant ja einzig möglicher „Erkenntnisgrund“ für die Freiheit ist. Seine eigene objektive Geltung sei nicht deduzierbar, aber dennoch apodiktisch gewiss; denn sie sei *unmittelbar* bewusst in „jeder natürlichen Menschenvernunft“, „im Urtheile dieser gemeinen Vernunft“. Das „bewähre“ die „Reinigkeit seines [des Moralgesetzes] Ursprungs“, und zwar a priori, nämlich „zuerst [...] ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte“, als ein „Factum der Vernunft“ (KpV, AA V, S. 91).

Das ist für einen apriorischen (kategorischen) Imperativ eine dünne und (entgegen Kants Behauptung) eine *unreine*, nämlich primär empirische Grundlage. Wie man den Passus auch dreht und wendet: die beigemischte Empirie ist aus diesem vermeintlichen Nachweis eines „praktischen Princips a priori“ nicht „herauszuvernünfteln“.<sup>88</sup> Sonst

87 Sie weist natürlich zahlreiche weitere interessante Gedanken auf, die hier unerörtert bleiben können.

88 Nicht „herausvernünfteln“ könne man, sagt Kant, das „Bewußtsein“ [!] des Sittengesetzes als „Factum der Vernunft“ aus „vorhergehenden Datis der Vernunft [...], weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori“ (KpV, AA V, S. 31). Hier wird das „Bewußtsein“ des Sittengesetzes mit diesem selbst vermischt: Der mit „weil“ beginnende kausale Satzteil bezieht sich *sprachlich* auf das „Bewußtsein“ des Sittengesetzes, kann sich aber *sachlich* nur auf letzteres selbst beziehen (denn „Bewusstsein“ als „synthetischer Satz a priori“ wäre Nonsens). Auch nennt Kant hier das „Bewußtsein“ des Sittengesetzes „Factum der Vernunft“, wäh-

dürfte es schwerlich mit seinem angeblich ubiquitären Vorhandensein in „*jeder* [also jeder einzelnen] natürlichen Menschenvernunft“ bzw. in der „*gemeinen* Vernunft“, vielmehr müsste es eben mit der „reinen Vernunft“ beglaubigt werden. Kants Argument lautet: Weil das Bewusstsein des Sittengesetzes (empirisch) in jeder Vernunft vorhanden ist, ist die Geltung des Sittengesetzes *a priori* (empiriefrei) gewiss. Anders gewendet: der sachliche Status des Sittengesetzes soll synthetisch-apriorisch sein, sein epistemischer Status ist aber empirisch. Das ist unschlüssig.

Der bemerkenswerte Kunstgriff, das Sittengesetz einfach zum „Factum“ – zum *Produkt* – der reinen Vernunft zu erklären, ändert daran nichts.<sup>89</sup> Auch dieses Faktum ist so nicht plausibel zu machen. Das gilt umso mehr, als seine Prämisse, „jede natürliche Menschenvernunft“ finde es „apodiktisch“ in sich selber vor, wenig plausibel ist. Selbst bei Menschen mit hochentwickelten kognitiven Fähigkeiten kann dieses Bewusstsein wegen bestimmter anderer Fehlfunktionen des Gehirns vollständig fehlen.<sup>90</sup> Und klammert man solche Menschen eben wegen dieses Defizits einfach *a limine* aus der Sphäre praktischer Vernunftwesen aus, so zieht man dem Kantischen Nachweisverfahren eine offensichtliche *petitio principii* zu.<sup>91</sup>

Generell: wenn man sich mit diesem Verfahren entgegen dem eigenen Apriori-Anspruch schon in handfest empirische Sphären begibt, dann muss man sich vorhalten lassen, was wir heute über das Zustandekommen eines solchen angeblich unmittelbaren Vernunftbewusstseins genauer wissen, als es zu Kants Zeiten gewusst werden konnte: dass

rend rechtens doch wohl nur das Sittengesetz selbst so heißen darf. Diese Vermischung kommt nicht von ungefähr und sie hilft, den empirischen Makel in Kants Beweisführung zu verdunkeln.

- 89 Bojanowski (Anm. 71), S. 61 f., stellt mit Recht klar, dass „Factum der Vernunft“ hier nicht bloß ein „faktisches *Vorhandensein für* die Vernunft“, sondern – im ursprünglichen lateinischen Wortsinn – das *von* der Vernunft „Gemachte“, Erzeugte, meint. Am *empirischen* Grund des Kantischen Nachweises ändert das aber nichts.
- 90 Statt vieler Maibom, Moral Unreason: The Case of Psychopathy, in: *Mind & Language* 20 (2005), 237 ff.
- 91 Knapp: Sittengesetz gilt *a priori*, weil *es jeder* Vernunft unmittelbar gegeben sei; wo es dies nicht sei, fehle eben deshalb die Vernunft.

es nämlich ein Produkt – ein „Factum“ – unseres Gehirns ist und dass es vollkommen anders ausfallen könnte, wenn unser Gehirn de facto anders wäre, als es ist.<sup>92</sup> Diese Gewissheit haben wir aus vielerlei Gründen. Man kann etwa die Hirnareale, die das „unmittelbare Bewusstsein“ des Moralgesetzes in „jeder natürlichen Menschenvernunft“ *hervorbringen*, immer exakter bestimmen, ihre Aktivität sichtbar machen, ja neurophysiologisch manipulieren, um damit z.B. genau jenes Bewusstsein als „Factum der reinen Vernunft“ artifiziell zu erzeugen oder wieder verschwinden zu lassen.<sup>93</sup> Es mutet seltsam lebensfern an, heute noch sämtliche Emanationen einer „reinen Vernunft“ für vollkommen souverän gegenüber ihren empirischen Grundlagen zu erklären, wenn man weiß, dass die Möglichkeit ihres Daseins graduell über die Entwicklung unseres Gehirns in der Evolutionsgeschichte entstanden ist. Schimpansen sind gewiss keine Teilhaber an reiner Vernunft. War es der Homo habilis? (Schwerlich.) Der Pekingmensch? Der Homo heidelbergensis? Neandertaler? Cro-Magnon-Mensch? Irgendeiner muss es irgendwann geworden sein. Wie? Nun, das jedenfalls wissen wir: durch die Weiterentwicklung seines Gehirns. Aber das ist historisch sehr langsam, in Millionen von Jahren

- 92 Kants wiederholte Versuche, das Moralgesetz als apriorisch auszuweisen, indem er dessen Verallgemeinerungsmaxime für *logisch* zwingend ausgibt, überzeugen nicht: Maximen, die nicht als allgemeines Gesetz taugen, würden uns angeblich sofort als selbstwidersprüchlich, also selbstvernichtend bewusst (KpV, AA V, S. 27); sie seien entweder nicht widerspruchsfrei zu *wollen* oder nicht einmal zu *denken*. Beides ist unrichtig. Keineswegs sind alle verwerflichen, also *moralisch* nicht verallgemeinerbaren Maximen „selbstwidersprüchlich“ (in welchem Sinne immer). Kants eigenes Illustrationsbeispiel (ebda.) demonstriert das plastisch: Wenn jeder, sagt er, der das risikolos tun könnte, ein fremdes „Depositum“ in seinem Besitz unterschläge, würde der *Begriff* eines Depositums selbst vernichtet, gäbe es „gar kein Depositum“ mehr. Das ist schlechterdings nicht einzusehen.
- 93 Man erwäge den berühmten Fall des amerikanischen Eisenbahnarbeiters Phineas Gage, dem im September 1848 bei einer Explosion eine schwere Eisenstange durch Schädel und linken Stirnhirnlappen getrieben wurde. Gage überlebte ohne jeden Verlust seiner kognitiven Fähigkeiten; dagegen war und blieb sein moralisches Bewusstsein gegenüber seinen Mitmenschen nach dem Unfall schwer beeinträchtigt; s. dazu *Damasio et al.*, The Return of Phineas Gage, in: *Science* 264 (1994), 1102 ff.; umfassend zu den neurophysiologischen Grundlagen des Moralbewusstseins *Hauser*, *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, 2006.

geschehen. Was gab es sub specie „reiner Vernunft“ auf diesem Zwischenweg bis zu uns? Einen halbkategorischen Imperativ? Einen kategorischen Halb-Imperativ? („Handle *manchmal* so, dass die Maxime deines Willens...etc.“?) Natürlich ist das Unsinn. Aber ganz genauso ist es die Annahme, „reine Vernunft“ sei zwar beim Homo habilis noch nicht, dann aber irgendwann ganz *plötzlich* da gewesen. Und nicht minder unsinnig wäre der Satz, sie sei *schon immer* „da“ gewesen (wo und wie?) und das menschliche Gehirn sei ihrer auf seinem evolutionären Weg eben nach und nach habhaft geworden. Von der gänzlich unbeglaubigten kognitiven Anmaßung dieser Behauptung abgesehen, würde sie erstens Kants Nachweisverfahren desavouieren und wäre zweitens (und wichtiger) unvereinbar mit unserer heutigen Gewissheit, dass unsere praktische Vernunft ganz anders aussähe, wenn unser Gehirn anders aussähe (s.o.), so wie eben die des Homo habilis mit seinem anderen Gehirn ganz anders ausgesehen haben dürfte.

Selbstverständlich kann, wer will, von all dem absehen und einen empiriefrei definierten „objektiven Geist“ postulieren.<sup>94</sup> Das dürfte in verschiedenen Zusammenhängen mancherlei Einsichten fördern. Nicht (mehr) akzeptabel ist es aber, mit ausschließlich begrifflichen Deduktionen aus einer Sphäre „reiner Vernunft“ handfest-praktische Konsequenzen für die unreine Sphäre der „Erscheinungen“ legitimieren zu wollen – z.B. die Zuschreibung von Schuld und Strafe zu Menschen aus Fleisch und Blut. Wer mit Kant sagt: „Das kategorische Sittengesetz ist im Bewusstsein jedes Menschen empirisch unmittelbar gegeben und seine Geltung somit zweifelsfrei; aber die empirische *Grundlage* dieses Bewusstseins ist strikt zu ignorieren, so dass man Menschen für (noumenal) frei erklären und (ganz und gar phänomenal) bestrafen kann.“ – der hat, um das Mindeste zu sagen, ein logisches und ethisches Konsistenzproblem.

Beiläufig und zur Abwehr eines beliebten, aber platten Verdikts: Diese Kritik ist *keine* „Naturalisierung des Geistes“ (was immer das genau wäre); sie verneint nur eine naive Spiritualisierung der Welt. Ge-

94 Darauf gründet, wenn ich recht sehe, zu großen Teilen die Argumentation von *Habermas*, Freiheit und Determinismus, in: *Krüger* (Anm. 38), S. 101 ff.

nerell: ein vollständiger Naturalismus in Philosophie und Wissenschaften wäre gewiss ein Unding; aber umgekehrt wäre ein vollständiger Anti-Naturalismus bloß ein schlechter Witz. Das hat im übrigen auch ein (durchaus sachgerechter) „Normativismus“ der Strafrechtsdogmatik als Grenze zu beachten. Denn weder Rechte und Pflichten noch verschiedene Bedingungen objektiver wie subjektiver Zurechnung wären unabhängig von unserem Bild der natürlichen Welt begründbar. Angesichts der heutigen Flut „anti-naturalistischer“ Bekenntnisse und des fast gänzlichen Fehlens von Versuchen, den Begriff zu klären und seine Anwendung zu begründen, darf man (mit kleinen Abwandlungen) Robert Musil zitieren: „Ich beantrage, alle deutschen [Philosophen und Strafrechtler] möchten sich durch zwei Jahre dieses Wortes enthalten. Denn heute steht es so, daß jeder, der etwas behaupten will, was er weder beweisen kann, noch zuende gedacht hat, sich auf den [Anti-Naturalismus] beruft. In der Zwischenzeit möge jemand die zahllosen Bedeutungen dieses Wortes aufklären.“<sup>95</sup>

Zurück zu Kant. Steht somit schon ihre Deduktionsgrundlage auf brüchigem Boden, so gilt dies für die „absolute Freiheit“ selbst erst recht. Wir müssen, sagt Kant, „jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen, unter der allein es handle.“ Denn: „Der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein“ (GMS, AA IV, S. 448). Aber das beweist entschieden zu viel. Denn es gilt für *jeden* Willen (auch den eines unvernünftigen Wesens) und sagt daher nichts über dessen Freiheit. „Wille“ heißt, dass etwas von jemandem gewollt wird. Es gehört *begrifflich* zu einem Willen, jemandes „eigener“ zu sein, einen Inhaber (I) zu haben. Will I etwas, z.B. x, so ist dieser Wille zu x *per definitionem* „der eigene“ des I. Sagte I etwa: „Ich will x, habe also den Willen zu x; aber es ist *nicht* mein eigener Wille.“, so wäre das offensichtlich widersprüchlich. Ist der Wille zu x nicht I's „eigener Wille“, egal aus welchem Grund (etwa weil ein anderer ihn I aufzwingt), dann

95 Musil, Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind, in: Ges. Werke, Bd. 8 (Frisé, Hrsg.), 1978, S. 1042 ff., 1053 (bei Musil ist die Rede von „Intuition“).

hat I diesen Willen nicht, will also nicht x, auch wenn er sich dem Zwang des fremden Willens beugt. Man mag einwenden, auch ein dem I aufgenötigter Wille sei noch immer I's Wille. Meinetwegen, darüber lohnt sich kein Streit. Ein aufgezwungener Wille, der als solcher erlebt wird, ist unstrittig keiner „unter der Idee der Freiheit“.<sup>96</sup> Und ob man dann sagt, er sei überhaupt nicht der Wille des Gezwungenen, oder aber, er sei dies doch, aber eben ein ungeliebter (unge-wollter?), jedenfalls unfreier Wille, verschlägt nicht viel.

Sehen wir also im folgenden vom aufgenötigten Willen ab, über dessen Unfreiheit kein Dissens besteht. Kants Satz, ein Wille könne nur „unter der Idee der Freiheit“ ein eigener sein, besagt dann nichts anderes als: *jeder* nicht aufgenötigte (künftig „n.a.“) Wille ist einer unter der Idee der Freiheit. Damit wird aber Kants weitere Behauptung, „jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“ (ebda., S. 448), gänzlich witzlos. Denn sie lautet nun knapp: „*Jeder* (n.a.) Wille ist wirklich frei.“ Die Freiheit des (n.a.) Willens folgte dann eo ipso aus seinem Begriff. Das Urteil, „der (n.a.) Wille ist frei“, wäre – entgegen Kants ausdrücklicher Betonung, es sei ein „synthetischer Satz a priori“ – ein analytischer Satz (und die ganze jahrtausendealte Diskussion der Philosophie darüber auf eine irgendwie peinliche Weise obsolet).

Damit nicht genug. Kants zitierter Schluss auf „wirkliche Freiheit in praktischer Rücksicht“ erweist sich nun als offensichtlich falsch. Es gibt zahlreiche Formen eines nicht aufgenötigten, also *eigenen* und daher notwendig „unter der Idee der Freiheit“ stehenden Willens, die niemand als „wirklich frei“ und damit als taugliche Grundlage von Verantwortlichkeit ansähe. Beispielhaft: Der Wille des hochgradig geisteskranken G, seinen Nachbarn zu töten, weil er in diesem den Teufel sieht und es für seine Pflicht hält, die Welt vom Teufel zu befreien, ist ganz gewiss G's „eigener Wille“. Wessen sonst?<sup>97</sup> Und

96 Hierher gehört, n.b., auch ein durch innere Zwangs- und Suchtobsessionen aufgenötigter Wille (s.o. II.1., S. 13).

97 Ein fadenscheiniger Begriffstrick wäre nun die Antwort „der Natur“. Das ist bestenfalls eine schiefe Metapher. Die „Natur“ *hat* keinen Willen, sie *erzeugt* Willen, vernünftigen wie kranken – *beides* durch Gehirne.



ebenso gewiss handelt G deshalb „unter der Idee der Freiheit“. Also „wirklich frei“? Dann wäre § 20 StGB zu streichen. (Und das wäre längst nicht die irritierendste Konsequenz.) Schuldunfähigkeit wegen Geisteskrankheit gäbe es nicht.<sup>98</sup> Jeder ungenötigte geisteskranke Wille wäre frei, auch wenn er die Einsicht ins Unrecht verstellte. Das alles ist (sit venia verbo vor einem Jahrtausendgenius wie Kant) im Ansatz verfehlt, nämlich in dem merkwürdigen Bestreben, Freiheit *allein* aus Begriffen zu beweisen und nur einen solchen Beweis für den einer reinen Vernunft zu halten.

Und damit fällt auch Kants letztes und entscheidendes Freiheits-Argument: Weil jedes vernünftige Wesen „nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln“ könne und „eben darum [...] wirklich frei“ sei, müsse diese Idee der Freiheit „allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ (ebda., S. 448). Das ist ein klares *non sequitur*. Aus dem Umstand, dass „jedes vernünftige Wesen“ nur „unter der Idee der Freiheit“ handeln, also seinen *eigenen* (ungenötigten) Willen nur als den unverursachten Verursacher seines Handelns erleben kann, folgt keineswegs, dass ein so verstandener freier Wille „allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ müsse, ja auch nur könne. Allenfalls folgt daraus, dass alle vernünftigen Wesen in ihrem Handeln *sich selber* einen freien (unverursachten) Willen „beilegen“ müssen, nicht jedoch, dass ein anderer das für sie und an ihrer Stelle tun könnte.

In diesem Wechsel der Perspektiven vom handelnden Akteur zu einem „beilegenden“ Dritten liegt aber ein Unterschied ums Ganze. Der Grund ist der soeben erörterte: Dass ein Handelnder sein eigenes Handelnwollen nicht anders als „unter der Idee der Freiheit“ erfahren kann, folgt *begrifflich* daraus, dass dieses Wollen *sein eigenes* ist; und es folgt *empirisch* daraus, dass (eben deshalb) einem Akteur selber als *sein* Handeln nur eines gilt, das er als Produkt seines *eigenen* Wollens erlebt.<sup>99</sup> Weder mit der Vernunft dieses Wollens noch mit dessen

98 Auch eine (per definitionem determinierte!) Maschine mit Bewusstsein, wie es sie vielleicht einmal geben mag, wäre übrigens in diesem Sinne frei: Sie könnte sich so wenig wie ein handelnder Mensch als Teil einer Kausalkette erfahren, sondern empfände ihre Entscheidungen als spontane, aus eigenem Antrieb getroffene.

99 Als Kontrast: Das sog. Alien-hand-Syndrom, eine seltene Neuropathie, löst funktional

wirklicher Freiheit hat das irgendetwas zu tun, und deshalb auch nicht damit, ob dem Handelnden von außen „wirkliche“ Freiheit „beigelegt“ werden kann. Noch einmal: auch Geisteskranke haben, *wenn* sie handeln wollen, ihren *eigenen* Willen, handeln also „unter der Idee der Freiheit“. Das ändert aber an der Geisteskrankheit und somit an der Unfreiheit dieses Willens nichts.<sup>100</sup> Auch unser G, der die Welt vom Satan, nämlich seinem Nachbarn, befreien will, *kann* die Entscheidung zu seiner Tötungshandlung „nicht anders als unter der Idee der Freiheit“ treffen, wenn er sie denn als *seine* Entscheidung erlebt und nicht als externen Zwang. Ihn „eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“ zu nennen und auf ihn „alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind“ (GMS, ebda.), anzuwenden, kurz, ihn für schuldig zu erklären und zu bestrafen, wäre aber abwegig. Ganz im Gegenteil: G mag noch so glaubhaft beteuern, die Tat sei allein seinem eigenen Willen, den Teufel zu vernichten, entsprungen, und das Gericht mag mit guten Gründen davon vollständig überzeugt sein: es wird ihn dennoch nicht schuldig sprechen. Vielmehr wird es erklären, dass es an G's Aufrichtigkeit sowenig zweifle wie an dessen „Handeln unter der Idee der Freiheit“, dass es aber besser wisse als er, dass dieses Handeln dennoch nicht frei, sondern Produkt seiner Geisteskrankheit gewesen sei. Genauer: Produkt seines kranken Gehirns. Produkt des Gehirns ist aber *jede* Handlungsentscheidung, auch jede vernünftige. Und hier wird deutlich, dass die Kantsche Konstruktion das Grundproblem der Willensfreiheit, dem auch die Diskussionen der Gegenwart vorrangig gelten, *in toto* verfehlt: den neuronalen Ur-

zielorientierte Bewegungen einer (meist der linken) Hand aus, welche von dem Betroffenen nicht als selbstgewollt bzw. selbstverursacht, sondern als fremdgesteuert erlebt werden – bis hin zum offenen Konflikt mit der dann gewaltsam intervenierenden anderen Hand; s. dazu *Assal et al.*, Moving with or without will: Functional neural correlates of alien-hand syndrome, in: *Annals of Neurology* 62 (2007), 301 ff.; solche „alien hand“-Bewegungen sind genauso wenig *eigene* Handlungen („unter der Idee der Freiheit“) des Betroffenen wie Krampfanfälle o.ä.

100 Das gilt auch für hochgradige Psychopathen, deren kognitive Fähigkeiten vollkommen unbeeinträchtigt sein können, während ihnen jedes Normbewusstsein (jede *Möglichkeit* dafür!) gänzlich fehlt; s. *Maibom* (Anm. 90).

sprung jedes Willens. Der Gegenbegriff zu einer „unter der Idee der Freiheit“ gebildeten und deshalb angeblich wirklich freien Entscheidung ist für Kant immer nur eine durch „die Sinne“ oder „die Sinnlichkeit“ eines Handelnden bestimmte, daher bloß „rezeptive“, die somit „anderwärts her [ihre] Lenkung“ empfangt und deshalb unfrei sei. Diese Alternative – durch Sinnlichkeit („rezeptiv“) oder durch reine Vernunft („spontan“) hervorgebracht – verfehlt aber das Problem. Denn *in beiden Fällen* entsteht der Wille nur als Produkt der neuronalen Aktivität des Gehirns, eines makrophysikalischen, determinierten Systems. Auch „reine praktische Vernunft“ gelangt allein durch dieses Nadelöhr von Physik und Biochemie zu ihrer kausal wirksamen Existenz. Und selbstverständlich kann ein Handelnder die spezifisch neuronale Erzeugung seines Willens, und wäre dieser noch so geisteskrank, nicht als „rezeptive“ Bestimmung von „anderwärts her“ erfahren (er mag nicht einmal wissen, dass er ein Gehirn hat) – so wenig wie, nach Kant, seine Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft. Kennzeichnet also das Merkmal des „Handelns unter der Idee der Freiheit“ *alle* eigenen (nicht abgenötigten) Handlungsentwürfe, geisteskranken wie vernünftigen (freie), so taugt es offensichtlich nicht als Kriterium der Unterscheidung zwischen ihnen und beweist daher in *keinem* Fall irgendetwas für eine „wirkliche Freiheit“.<sup>101</sup>

Damit scheidet Kants Konzeption der Willensfreiheit im ganzen. Ein letzter prinzipieller Einwand sei gleichwohl erwähnt. Er betrifft noch einmal das schon gezeigte unbeglaubigte Changieren zwischen der transzendentalen Sphäre des Ursprungs und der handfest phänomena-

101 Auch manche epileptische Anfälle werden von den Betroffenen mit der subjektiven Gewissheit erlebt, dabei selbstbestimmt („unter der Idee der Freiheit“) zu handeln; gelegentlich sind die Patienten nachträglich überzeugt, sie hätten in der Zeit des Anfalls auf ihre Umgebung handelnd eingewirkt, während sie sich in Wahrheit in einem starren oder konvulsivischen Krampfzustand befanden. „Wirklich frei?“ – Ein solcher Fall lag der Entscheidung BGHSt 40, 341 zugrunde; eingehend dazu, mit Darstellung des Sachverhalts nach der (unveröffentlichten) tatrichterlichen Entscheidung, *Detlefsen* (Anm. 10), S. 102, 148 ff. Überblick über verschiedene Formen der Epilepsie bei *Blumenfeld*, *Consciousness and Epilepsy*, in: *Laureys* (ed.); *The Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology*, 2006, S. 271 ff.

len Sphäre der Wirkungen eines „absolut freien Willens“. Als *noumenon* liege er außerhalb von Raum und Zeit; als *causa* habe er dagegen seine handfesten Folgen allein in der phaenomenalen Welt der (determinierten) Erscheinungen. Kant hatte keinen Zweifel an der Tragfähigkeit dieser Grundlage für die Zurechnung von Schuld und die Auf-erlegung auch der tödlichen Strafen des Kriminalrechts seiner Zeit.<sup>102</sup>

Für einen heutigen Strafrechtler gehört aber, so meine ich, schon eine beträchtliche metaphysische Indolenz (oder die Mitgliedschaft in der „Landeskirche der Kantianer“<sup>103</sup>) dazu, dieses Ergebnis einer spekulativ-begrifflichen Konstruktion einfach zu übernehmen. Doch mag man das beurteilen, wie man will.

Nicht aber dies: Wer mit Kant den noumenal freien Willen zum „unverursachten Verursacher“ erklärt, der verlegt zwar nicht dessen metaphysischen Grund, wohl aber seine zugleich behaupteten Folgen in die Sphäre der Physik. Dann muss er sich aber nach der empirischen Vereinbarkeit dieser Folgen mit dem physikalischen Weltbild fragen lassen. Jeder handlungs- bzw. entscheidungskausale Akt eines freien Willens bringt irgendeine Veränderung in einer physikalischen Größe der Welt hervor. Ist er selber unverursacht, also *a limine* nicht physikalisch erklärbar, so verletzt seine physische Wirkung den Satz von der Erhaltung der Energie, eines der wenigen so gut wie unbestrittenen Grundgesetze der Physik. Gewiss gilt es nur für *geschlossene* physikalische Systeme, und der einzelne handelnde Mensch (bzw. sein Gehirn) ist kein solches. Wohl aber wird man mit der großen Mehrheit der Physiker den gesamten Kosmos als geschlossenes System anzusehen haben. Hätte Kant recht, so müsste durch jeden noumenal freien Willensakt, der „eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst*“ an-

102 Berühmt ist die Intransigenz, mit der er auf der „kategorischen“ Pflicht des Staates bestand, gegen Mörder die Todesstrafe anzudrohen, zu verhängen und zu vollstrecken (MdS, AA VI, S. 333). Zurückhaltender noch KrV, B 579: Zurechnung sei „nur auf den empirischen Charakter“ zu beziehen, der freilich (auch) „reine Wirkung der Freiheit“, also des „noumenalen Charakters“, sein soll.

103 Treffender Ausdruck Albert Einsteins, zit. in *Fölsing*, Albert Einstein. Eine Biographie, 1995, S. 541. – Viele Strafrechtler scheinen solche Bedenken aber nicht zu teilen; s. z.B. die in Anm. 71 genannten.

fängt (KrV, B 563), also weltweit in jeder Sekunde milliardenfach, im Universum neue Energie entstehen. Das widerspricht dem heutigen Weltbild der Physik.<sup>104</sup> Dieser Widerspruch lässt sich nicht etwa mit dem wohlfeilen Hinweis vermeiden, dass bei Kant dieselbe Handlung ja *auch* als naturgesetzlich determiniert gelte. Gibt es für eine „Erscheinung“ zwei Perspektiven der Erklärung, von denen eine falsch ist, dann ist diese zu streichen und nicht mit dem Hinweis zu verteidigen, man habe ja daneben auch noch eine richtige.

Man mag durchaus mit Kant behaupten, dass wir „berechtigt sind“, den handelnden Menschen „auf zwei Seiten zu betrachten“ (KrV, B 566), nämlich auch als noumenales Wesen „unter der Idee“ absoluter Freiheit. Nur muss man hinzufügen, dass das so identifizierte „intelligible Vermögen“ des Menschen – entgegen Kant – kausal irrelevant ist. Und genau deshalb sind wir *nicht* berechtigt, aus diesem Betrachtenskönnen umstandslos ein Bestrafendürfen abzuleiten. Man verzeihe eine triviale Veranschaulichung: Steine haben notwendig bestimmte Eigenschaften, insbesondere Masse, Ausdehnung und Farbe. Daher sind wir vollkommen „berechtigt“, jeden Stein unter jedem einzelnen dieser Gesichtspunkte „zu betrachten“. Trifft mich nun ein Stein am Kopf und hinterlässt eine schmerzhafte Beule, dann ist es gleichwohl verfehlt zu sagen: „Dieser Stein hat die notwendige Eigenschaft einer Farbe und er hat meine Beule verursacht; also ‘hat’ (kantianisch gesprochen) die Farbe ‘in Ansehung’ meiner Beule Kausalität.“ Nein. Die Farbe ist für die Beule kausal bedeutungslos. Nichts anderes gilt aber für die noumenale Freiheit in Ansehung der phänomenalen Ereignisse einer Handlung und ihrer Folgen.<sup>105</sup>

- 104 Das gilt auch, wenn man (wie es richtig ist) nicht die relativ großen Energiemengen im Blick hat, die für körperliches Handeln, sondern nur die Minimalmengen, die für das „Anstoßen“ der schließlich handlungsauslösenden neuronalen Vorgänge auf einer sub-zellularen Ebene im Gehirn benötigt werden; s. *Wilson*, Mind-Brain Interaction and Violation of Physical Laws, in: *Libet et al.* (Anm. 13), S. 185 ff. (mit genauen Berechnungen), sowie *Burns*, Volition and Physical Laws, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 27 ff.
- 105 Mein Beispiel deutet auf das Problem der sog. mentalen Verursachung (dazu im nächsten Kapitel). Die Analogie zu Kants Argument ist nicht ganz exakt: Die kausal irrelevante Eigenschaft des Steines ist eine *empirische* (Farbe), der „absolut“ freie

Selbstverständlich mag die Naturwissenschaft einer fernerer Zukunft den Zusammenhang von Gehirn und Willen unter dem Gesichtspunkt der physikalischen Erhaltungssätze anders beurteilen als die gegenwärtige.<sup>106</sup> Aber es bedarf wohl keiner Betonung, dass sich auf derart ungedeckte Wechsel einer spekulativen Erwartung keine moralische Zurechnung gründen lässt, und ein strafrechtliches Schuldprinzip schon gar nicht.

### 2.3.3 Akteurskausalität II: heutige / andere Formen des libertären Inkompatibilismus

Die Verlegung des Ursprungs der „Kausalität aus Freiheit“ ins Nomenale erlaubte es Kant, zugleich eine vollständige Determination alles empirischen Handelns anzunehmen. Das lässt sich als eine (sehr spezielle) Form des Kompatibilismus auffassen.<sup>107</sup> Heutige Akteurskausalisten suchen dagegen, sofern sie keine Kantianer sind, den unverursachten Verursacher ausschließlich in der empirischen Person des Handelnden; deshalb sind sie fast durchgängig kompromisslose Inkompatibilisten.<sup>108</sup> Kant hätte ein solches Suchen für aussichtslos gehalten. Nach allem, was die bisherige Diskussion an Argumenten

Wille bei Kant ist „*noumenal*“ (nicht etwa ein empirischer mentaler Akt). Das macht Kants Kausalitäts-Behauptung aber nur noch mysteriöser – und die Analogie *a fortiori* zulässig.

- 106 Darauf verweist nachdrücklich der Physiker *Mohrhoff*, *The Physics of Interactionism*, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 165 ff., der freilich nur behauptet, möglicherweise müsse nicht *jede* materielle Veränderung in der Welt (z.B. in Gehirnen) *vollständig* von den Gesetzen der Physik bestimmt sein; sehr spekulativ *Averill/Keating*, *Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?*, in: *Mind* 90 (1981), 102 ff.
- 107 Genauer: Kants Lehre ist, je nach noumenalem oder phänomenalem Blickwinkel, sowohl kompatibilistisch als auch inkompatibilistisch; sie höbe, wäre sie haltbar, den Sinn der Unterscheidung auf. (Sie ist aber nicht haltbar.)
- 108 Einige wenige Ausnahmen pro Kompatibilismus gibt es aber, z.B. *Markosian*, *A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 80 (1999), 257 ff.

dazu erbracht hat, ist es das auch. Deshalb kann die folgende Skizze knapp ausfallen.<sup>109</sup>

Akteurskausalisten postulieren die Existenz zweier unterschiedlicher Arten von kausal relevanten Eigenschaften: die des ersten (geläufigen) Typs seien für Kausalrelationen zwischen Ereignissen bedeutsam, die des zweiten für kausale Relationen zwischen einer handelnden Person und einem Ereignis. Roderick Chisholm, einer der frühesten und einflussreichsten Akteurskausalisten der Gegenwart, spricht von „trans-eunter Kausalität“, die zwischen Ereignissen, und „immanenter Kausalität“, die zwischen Akteur und Handlung (bzw. Handlungsent-schluss) bestehe.<sup>110</sup> Wie diese letztere Kausalrelation genau vorstell-bar sei, bleibt freilich dunkel, und nicht nur bei Chisholm. So weit ich sehe, hat bislang kein Akteurskausalist diese besondere Kausalität verständlich machen können. Regelmäßig betont wird zwar, dass sie nicht an den Kriterien der Ereigniskausalität gemessen werden dürfe, aber das ist bloß eine Wiederholung der theoretischen Prämisse und erklärt nichts.<sup>111</sup> Ebenfalls oft zu lesen ist ein defensives Argument: Auch für die normale Ereigniskausalität, das abgelehnte Gegenmodell, sei die genaue Natur der Kausalrelation nicht wirklich verstanden, vielleicht sogar unerklärbar, im übrigen höchst umstritten und Ge-genstand einer Reihe unterschiedlicher Deutungen.<sup>112</sup> Das ist richtig, aber kein Grund, neue unverständliche Zusammenhänge zu postulie-

- 109 Gründliche Darlegung bei *O'Connor*, *Persons & Causes. The Metaphysics of Free Will*, 2000, S. 43 ff., 71 ff.; weitere wichtige Akteurskausalisten: *Taylor*, *Action and Purpose*, 1966; *Thorp*, *Free Will: A Defence Against Neurophysiological Determinism*, 1980; *Clarke*, *Toward A Credible Agent-Causal Account of Free Will*, in: *Noûs* 27 (1993), 191 ff.; *Meixner*, *Kausalität der Ereignisse oder Kausalität der Personen?*, in: *Metaphysica* 1999, 105 ff. – Urahn des Akteurskausalismus ist der schottische „Common Sense“-Philosoph *Thomas Reid*, *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788), ed. 1969, Essay IV: On the Liberty of Moral Agents.
- 110 *Chisholm*, *Human Freedom and the Self* (1964), repr. in: *Watson* (ed.), *Free Will*, 1982, S. 24 ff., 29; Chisholm zitiert (plausibel) *Aristoteles* (*Physica* VII, 5, 256a) als einen Ahnherm des Akteurskausalismus.
- 111 Ganz ähnlich *Watson*, Introduction, in: *ders.* (Anm. 110), S. 10; weitere Kritik *ders.*, *Free Action and Free Will*, in: *Mind* 96 (1987), 145 ff., 166 ff.; ähnlich auch *Kane* (Anm. 24), S. 187 ff.
- 112 Z.B. *Chisholm* (Anm. 110), S. 31 f.; *Clarke* (Anm. 109), 198 ff.

ren. Vor allem aber suggeriert es erheblich mehr, als plausibel ist. Zwar sind kausale Ereignisrelationen in mancherlei Hinsicht ebenfalls schlecht oder gar nicht verstanden. Doch in vielen *unstreitigen* Fällen lassen sie sich, anders als die Akteurskausalität, ohne weiteres befriedigend erklären, nämlich physikalisch-reduktionistisch als Transfer von Energie, in welcher Form immer. Und zweitens steht selbst in Grenz- und Zweifelsfällen zumindest die Existenz ihrer Relata und deren grundsätzliche Beschaffenheit nicht in Frage. Auch das lässt sich aber für die Akteurskausalität nicht behaupten. Denn es ist einfach rätselhaft, was von einem Akteur noch als *causa* übrig bleiben könnte, nachdem man alles an ihm gestrichen hat, was als *Ereignis* beschreibbar ist (von den Muskelkontraktionen bis zum mikrophysikalischen „Feuern“ von Neuronen im Gehirn), eben weil es als Ereignis jeweils selbst verursacht ist und deshalb nicht zur *unverursachten* Ursache, dem „freien Akteur“, gehören kann.

Schließlich könnten Akteurskausalisten ihr Ziel, den freien Willen zu erklären, selbst dann nicht erreichen, wenn sich die Kausalrelation zwischen einem „unbewegten Beweger“<sup>113</sup> und seinem Handeln verständlich machen ließe. Ist der auslösende Ursprung einer Handlung im Handelnden selber ohne Ursache, dann können auch *Gründe* für das Zustandekommen der Handlung keine ursächliche Rolle spielen.<sup>114</sup> Tun sie das aber nicht, dann ist schwer zu sehen, wie der Handelnde das Auslösen seiner Handlung kontrollieren könnte. Dies ist aber ebenfalls Bedingung ihrer Freiheit. Allein das Offenstehen (Indeterminiertsein) von Alternativen gewährleistet noch keine Freiheit, wenn nicht außerdem die Auswahl der schließlich vollzogenen Handlung vom Handelnden kontrolliert wird. Nun mag man durchaus *generell* verneinen, dass Gründe eine determinierende (verursachende) Wirkung auf unsere Handlungen hätten, und ihnen dennoch einen erheblichen Einfluss auf deren Zustandekommen zuschreiben, weil

113 So ausdrücklich *Chisholm* (Anm. 110), S. 32, der übrigens auch die Parallele mit der analogen Eigenschaft Gottes sieht und nicht scheut.

114 Nämlich im Modus ihres Zum-Motiv-Werdens, wie er oben, sub IV.2.2 (nach Anm. 60), skizziert wird.



Gründe, nach einem berühmten Wort von Leibniz, „geneigt machen ohne zu zwingen“.<sup>115</sup> Dann bliebe aber gleichwohl ein unerklärter Rest offen: Ein bestimmter Anteil am Vorgang des Auslösens einer Handlung läge erstens außerhalb des Einflussbereichs des Grundes (der bloß disponierenden „Neigung“), und wäre zweitens (definitionsgemäß) unverursacht. Schematisch veranschaulicht: Macht ein bestimmter Grund jemanden zu 70% geneigt zu einer Handlung und ist deren unmittelbare Ursache im ganzen unverursacht, dann bleiben 30% dieser Ursache außerhalb jeder Bestimmung durch irgendetwas – und damit jenseits der Kontrolle des Handelnden. Sie erscheinen als Produkt des Zufalls. Zugleich sind sie *condicio sine qua non* der Handlung. Neigung + auslösender Zufall sind aber nicht das, was wir und was insbesondere Akteurskausalisten mit Willensfreiheit meinen. Damit ist der Akteurskausalismus als Freiheitsmodell ebenfalls gescheitert.<sup>116</sup>

Ein letzter Blick sei schließlich auf eine andere Richtung des libertären Inkompatibilismus geworfen, die als „teleological intelligibility theory“ firmiert.<sup>117</sup> Das bezeichnet zunächst eine Grundperspektive, die der des oben erörterten „Gründe versus Ursachen“-Arguments ähnlich ist: Handlungen seien nicht im Schema „Ursache – Wirkung“, sondern nur unter dem Blickwinkel ihrer teleologischen Orientierung, nämlich an Gründen, verständlich zu machen. Daher sei die Frage ihrer Freiheit ebenfalls in dieser Perspektive zu untersuchen. Freilich begnügen sich die meisten „teleological intelligibility“-Theoretiker nicht mit diesem einfachen Hinweis (wie leider viele Anhänger des „Gründe“-Arguments in der deutschen Debatte). Vielmehr versuchen

115 *Leibniz*’ (vielzitiertes, aber kaum je nachgewiesenes) Dictum steht so nicht wörtlich, aber sinngemäß in: Die Theodizee, 1. Teil Nr. 50, mehrmals im 2. Teil (z.B. Nr. 302 und passim) sowie im Anhang (3. Einwand).

116 So auch *Guckes*, Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung, 2003, S. 170 f.; ähnlich (der Libertarier!) *van Inwagen*, Free Will Remains a Mystery, in: *Philosophical Perspectives* 14 (2000), 1 ff., 14 ff.

117 V.a. *Kane*, Two Kinds of Incompatibilism, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1989, 219 ff.; der Ausdruck geht wohl zurück auf *Watson*, Free Action (Anm. 111), 165, die Idee eher auf *Wiggins*, Towards a Reasonable Libertarianism, in: *Honderich* (ed.), *Essays on Freedom of Action*, 1973, S. 31 ff.

sie, die Möglichkeit eines Begriffs hinreichender (verantwortungsbe-  
gründender) Freiheit in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen der  
modernen Naturwissenschaft, insbesondere auch der Neurobiologie  
darzulegen. Die wohl profundeste Konzeption dieser Art hat Robert  
Kane ausgearbeitet.<sup>118</sup> Er betrachtet „Freiheit“ als das spezifische  
Merkmal von Handlungen, die aus einer Wahl zwischen verschiede-  
nen Entscheidungsmöglichkeiten in Konfliktsituationen hervorgehen.  
Drei hauptsächliche Formen solcher Konflikte bzw. der jeweils zuge-  
hörigen Handlungswahl seien zu unterscheiden: moralische Konflikte,  
Klugheitskonflikte und sog. praktische Konflikte. (Die letztgenannten  
sind solche, deren Entscheidung sowohl unter moralischen als auch  
unter Klugheitsgesichtspunkten indifferent ist, etwa die Wahl zwi-  
schen zwei verlockenden Offerten auf der Speisekarte eines Restau-  
rants.)<sup>119</sup> Nun postuliert Kane für die Wahl in solchen Konfliktlagen  
unter dem Gesichtspunkt von Natur- oder Kausalgesetzlichkeit zwei  
(bzw. drei) prinzipielle Indeterminismen: Indeterminiert, und zwar  
auch und gerade *neuronal* indeterminiert, sei erstens, welche mögli-  
chen Handlungs- bzw. Entscheidungsgründe dem Handelnden über-  
haupt bewusst würden. Zweitens sei bei Moral- und bei Klugheitsent-  
scheidungen indeterminiert, in welchem Maße sich der Handelnde um  
die jeweilige Entscheidung bemühe, und bei praktischen Entscheidun-  
gen, welche der Alternativen er schließlich am stärksten gewichte.<sup>120</sup>  
Diese postulierten Indeterminismen versucht Kane sodann mit einer  
Analyse naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse aus Chaosthe-  
orie, Quantenphysik, „Nichtgleichgewichtsthermodynamik“ (Thermo-  
dynamik irreversibler Prozesse) und aus den Theorien sog. neuronaler  
Netze zu begründen. Ob diese Beweisführung überzeugt, entzieht sich  
zu großen Teilen meiner Beurteilung.<sup>121</sup> Doch hängt, wie wir sehen

118 V.a. in (Anm. 24); s. auch Kane, *Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth*, in: *ders.* (Anm. 16), S. 406 ff., sowie *ders.*, *Libertarianism*, in: *Fischer/Kane/Pereboom/Vargas, Four Views on Free Will*, 2007, S. 5 ff.

119 S. Kane (Anm. 24), S. 125 ff. Kane unterscheidet drei weitere freiheitsrelevante Wahlsituationen, die wir hier ignorieren können.

120 Kane, *ebda.*, S. 128 ff.

121 Sie sei als Kontrast zu der saloppen Beiläufigkeit lobend hervorgehoben, mit der

werden, die Frage, ob Kanes Theorie im ganzen plausibel ist, davon am Ende nicht ab.

Mit den bisher skizzierten Grundelementen verknüpft der Autor einige weitere: „Frei“ kann nach seiner Überzeugung eine Handlungsentcheidung nur heißen, wenn drei hauptsächliche Voraussetzungen erfüllt sind: Erstens muss es ihrem Urheber möglich (gewesen) sein, sich anders zu entscheiden<sup>122</sup>, und zweitens, den Handlungsvollzug zu kontrollieren; drittens muss ihm mit Gründen eine „Letztverantwortung“ für die hinreichende Bedingung der Entscheidung, nämlich deren hinreichendes Motiv, zurechenbar sein. Im Moment des Handelns ist ein solches Motiv offensichtlich nicht allein aus den aktuellen Anreizen erklärbar, sondern gründet zum maßgeblichen Teil in Charaktereigenschaften des Handelnden, die ihrerseits oft weit zurückliegende lebensgeschichtliche Entwicklungen spiegeln. Auch für diese biographisch gewordenen Charakterzüge müsse daher ein Handelnder hinreichend verantwortlich gemacht werden können, um „letztverantwortlich“ für sein Motiv zu sein. Die Möglichkeit einer solchen charakterbezogenen Verantwortung versucht Kane so zu begründen, dass er aus dem permanenten Strom trivialen und sozusagen spurlosen Verhaltens, das den Alltag jeder individuellen Lebensgeschichte kennzeichnet, Handlungen von profunderer, nämlich charakterprägender Bedeutung heraushebt: sog. „self-forming actions“. Diese seien ihrerseits keine vollständig determinierten Ereignisse, sondern in der oben skizzierten zweifachen Weise indeterminiert. Solche *self-forming actions* hinterließen mentale (und also neuronale) Spuren, die sich mit zahllosen weiteren aus ähnlich bedeutsamen Handlungen nach und nach zu einem komplexen Netz charakterlicher Eigenschaften verknüpften. Diese Eigenschaften könnten dem Handelnden später ggf. in ausreichendem Maße zugerechnet werden, um ihm eine Letzt-

hierzulande oft schon die wohlfeile Trivialität, dass wir „aus Gründen handeln“, für die Lösung des Freiheitsproblems ausgegeben wird.

122 Unser oben (II.3.) erläutertes Prinzip PAM.

verantwortung für Handlungen, die aus ihnen hervorgingen, zuzuschreiben.<sup>123</sup>

Kanes Votum für die Möglichkeit eines freien Willens gründet, das mag schon diese notgedrungen dürftige Skizze andeuten, in einer beeindruckend dichten Textur von Argumenten. Sie werfen freilich zahlreiche Probleme auf, die eine kritische Erörterung verdienen (und übrigens auch genießen). Viele von ihnen löst Kane auf zweifelhafte und umstrittene Weise. Strafrechtlern mag sich beiläufig die Frage aufdrängen, was mit einer solchen Ausdehnung des Begriffs der Tatverantwortlichkeit auf lebensgeschichtliche *self-forming acts* der Vergangenheit vor dem Hintergrund des § 20 StGB im deutschen Strafrecht anzufangen wäre. Die Antwort lautet „nichts“<sup>124</sup>, aber das ist für eine moralphilosophische Konzeption natürlich kein besonders schmerzliches Verdikt. Doch sieht sich die Theorie einem prinzipiellen Dilemma ausgesetzt, an dem sie scheitern muss. Für jede einzelne der Determinismus-Lücken, die Kane postuliert und mit Erwägungen zur Chaostheorie, Quantenphysik etc. auszufüllen versucht, bleibt das sozusagen renitente Rätsel, wie Vorgänge, die von den Naturwissenschaften jenseits des kausaldeterministischen Dogmas angesiedelt werden, allein dadurch schon unter die *Kontrolle* eines Handelnden geraten könnten. Es ist nicht zu sehen, wie das vorstellbar wäre. Kanes höchst komplexe Verknüpfung determinierter und indeterminierter Ereignisse in der Vorgeschichte jeder konkreten, potentiell freiheitsfähigen Handlung ändert nichts daran, dass alles Determinierte keine Alternative und alles Indeterminierte keine Kontrolle zulässt. Macht man, wie der Libertarier Kane, beides zur unabdingbaren Voraussetzung für freies Handeln, dann verurteilt man die eigene Theorie am Ende zum Scheitern. Die Frage, ob nichtdeterminierte Ereignisse wirklich potentielle Freiheitsräume eröffnen oder doch nur auf andere

123 Kane (Anm. 24), S. 60-78.

124 Wengleich Charakterschuld-Konzepte in der strafrechtlichen Schulddebatte der vergangenen 100 Jahre immer wieder eine Rolle gespielt haben (s. z.B. *Figueiredo Dias*, Schuld und Persönlichkeit, in: ZStW 95 [1983], 220, 237 ff.), nicht selten übrigens im Anschluss an *Schopenhauers* „Preisschrift“ (Anm. 10); guter Überblick bei *Roxin*, Strafrecht Allgemeiner Teil Band I, 4. Aufl. 2006, § 19 Rn. 27 ff.

Regularitäten der Natur deuten, bedarf angesichts des Umstands, dass sie sich jedenfalls menschlicher Kontrolle entziehen, keiner weiteren Erörterung.

### 3. *Resümee zu den inkompatibilistischen Freiheitslehren*

Das fällt nun knapp aus. Inkompatibilistische Theorien der Willensfreiheit müssen, ihren Prämissen entsprechend, zwei grundsätzlichen Forderungen genügen: Erstens darf der Wille nicht vollständig durch Naturvorgänge determiniert sein; als problematische Quelle einer solchen möglichen Determination stehen heute nur noch die neuronalen Aktivitäten des Gehirns ernsthaft zur Debatte. Zweitens darf der Wille auch nicht vollständig indeterminiert sein, denn um als frei gelten zu können, muss er der Kontrolle des Wollenden/Handelnden unterliegen, und das wäre mit seinem Indeterminiertsein nicht zu vereinbaren. Beide Forderungen zusammen scheinen aber nicht erfüllbar zu sein. Man mag mit Exkursionen in die unwegsamsten Gebiete von Quantenphysik, Chaostheorie und anderen Naturwissenschaften irgendeine Art von Emanzipation des Mentalen vom Neurophysiologischen mehr behaupten als beweisen. Doch steht man dann aussichtslos vor dem Problem, die soeben aufgehobene Determination des Willens durch das Gehirn aus irgendeiner anderen Quelle beziehen zu müssen, um ihn als kontrollierbar, steuerbar auszuweisen, damit er die zweite Grundbedingung der Freiheit erfüllen kann. Welcher Quelle sollte diese Kontrollinstanz entstammen, wenn nicht wieder dem Gehirn? Gerade dieses ist aber entweder wegen seines Determiniert- oder wegen seines Indeterminiertseins für einen solchen Steuerungszweck nicht brauchbar. Es hilft auch nichts, die Kontrollbedingung um eine logische (vielleicht auch empirische) Millisekunde zu verschieben und etwa zu sagen, nicht die *Entstehung* des Willens, sondern sein Wirksamwerden im Einleiten der Handlung müsse kontrollierbar sein. Einverstanden. Aber woher käme *diese* Kontrollfähigkeit? Erneut wären als Quelle nur der Wille selbst oder die neurophysiologischen Vorgänge im Gehirn, aus denen er entsteht, vorstellbar. Beide sind aber – siehe oben – nur entweder als determiniert und damit unfrei

oder als indeterminiert und damit unkontrollierbar zu haben, von dem infiniten Regress ganz abgesehen, den der Rekurs auf den Willen hier offensichtlich eröffnen würde.

Der Sonderweg Kants, die Rücknahme des Freiheitsgrundes aus der Welt in die „intelligible“ Sphäre reiner Begriffe, scheidet nicht nur an seinen inneren Inkonsistenzen, sondern vor allem an der Unmöglichkeit, von einer solchen transzendentalen Freiheit aus eine kausale Brücke in die Welt der „Erscheinungen“ zu schlagen. Wer will mag einen Begriff „noumenaler Freiheit“ aus dem sittengesetzlichen „Factum der Vernunft“ deduzieren. Aber „Kausalität aus Freiheit“ *dieser* Provenienz ist eine Fata Morgana.

Das Resultat unserer Analysen zum libertären Inkompatibilismus lässt sich nicht bündiger fassen als in die Formel eines seiner bedeutendsten Vertreter: „Free will remains a mystery“.<sup>125</sup> Ein genauerer Blick zeigt den prinzipiellen Grund: eine Art Hase-und-Igel-Verhältnis zwischen dem Willen und seiner neuronalen Basis. Welche gedankliche Position mittels welcher begrifflichen Finessen man für den mentalen Hasen des Wollens oder Entscheidens auch reklamieren möchte, um dessen Freiheit zu behaupten – der Igel des Neurophysiologischen ist immer schon da. Denn ohne ihn, ohne es, ist überhaupt nichts Mentales vorstellbar, ein Wille sowenig wie irgend ein sonstiger Vorgang des Bewusstseins.<sup>126</sup> Daher scheint es unumgänglich, sich bei der Begründung von Freiheit genau damit zu arrangieren.

## V. Die kompatibilistischen Positionen: Grundlagen und Grenzen

Das tun die Kompatibilisten. Sie erkennen sowohl die Unlösbarkeit des Zusammenhangs von Gehirn und „Geist“ als auch einen dabei

125 *van Inwagen* (Anm. 116); gegen ihn wenig überzeugend *Griffith*, Does Free Will Remain a Mystery?, in: *Philosophical Studies* 124 (2005), 261 ff.

126 Genau besehen nicht einmal sein akausales Dasein als Noumenon in einer Welt reiner Vernunft: Auch diese ist nicht ohne Denken und dieses seinerseits nicht ohne seinen „unreinen“ Ursprung im Gehirn vorstellbar.

(irgendwie) maßgeblichen Vorrang des Gehirns an. Der erste gemeinsame Nenner ihrer Theorien ist deshalb die Zurückweisung der Annahme, der Wille sei in irgendeinem Sinn souverän gegenüber seinen neuronalen Grundlagen. Vielmehr deuteten alle verfügbaren empirischen Evidenzen auf einen determinierten Zusammenhang zwischen beiden.<sup>127</sup> Doch bedrohe dies, und das ist der zweite gemeinsame Nenner, weder eine richtig verstandene Freiheit noch die Möglichkeit der Zuschreibung von Verantwortung und Schuld. Will man das überprüfen, so muss man sich zunächst über diesen Zusammenhang von Geist und Gehirn, von Mentalem und Neuronalem Klarheit verschaffen.

### *1. Das Gehirn-Geist-Problem und seine Bedeutung für die Frage der Willensfreiheit*

Wenn „der Geist“, nämlich alle mentalen Phänomene, irgendwie vom Funktionieren des Gehirns abhängig ist, was könnte dann noch die Bezeichnung „freier Wille“ verdienen? Unsere bisherigen Erörterungen haben schon erkennen lassen, dass diese Frage zwei Seiten hat:

(1) *Das Problem der autonomen Urheberschaft:* Kann ein derart vom physikalischen System des Gehirns hervorgebrachter Wille noch als hinreichend autonome Äußerung einer freien Person und damit als Grundlage ihrer Verantwortlichkeit begriffen werden?

(2) *Das Problem der mentalen Verursachung:* Wie kann ein geistiges Phänomen wie der Wille (oder eine Entscheidung) Wirkungen auf die physische Welt des Körpers ausüben, insbesondere Handlungen auslösen und steuern?

#### *1.1 Identitätstheorien*

Viele Philosophen glauben, beide Fragen ließen sich auflösen, wenn man eine bestimmte Form der Identität von Geist und Gehirn anneh-

127 Zur Erinnerung: „determiniert“ meint hier keinen strikt gesetzlichen Determinismus, sondern nur einen Zusammenhang stabiler, naturgegebener Regularitäten, die für Menschen nicht veränderbar sind; vgl. oben II.

me.<sup>128</sup> „Identität“ heißt hier nicht „Ununterscheidbarkeit“ im Sinne der Logik; gemeint ist vielmehr die *Reduzierbarkeit* des Mentalen auf das Neurophysische. Einigen Autoren geht es dabei lediglich um eine epistemische These, nämlich um die logische Reduktion mentalistischer Beschreibungen auf neurophysiologische. Andere vertreten einen weiterreichenden, ontologischen Reduktionismus: Die mentalen Eigenschaften selber seien ohne Rest auf Eigenschaften des Gehirns zurückzuführen, nämlich aus diesen empirisch vollständig erklärbar.<sup>129</sup> Ein einfaches Modell mag das Gemeinte verdeutlichen: Man stelle sich ein Raster mit einer Million winziger Punkte (sog. Pixels) vor, deren jeder entweder hell oder dunkel ist. In ihrer Gesamtheit ergeben sie das naturgetreue Panorama einer Stadt mit einer Fülle spezifischer Details. Dieses Stadtbild und alle seine besonderen Eigenschaften (Formen, Konturen, Linien) existieren selbstverständlich wirklich. Will man aber wissen, wie und warum sie existieren, so wird eine zutreffende Erklärung ihre Existenz vollständig auf das spezifische Arrangement der hellen und dunklen Pixels reduzieren.<sup>130</sup> Reduktionistische Theorien verfolgen also nicht, wie manchmal befürchtet wird, das absurde Anliegen, irgendwelche Dinge der Welt zu „eliminieren“. Was sie eliminieren, ist lediglich die Annahme einer ontologischen Unabhängigkeit dieser Dinge in einer wahren Erklärung der Welt. Genau dieses Anliegen verfolgen Reduktionisten auch für die Erklärung des „Geistes“.

128 Das ist ersichtlich eine starke physikalistische Position (s. oben unter IV.1.2, S. 32 f.). Man muss aber, wie wir noch sehen werden, als Physikalist kein Identitätstheoretiker sein; es gibt auch einen nicht-reduktiven Physikalismus.

129 Aus der unüberschaubaren Flut der Literatur zum Reduktionismus nur *E. Nagel*, *The Structure of Science*, 1961, S. 336 ff. (zur allgemeinen Wissenschaftstheorie); zum psychoneuralen Reduktionismus nur *Crooks*, *Intertheoretic Identification and Mind-Brain Reductionism*, in: *The Journal of Mind and Behavior* 23 (2002), 193 ff. (*contra* Redukt.; mit vier kritischen Kommentaren), sowie *D. Lewis*, *Reduction of Mind*, in: *Guttenplan* (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, 1994, S. 412 ff. (*pro* Redukt.); umfassend *Bickle*, *Psychoneural Reduction: The New Wave*, 1998. – Ursprung der Debatte zur psychoneuralen Identität war *Smart*, *Sensations and Brain Processes*, in: *Philosophical Review* 69 (1959), 141 ff. (*pro* Identität).

130 Beispiel von *D. Lewis* (Anm. 129), S. 413.



Es ist leicht zu sehen, dass für Identitätstheoretiker die Frage (1) nach einer autonomen Urheberschaft an der Willensentstehung weitgehend obsolet ist: Unabhängig vom Gehirn sei so etwas nicht vorstellbar, weil der Wille eben mit bestimmten neuronalen Prozessen identisch sei. Doch berühre das eine vernünftig verstandene Autonomie der Person nicht. Schließlich sei es *ihr* Gehirn, dessen Funktionieren ihren Willen hervorbringe. Dass es dabei naturgegebenen Regularien folge, die keiner Willenssteuerung, vielmehr nur der Selbststeuerung des Gehirns unterlägen, mache den Willen nicht unfrei, wenn nur das Gehirn selber ohne manifesten neuro-psychologischen Defekt funktioniere. Im Gegenteil: diese Identität des Willens mit seinen neuronalen „Realisierern“ verbürge gerade das Authentische, Höchstpersönliche seiner Beschaffenheit. Denn alles, was den Wollenden selbst ausmache, seine Charakterzüge, Präferenzen, kognitiven, emotionalen und motivationalen Eigenschaften, residiere in der neuronalen Architektur seines Gehirns. In Entscheidungssituationen werde es durch sensible „Inputs“ umfassend aktiviert, integriert, synchronisiert, und führe genau deshalb zur Bildung eines höchstpersönlichen, zurechenbaren Willens.

Dieses Argument von der Authentizität des Willens, die gerade durch dessen neuronale Determination verbürgt werde, steht ersichtlich nicht nur Identitätstheoretikern offen. Plausibel beanspruchen kann es auch, wer lediglich einen stabilen, neuronal erzeugten und naturgegebenen Regularien folgenden Zusammenhang zwischen Geist und Gehirn annimmt, ohne doch deren Identität zu behaupten. Auf der Hand liegt freilich, dass allein damit die Frage nach Verantwortlichkeit und Schuld nicht zu beantworten ist. Ich komme darauf zurück.

Doch selbst, wenn man sich mit einem so explizierten Freiheitsbegriff zufrieden gibt, ist damit von den beiden oben genannten Grundproblemen allenfalls das erste, das der autonomen Urheberschaft, gelöst. Identitätstheoretiker behaupten nun, ihre Grundthese bringe auch das zweite, das der mentalen Verursachung, zum Verschwinden. Denn wenn das Mentale mit seiner neuronalen Grundlage identisch sei, dann sei die vermeintlich mentale Verursachung, deren Möglichkeit so unbegreiflich erscheine, in Wahrheit eine neuronale Verursachung.

Und an *deren* Möglichkeit als der eines Kausalzusammenhangs zwischen zwei physischen Ereignissen zweifelt niemand; die spezifische Ursächlichkeit neuronaler Erregungsmuster für Körperbewegungen stehe empirisch ohnehin außer Zweifel. Darüber hinaus sprächen für die Identitätstheorie, so behaupten ihre Anhänger, weitere entscheidende Gründe, die von ihrem Potential zur Lösung der beiden genannten Grundfragen unabhängig seien. Insbesondere passe sie von allen verfügbaren Konzeptionen am besten zu unserem wissenschaftlichen Weltbild. So wie die mittlere Molekularbewegung in einer Flüssigkeit deren Temperatur einfach *sei* und diese nicht erst auf geheimnisvollem Wege erzeuge, oder wie ein Blitz eine elektrische Entladung sei und nichts darüber hinaus, und wie ganz allgemein makrophysikalische Eigenschaften eines Gegenstands in dessen atomarer Struktur unmittelbar realisiert seien und nicht erst (zusätzlich) von ihr erzeugt würden – ganz genauso seien mentale Ereignisse unmittelbar identisch mit den sie realisierenden neuronalen Ereignissen.

### 1.1.1 Mentale Verursachung?

Stimmt das? Für und gegen die Identitätstheorie sind in den vergangenen Jahrzehnten zahllose Argumente in Stellung gebracht worden, die hier auf sich beruhen müssen.<sup>131</sup> Zwei aus der Gruppe der Gegenargumente erscheinen mir aber durchschlagend. Das erste bestreitet die oben skizzierte Lösung zum Problem der mentalen Verursachung; das zweite verwirft aus einem prinzipiellen Grund die Identitätsannahme im ganzen. Zum letzteren, prinzipiellen Argument komme ich im nächsten Abschnitt (1.1.2). Der Einwand gegen die behauptete Lösung des Kausalitätsarguments lautet so: Ereignisse verursachen andere Ereignisse nicht einfach schlechthin und *tout court*, sondern jeweils vermöge bestimmter Eigenschaften. Diesen komme daher im Rahmen des Verursachungsvorgangs die eigentliche kausale Relevanz zu,

131 Gute Übersicht bei Kim, *Philosophy of Mind*, 1996, S. 47 ff. („Mind as Brain“); ausgezeichnet Walter, *Mentale Verursachung. Eine Einführung*, 2006; instruktiv auch Heil/Mele (eds.), *Mental Causation*, 1993.

während andere Eigenschaften des ursächlichen Ereignisses für dessen Kausalwirkung bedeutungslos sein könnten. Nehmen wir an, die Sopranistin S singt vor einem Fenster im hohen C und in einer bestimmten Lautstärke das Wort „Zerspring!“, woraufhin die Scheibe kaputtgeht.<sup>132</sup> Es ist völlig korrekt zu sagen, das Ereignis des Singens dieses Wortes habe die Scheibe zerspringen lassen. Aber für eine gründliche Beschreibung ist es zu ungenau. Dafür müsste es lauten: Nicht vermöge der Bedeutung des gesungenen Wortes, sondern vermöge der dabei angeschlagenen Tonhöhe und Lautstärke ist das Singen für die Zerstörung der Scheibe kausal geworden; hätte die Sängerin in gleicher Höhe und Lautstärke „Bleib heil!“ gesungen, so wäre die Scheibe genauso kaputtgegangen.

Im gleichen Sinne kausal irrelevant, so lautet nun der Einwand gegen die Identitätstheorie, ist aber (zumindest möglicherweise) das mentale Ereignis des Willens oder Entschlusses zu einer Handlung, auch wenn es mit den neuronalen Vorgängen, durch die es realisiert wird, identisch sein sollte – so wie in unserem Beispiel das Ereignis des Singens des Wortes „Zerspring!“ identisch ist mit dem Ereignis des Singens eines Tons in bestimmter Höhe und Lautstärke, und dennoch nichts Kausales zum Zerspringen der Scheibe beiträgt. Kurz: nicht vermöge seiner mentalen, sondern nur vermöge seiner physischen Eigenschaften könne das psycho-physische Gesamtereignis „Willensentschluss“ kausale Wirkungen in der physischen Welt hervorrufen, z.B. die nachfolgende Handlung einleiten. Daher löse die Identitätstheorie entgegen ihrem Anspruch das Problem der mentalen Verursachung nicht.

Ich halte den Einwand für richtig. Die Frage, wie es möglich ist, dass etwas Mentales, also *per definitionem* Nichtkörperliches, wie der Wille kausale Wirkungen in der Körperwelt hat, erledigt sich nicht dadurch, dass man es einfach mit einem physischen (kausalitätsfähigen) Ereignis identifiziert. Freilich bleibt dann das Problem der mentalen Verursachung in seiner ganzen irritierenden Rätselhaftigkeit

132 Vielzitiertes Veranschaulichungsbeispiel von Dretske, *Explaining Behaviour: Reasons in a World of Causes*, 1988, S. 79; sowie *ders.*, *Reasons and Causes*, in: *Philosophical Perspectives* 3 (1989), 1 f.

insgesamt ungelöst zurück. Kapitulierte man vor ihm und erkennt nur physische Verursacher bzw. nur ein Verursachen vermöge physischer Eigenschaften an, dann scheint das gesamte mentale Erleben des Menschen, also das, was jedes individuelle Leben für seinen Inhaber erst lebenswert macht, zur bloßen Begleitmusik des Physischen zu werden: zum Epiphänomen der neuronalen Vorgänge in seinem Gehirn, von diesen erzeugt, aber ohne jede kausale Rückwirkung auf sie (ja auf *irgendetwas* in der Welt).<sup>133</sup> Das ist nicht nur in hohem Maße kontraintuitiv, sondern außerdem ein Gedanke, den viele Philosophen schwer erträglich finden. Wenn Mentales niemals für physische Vorgänge kausal werden kann, dann kann auch kein physischer Vorgang mit etwas Mentalem erklärt werden – also z.B. keine Handlung mit dem Willen des Handelnden. Das erscheint vielen absurd, und müssten sie es dennoch zugestehen, erschiene es ihnen katastrophal. Der amerikanische Philosoph Jerry Fodor hat der entsprechenden Antipathie plastischen Ausdruck gegeben:

„Wenn es nicht buchstäblich wahr ist, dass ich nach etwas greife, *weil* ich es haben möchte, dass ich mich kratze, *weil* es mich juckt, und dass ich etwas sage, *weil* ich es glaube..., wenn nichts davon buchstäblich wahr ist, dann ist praktisch alles falsch, was ich über irgendetwas glaube, und das ist das Ende der Welt.“<sup>134</sup>

Vielleicht ein wenig übertrieben, denn unser subjektives Erleben müsste sich ja allein durch die Einsicht in seinen epiphänomenalen Charakter nicht unbedingt selber verändern. Aber die Mischung aus unwirschem und beschwörendem Tonfall in Fodors Satz steht exemplarisch für viele Abhandlungen, die in den vergangenen Jahrzehnten

133 Einer der ersten Exponenten des Epiphänomenalismus war *Thomas Huxley*, der die kausale Wirkungskraft des Mentalen mit dem Pfeifen einer Dampflokomotive verglich, das von deren Betrieb erzeugt werde, aber keine Rückwirkung auf ihn habe; s. *Huxley*, *On the hypothesis that animals are automata, and its history* (1874), in: *Collected Essays*: Vol I, 1893, S. 199 ff., (240); Huxley begründete seine These für Tiere, hielt sie aber auch für den Menschen für gültig (S. 244); gegen Huxley *W. James*, *Are we automata?*, in: *Mind* 4 (1879), 1 ff.

134 *Fodor*, *Making Mind Matter More*, in: *ders.*, *A Theory of Content and Other Essays*, 1990, S. 137 ff. (156) (Hervorh. von mir); s. auch *McLaughlin*, *Epiphenomenalism*, in: *Guttenplan* (Anm. 129), S. 277 ff.

zum Problem des Epiphänomenalismus erschienen sind: Zumeist wurde dessen Abwegigkeit fraglos vorausgesetzt und nur ein entsprechender Nachweis gesucht. Gleichwohl blieb das Problem gegenwärtig und renitent. Denn wie eine mentale Verursachung denkbar sei, das war und ist trotz der Aura des Absurden, die den Epiphänomenalismus umgibt, so rätselhaft wie eh und je. Eine rundum überzeugende Lösung des Problems ist auch heute, nach unzähligen Erklärungsversuchen, nicht in Sicht. Anfang 2006 erschien im renommierten „Journal of Consciousness Studies“ ein spezielles Themenheft unter dem Titel „Epiphänomenalismus“, dem die Herausgeber in ihrem Vorwort die sprechende Ergänzung „Dead End or Way Out?“ beifügten. Das Meinungsspektrum der acht Beiträge spiegelt genau diese Frage als aktuelles und ungelöstes Problem der Philosophie des Geistes wider.<sup>135</sup> Und damit zugleich das fortbestehende Rätsel seines Zwillingproblems, der Frage nach einer Möglichkeit mentaler Verursachung. Vor diesem Hintergrund darf man es erstaunlich finden, dass im Strafrecht das Problem der mentalen Verursachung bislang so gut wie vollständig ignoriert worden ist.<sup>136</sup> Ein Freiheitsproblem sieht man allenfalls in der Entstehung, nicht aber in der möglichen Wirkung des Willens. Danach gefragt wird deshalb regelmäßig erst im Rahmen der Schuldprüfung, nicht dagegen bereits beim Handlungsmerkmal im Tatbestand. Aber schon dort gibt es eines: das des „willensgesteuerten“ Verhaltens. Dessen Vorliegen, Grundbedingung einer Zuständigkeit des Strafrechts überhaupt, wird für den Normalfall bewussten menschlichen Handelns regelmäßig ohne weiteres bejaht. Das könnte sich als voreilig erweisen. Gibt es so etwas überhaupt? Was hieße es, wenn die Frage verneint werden müsste? Wäre ein *nicht* handlungssteuernder Wille oder eine nicht willensgesteuerte Handlung „frei“?

135 *Pauen/Staudacher/Walter* (eds.), Epiphänomenalismus, *Journal of Consciousness Studies* 13, No 1-2, 2006; zur Offenheit des Rätsels (nach 250 Seiten gründlicher Analyse) auch *Walter* (Anm. 131), S. 258 f.

136 Eine Ausnahme ist *Detlefsen* (Anm. 10), S. 309 ff., 324 f., die (allerdings ohne Blick auf die philosophische Debatte) das Problem der mentalen Verursachung deutlich sieht, deren Möglichkeit – neben einer vorausgesetzten neuronalen Determination – skeptisch beurteilt, gleichwohl aber den Epiphänomenalismus ablehnt.

Und bejaht man Handlungssteuerung durch den Willen dennoch: wie genau macht er das? Wie kann er als etwas Immaterielles materielle Wirkungen erzeugen ohne den Energieerhaltungssatz zu verletzen? Und wenn er's könnte: warum braucht er gleichwohl stets ein funktionierendes Gehirn, um eine körperliche Handlung auszulösen? Wie „steuert“ er diese dann, wenn doch das Funktionieren des unmittelbar auslösenden Gehirns naturgesetzlichen Regularien folgt? Und warum kann mein Geist, wenn er wirklich *so etwas* kann, immer nur auf mein Gehirn und auf kein anderes einwirken?

Auf keine dieser Fragen gibt es eine überzeugende Antwort *pro libertate*. Nicht nur gibt es keine Spur eines empirischen Indizes für unmittelbare Wirkungen des Geistes auf das Gehirn, es gibt im Gegenteil gute Gründe für die Annahme, dass solche Wirkungen unmöglich sind. Das schließt es ja keineswegs aus, das Strafrecht dennoch für tatbestandliches Handeln zuständig zu machen. Man wird aber fragen dürfen, ob die Strafrechtsdogmatik ihre schlafwandlerische Selbstsicherheit im Umgang mit dem Grundbegriff der „willensgesteuerten Handlung“ nicht doch vorübergehend gegen eine aufgewecktere Skepsis eintauschen sollte. Nicht jeder dogmatische Begriff, der in seiner Buchstäblichkeit keinen fassbaren Inhalt (mehr) hat, muss ja sofort abgeschafft werden, und der der „Willenssteuerung“ wäre bei weitem nicht der erste und einzige dieser Art im geläufigen Inventar des Strafrechts. Was aber nötig wäre, ist eine größere Klarheit darüber, was daran sachlich beglaubigter Sinn und was bloß noch überlieferte Metaphorik ist.

### 1.1.2 *Qualia, oder: Was Mary nicht wissen konnte*

Der zweite Einwand gegen die Identitätstheorie ist radikaler: Ein reduktiver (identitärer) Physikalismus, der alle Erscheinungen der Welt für (im Prinzip) erklärbar hält durch ihre analytische Rückführung auf ein letztes, regelmäßig molekulares oder atomares Fundament des Physischen, sei falsch. Wohl könne man mittlerweile die meisten der traditionell rätselhaften Phänomene, z.B. die Entstehung von Leben aus „toten“ materiellen Bausteinen, physikalistisch-reduktiv erklären, nicht anders als den Druck eines Gases durch dessen mittlere Mole-

külgeschwindigkeit.<sup>137</sup> Aber eines dieser Probleme bleibe für jeden denkbaren wissenschaftlichen Physikalismus unerreichbar: die Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Gehirn. Das lasse sich zeigen: „Ein Baum im Wald stürzt um. Ist jemand in der Nähe und hört dies, dann gibt es das Geräusch eines stürzenden Baumes; andernfalls gibt es nur Schallwellen. Wenn nun jemand den Baum stürzen hört, wo genau steckt dann dieser Unterschied – das subjektive Erfahren des Geräusches? Öffne den Kopf des Hörenden, untersuche sein Gehirn in jeder einzelnen Windung; du wirst weder das Geräusch noch die Erfahrung des Geräuschhörens finden.“<sup>138</sup>

Hier wird die Idee plastisch. Nicht auf Physi(kali)sches reduzierbar sei der spezifisch subjektive Charakter des inneren, mentalen Erlebens. Der starke (reduktive) Physikalismus sei daher falsch.<sup>139</sup> Eine Beschreibung des gesamten Universums müsste als ein irreduzibles Grundelement im Bau der Welt das subjektive Erleben des Mentalen enthalten. Anders gewendet: eine rein physikalische Beschreibung des Inventars der Welt wäre notwendig unvollständig.

Traditionell unterscheidet man zwei verschiedene Typen von mentalen Zuständen: intentionale und phänomenale.<sup>140</sup> Zum ersteren Typus gehören innere Zustände „über etwas“ oder „gerichtet auf etwas“, wie nachdenken, wünschen, hoffen, lieben, hassen, etc.; zu ihnen gehört auch, leicht erkennbar, der Wille oder Entschluss zu einem bestimm-

137 Dazu *McLaughlin*, *The Rise and Fall of British Emergentism*, in: *Beckermann/Flohr/Kim* (eds.), *Emergence or Reduction?*, 1992, S. 49 ff.; instruktiv auch *Papineau* (Anm. 41). – Die manchmal in diesem Kontext genannten Inhalte des „objektiven Geistes“ oder *Karl Poppers* „dritter Welt“ (s. *ders.*, *Objektive Erkenntnis*, 1973, S. 88 f., *passim*), also etwa Normen, Religionen, Kulturwerte etc., sind übrigens ohne weiteres reduktiv-physikalistisch erklärbar. Was sich mit einer solchen Erklärung anfangen lässt (und v.a. was nicht), ist eine andere Frage.

138 *Glymour*, *A Mind is a Terrible Thing to Waste – Critical Notice: Jaegwon Kim, Mind in a Physical World*, in: *Philosophy of Science* 66 (1999), 455 ff.

139 *Thomas Nagel*, der mit seinem berühmten Aufsatz „What Is It Like to Be a Bat?“ (*Philosophical Review* 83 [1974], 435 ff.) das physikalistisch Unerklärbare des subjektiven Erlebens zum Thema gemacht hat, hielt freilich am Physikalismus fest, weil er eine physikalistisch-reduktive Erklärung anhand künftiger wissenschaftlicher Einsichten nicht ausschließen wollte.

140 S. bereits oben, zu und in Anm. 54.

ten Handeln. Der zweite Typus umfasst u. a. alle Sinneseindrücke: Empfindungen von Hitze, Kälte, Schmerz, Eindrücke beim Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, etc. Die Begründungsstrategien gegen den reduktiven Physikalismus stützen sich meist allein (oder hauptsächlich) auf das Irreduzible der phänomenalen, nicht aber der intentionalen Zustände. Berühmt geworden ist ein entsprechendes Gedankenexperiment des australischen Philosophen Frank Jackson aus dem Jahr 1982:

Mary, eine exzellente Neurowissenschaftlerin, ist von Geburt an gezwungen, subjektiv in einer schwarz-weißen Welt zu leben. Denn sie hat einen Augendefekt, der jedes farbliche Sehen ausschließt. Nach langen Studien verfügt sie – so sei unterstellt – über *alle* physikalischen und neurobiologischen Informationen über *sämtliche* Vorgänge, die in einem Menschenkopf beim Sehen der Farbe Rot stattfinden: von der Reaktion der Retina auf das eintreffende Licht bis zu den neuronal-molekularen Vorgängen und den „feuernden“ Synapsen bei der Verarbeitung im Gehirn. Alle diese Vorgänge kennt sie auch aus zigfacher Beobachtung in Experimenten. Irgendwann kann Marys Augendefekt medizinisch behoben werden. Nun *sieht* sie zum erstenmal selbst die Farbe Rot.<sup>141</sup>

Jacksons Pointe ist, dass Mary nun etwas prinzipiell Neues lernt, etwas, das ihr kein noch so vollständiges Wissen über alle neurophysiologischen Vorgänge des Rotsehens vorher habe vermitteln können. Dieses kategorial Neue ist das Subjektiv-Qualitative oder Phänomenale des Sinneseindrucks (technisch: „Quale“, im Plural „Qualia“). Kenntnis davon sei nur mit dem Haben des mentalen Zustands selber, aber mit keinem Wissen über dessen neuronale Grundlagen zu erlangen. Der reduktive bzw. identitäre Physikalismus sei daher falsch.

Jacksons Gedankenexperiment hat eine Flut von Aufsätzen, zustimmenden wie ablehnenden, zum Problem der Qualia und des Physikalismus ausgelöst.<sup>142</sup> Diese Diskussion, die profunde Einsichten in das

141 Jackson, Epiphenomenal Qualia, in: *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127 ff.; ich habe das Szenario des Gedankenexperiments etwas verändert; das Jacksonsche ist deutlich bizarrer als das hier gewählte (eine solche vollständige Farbenblindheit, den sog. Achromatismus, gibt es tatsächlich); die gedankliche Pointe ist identisch.

142 Gute Dokumentation der Debatte in *Ludlow/Nagasawa/Stoljar, There's Something*



Problem erbracht, es aber nicht annähernd konsensfähig gelöst hat, muss hier auf sich beruhen. Zumindest in ihrem Kern halte ich Jacksons Überlegung für richtig.<sup>143</sup> Und in eben diesem Ausmaß erscheint der reduktive Physikalismus daher falsch.

Was bedeutet das für unsere Frage nach der Freiheit des Willens? Jedenfalls dies: Wir haben zumindest einige gute Gründe, Willensakte nicht für identisch mit ihren neuronalen Grundlagen zu halten. Zwar demonstriert Marys Beispiel dies unmittelbar nur für phänomenale Zustände (Qualia), nicht aber für intentionale (wie den Entschluss zu einer Handlung). Doch ist schon zweifelhaft, ob Qualia und intentionale Zustände stets klar voneinander unterschieden werden können. Jedenfalls erscheint es nicht unvernünftig, aus dem Umstand, dass Qualia nicht auf ihre neurophysiologischen Grundlagen reduzierbar sind, den Schluss zu ziehen, dass *kein* subjektiv-mentaler Zustand dies ist.<sup>144</sup> Der reduktive Physikalismus gibt uns daher auf unsere beiden Grundfragen, die nach einem hinreichend autonomen Ursprung des Willens und die nach dessen kausaler Wirkung auf Einleitung und Kontrolle von Handlungen, keine überzeugende Antwort. Und ebenso

About Mary, 2004. Angegriffen hat man v.a. Jacksons „knowledge argument“, die Behauptung, Mary erwerbe im Moment ihres erstmaligen Rotsehens eine bislang nicht vorhandene *Kenntnis von etwas*: einer (neuen) Tatsache. Ein phänomenaler Sinneseindruck sei keine Tatsachenkenntnis; Mary lerne also nichts Neues über die Welt; sie werde nur mit einem veränderten Modus des Sehens vertraut; der reduktive Physikalismus sei daher nicht widerlegt. Mir erscheint der Einwand weder triftig noch richtig: Mary lernt, dass *andere* Menschen beim Sehen von Rot etwas Ähnliches empfinden wie sie selbst im Moment (gewiss eine Tatsache). Überzeugend für ein (modifiziertes) „knowledge argument“ M. Nida-Rümelin, On Belief About Experiences. An Epistemological Distinction Applied to the Knowledge Argument..., in: *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998), 51 ff.

143 Jackson selbst tut dies übrigens nicht mehr; er ist zum reduktiven Physikalismus zurückgekehrt, s. *ders.*, Postscript on Qualia, in: *Ludlow et al.* (Anm. 142), S. 417 ff., sowie *ders.*, Mind and Illusion, ebda., S. 421 ff.

144 Ist z.B. das innere Ringen um eine schwere Entscheidung nur als intentionaler Zustand fassbar, oder „fühlt es sich“ nicht doch auch „irgendwie an“? Dass man Qualia und intentionale Zustände trennen und jedenfalls die letzteren (z.B. den „Willen“) physikalistisch-reduktiv erklären könne, meint aber Kim, Mind in a Physical World, 1998, S. 118 ff.; *ders.*, The Causal Efficacy of Consciousness, in: *Velmans/Schneider* (Anm. 62), S. 406 ff.

wenig überzeugend ist sein Vorschlag, diese Fragen hinter immer genaueren physikalistischen Beschreibungen der neuronalen Vorgänge im Gehirn eines Handelnden gänzlich verschwinden zu lassen.

## 1.2 Andere Lösungen: Moderate Dualismen – Emergenz? Supervenienz?

Wer den vollständigen Reduktionismus, die Identität von Geist und Gehirn, verneint, kann dennoch Physikalist sein und daher die These einer souveränen Unabhängigkeit des Willens vom Gehirn ganz genauso verwerfen. Das tut der nicht-reduktive Physikalismus. Auch er hat verschiedene Spielarten.<sup>145</sup> Ihre gemeinsame Grundthese, dass sich das Mentale vom Neuronalen irreduzibel unterscheidet, führt freilich (erstens) zwingend zu irgendeiner Form von Dualismus zwischen „Leib und Seele“ und (zweitens) zu der Notwendigkeit, den postulierten besonderen Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist wenigstens begrifflich plausibel zu machen.

Der Dualismus-Vorwurf ist zwar beliebt, aber langweilig.<sup>146</sup> Dass jemand, der einen Identitätsmonismus ablehnt, irgendeine Form von Dualismus akzeptieren muss, ist trivial und nicht im mindesten zu beanstanden. Viele setzen einen Monismus der Substanz (Gehirn) und einen Dualismus der Eigenschaften dieser Substanz (neuronale / mentale) voraus. An Benennungen hängt nicht viel; ein solcher Eigenschaftsdualismus ist jedenfalls kein unplausibler Ausgangspunkt für weitere Klärungen.

145 Ausgezeichnete Sammelbände dazu sind *Beckermann/Flohr/Kim* (Anm. 137); *Alter/Walter* (eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*, 2007; *Freeman* (ed.), *Consciousness and its Place in Nature*, 2006 (zu der verblüffenden Theorie *G. Strawsons*, dass Physikalisten das Mentale nur dann erklären könnten, wenn sie zugleich einen Panpsychismus annähmen).

146 Er knüpft an den diskreditierten Substanzdualismus von „res cogitans“ und „res extensa“ bei *Descartes* an (s. Anm. 30); einen solchen muss (sollte) aber kein Dualist heute noch vertreten. Für einen modernen, wissenschaftlich aufgeklärten Dualismus *Chalmers*, *Naturalistic Dualism*, in: *Velmans/Schneider* (Anm. 62), S. 359 ff.

Damit erhebt sich die Frage, wie der *Zusammenhang* zwischen diesen Eigenschaften bzw. (konkret für unser Thema) zwischen dem Willen und seinen neuronalen Grundlagen vorstellbar ist; und sie ist ganz offensichtlich von großer Bedeutung für die Anschlussfrage, ob und in welcher Hinsicht der Wille das Prädikat „frei“ verdient. Dazu gibt es eine Reihe von Vorschlägen. Da wir den psycho-physischen Parallelismus und den Reduktionismus als ungeeignet ausgesondert haben, bleiben im wesentlichen nur noch drei Kandidaten übrig: Kausalität, Emergenz und Supervenienz. Kausalität – des Gehirns für den „Geist“ bzw. den Willen – erscheint wenig geeignet. Für dauernde und stabile Verbindungen, die zudem keine relevante Zeitdifferenz zwischen ihren Relata aufweisen, passt der Begriff der Kausalität in seiner gängigen Bedeutung schlecht. Ein naheliegendes Beispiel zur Illustration sind die durch die Gravitation vermittelten dauerhaften Wechselwirkungen zwischen den Bewegungen der Planeten. Solche Zusammenhänge würden wir eher als funktionale denn als kausale bezeichnen.<sup>147</sup> „Emergenz“ ist ein philosophischer Kunstbegriff. Die vielfachen Vorschläge zu seiner Definition laufen ungefähr auf den folgenden Kerngedanken hinaus: Emergente Phänomene (Eigenschaften, Substanzen, Ereignisse) entstehen aus fundamentaleren Entitäten, im Verhältnis zu welchen sie aber etwas prinzipiell Neues in die Welt bringen, weswegen sie von keiner denkbaren Beschreibung ihrer Entstehung auf ihre Fundamente reduziert werden können.<sup>148</sup> Man sieht sofort, dass dieser Begriff (erstens) gut zum Anliegen eines nicht-reduktiven Physikalismus passt, und dass er (zweitens) diesem Anliegen freilich nur eine neue Benennung gibt und nicht ansatzweise erkennen lässt, wie es wissenschaftlich durchzuführen wäre. Was genau Emergenz ist, wie man sich einen solchen

147 Vgl. *Keil* (Anm. 42), S. 7. Natürlich gibt es kein *Verbot*, diese Zusammenhänge dennoch unter Kausalbegriffen zu beschreiben. Damit verschöbe man aber nur das Problem: Die Frage, wie das genau vorstellbar wäre (was „Kausalität“ hier bedeuten könnte), wird dadurch weder beantwortet noch leichter.

148 S. *O'Connor/Wong*, Emergent Properties, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Anm. 19); *O'Connor*, The Metaphysics of Emergence, in: *Noûs* 39 (2005), 658 ff.; sehr erhellend *McLaughlin* (Anm. 137).

Vorgang konstruktiv vorstellen könnte, bleibt jedenfalls für die Probleme unseres Themas genauso rätselhaft wie die Ausgangsfrage selber: die nach dem Zusammenhang von Gehirn und Geist.

Etwas Ähnliches gilt, genau besehen, auch für den Begriff der „Supervenienz“. Er besagt allgemein, dass Eigenschaften einer „höheren“ Ebene mit solchen einer fundamentalen Ebene so zusammenhängen, dass es keine Veränderung der höherstufigen Eigenschaften ohne eine Veränderung der fundamentalen Eigenschaften geben kann. Knapp und schlagwortartig für unser Gehirn-Geist-Problem: Keine Veränderung im Mentalen ohne Veränderung im Neuronalen. „Supervenienz“ postuliert diesen Zusammenhang allerdings als asymmetrischen; umgekehrt gilt er nicht. Er schließt daher nicht aus, dass es Veränderungen im Neurophysiologischen (auf der fundamentalen Ebene) gibt, die keinerlei Änderungen im Mentalen (auf der höheren Ebene) hervorbringen. Das leuchtet ohne weiteres ein. So schwer man sich vorstellen kann, dass in einem Bewusstsein irgendeine Empfindung, ein Gedanke, ein Wille entstehen könnte, ohne dass sich irgendetwas im neuronalen Gesamtzustand des zugehörigen Gehirns veränderte, so problemlos ist die umgekehrte Vorstellung, dass in der neuronalen Textur des Gehirns Veränderungen ohne jede Folge für das zugehörige Bewusstsein auftreten können (z.B. das unbemerkte Entstehen eines Hirntumors).

Andererseits besagt der so verstandene Begriff der Supervenienz kaum mehr als eben dies: dass es eine stabile Beziehung zwischen den Eigenschaften der fundamentalen Ebene und den „supervenierenden“ Eigenschaften der höheren Ebene gibt und dass diese Beziehung asymmetrisch ist, sich in ihr also ein bestimmter *Vorrang* der fundamentalen gegenüber der höherstufigen Ebene ausdrückt. Wie genau man sich das Zustandekommen dieser Beziehung vorzustellen hat, ist damit nicht gesagt. In dieser abstrakten Bedeutung ist die Welt voller Supervenienzbeziehungen. Ein radikaler Physikaliker würde sogar sagen, dass *alle* makrophysikalischen Eigenschaften des Universums über fundamentalere mikrophysikalischen „supervenieren“, und dass

die zutreffende Form der genaueren Erklärung dieses Zusammenhangs eben die der physikalistischen Reduktion ist.<sup>149</sup> Supervenienz ist also ein sehr weiter Begriff. Er ist daher in der Gehirn-Geist-Debatte ohne weiteres auch für den reduktiven Physikalisten oder den Kausalisten verwendbar. Und deshalb führt er mit einem neuen Terminus lediglich auf das alte Grundproblem zurück: Ist das Mentale (der Wille) wirklich auf die *gleiche* Weise supervenient zum Neurophysiologischen wie etwa die Makroeigenschaften eines Gegenstands, eines Gases oder einer Flüssigkeit zu den atomaren Mikroeigenschaften ihrer Bestandteile? Dagegen sprechen die oben zum Reduktionismus erörterten Argumente. Solange wir aber von einer solchen Gleichheit der Supervenienzrelationen nicht überzeugt sind, liefert der Begriff wohl ein knappes Etikett, aber keine Lösung für das Rätselhafte des Problems.

Immerhin haben wir gesehen, dass Supervenienzbeziehungen asymmetrisch sind. Darin spiegelt sich, wie ich es eben formuliert habe, ein bestimmter Vorrang der fundamentalen Ebene gegenüber der höherstufigen – für unser Problem: des Gehirns gegenüber dem Mentalen. Dieser Vorrang ist ein ontologischer. Man kann ihn sich in einer einfachen Analogie verdeutlichen. Supervenienzbeziehungen gibt es nicht nur unmittelbar in der physischen Welt, sondern auch zwischen rein begrifflich konstituierten Tatsachen: Wenn Sokrates stirbt, wird Xantippe im selben Moment zur Witwe. Wir würden nun gewiss nicht sagen, der Tod des Sokrates sei kausal für das Zur-Witwe-Werden der Xantippe; und ebensowenig würden wir beides für identisch erklären.<sup>150</sup> Das Zur-Witwe-Werden der X. superveniert vielmehr über dem Tod des S. Die Asymmetrie, um die es mir hier geht, der metaphysische (ontologische) Vorrang des Sterbens des S., drückt sich darin aus, dass wir zwar sagen können: „Indem Sokrates stirbt, wird Xantippe zur Witwe“, aber nicht umgekehrt: „Indem Xantippe zur Witwe wird, stirbt Sokrates“. In einem genau analogen Sinn ist das Neuronale

149 So etwa die eingehend begründete These von *D. Lewis* (Anm. 129).

150 Schon deshalb nicht, weil die beiden Ereignisse nicht räumlich identisch sind: Sokrates stirbt im Gefängnis, Xantippe wird da zur Witwe, wo sie sich gerade befindet (oder, wenn man will, im ganzen Universum).

vorrangig vor dem supervenienten Mentalen. Also gilt: indem bestimmte Vorgänge im Gehirn stattfinden, entsteht ein mentaler Zustand, z.B. der Entschluss zu einer Handlung. Nicht aber gilt umgekehrt: indem jemand einen Entschluss fasst, entstehen bestimmte neuronale Vorgänge in seinem Gehirn.

### 1.3 Resümee

Die Analyse des Zusammenhangs von Gehirn und Geist hat uns ein tieferes Verständnis des Problems der Willensfreiheit verschafft, nicht aber dessen Lösung. Die Frage, auf welche Weise der Wille mit seinem neurophysiologischen Fundament zusammenhängt, ist nicht weniger rätselhaft als die, ob er trotz dieses Zusammenhangs frei sein kann. Immerhin unterstreicht die Analyse, dass die Beziehung des Willens zu seinen neuronalen Grundlagen nur als eine der Supervenienz zu begreifen ist: als ontologischer Vorrang des Gehirns vor dem „Geist“. <sup>151</sup> Das beeindruckt einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff wenig. Gezeigt hat sich aber außerdem, dass vor diesem Hintergrund auch die Möglichkeit einer „mentalalen Verursachung“, also z.B. die des Auslösens und Kontrollierens von Handlungen durch einen Willen, nicht kohärent verständlich zu machen ist. Und das könnte sich für eine verantwortungsbegründende Freiheit sehr wohl als destruktiv erweisen.

151 Das gilt übrigens auch für die „Veto“-Kompetenz, die Benjamin Libet dem Willen als Kontrollmöglichkeit zuschreibt, um die befürchtete freiheitsgefährdende Konsequenz seiner eigenen berühmten Forschungen zu vermeiden, wonach Handlungen stets bereits unbewusst cerebrally eingeleitet sind, bevor der Entschluss dazu dem Handelnden bewusst wird (s. *Libet et al*, Time of Conscious Intention to Act..., in: *Brain* 106 [1983], 623 ff.). Dieses auch von Strafrechtlern gern zustimmend zitierte Libetsche „Veto“ ist höchst unplausibel. Wenn die Einleitung der Handlung neuronal und nicht mental erfolgt, dann wird man das Gleiche wohl auch von einem „Veto“ annehmen müssen; sonst bliebe rätselhaft, woher dieses kommen könnte. Libet bemüht sich in einem späteren Aufsatz, den Einwand zu entkräften (*ders.*, Do we have free will?, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 [1999], 47 ff.), es gelingt ihm aber nicht. Da er keine Belege für diese Veto-Fähigkeit vorweisen kann, zieht er sich zuletzt auf das Argument zurück, es gebe auch „keine experimentellen Beweise“ (*dagegen* (ebda., S. 53). Das ist freilich bei weitem zu wenig.

2. *Andershandelndkönnen (PAM) als notwendige Bedingung für Freiheit und Verantwortlichkeit? – Der Kompatibilismus Harry G. Frankfurt*

Bislang unberührt geblieben ist unsere anfangs formulierte Grundthese PAM: dass eine Handlung (bzw. der Entschluss dazu) nur dann „frei“ genannt werden kann, wenn der Täter auch anders hätte handeln oder jedes Handeln hätte unterlassen können (oben sub II.3.). Die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung legen es aber nahe, die Möglichkeit einer Erfüllung von PAM mindestens für zweifelhaft zu halten. Wenn der Wille über neuronalen Prozessen im Gehirn superveniert, die ihrerseits naturgegebenen Regularien folgen und somit keiner menschlichen Kontrolle zugänglich sind, dann erscheint der Schluss, dass kein Handelnder jemals anders handeln konnte, als er gehandelt hat, prima facie unausweichlich. Das ändert, wie wir gesehen haben, selbstverständlich nichts daran, dass die meisten Handelnden vor vielen ihrer Entscheidungen überlegen, Alternativen prüfen, abwägen und schließlich aus wohlervogenen Gründen eine davon wählen können, so wenig wie es ausschließt, dass sie dies alles, kantianisch gesprochen, nur „unter der Idee der Freiheit“ tun können, also mit dem subjektiven Empfinden, sie selber seien die Urheber ihrer jeweiligen Entscheidung und nichts und niemand zwingt sie dazu. Denn alles dies, die gesamte Kette des Raisonnements mitsamt dem begleitenden subjektiven Erleben der eigenen Entscheidungsfreiheit, kann gleichwohl lückenlos neuronal determiniert sein. Und dass es dies tatsächlich ist, dafür sprechen neben den obigen philosophischen Analysen sämtliche verfügbaren empirischen Befunde weitaus nachdrücklicher als für irgendeine andere Möglichkeit.<sup>152</sup> Wenn sich das aber so verhält, dann ist in einem präzisen Sinne für keinen Handelnden, mag er moralisch oder rechtlich falsch oder richtig handeln, ein Andershandelndkönnen möglich.

152 S. speziell zum Thema Willensfreiheit nur *Spence*, *Free Will in the Light of Neuropsychiatry*, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 1996, 75 ff., mit Anm. von *Frith, Libet, Stephens* und Erwiderung *Spence*.

## 2.1 Frankfurts Angriff auf PAM

Aber ist *das* wirklich eine Voraussetzung für Freiheit und Verantwortlichkeit? Der amerikanische Philosoph Harry G. Frankfurt hat dies vor fast vierzig Jahren mit einem berühmt gewordenen Gedankenexperiment zu widerlegen versucht. Ich übernehme hier nur dessen abstrakte Struktur und fülle sie mit einem eigenen, etwas plastischeren Fallbeispiel aus<sup>153</sup>:

A rollt mit seinem PKW eine steile Straße hinab, den rechten Fuß neben dem Gaspedal auf dem Boden, als ihm betrunken sein Feind B vors Auto läuft. A hält das Lenkrad und seine Füße unverändert und überfährt, wie beabsichtigt, B tödlich. Was A nicht weiß: X, der jedenfalls sicherstellen will, dass A den B überfährt, und der zuvor A's Auto entsprechend präpariert hat, beobachtet das Geschehen über einen Monitor und hält sich bereit, per installierter Fernsteuerung Bremsen und Lenkung des PKW des A sofort zu blockieren, sollte dieser sich anschicken zu bremsen oder um B herumzulenken. A kommt jedoch gar nicht auf diese Idee. Er will B tödlich überfahren und tut das auch. Er könnte jedoch auch dann nichts anderes tun, wenn er das wollte und versuchte; denn X würde es verhindern. Freilich muss X nicht eingreifen; denn A tut von sich aus, was X will.

Es stehe außer Frage, so Frankfurt, dass A für sein Handeln genauso verantwortlich sei, wie er es ohne Überwachung durch X wäre. X habe ja keinerlei Beitrag zu dem Geschehen geleistet.<sup>154</sup> Gleichwohl hätte A wegen der Kontrolle durch X nicht anders handeln, sein konkretes Tötungshandeln nicht vermeiden können. Der Umstand dieser Überwachung sei zwar eine hinreichende Bedingung dafür, dass A so

153 S. Frankfurt, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in: *Journal of Philosophy* 66 (1969), 829 ff. – Frankfurts Gedankenexperiment hat in der anschließenden Diskussion viele Autoren zur Erfindung ähnlicher Beispiele angeregt (sog. „Frankfurt-Type Examples“). Die Literatur dazu ist inzwischen unüberschaubar; instruktiv *Betzler/Guckes* (Hrsg.), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, 2000.

154 Strafrechtlich gesprochen: X hat nicht einmal zum Versuch eines Totschlags (in mittelbarer Täterschaft) „unmittelbar angesetzt“ (§ 22 StGB), sich also keines Tötungsdelikts schuldig gemacht.



handeln musste, wie er gehandelt hat; doch sei er dafür keine notwendige Bedingung. In einer vollständigen Erklärung, *warum* A so gehandelt hat, komme der Umstand der Kontrolle durch X nicht vor. Dass A nicht anders hätte handeln können, sei daher irrelevant. Denn auch wenn er's gekonnt hätte, hätte er nicht anders gehandelt. Also müsse PAM aufgegeben werden.<sup>155</sup>

Beispiel und Erläuterung haben zunächst eine hohe Suggestivität. Sieht man schärfer hin, stellen sich aber Zweifel ein. Die Frage, ob A anders hätte handeln können, hängt davon ab, wie man sein Handeln beschreibt. Tut man es so: „A hat B bewusst tödlich überfahren“, dann hätte A nicht anders handeln können. Verneint man aber die Vollständigkeit dieser Beschreibung und erweitert sie daher um ein voluntatives Handlungselement, dann sieht die Sache anders aus: „A hat B bewusst und gewollt tödlich überfahren“. *Dazu* hatte A offensichtlich eine Alternative, nämlich die, den B zwar bewusst, aber unwillentlich zu überfahren.

Nun mag man bestreiten, dass dies für das Handeln des A einen Unterschied ausmache, sei es, weil man (wenig plausibel) die subjektive Seite überhaupt nicht zur Handlung rechnen will, sei es, weil man dafür beim Handelnden schon die *Kenntnis* dessen, was er objektiv tut, ausreichen lässt und ein begleitendes voluntatives Element für entbehrlich hält.<sup>156</sup> Doch können wir die Frage, ob die Differenz eines (und ggf. welches) subjektiven Elements aus zwei exakt gleichen äußeren Verhaltensweisen zwei verschiedene Handlungen macht, hier offenlassen. Denn ein zweiter genauerer Blick zeigt, dass sie in unserem Fall sogar einen Unterschied ums Ganze bedeutet: den zwischen Handeln und Nichthandeln. Hätte A pflichtgemäß versucht zu bremsen oder auszuweichen, so hätte er festgestellt, dass ihm das unmöglich war. Zwar hätte er B dann auf genau dieselbe Weise tödlich überfahren, doch wäre ihm dieses Weiterfahren nicht einmal mehr als Handlung, sein Nichtbremsen etc. nicht als Unterlassen zuzurechnen

155 *Frankfurt* (Anm. 153), 836 f.

156 Um diesen letzteren Punkt wird in der strafrechtlichen Vorsatzlehre bekanntlich streitig und je gestritten.

gewesen. Es wäre aus seiner Sicht ein böses Schicksal, aus objektiver Sicht allein die böse Tat eines anderen gewesen. A hätte also durch sein Anderswollen und den Versuch, dieses handelnd umzusetzen, sich zu einem Nichthandelnden gemacht. Ein Nichthandeln ist aber im Vergleich zum Handeln ein Andershandeln, und zwar auch dann, wenn beide äußerlich völlig identisch sind (wie gerade unser Fall zeigt).

Man kann das Beispiel übrigens problemlos so modifizieren, dass *ceteris paribus* nicht ein kontrollierender X, sondern ein natürlicher Umstand, etwa ein Ausfall der Elektronik in A's PKW, jede Möglichkeit des Bremsens oder Lenkens ausgeschlossen hätte, aber ebenfalls ohne Relevanz geblieben wäre, weil A gar nicht daran dachte, zu bremsen oder zu lenken. Nach Frankfurt ändert dies für die Zurechnungs- und die Schuldfrage nichts. Das ist freilich zweifelhaft. Im Strafrecht würde in dieser Variante jedenfalls nur wegen Versuchs bestraft; denn A hätte hinsichtlich seines *Tötungshandelns* tatsächlich nicht „anders handeln“, nämlich den Tod unter keinen Umständen vermeiden können. Also wird ihm dieser nicht zugerechnet. Doch hält das Strafrecht, wie Frankfurt, daran fest, dass jedenfalls ein „böser Wille“ im Spiel gewesen ist, der bei A mit der Zurechnung eines Versuchs ohne weiteres als „frei“ vorausgesetzt würde.<sup>157</sup>

Frankfurts These, ein Andershandelnkönnen sei für die Zurechnung von Verantwortlichkeit nicht erforderlich, wird also von der bislang erörterten Variante seines Beispiels nicht plausibel gemacht. Denn hier *kann* A eben anders handeln, und das unterscheidende Kriterium ist sein Wille. Aber das ist zugleich der Grund, warum *dieses* Frankfurt-Szenario unser eigentliches Problem noch gar nicht berührt: Hätte A denn auch anders wollen können?

157 Man fragt sich vielleicht, warum dann in der ersten Variante (im Hintergrund kontrollierender X), nicht auch nur wegen Versuchs bestraft würde, da dort der A den Tod genauso wenig hätte vermeiden können. Das ist richtig, und manche Strafrechtler würden genau deshalb hier ebenfalls nur wegen Versuchs bestrafen. Die zutreffende Lösung muss aber ausschließen, dass sich zwei Schurken wechselseitig durch Verweis auf den jeweils anderen rechtlich entlasten (A hätte den Erfolg nicht vermeiden können, weil X bereitstand, dieser hat gar nicht gehandelt, weil das jener schon hat). Die Frage ist im Strafrecht freilich noch wenig erörtert.

Doch lässt sich die Kontrollinstanz in Frankfurts Gedankenexperiment unschwer sozusagen bis ins Gehirn des handelnden A zurück verlegen. Dann geriete nicht nur A's Handeln, sondern schon sein Wille unter fremde Kontrolle. X würde etwa über feinste, von ihm kontrollierte Sensoren im Schädel des A die Vorgänge in dessen Gehirn genau beobachten, im Falle des Aufbaus eines sog. „Bereitschaftspotentials“ zum Bremsen oder Herumlenken sofort korrigierend eingreifen und ein gegenläufiges Bereitschaftspotential (eines zum Überfahren) erzeugen.<sup>158</sup> Und dies geschähe, bevor A selbst auch nur das mindeste von dem bewusst werden könnte, was die beginnenden neuronalen Vorgänge in seinem Kopf (Bereitschaftspotential zum Bremsen) soeben an Wollen und Handeln bei ihm auszulösen im Begriff wären, wenn X nicht intervenieren würde. Erneut soll aber gelten: X muss gar nicht intervenieren. A baut sozusagen von Anfang an das gewünschte „böartige Bereitschaftspotential“ selber auf.

Nun erst erhält Frankfurts Beispiel die erforderliche Schärfe.<sup>159</sup> Denn jetzt hätte A buchstäblich auch nicht anders „wollen“, sich nicht anders entscheiden können. Und dennoch würden wir ihn ohne weiteres für verantwortlich halten, strafrechtlich gesprochen: zumindest als Versuchstäter. Er hätte, so könnte man sagen, eben mit dem Aufbau eines anderen („guten“) Bereitschaftspotentials beginnen sollen – wiewohl ihm das, hätte er's getan, wegen der dann unvermeidlichen Intervention des X nicht einmal hätte bewusst werden können. Da er sich aber von Anfang für das Böse entschieden hat, wird er mit Recht getadelt und bestraft. Belegt dies Frankfurts These, dass ein Andershandelnkönnen

158 Zu Fragen dieses (berühmten) „Bereitschaftspotentials“ *Libet, Time of Conscious Intention* (Anm. 151); *ders.*, The neural time factor in conscious and unconscious events, in: Ciba Foundation Symposium 174: Experimental and Theoretical Studies of Consciousness, 1993, S. 123 ff.; eingehend zu Libets Experiment *Detlefsen* (Anm. 10), S. 278 ff.

159 Frankfurt sieht und erwähnt (etwas undeutlich) die Möglichkeit der Erstreckung seines Gedankenexperiments auf die Willenskontrolle; s. *Frankfurt* (Anm. 153), 836 Fn. 3. Diese Flexibilität von Frankfurts Szenario unterschätzt *J. Nida-Rümelin* (Anm. 24), S. 95 ff., der eine recht grobe Variante skizziert und ablehnt, die ein rein äußeres (vermeintliches) Nichtandershandelnkönnen betrifft und die sich daher auch leicht ablehnen lässt.

keine Voraussetzung für Verantwortlichkeit ist, weil nicht einmal ein Anderswollenkönnen dafür zwingend erforderlich ist?

Das hängt davon ab, aus welchem Grund ein Anderswollen unmöglich ist. Liegt der Grund darin, dass jeder potentielle andere Wille von einer externen Kontrollinstanz *verhindert* würde, sollte er sich denn sozusagen anschicken zu entstehen, so schließt das weder Freiheit noch Verantwortlichkeit aus, wenn nur der tatsächliche Wille des Handelnden allein aus ihm selbst stammt. (Das gilt selbst dann, wenn das hypothetische Entstehen eines anderen Willens schon im Keim, nämlich noch unterhalb der Bewusstseinschwelle, erstickt würde.) Ist dagegen ein Anderswollen deshalb unmöglich, weil eine externe Instanz genau diesen tatsächlichen Willen im Handelnden *erzeugt*, etwa durch Hypnose oder durch direkte Gehirnmanipulation, und deshalb kein anderer (genuin eigener) Wille des Handelnden entstehen kann, so würde niemand einen solchen fremderzeugten Willen frei nennen. Knapp und technischer: Jede *negative* Freiheit (zur Willensalternative) kann fehlen, wenn nur die *positive* Freiheit (zur Willenserzeugung) gegeben war. Das reicht als Grundlage für Verantwortlichkeit aus.

Damit macht unsere Zuspitzung des Frankfurtschen Gedankenexperiments die Grenzen seiner Beweiskraft ganz deutlich. Denn zu der Frage, ob ein alternativer Wille immerhin positiv hätte initiiert werden können, sagt das Beispiel gar nichts. Es stellt nur fest, dass die potentielle externe Blockade einer Willensalternative Verantwortlichkeit nicht ausschließt, wenn sich der Handelnde schon intern und ganz von selbst gegen jede solche Alternative entschieden hat. Damit stehen wir aber erneut vor unserer Ausgangsfrage: Hätte ein Handelnder *positiv* einen anderen Willen bilden (oder doch mit dieser alternativen Willensbildung beginnen) können? *Dieses* Anderswollenkönnen scheint unser Begriff von Freiheit und Verantwortlichkeit weiterhin zu fordern. Und dazu sagt Frankfurts Szenario nichts. Es fragt nicht danach.<sup>160</sup>

160 Aus libertär-inkompatibilistischer Sicht sind Einwände formuliert worden, die, wiewohl in eine andere Richtung zielend, auf einer ähnlichen Erwägung beruhen: Falls die allererste (ggf. unbewusste) Initiation eines bösen Willens bei A determi-

## 2.2 Autonome Selbstvergewisserung statt Andershandelnkönnen?

Allerdings entwickelt Frankfurt in späteren Aufsätzen auch auf diese Frage eine Antwort. Deren Prämisse ist zunächst eine Einsicht, die sein Gedankenexperiment, unbeschadet anderweitiger Grenzen, doch immerhin nahelegt: Die Frage, ob ein konkreter Handlungsentschluss jemandes *eigener* Entschluss ist, ist für die Frage der Verantwortlichkeit bedeutsamer als die, ob der Handelnde diesen Entschluss hätte vermeiden, sich also anders hätte entschließen können. In gängiger Terminologie: die autonome Urheberschaft an einem Willensentschluss ist wichtiger als das Prinzip alternativer Möglichkeiten.<sup>161</sup> Hier knüpft Frankfurt nun an und schlägt Kriterien dafür vor, unter welchen Bedingungen ein solcher Willensakt als jemandes eigener Wille gelten kann. Das sei dann der Fall, wenn ein primärer (determinierter oder indeterminierter) Willensimpuls in einem zweiten Akt der bewussten inneren Annahme als eigenes Wollen akzeptiert und damit gleichsam ratifiziert werde. Frankfurt spricht von „first-order volition“ für den noch ungefilterten ursprünglichen Impuls, der dann von einer „second-order volition“, einem reflektierten inneren Akt zweiter Stufe, beglaubigt werde. Das sei der entscheidende Akt innerer Aneignung. Personale Autonomie sei also ein hierarchisch gestufter Prozess der Selbstvergewisserung im Wollen und Entscheiden. Ein dergestalt ratifizierter Wille reiche zur Begründung von Verantwortlichkeit aus.

nirt sei, dann sei das Szenario für Libertarier witzlos, weil sie diese Prämisse ablehnten; sei sie aber indeterminiert, dann *könnte* A anders entscheiden oder doch eine andere Entscheidung einleiten (auch wenn X dann sofort intervenieren würde); so etwa *Widerker*, *Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities*, in: *Philosophical Review* 104 (1995), 247 ff.

- 161 Zwei Anmerkungen: (1.) Beides ist nicht dasselbe (wie oft unbesehen angenommen wird), eben weil das potentielle Andershandeln/Anderswollen durch Dritte ausgeschlossen, d.h. *potentiell* unterbunden werden kann, wovon aber das autonome innere Hervorbringen des Willens nicht berührt wird. (2.) „Autonomie“ ist hier nicht identisch mit dem gleichlautenden Begriff bei Kant, der Autonomie nur dann bejaht, wenn sich die eigene Maximenbildung dem Kategorischen Imperativ unterordnet.

Weder die Möglichkeit eines Anderswollens noch ein Indeterminiertsein dieses Willens sei dafür erforderlich.<sup>162</sup>

Das ist nur eine grobe Skizze. Frankfurt hat die Bestimmung dessen, was „second-order volitions“ enthalten müssen, um als Beglaubigungsinstanz für Autonomie tauglich zu sein, erheblich genauer formuliert, später auch mehrfach verändert und insbesondere um (freilich wenige) normativierende Elemente erweitert. Ob das eine überzeugende Konzeption von Autonomie ist, mag hier offen bleiben.<sup>163</sup> Für uns ist etwas anderes bedeutsam: Kann es richtig sein, neben einem solchen Modell autonomer Selbstvergewisserung die Frage, ob die relevanten „Volitionen“ auf den beiden Stufen der Willenserzeugung und -aneignung *determiniert* zustandekommen oder nicht, gänzlich zu ignorieren, ihr keine Bedeutung für die Frage von Freiheit und Verantwortlichkeit mehr beizumessen?

Ich glaube das nicht. Das Problematische von Frankfurts Auffassung wird deutlich, wenn man – per Science Fiction – einen Fall unterstellt, in dem jene „Volitionen“ (ggf.) nicht durch Naturprozesse, v.a. die neuronalen Funktionen des Gehirns, sondern durch die steuernde Willkür einer dritten Person determiniert werden. Nehmen wir also an, der Neurochirurg N programmiert anlässlich einer Hirntumoroperation an P dessen für „Volitionen“ zuständige Hirnareale im limbischen System auf eine Weise um, dass P, der bisher keinerlei Neigung zur Kunst gezeigt hat, vielmehr passionierter Sportler gewesen ist, nun umgekehrt zum enthusiastischen Kunstsammler wird und den Sport aufgibt, weil er an ihm jedes Interesse verloren hat.<sup>164</sup> P hat zu dieser Umprogrammierung seines Seelenlebens keine Einwilligung gegeben; er identifiziert sich aber nun, so wollen wir annehmen, begeistert mit

162 S. v.a. *Frankfurt*, Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: *Journal of Philosophy* 68 (1971), 5 ff.

163 Auch hierzu gibt es eine Flut an Debattenbeiträgen; s. statt aller die Aufsätze in *Betzler/Guckes* (Anm. 153), sowie *Ekstrom*, Alienation, Autonomy and the Self, in: *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005), 45 ff.

164 Das Irreale des Szenarios ist kein Einwand gegen seine Tauglichkeit zur Veranschaulichung. Gedankenexperimente sollen nicht die Wirklichkeit abbilden, sondern die Struktur von Argumenten transparent machen.

seiner neuen Leidenschaft und kann seine frühere gar nicht mehr begreifen. Nach Frankfurt müssten wir die Hinwendung des P zur Kunst als Resultat einer autonomen Entscheidung beurteilen. Das leuchtet nicht ein. Die relative Harmlosigkeit des gewählten Beispiels mag das zunächst verdunkeln: Erstens ist man vielleicht geneigt, den Tausch Kunst gegen Sport eher vorteilhaft zu finden, zumal P das (jedenfalls nachträglich) selbst tut; und zweitens stellt sich allein wegen der Hinwendung zu einer neuen und honorigen Leidenschaft normalerweise keine Frage von Verantwortlichkeit. Man muss aber das Beispiel nur ins rundum Negative wenden: N sei ein Dr. Frankenstein, der den vor der Operation freundlichen und liebenswürdigen P durch eine gezielte Gehirnmanipulation zu einem miserablen Zeitgenossen macht, der Moral- wie Rechtsnormen nach Belieben verletzt. P identifiziert sich aber, und zwar genau deshalb, weil er so „programmiert“ wurde, in jeweiligen „second-order volitions“ mit jedem einzelnen seiner tadelnswerten Handlungsentschlüsse. Soll ihn das verantwortlich machen? Das wäre schwerlich akzeptabel.

### 2.3 Resümee; Überleitung zum Schuldprinzip

Und damit sind wir zurück bei unserem Ausgangsproblem: der Frage nach dem Zusammenhang von „neuronaler Determination und Schuld“. Denn was genau ist *aus der Sicht eines Handelnden* eigentlich der relevante Unterschied zwischen einer neuronalen Programmierung seiner Bösartigkeit durch einen Dr. Frankenstein und einer durch die Natur? Nach unseren obigen Überlegungen zur Supervenienz des Mentalen spricht alles dafür, dass die handlungswirksame „Unordnung“ in den willenserzeugenden Hirnarealen bei einem „natürlichen“ Schurken nicht *prinzipiell* anders aussieht als bei einem künstlich programmierten.<sup>165</sup> Und mit dieser Erwägung führt unser

165 Vielelei Einzelheiten mögen selbstverständlich variieren, nicht anders als zwischen zwei „natürlichen“ Schurken mit gleichartigen Charakterdefekten auch. Das betrifft die vieldiskutierte These (ursprünglich *H. Putnams*) von der „multiplen Realisierbarkeit“ mentaler Eigenschaften. Hier kann das unerörtert bleiben. Gemeint ist nur, dass bei gleichartigen mentalen Defekten im wesentlichen die gleichen Hirnareale betroffen

Gedankenexperiment, so abstrus es auf den ersten Blick anmuten mag, unversehens zurück ins wirkliche Leben. Man erinnere sich an den oben in Anm. 93 skizzierten Fall des Bahnarbeiters Phineas Gage aus dem 19. Jahrhundert. Dort war es zwar kein Science-Fiction-Chirurg, wohl aber eine schwere Eisenstange von 3 cm Durchmesser, die Schädel und Frontalhirn von Gage durchdrang und dessen neuronale „Umprogrammierung“ herbeiführte – von einem vorher freundlichen und allseits beliebten zu einem miserablen, schwer erträglichen Zeitgenossen.<sup>166</sup> Hier ist ein aktuelles Beispiel:

L, ein 40-jähriger Lehrer in den USA, verheiratet, Familienvater und bisher ohne jeden Konflikt mit dem Recht, entwickelte im Jahr 2000 starke pädophile Neigungen. Er begann, kinderpornographisches Material in großen Mengen zu sammeln, stellte seiner minderjährigen Stieftochter zunehmend sexuell nach, versuchte sein Verhalten freilich vor seiner Frau zu verbergen, weil er es selber inakzeptabel fand, konnte aber seine Neigungen trotz entsprechender Anstrengungen nicht beherrschen. Sein Tun wurde offenkundig, er wurde wegen sexueller Belästigung von Kindern angeklagt und verurteilt; statt der Haftstrafe konnte er ein Therapieprogramm für Pädophile wählen. Dies tat er, wurde aber bald ausgeschlossen, weil er auch dort seine sexuellen Neigungen nicht zu zügeln wusste. Am Tag vor Antritt der Haftstrafe ging L wegen starker Kopfschmerzen in eine Klinik. Die neurologische Untersuchung zeigte einen hühnereigroßen Hirntumor im orbitofrontalen Cortex, in einem Hirnareal, dessen Funktion als Zentrum der Impulskontrolle für Aggressionen und anderes normverletzendes Verhalten vielerlei Art wissenschaftlich bereits bekannt war. Der Tumor wurde operativ entfernt, die pädophilen Neigungen verschwanden. Zehn Monate später litt L erneut unter ständigen Kopfschmerzen und begann wieder, heimlich kinderpornographisches Material zu sammeln. Eine Magnet-Resonanz-Tomographie im Okto-

sein dürften. Die Ähnlichkeit ist also eine funktionale, nicht unbedingt eine biologische.

166 S. Anm. 93; auch <http://www.deakin.edu.au/hmnbs/psychology/gagepage/>, mit dokumentarischem Material.



ber 2001 ergab, dass der Tumor sich neu gebildet hatte. Er wurde erneut entfernt, die pädophilen Neigungen verschwanden sofort wieder.<sup>167</sup>

Es stand außer Zweifel, dass Auslöser der Pädophilie des L der Hirntumor war. Das muss man aber genauer erwägen. Denn genauso zweifelsfrei war, dass die pädophilen Impulse nicht unmittelbar aus der unstrukturierten Tumormasse selbst stammten. Vielmehr entstanden sie aus den Läsionen, aus der Unordnung, die der Tumor im angrenzenden Hirngewebe des präfrontalen Cortex verursachte. Das legt die Frage nahe, was eigentlich *diese* Unordnung von der eines anderen, tumorfreien, aber ebenfalls pädophile Neigungen erzeugenden Gehirns substantiell bzw. prinzipiell unterscheidet. Die weitaus plausibelste Antwort lautet: nichts. Die allermeisten Strafgerichte, bei uns nicht anders als in den USA, dürften freilich im Fall des L weit eher geneigt sein, die Frage der Schuldunfähigkeit zu bejahen als im „Normalfall“ eines Pädophilen ohne sichtbare Läsionen im Gehirn. Was genau rechtfertigt – vom Norminhalt des § 20 StGB vorläufig abgesehen – eine solche Ungleichbehandlung?

Man könnte antworten, die Betroffenen würden ja, jedenfalls de lege, in entscheidender Hinsicht gar nicht ungleich behandelt. Denn es komme nicht auf die An- oder Abwesenheit des Tumors, sondern nur auf die Frage an, ob jemand – mit oder ohne Tumor – in der Lage (gewesen) sei, seine pädophilen Handlungsimpulse zu *beherrschen*, egal aus welchem Grund sie in seinem Gehirn entstanden sein mögen. Die Auskunft entspricht, wie ein Blick in § 20 StGB zeigt, dem geltenden Recht.<sup>168</sup> Doch legt sie sofort die Anschlussfrage nahe, wie ein

167 Genauer Bericht des Sachverhalts und der Befunde bei *Burns/Swerdlow*, Right Orbitofrontal Tumor With Pedophilia Symptom and Constructional Apraxia Sign, in: *Archives of Neurology* 60 (2003), 437 ff.

168 Gleichwohl kämen die meisten deutschen Gerichte im Fall des L mit hoher Wahrscheinlichkeit *de facto* zur Annahme der Schuldunfähigkeit, dagegen in vermutlich keinem oder kaum einem anderen Fall von Pädophilie, in dem außer der abweichenden Sexualneigung nicht auch noch eine (weitere!) manifeste psychische Erkrankung vorläge. In Fällen „gewöhnlicher“ Kriminalität *ohne* eine der in § 20 genannten Psychopathien wird nach der Beherrschbarkeit des kriminellen Antriebs gar nicht gefragt; sie wird vielmehr vorausgesetzt.

Betroffener denn seine Beherrschungsimpulse erzeugen und ihnen das Übergewicht über seine Handlungsimpulse soll sichern können, wenn solche Kontrollimpulse doch *ganz genauso* wie die Antriebsimpulse in seinem Gehirn entstehen, also natürlichen Determinanten unterliegen? Der Tumor des L hat nicht nur dessen pädophile Neigungen erzeugt, sondern zugleich seine Kontrollfähigkeiten reduziert. Die oben formulierte Frage, was denn die pädophilieerzeugende Unordnung im Tumorgehirn von der pädophilieerzeugenden im tumorfreien Gehirn prinzipiell unterscheiden soll, stellt sich mit Blick auf die inhibierenden Kontrollzentren des Gehirns ganz genauso: Was sollte denn die tumorbedingte Funktionsschwäche der neuronalen Kontrollinstanzen von der nicht tumorbedingten prinzipiell unterscheiden?

Nicht wenige Strafrechtler würden wohl folgende Antwort geben: Der für eine Schuldfähigkeit bedeutsame Unterschied liege a limine nicht im Gehirn, sondern in den unterschiedlichen normtreuen *Anstrengungen*, zu denen der freie Wille der Betroffenen jeweils noch imstande sei.<sup>169</sup> Aber das dreht gewissermaßen das Rad unserer ganzen bisherigen Untersuchung auf einen allzu unbedarften Ausgangspunkt zurück. Selbstverständlich kann man sich anstrengen, Handlungsimpulse zu unterdrücken, und nicht selten mit Erfolg. Aber wo kämen denn solche Anstrengungen her, wenn nicht genau von dort, wo sie (nach neurobiologischer Auskunft) *in all ihrer Stärke und Schwäche* ihren Produktionsort haben: aus dem Gehirn? Keine der verfügbaren empirischen Evidenzen deutet darauf hin, dass die Annahme, man könne neuronal erzeugte Handlungsimpulse über sozusagen prä-neuronale, „frei gewollte“ Anstrengungen korrigieren, auch nur einen plausiblen Sinn haben, geschweige denn zutreffen könnte.

Einen Kompatibilisten muss all das nicht irritieren. Die Mängel der Frankfurtschen Konzeption lassen sich durch normativierende Ergänzungen beheben, vor allem durch den Ausschluss extern erzeugter

169 Exemplarisch *Wessels/Beulke*, Strafrecht Allgemeiner Teil, 36. Aufl. 2006, Rn. 400: „Die innere Berechtigung des Schuldvorwurfs“ liege in der Möglichkeit des Menschen „bei Anspannung seines ‚Rechtsgewissens‘ [...] das *rechtlich Verbotene zu vermeiden*“ (sinngemäßes Zitat aus der berühmten Entscheidung BGHSt 2, 194, 200).

„second-order volitions“ aus dem Bereich echter Autonomie. Dann bleibt der Grundgedanke jedes Kompatibilismus übrig. Knapp und salopp: Dass meine Neigungen, Charakterzüge, Fähigkeiten und Präferenzen genauso wie meine darauf beruhenden Handlungsentschlüsse aus dem determinierten Funktionieren meines Gehirns stammen, ist für eine wohlverstandene Freiheit – nämlich eine, die es wert ist, gewollt zu werden<sup>170</sup> – nicht nur unschädlich; es ist vielmehr geradezu Voraussetzung dafür, dass mein Wille wirklich mein authentisch-eigener ist. (Wessen Wille wäre denn ein indeterminierter?) In einem präzisen Sinn *bin* ich einfach all das, was mein Gehirn als mein mentales Selbst erzeugt; die Unterscheidung zwischen „mir“ und meinem Gehirn ist daher von Anfang an verfehlt.<sup>171</sup> Unfrei sind nur Willensentschlüsse, die ich selbst als (wodurch immer) erzwungen erlebe, und solche, die eindeutig persönlichkeitsfremd sind, also aus dem Rahmen meines empirisch ermittelbaren mentalen Normal-Ich weit herausfallen. Mehr ist nicht zu haben, aber auch nicht zu wünschen.<sup>172</sup>

Das ist *prima facie* ein attraktiver Freiheitsbegriff – solange, wie mit dem gehirngebundenen Selbst des eigenen Charakters und seiner Entscheidungen alles halbwegs gut geht, wie sich also alles im Rahmen einer im großen und ganzen normtreuen Lebensführung hält und das jeweilige Selbst sich nicht als das eines kriminellen „Hangtäters“ materialisiert. Ist freilich das letztere der Fall, dann stellt sich auch für den Kompatibilisten unabweisbar die Frage, ob man für das Sosein seines Gehirns verantwortlich sein kann.<sup>173</sup> Das erscheint in hohem

170 Formulierung nach *Dennett*, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, 1984.

171 Das heißt keineswegs, dass Personen als ganze mit ihren Gehirnen identisch seien! Es bezieht sich nur (und auch dies mit Einschränkungen) auf das entscheidende und handelnde Ich.

172 So verstehe ich die Positionen von *Pauen*, *Illusion Freiheit?*, 2004, und (mit etwas anderen Nuancierungen) von *Beckermann*, *Freier Wille – Alles Illusion?*, in *Barton* (Hrsg.), „...weil er für die Allgemeinheit gefährlich ist!“: Prognosegutachten, Neurobiologie, Sicherungsverwahrung, 2006, S. 293 ff.; ähnlich *Gomes*, *Volition and the Readiness Potential*, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 59 ff.

173 Deziert und scharfsinnig dagegen *G. Strawson*, *The Impossibility of Moral Responsibility*, in: *Philosophical Studies* 75 (1994), 5 ff.; *ders.*, *The Bounds of Freedom*, in: *Kane* (Anm. 16), S. 441 ff.

Grade kontraintuitiv. Und daran wird deutlich, dass sich für den Kompatibilismus die Begriffe Freiheit und Verantwortlichkeit voneinander lösen, weit stärker jedenfalls als für den Inkompatibilismus, und wohl auch stärker, als vielen Kompatibilisten bewusst ist. Es ist eine Sache zu sagen: „Genau so sein und handeln zu können, wie man als Persönlichkeit durch die Entwicklung des eigenen Gehirns geworden ist, das macht die wünschenswerte Freiheit aus“, und eine ganz andere, für dieses Sein und Handeln verantwortlich gemacht zu werden, wenn die gehirngedundene Entwicklung der Persönlichkeit schief, nämlich in die Bahnen einer kriminellen Karriere gelaufen ist. Kurz: kompatibilistische Freiheitsbegriffe sind zwar, so meine ich, weitaus vernünftiger begründet als inkompatibilistische. Sie bieten aber der Zurechnung von Verantwortlichkeit, Schuld und Strafe nur eine brüchige Grundlage. Im übrigen entspricht die kompatibilistische Ausgrenzung krass persönlichkeitsfremder Handlungen als „unfrei“ weder den Zurechnungsregeln unserer Alltagsmoral, noch (und schon gar nicht) denen unseres Strafrechts. Eine Straftat mag sich vom Charakter und der bisherigen Lebensführung des Täters als noch so unerklärliches Rätsel abheben: weist er nicht zugleich (und *außerhalb* der Tatbegehung) einen manifesten psychischen Defekt auf, so wird nach seiner Schuldfähigkeit nicht einmal gefragt, geschweige denn würde sie wegen Unfreiheit verneint. Und ist ein solcher Defekt nachweisbar, so begründet allenfalls er, nicht aber die Persönlichkeitsfremdheit der Tat, die Schuldunfähigkeit des Täters.

Und damit stehen wir unmittelbar vor der Frage nach Grund, Legitimation und Reichweite des strafrechtlichen Schuldprinzips. Ihr will ich mich im letzten Abschnitt zuwenden.

## VI. § 20 StGB: zur Legitimation eines vernünftigen strafrechtlichen Schuldprinzips

### 1. Zur Auslegung der Norm

Bekanntlich setzt das Strafrecht die Schuldfähigkeit eines rechtswidrig Handelnden als Normalfall grundsätzlich voraus und regelt deshalb nicht deren Voraussetzungen, sondern ihren Ausschluss. Der Wortlaut des § 20 StGB spielt für meine weiteren Überlegungen eine wichtige Rolle; daher sei er zur genauen Reminiszenz trotz seiner Geläufigkeit zitiert:

§ 20: „Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.*“ (Hervorhebungen von mir.)<sup>174</sup>

Der erste der beiden genannten Defekte, der kognitive, ist problemlos und unstrittig: Wer nicht wissen kann, dass er so, wie er handelt, nicht handeln darf, handelt ohne Schuld. Problematisch ist dagegen der zweite, der sog. motivationale oder Steuerungsdefekt. Er berührt ersichtlich das Problem der Willensfreiheit. Sein Wortlaut lässt, wie wohl das in der Strafrechtsdogmatik kaum je erwähnt wird, zwei grundsätzlich verschiedene Deutungen zu:

*Erstens:* „Der Täter ist jemand, von dem wir wissen, das er sich *generell* normgemäß verhalten kann, also normtreu motivierbar ist. Somit ist er jemand, der im Sinn des § 20 als Person die Fähigkeit hat, 'nach seiner Einsicht' – nämlich in den Normbefehl – zu handeln. 'Bei Begehung der Tat' lag keiner der in § 20 genannten Umstände vor (krankhafte seelische Störung etc.). Also ist der Täter schuldfähig.“

174 Die sog. Zweistufen-Struktur der Vorschrift, nämlich (1.) die Liste der schuldrelevanten psychischen Krankheiten und (2.) das Merkmal der daraus folgenden Unfähigkeit zur Unrechtseinsicht oder zur normgemäßen Selbstbestimmung, wird im Folgenden nicht spezifisch erörtert.

*Zweitens:* „Der Täter ist jemand, von dem wir genau wissen, dass er unmittelbar bei Begehung der konkreten Tat, die zur Aburteilung ansteht, nach seiner vorhandenen normativen Einsicht hätte handeln können, also *anders*, als er es getan hat. Somit ist er schuldfähig.“

*Zur ersten Deutung:* Sie hat keinerlei Probleme mit der Annahme eines neuronalen Determinismus, ist also kompatibilistisch. Ob die generelle normative Motivierbarkeit des Täters determiniert ist oder nicht, spielt keine Rolle; nur feststellbar muss sie sein. Ist sie das, dann gehört zu den persönlichen Eigenschaften des Handelnden genau die Fähigkeit, die § 20 voraussetzt: sich normtreu zu verhalten. Ob er in der konkreten Situation seines rechtswidrigen Handelns *auch* dazu fähig gewesen wäre, ist irrelevant. Denn das verlangt § 20 nach dieser Lesart gerade nicht. Wohl setzt die Vorschrift (e contrario) voraus, dass die Fähigkeit zur normgemäßen Selbstbestimmung „bei Begehung der Tat“ bestand, nämlich genau dann, als der Täter zum Versuch unmittelbar ansetzte (vgl. § 8 StGB). Doch bezieht sich das nur auf jene allgemeine Charaktereigenschaft. Diese kann aber auch dann aktuell vorhanden sein, wenn sie im konkreten Fall nicht aktivierbar ist, also etwa ein Straftäter bei Begehung der Tat seinen entsprechenden Willen nicht zügeln kann. Denn generell vorhandene, sog. „dispositionelle“ Fähigkeiten bleiben von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Aktivierung zu einem konkreten Zeitpunkt grundsätzlich unberührt. So hat z.B. der Pianist P auch dann *gegenwärtig* die Fähigkeit zum Klavierspielen, wenn er gerade im Schwimmbad seine Bahnen zieht und weit und breit kein Klavier vorhanden ist, auf dem er jetzt im Moment spielen könnte.

Legt man die Vorschrift in diesem Sinne aus, so bleibt man zwar noch im Rahmen ihres Wortlauts, zieht ihr aber ein gravierendes Legitimationsproblem zu. Dass jemand, sagen wir, vierzig Jahre seines Lebens keine einzige der zahllosen Gelegenheiten, einen anderen zu berauben, ausgenutzt hat, bedeutet nicht, dass er im einundvierzigsten Jahr, in dem er's unversehens doch getan hat, die Tat ebenfalls hätte vermeiden können. Ist seine dispositionelle Fähigkeit zum generell normtreuen Verhalten Produkt seiner neuronalen Determination, so liegt die Erklärung für das Ausscheren der einen strafbaren Handlung aus

seiner sonstigen Biographie nachgerade auf der Hand: Der Gesamtkomplex innerer wie äußerer Determinanten *dieser* Tat, muss mindestens ein besonderes Element enthalten haben, das den entscheidenden Unterschied zum allgemeinen Typus der bisherigen Raubgelegenheiten ausgemacht hat. Der Täter, der sonst solche Taten vermeiden kann, konnte es deshalb hier nicht. (So wie sich etwa ein Chirurg, der die oft bewiesene Fähigkeit zu schwierigen Hirnoperationen hat, am geöffneten Schädel seines eigenen Kindes dazu definitiv außerstande sehen mag.) Darf man einen solchen Räuber bestrafen? Ist es gerecht zu sagen: Er mag diese konkrete Tat nicht haben vermeiden können, aber vor dem Hintergrund der oben skizzierten möglichen Auslegung des § 20 ist das ohne Bedeutung, denn seine allgemeine persönliche Fähigkeit zur Vermeidung solcher Taten reicht für seine Schuldfähigkeit „bei Begehung“ auch dieser Tat aus? Das ist alles andere als klar. Zu haben ist diese Emanzipation des § 20 vom Freiheitsproblem daher nur um den Preis, ihn als Problem der Strafgerechtigkeit zurückzulassen.

*Zur zweiten Deutung:* Sie hat keinerlei Probleme mit der Legitimation der Schuldzuschreibung – *wenn* das, was sie (ihrer Interpretation des „Fähigkeits“-Begriffs in § 20 entsprechend) im konkreten Fall dem Täter attestiert, wahr ist: dass er diese eine, konkrete Tat hätte vermeiden können. Freilich ist die Wahrheit eines solchen Attests wenig wahrscheinlich. Sie begegnet sämtlichen Schwierigkeiten, die wir in unserer bisherigen Analyse erörtert haben.

Die erste Deutung wird, soweit ich sehe, im Strafrecht nicht vertreten.<sup>175</sup> Man ist sich einig darüber, dass die in § 20 vorausgesetzte schuld begründende Fähigkeit eine aktuell praktizierbare und nicht nur eine dispositionelle sein muss. Und dass sie jedenfalls dem Wortlaut nach ein Andershandelnkönnen des Täters meint, ist schwerlich bestreitbar. Der schuldige Täter muss also bei Beginn seiner konkreten Tatbegehung in der Lage gewesen sein, normgemäß statt rechtswidrig

175 Dagegen deutet, wenn ich recht sehe, der Philosoph *Beckermann* § 20 so; vgl. *ders.* (Anm. 172), S. 304 ff.

zu handeln. Damit entspricht § 20 genau dem oben (unter II.3.) dargelegten Prinzip PAM.<sup>176</sup>

Das, so sollte man meinen, müsste dazu führen, dass in der Strafrechtswissenschaft entweder die Möglichkeit eines schuldigen Täters, seine konkrete Tat zu unterlassen, genauso wie in § 20 vorausgesetzt, oder aber die Regelung selbst abgelehnt wird. Die herrschende Lehre zur Schuldfähigkeit schlägt jedoch beide Alternativen aus. Sie bekennt sich, wenngleich meist beiläufig, in der Freiheitsfrage zum Agnostizismus, erklärt also den (neuronalen) Determinismus für möglicherweise richtig, und versucht auf dieser Grundlage dem Erfordernis des Andershandelns in § 20 einen plausiblen Sinn zu geben. Wie das befriedigend gelingen könnte, ist freilich schwer zu sehen. Die vorhandenen Auffassungen lassen sich grob in zwei Lager teilen<sup>177</sup>: Die einen formulieren Kriterien, die es rechtfertigen sollen, aus feststellbaren sonstigen Tatsachen, sei es solchen über den Straftäter, sei es solchen über vergleichbare andere Personen, den zumindest naheliegenden Schluss zu ziehen, er habe bei der Tatbegehung die Fähigkeit zur Unterlassung der Tat wirklich gehabt, obzwar genau dies nicht direkt feststellbar sei.<sup>178</sup> Die meisten halten jedoch einen solchen Rückschluss für unmöglich; sie nehmen an, der Gesetzgeber schreibe mittels einer „normativen Setzung“ jene Fähigkeit dem Normalmenschen als konstitutives Element des Status einer Rechtsperson lediglich zu.<sup>179</sup>

- 176 Die Deutung, § 20 setze voraus (oder akzeptiere immerhin), dass *niemand* jemals anders handeln kann, als er handelt, lasse dies aber nur in einer Kausalverbindung mit einem der genannten psychischen Defekte zum Schuldausschluss führen, ist zwar möglich, erscheint aber wenig sinnvoll, weil sie ein evidentes und schwer lösbares Gerechtigkeits- (Gleichbehandlungs-)Problem erzeugt; sie wird auch nirgendwo vertreten.
- 177 Genauer zu den verschiedenen Lehren *Roxin* (Anm. 124), § 19 Rn. 18 ff. – Daneben gibt es natürlich auch zahlreiche strafrechtliche Libertarier, die die Prämisse des § 20 (die Möglichkeit des Andershandelns im Normalfall) für *de facto* richtig halten; dazu gehört v.a. die gesamte Judikatur, einschließlich des BVerfG.
- 178 Z.B. *Mangakis*, Über das Verhältnis von Strafrechtsschuld und Willensfreiheit, in: ZStW 75 (1963), 499 ff. (519); ähnlich *Jescheck/Weigend*, Strafrecht Allgemeiner Teil, 5. Aufl., 1996, S. 411, m.w.N.
- 179 V.a. *Roxin*, Zur Problematik des Schuldstrafrechts, in: ZStW 96 (1984), 637 ff. (647,



Beide Auffassungen sind naheliegenden Einwänden ausgesetzt. Der Rückschluss aus dem früheren Leben eines Täters auf dessen Andershandelkönnen zum Tatzeitpunkt begründet bestenfalls eine Vermutung; wäre er zwingend, so *wäre* er der (voraussetzungsgemäß nicht mögliche) Nachweis des Andershandelkönnens. (Und der „Schluss“ vom Können *Anderer* auf das des Täters verdient schon diese Bezeichnung nicht.) Die These von der „normativen Setzung“ ist dagegen abstrakt genug, um zunächst in der Sache einzuleuchten. Aber sie ignoriert erstens den Wortlaut des § 20, der als entscheidende Differenz zwischen Schuldfähigen und -unfähigen die *Fähigkeit* und nicht die Fiktion des Andershandelkönnens bezeichnet.<sup>180</sup> Und sie wirft zweitens mit dieser Fiktion das Problem der Legitimität einer *solchen* Schuldfeststellung unvermittelt in seiner ganzen Schärfe auf. Was rechtfertigt diese Fiktion? Nun gibt es in der Strafrechtslehre selbstverständlich eine ganze Reihe von Versuchen, darauf begründet zu antworten. Nach meinem Eindruck nimmt allerdings die Mehrheit auch der bekennenden Agnostiker diese dem Gesetz unterstellte „normative Zuschreibung“ ohne weiteres und sozusagen mit der Geste des Achselzuckens hin. Agnostiker kann man wohl aus zwei recht verschiedenen Gründen sein: weil man ein Andershandelkönnen, oder weil man ein Nichtandershandelkönnen zwar jeweils nicht für beweisbar, aber doch insgeheim für wahrscheinlich hält. Neigt man zum ersteren, so wird man der Legitimationsfrage weniger Gewicht beimessen als jemand, dem die letztere Sicht näher ist.

Mein eigener Standpunkt dazu ist inzwischen offensichtlich: Nach dem Stand des verfügbaren Wissens spricht nichts für die Annahme, ein normaler Straftäter könnte sich im Moment seines Ansetzens zur Tatbegehung unter identischen Außen- und Innenweltbedingungen

650); *ders.*, (Anm. 124), § 19 Rn. 36 ff.; *Streng*, Münchener Kommentar Strafrechtsgesetzbuch, Bd. I, 2003, § 20 Rn. 26, m.w.N.

180 Gewiss können „Fähigkeiten“ auch als wirkliche „normativ gesetzt“ werden, aber nur, wenn sie – als *rechtliche* Befähigungen – dadurch zugleich *konstituiert* werden (z.B. die aktive/passive Wahlfähigkeit o.ä.). Werden aber *de-facto*-Fähigkeiten „gesetzt“, die (voraussetzungsgemäß) nicht nachweisbar sind, so werden sie fingiert.

noch anders entscheiden und die Tat unterlassen. Selbstverständlich spricht auch nichts für die Annahme, dass dies der Weltweisheit letzter Schluss sein muss. Aber mehr und etwas anderes als die Weisheit unserer Gegenwart haben wir nicht. Und keine Generation sollte über dem Horizont ihrer eigenen Einsichten auf die besseren einer klügeren Zukunft spekulieren. Jedenfalls dem Strafrechtsanwender ist so etwas nicht gestattet.

Aber einer, so wird gesagt, darf es doch: der Gesetzgeber:

„Dass es Willensfreiheit nicht gibt, ist nicht erwiesen, dass es sie gibt, freilich auch nicht. Unter dem Dach dieses non liquet hat sich das Gesetz für die Annahme von Freiheit entschieden. Das steht dem Gesetzgeber frei.“<sup>181</sup>

Das ist in seiner apodiktischen Begründungslosigkeit ein überraschender Satz. Jähnke, den Hillenkamp hier zur Unterstützung zitiert, begründet seine These ja durchaus – aber gerade nicht mit der Behauptung, der Gesetzgeber dürfe sich in einer solchen Lage „für die Annahme von Freiheit“ entscheiden, sondern damit, die Alternative eines reinen Maßregelrechts stelle „im Verhältnis zur Strafe keineswegs das geringere Übel dar“.<sup>182</sup> Das lässt sich gewiss hören, ist aber etwas anderes als eine Freiheitsbehauptung. Andererseits setzt der Wortlaut des § 20 ein wirkliches Andershandelnkönnen voraus und nicht nur, wie Jähnke schreibt, ein entsprechendes „praktisches Postulat“. Hillenkamps Feststellung dürfte daher durchaus zutreffen: Der Gesetzgeber *hat* sich „für die Annahme von Freiheit entschieden“. Aber stand ihm das wirklich „frei“?

Die sachlichen Voraussetzungen der Schuld gehören zum Geltungsbereich des Grundsatzes *in dubio pro reo*. Das ist unstrittig. Kein Gericht dürfte einen rechtswidrig Handelnden bestrafen, der nach den Ergebnissen der Beweisaufnahme bei Begehung seiner Tat möglicherweise schuldunfähig gewesen ist.<sup>183</sup> Gehört aber auch die in § 20

181 Hillenkamp (Anm. 49), S. 110.

182 Jähnke (Anm. 36), § 20 Rn 12.

183 Daran ändert der Umstand nichts, dass bei Fehlen besonderer Anhaltspunkte für eine Schuldunfähigkeit nach § 20 die Schuldfähigkeit ohne weiteres angenommen werden darf und nicht gesondert festzustellen ist.

vorausgesetzte Freiheitsannahme zu den Gegenständen des Zweifelsatzes? Das könnte man mit drei Argumenten bestreiten, die sich bei näherem Zusehen freilich alle als unhaltbar erweisen:

(1.) „*Der In-dubio-Satz bindet nur den Rechtsanwender, nicht den Gesetzgeber.*“ Aber das ist nicht akzeptabel. Die Geltung dieses Satzes ergibt sich aus Art. 6 Abs. 2 EMRK, der für den deutschen Gesetzgeber bindend ist. Sie gehört außerdem zum justiziellen Bestand der Rechtsstaatsgarantie des Grundgesetzes, hat also sogar Verfassungsrang.<sup>184</sup> Ihre generelle Aufhebung für irgendeine sachliche Voraussetzung des Schuldspruchs ist auch dem Gesetzgeber verboten. (Man stelle sich einen § 15 Abs. 2 StGB vor, der für alle Zweifelsfälle zwischen dolus eventualis und bewusster Fahrlässigkeit zwingend die Vorsatzannahme vorschreibe.)

(2.) „*Die Freiheit des Andershandelns ist keine tatsächliche, sondern eine metaphysische Frage; dafür gilt der In-dubio-Grundsatz a limine nicht.*“ Daran ist richtig, dass diese Frage jedenfalls nicht nur tatsächlicher Art ist. Sie enthält, wie wir gesehen haben, schwierige begriffliche und metaphysische Elemente. Doch behauptet die Annahme, jemand hätte im Moment seiner Tatbegehung anders handeln können, *auch* etwas handfest Empirisches. Die Metaphysik der Willensfreiheit, die uns heute irritiert, ist nicht mehr die der Descartesschen These eines geheimnisvollen Interaktionismus zwischen res cogitans und res extensa. Vielmehr entsteht sie, wie wir gesehen haben, aus der Annahme einer Supervenienz des Mentalen über dem Materiellen des Gehirns. Metaphysisch ist diese Annahme, weil das Mentale möglicherweise *prinzipiell* nicht reduktionistisch, nämlich niemals vollständig aus der Neuropsychologie erklärbar ist.<sup>185</sup> Aber die Prämisse des Ganzen ist empirischer Natur: dass nämlich „Geist“ und Wille, wie unverstanden immer, jedenfalls vom Gehirn abhängen. Damit ist aber die Feststellung, ein Täter hätte „bei Begehung“ seiner

184 BVerfGE 74, 358 (370 ff.).

185 Wenn es einmal so erklärt werden könnte (was natürlich möglich ist), so bliebe er so wenig metaphysisch, wie es heute (z.B.) der Umstand ist, dass eine Menge von Wasserstoff- und Sauerstoffmolekülen durch ihre Verknüpfung im Schema H<sub>2</sub>O die Eigenschaften erwirbt, flüssig zu sein und bei 100° C zu kochen.

Tat sich auch anders entscheiden und dann anders handeln können, zumindest möglicherweise unvereinbar. Insofern statuiert sie selbst eine empirische (Gegen-)Behauptung. Also unterliegt sie dem In-dubio-Satz.

(3.) *„Die in § 20 vorausgesetzte Annahme eines Andershandelnkönnens ist weder eine metaphysische, noch eine empirische Behauptung, sondern ausschließlich eine normative Setzung. Als solche gehört sie insgesamt nicht in den Geltungsbereich des In-dubio-Satzes.“* Aber das ist, wiewohl von vielen Strafrechtlern ohne weiteres vorausgesetzt, ebenfalls nicht akzeptabel. Gewiss mag man § 20 als solche „Setzung“ deuten. Aber damit wird sein Legitimationsproblem *gestellt*, nicht *gelöst*. Was berechtigt den Gesetzgeber zu einer solchen „Setzung“? Sie ist ja nichts anderes als die *Ersetzung* eines ungeklärten empirischen Befundes durch eine normative Anordnung. Damit entzieht sie einfach eine tatsächliche Voraussetzung des Schuldpruchs dem Geltungsbereich des In-dubio-Grundsatzes. Es steht nun aber außer Zweifel, dass kein einziges der anderen Tatsachenelemente im Unrechts- oder im Schuldbereich mittels einer abstrakt-generellen „normativen Setzung“ kurzerhand dem Zweifelsgrundsatz entzogen werden dürfte. Man stelle sich einen § 20 Abs. 2 vor, der etwa so lautete: „Ist der Täter im Sinne des Abs. 1 nur möglicherweise geisteskrank, so wird er als geistig Gesunder behandelt.“ Das wäre verfassungswidrig. Warum ist es die „normative Setzung“ des Andershandelnkönnens nicht, wiewohl dieses nach § 20 nicht weniger (in Wahrheit sogar deutlich stärker) als die geistige Gesundheit zu den Voraussetzungen der Schuldfähigkeit gehört?

Das zu klären ist die Aufgabe. Nach meinem Eindruck wird sie von der Mehrzahl der Strafrechtswissenschaftler bei weitem unterschätzt oder gänzlich ignoriert. Die oben erwähnte Behauptung Hillenkamps, dem Gesetzgeber stehe die Annahme eines Andershandelnkönnens des Normalmenschen „frei“, scheinen viele für selbstverständlich zu halten. Sie ist aber unrichtig. Das steht dem Gesetzgeber ganz bestimmt nicht frei; es bedarf vielmehr einer besonderen Legitimation. Und die andere,

inzwischen vorherrschende Auffassung, es handle sich eben um eine „normative Setzung“, formuliert das Problem, nicht seine Lösung.<sup>186</sup>

## 2. Zur Legitimation der normativen Zuschreibung von Schuld

Eine überzeugende Lösung muss die Schuldzuschreibung in zweierlei Hinsicht plausibel machen:

- (1.) In einer subjektiv-persönlichen Perspektive, nämlich mit Blick auf die Belange des handelnden Täters; genauer: auf die Selbstwahrnehmung, in der er sein eigenes Tun erlebt.
- (2.) In einer objektiv-normativen Perspektive, nämlich mit Blick auf die Aufgaben, die das Strafrecht in unserer Gesellschaft zu erfüllen hat und die es (mit allerlei faktischen Mängeln) legitimerweise erfüllt.

### 2.1 Das sog. subjektive Freiheitsempfinden

Insbesondere Burkhardt vertritt die Auffassung, das subjektive Freiheitsbewusstsein eines Handelnden sei die entscheidende legitimatorische Grundlage dafür, ihm im Strafrecht Freiheit als „praktisch wirkliche“ zuzuschreiben.<sup>187</sup> Das erinnert an Kants Feststellung, ein vernünftiges Wesen könne unmöglich anders als „unter der Idee der Freiheit“ handeln und sei eben darum „in praktischer Rücksicht wirklich frei“.<sup>188</sup> Unklar bleibt bei Kant wie bei Burkhardt, ob die These einer solchen subjektiv-epistemischen Freiheit als empirischer Befund oder als Notwendigkeit gemeint ist. Die Antwort darauf könnte aber die Überzeugungskraft des Arguments, gerade darauf sei die Zuschrei-

186 Nicht wenige Vertreter der Lehre von der „normativen Setzung“ sehen das natürlich und suchen deshalb nach substanziellen Begründungen; das gilt v.a. für *Roxin* (Anm. 179); ebenfalls für *Streng* (Anm. 179), § 20 Rn. 27 ff.; s. dazu sogleich unter 2. im Text.

187 *Burkhardt*, Freiheitsbewusstsein und strafrechtliche Schuld, in: FS Lenckner, 1998, S. 3 ff.; *ders.* (Anm. 71); *ders.*, Und sie bewegt uns doch: die Willensfreiheit, in: Das Magazin (Wiss.-Zentrum NRW) 2/2003, 22 ff.

188 Dazu oben, sub IV.2.3.1 (S. 56); *Burkhardt* beruft sich ausdrücklich auf diese Bemerkung Kants (Anm. 71, S. 248).

bung *wirklicher* Freiheit zu gründen, erheblich beeinflussen. Daher sollte sie genauer geklärt werden.

Dass dies möglich ist, und zwar im Sinne der Bestätigung einer logischen Notwendigkeit, hat 1960 der Philosoph und Neurowissenschaftler Donald MacKay gezeigt.<sup>189</sup> Für sein Argument unterstellt er (ohne zuzustimmen) die Wahrheit eines universalen Kausal determinismus der physischen Welt. Ein alleswissender Beobachter, ein „Laplace-scher Dämon“ L, der alle Vorgänge im Gehirn eines Akteurs A und alle Naturgesetze vollständig kannte, wäre dann in der Lage, A's künftige Entscheidungen vorherzusagen. Diese Perspektive des Alles(vorher)wissens kann aber nicht von dem Beobachteten (A) selber übernommen werden, ohne dass der Determinismus des Beobachterstandpunkts notwendig aufgehoben würde. Denn erführe A, was der alleswissende L über ihn und sein künftiges Verhalten weiß, so stünde ihm diese Information als Grundlage seiner Entscheidung zur Verfügung, könnte diese selbst also beeinflussen und anders ausfallen lassen. Salopp: A könnte sich sagen: „Aha, alles zeigt an, das ich mich gleich für die Handlung X entscheiden werde – den Teufel werde ich tun; ich entscheide mich für Y“. Zwar könnte der alles vorherwissende L dann diese erweiterte Informationsbasis des A zum Ausgangspunkt einer neuen Prognose nehmen; er könnte diese aber wieder dem A nicht mitteilen, ohne sie auf die dargestellte Weise erneut unsicher oder falsch zu machen. Kurz: die Weitergabe der Prognose des L an A hebt deren Sicherheit (Wahrheit) notwendig auf. Daher könnte in einer determinierten Welt zwar ein Laplacescher Dämon genau vorherwissen, wie ein Akteur entscheiden und handeln wird, nicht aber der Handelnde selbst. Diese „Verneinung der Transferabilität“ der prognostischen Wissensbasis auf den Handelnden selbst nennt MacKay ein „philosophisches Relativitätsprinzip“.<sup>190</sup> Anders gewendet: Bevor eine

189 MacKay, On the Logical Indeterminacy of a Free Choice, in: *Mind* 69 (1960), 31 ff. Ähnlich schon Popper, Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 1 (1951), 117 ff., 173 ff. Der Grundgedanke bereits bei Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit, in: *ders.* (Anm. 31), S. 139 ff.

190 MacKay (Anm. 189), S. 39.

Entscheidung gefallen ist, *kann* sie vom Entscheidenden nicht als sicheres Wissen, also nicht als determinierte, gekannt werden. Erführe er vorher von ihr, würde die sie voraussagende Prognose unrichtig. Gewiss, nur möglicherweise unrichtig, denn der Entscheidende könnte ja auf seiner neuen Wissensbasis gleichwohl die ursprünglich prognostizierte Entscheidung treffen. Aber diese Möglichkeit des Unrichtigwerdens tritt *notwendig* ein. Das schließt für den Entscheider selber eine deterministische Prognose seines Handelns aus.

Man könnte daher sagen: Es gibt zwei logisch unabhängige Perspektiven auf die Situation. Beide lassen für ihren jeweiligen Inhaber keinerlei Lücke in dessen möglichem Wissen über die Welt offen. Es ist nicht etwa so, dass bei A im Vergleich zu seinem Beobachter ein Wissensdefizit bestünde. Denn was dieser weiß, *kann* von A nicht ebenfalls vorhergewusst werden, ohne dass der Status der Prognose als Wissen verlorenginge. Keine der beiden Perspektiven auf die Welt kann daher beanspruchen, die allein wahre Sicht der Dinge zu sein. Beide sind wahr und vollständig. Für die 1. Person Singular mag daher zwar die externe Welt vollständig determiniert sein; die interne des eigenen künftigen Entscheidens kann es nicht sein.

MacKays Analyse stützt also Kants und Burkhardts faktischen Befund mit einem logischen Fundament. Das bedeutet, dass einem Handelnden immerhin psychologisch das Festgehaltenwerden an einer Verantwortlichkeit für sein Tun plausibel zu machen ist, plausibler vermutlich als das Gegenteil: die Auskunft, er habe zwar dies und das getan, sei auch weder krank noch unter Nötigungsdruck gewesen, habe aber dennoch wegen der determinierenden neuronalen Vorgänge in seinem Gehirn nicht anders handeln können.

Folgt daraus, dass wir einem solchen Handelnden „wirkliche praktische Freiheit“ zuschreiben und darauf den Schuldvorwurf gründen können, wie Burkhardt meint? Die Antwort lautet nein. Sie beruht auf derselben Erwägung, die oben schon gegen Kant geltend gemacht worden ist: Als Ursprung seiner eigenen Entscheidungen und in diesem Sinne subjektiv notwendig frei erlebt sich auch der (ungenötigte)

Geisteskranke.<sup>191</sup> Ist aber das subjektive Freiheitserleben eines Schuldunfähigen kein anderes als das eines Schuldfähigen, so taugt es nicht als Kriterium zur Unterscheidung beider. In der subjektiven Gewissheit eigenen freien Handelns erleben manchmal auch Epileptiker die gänzlich handlungslosen Dämmerzustände ihrer Anfälle. So verhielt es sich im Fall BGHSt 40, 341.<sup>192</sup> Hätte das Tatgericht die Schilderung des epilepsiekranken Angeklagten von seiner vermeintlichen Aktivität während seines Anfalls am Steuer seines PKW für bare Münze genommen, so hätte es den Angeklagten *wegen dieses Verhaltens* aus § 222 und § 229 StGB verurteilen müssen.<sup>193</sup> Aber das LG wusste besser als der Kranke, dass sein subjektives Freiheits- und Handlungserleben Täuschung war und dass er während seines Anfalls überhaupt nicht, geschweige denn frei gehandelt hatte. Niemand bezweifelt, dass dies die allein zutreffende Beurteilung ist. Es ist aber inkonsistent und daher nicht akzeptabel, Unfreiheit allein nach den objektiven Kriterien empirischer Wissenschaften, Freiheit dagegen nur mit dem subjektiven Erleben zu begründen.

## 2.2 Das objektive Fundament des Schuldprinzips

Daher bedarf das Schuldprinzip auch eines objektiven Fundaments. In Betracht kommt dafür nur ein normatives Kriterium. Denn weder die Naturwissenschaft noch die Metaphysik gibt uns, wie wir gesehen haben, gute Gründe für die Annahme, der in § 20 vorausgesetzten Freiheit zum Andershandelnkönnen entspreche irgendein objektives Element im Vorgang des Entscheidens und Handelns wirklicher Personen. Zwei Perspektiven sind denkbar, in denen die Legitimation

191 S. oben, IV.2.3.2, zu und in Anm. 97 und 98.

192 S. oben in Anm. 101.

193 Er hatte einen Menschen tödlich überfahren und zwei andere verletzt. Dafür wurde er aus §§ 222, 229 verurteilt, aber nicht wegen des unmittelbar unfallverursachenden Verhaltens im Dämmerzustand, sondern weil er sich in Kenntnis seiner Krankheit ans Steuer gesetzt hatte. Der BGH hob die Entscheidung auf, billigte aber selbstverständlich die Beurteilung des Verhaltens während des Anfalls als Nichthandeln.



gesucht werden kann: der Blick auf den Täter einer Straftat und der Blick auf die Bedingungen der gesamten rechtlichen Ordnung.

### 2.2.1 *Der Blick auf die Belange des Täters*

In der ersten Perspektive und vor dem Hintergrund eines freiheitstheoretischen Agnostizismus hat vor allem Roxin eindrucksvolle Argumente formuliert. Die Ersetzung des Schuldprinzips durch ein allein dem Verhältnismäßigkeitsprinzip verpflichtetes Maßregelrecht wäre keineswegs vorteilhaft für Straftäter.<sup>194</sup> Im Gegenteil. Betrachte man die positiven Entwicklungen der Strafrechtsdogmatik, die seit über 200 Jahren dem Schuldprinzip zu verdanken seien – von der Abschaffung der Strafe für Geistesranke und Kinder bis zur weitgehenden Beseitigung der Erfolgshaftung und zur Notwendigkeit, dem Täter eines erfolgsqualifizierten Delikts für die Zurechnung der schweren Folge mindestens Fahrlässigkeit nachzuweisen – so erkenne man das Schuldprinzip vor allem als „ein die Staatsmacht in Schranken haltendes, freiheitsverbürgendes Rechtsprinzip“:

„Die Ersetzung der Schuld durch Prävention würde also auf dogmatischem Gebiet die Tendenz haben, die rechtsstaatlichen Errungenschaften der neueren Strafrechtsentwicklung, die als solche von niemandem bestritten werden, wieder rückgängig zu machen. [...] Das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, das von den Theoretikern der reinen Prävention anstelle des Schuldprinzips zur Begrenzung der Strafhöhe angeboten wird, leistet für die Einschränkung der Sanktionsdauer weit weniger. Denn Bezugsgegenstand der Verhältnismäßigkeitsprüfung kann vom präventiven Standpunkt aus nur das öffentliche Interesse an der Verbrechensbekämpfung sein. Unverhältnismäßig ist also nur, was im Grund schon präventiv nicht geboten ist, während das Schuldprinzip viel weitergehend in der Lage ist, das individuelle Freiheitsinteresse gegen das staatliche Eingriffsinteresse durchzusetzen.“<sup>195</sup>

194 Und ein sanktionsloses Nichtreagieren seitens des Staates steht für niemanden ernsthaft zur Debatte.

195 Roxin (Anm. 179), 651.

Wenn Roxins Prämisse stimmt, dass „Bezugsgegenstand der Verhältnismäßigkeit“ allein das Interesse an der Verbrechensbekämpfung sei, dann ist das ein überzeugendes Argument. Aber stimmt diese Prämisse? Dagegen könnte man folgendes einwenden: „Verhältnismäßigkeit“ heißt, dass (mindestens) zwei Elemente „ins rechte Verhältnis“ zu setzen sind. Das sind hier einerseits die staatlichen Belange der Prävention und andererseits die individuellen Schutzbelange eines Straftäters. Die letzteren stehen *gegen* das Präventionsinteresse und sind diesem keineswegs von Anfang an unterzuordnen. Dann legt eine zutreffende Verhältnismäßigkeitsprüfung aber das Folgende nahe: Kann ein individuelles Andershandelnkönnen im Moment der Tatbegehung als sachliche Voraussetzung der Schuld nicht festgestellt werden, so gebietet es die Verhältnismäßigkeit, den Täter jedenfalls nicht schlechter zu stellen, als er stünde, wenn er im genannten Sinne erwiesenermaßen „frei“ und schuldhaft gehandelt hätte. Dies zugunsten einer Ausdehnung der Prävention zu ignorieren, wäre in einer liberalen Verfassungsordnung schon deshalb unverhältnismäßig, weil es einen (voraussetzungsgemäß) *schuldlosen* Täter schlechter zu behandeln erlaubte als die (fiktive) Vergleichsfigur eines schuldigen. Die Höhe einer in jedem Einzelfall fiktiv zu ermittelnden Schuldstrafe zöge daher jeweils den äußersten Rahmen, bis zu dem eine verhältnismäßige Sanktion gehen und den sie keinesfalls über-, sehr wohl aber oft unterschreiten könnte.

Aber kehrt man, wenn man so das Schuldprinzip zum entscheidenden Grenzmaß der präventiven Belange macht, nicht einfach „zum Schuldprinzip in präventiver Verkleidung“ zurück?<sup>196</sup> Das mag man so sehen, wiewohl das Argument pro Verhältnismäßigkeit, falls es stimmte, immerhin die gegenüber dem Schuldprinzip zutreffende Perspektive bezeichnete und ihr einen passenderen Titel gäbe. Doch spricht etwas anderes entscheidend gegen eine reine Präventionsorientierung der Strafe. Mit ihr vermöchte das Strafrecht seine genuine Aufgabe nicht zu erfüllen. Wenn und soweit diese Aufgabe als unab-

196 So *Roxin* (Anm. 179), 647, gegen das Argument, die beste Prävention sei die schuldangemessene Sanktion.

dingbare Voraussetzung der Organisation von Gesellschaft ausgewiesen und damit legitimiert werden kann, sind *allein* die Belange individueller Täter nicht geeignet, ein Sanktionenrecht rein präventiven Charakters und einen Verzicht auf jedes Schuldprinzip zu erzwingen. Andererseits gilt freilich auch, dass die grundsätzliche Legitimität einer rechtlichen Aufgabe nicht deren *schrankenlose* Durchsetzung gegen die Interessen der betroffenen Individuen gestattet. Was genau besagt dies alles?

### 2.2.2 *Der Blick auf die Bedingungen rechtlicher Ordnung*

Nach h.M. besteht die gesellschaftliche Aufgabe des Strafrechts im Schutz von „Rechtsgütern“. Das ist ein hinreichend abstrakter Begriff, um ihm allerlei konkrete Deutungen zu subsumieren, darunter wohl auch die zutreffende. Seine geläufige Verwendung birgt aber ein Risiko der Irreführung. Sind mit „Rechtsgütern“ konkrete sachliche Lebensgüter gemeint, etwa materielle Gegenstände, die Eigentümern gehören, oder menschliche Körper aus Fleisch und Blut, dann suggeriert der Topos vom Rechtsgüterschutz etwas Falsches. Das Strafrecht soll nicht etwa die unversehrte Existenz solcher Gegenstände garantieren, z.B. des Autos von Herrn X oder der Gesundheit von Frau Y. Das wird schon daran offensichtlich, dass Herr X selber sein Auto genauso zerstören darf wie Frau Y ihre Gesundheit, ohne das mindeste Interesse des Strafrechts auf sich zu ziehen. Plastisch: Wenn Herr X gerade den Vorschlaghammer aufhebt, um sein Auto zu Schrott zu schlagen, und dabei sieht, wie sich sein Feind F mit erhobenem Vorschlaghammer dem Auto nähert, ersichtlich um mit diesem boshafterweise genau das zu tun, wozu Herr X sich soeben anschickt, dann hat X selbstverständlich das Recht, zunächst den F per Notwehr gewaltsam abzuwehren, um dann sofort eben das auszuführen, woran er den F gerade mit Gewalt gehindert hat. Nicht auf das Auto kommt es dem Strafrecht also an, wohl aber auf die Verteidigung der Norm, die es verbietet, das Eigentum anderer zu beschädigen. Generell: auf die Garantie allgemeiner

Verhaltensnormen, die ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben in einer freiheitlichen Gesellschaft sichern.<sup>197</sup> Knapp und sloganartig: Nicht Güterschutz, sondern Normenschutz ist die unmittelbare Aufgabe des Strafrechts. (Integriert man freilich den Normenschutz in den Begriff des „Rechtsguts“, dann ist die Auskunft, es gehe um Rechtsgüterschutz nicht zu beanstanden.<sup>198</sup>)

Trägt das Schuldprinzip zu dieser Aufgabe etwas bei, worauf nicht verzichtet werden kann? Ich meine, ja. Jede rechtswidrige Tat verletzt in einem handfesten Sinn die gebrochene Norm, das primäre strafrechtliche Schutzgut: Deren Anspruch, im Wirkungsbereich der rechtlichen Ordnung *immer* und *für alle* zu gelten, hat in diesem konkreten Fall versagt; er ist vom Täter missachtet, desavouiert worden. Das genau meint der verbreitete, aber selten erläuterte Begriff des „Normgeltungsschadens“, den eine Straftat verursache. Reagierte das Recht auf diesen Normbruch nicht, so nähme es die Läsion, die Einschränkung der Normgeltung, hin. Diese Läsion, die Tat selbst, ist schon der Beginn einer Erosion der Norm. Ihre schweigende Hinnahme seitens des Staates als des Garanten der Normgeltung hätte objektiv die Bedeutung einer symbolischen Akklamation und damit einer Verstärkung des Erosionsvorgangs. Als generelle Praxis des Staates wäre das nichts anderes als die Preisgabe der rechtlichen Friedensordnung zwischen seinen Bürgern. Das wäre offensichtlich indiskutabel; jedenfalls

197 Zwei Anmerkungen dazu: (1.) steht hinter dem Normenschutz selbstverständlich auch der Schutz individueller Interessen – aber nicht als Schutz materieller Dinge, sondern als Schutz der *Freiheit*, seine Güter gemäß den eigenen Interessen zu nutzen (oder zu zerstören). (2.) gibt es einige Bereiche, in denen es dem Strafrecht tatsächlich *primär* auf den Gütererhalt ankommt: bei fundamentalen Gemeinschaftsgütern, deren Bestand ebenfalls zu den Bedingungen der Existenz der Gesellschaft gehört; exemplarisch: §§ 324 ff. zum Schutz der Umwelt.

198 Die hier skizzierte Auffassung beruht v.a. auf der Lehre von *Jakobs*, Strafrecht Allgemeiner Teil, 2. Aufl. 1991, 2/1 ff.; *ders.*, Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck, Vorträge Nordrhein-Westf. Akad. der Wissenschaften, 2004, S. 26 ff. – Eine (zutreffende) Integration des Normenschutzelements – nämlich des *rechtlichen Bezugs* eines Inhabers zu seinem geschützten Gut – in den Rechtsgutsbegriff sehe ich etwa bei *Roxin* (Anm. 124), § 2 Rn. 50 ff., sowie v.a. § 13 Rn. 12 ff.: Einwilligung als Ausschluss des Tatbestands, also bereits des Schutzguts, trotz Zerstörung des Lebensguts!

darüber gibt es keinen Dissens. Daraus ergibt sich, dass Aufgabe und zugleich Bedeutung der strafrechtlichen Reaktion vorrangig die „Reparatur“ der gebrochenen Norm ist: die symbolische Wiederherstellung der verletzten Normgeltung und damit die Sicherung ihres Fortbestands in der Zukunft.<sup>199</sup>

Rechtfertigt aber diese Aufgabe die Zuschreibung individueller Schuld? Das ist keineswegs offensichtlich. *Allein* der Blick auf den Täter vermag jedenfalls, wie wir gesehen haben, eine solche Schuldzurechnung nicht zu beglaubigen. Dann darf man aber die verbleibende Last der Legitimation nicht herabsetzen durch schielende Anleihen bei einem persönlichen „Dafürkönnen“ des Täters.<sup>200</sup> Vielmehr müssen wir, mindestens in dubio, als Prämisse unserer weiteren Überlegungen hinnehmen, dass (möglicherweise) *kein einziger* individueller Straftäter jemals in der Lage ist, sich „bei Begehung der Tat“ anders zu verhalten und sein Handeln zu vermeiden. Freilich haben wir inzwischen nicht bloß den Umfang der legitimatorischen Aufgabe, sondern auch die Bedeutung des Zieles, das mit ihrer Erfüllung verfolgt wird, klarer im Blick: die Sicherung des Fortbestands der Normenordnung. Kann dieses Ziel die „normative Setzung“ individueller Schuld von Tätern rechtfertigen, die im manifesten Sinn der Unvermeidbarkeit für ihre Tatbegehung „nichts können“? Ist das nicht trotz des evidenten Gewichts dieses Zieles unfair, also ungerecht?

Veranschaulichen wir uns eine solche Kollision eigener (oder allgemeiner) Schutzinteressen mit dem Fairnessgebot in einem weniger dramatischen Modus als dem des Strafrechts und siedeln sie deshalb im Bau der Rechtsordnung sozusagen eine Etage tiefer an. Dort mag das Problem leichter durchschaubar werden:

199 Die Strafe *ist* (symbolisch) bereits diese „Normreparatur“. Neben der Sache liegen deshalb verbreitete Beschwerden gegen den Begriff einer so verstandenen „positiven Generalprävention“, sie könne ihre Plausibilität nicht *empirisch* ausweisen. Es geht aber nicht um empirische Folgen, sondern um die symbolisch-institutionelle *Bedeutung* der Strafe; treffend *Jakobs*, Strafrecht zwischen Funktionalismus und „alteuropäischem“ Prinzipiendenken, in: ZStW 107 (1995), 843 ff. (844).

200 Etwa: Vielleicht gibt es ja doch einen freien Willen (im Sinn von PAM). Oder: Immerhin hat er subjektiv „unter der Idee der Freiheit gehandelt“, etc. – kurz, all das, was wir erörtert und nicht tragfähig gefunden haben.

Philosoph P unterhält eine florierende Praxis für „philosophische Lebenshilfe“ und beschäftigt zu deren wirtschaftlicher Organisation den Geschäftsführer G. Leider unterschlägt G wiederholt trotz P's energischer Vorhaltungen und der Androhung von Konsequenzen kleinere Geldbeträge. P ist überzeugter Verfechter des Determinismus. Er glaubt nicht an die Möglichkeit individuellen Andershandelns und daher auch nicht an die Möglichkeit individueller Schuld. Ihm ist nicht zweifelhaft, dass G für sein schädigendes Verhalten persönlich nichts kann. Auch weiß er, dass G mitsamt seiner Familie sehr wahrscheinlich in Not gerät, wenn ihm fristlos gekündigt wird. Kann P trotzdem kündigen ohne sich dem Vorhalt der Inkonsistenz oder der Unfairness auszusetzen?

Ganz gewiss kann er das. Das ist G gegenüber auch dann nicht unfair, wenn P's deterministische Überzeugungen vollständig richtig sein sollten und wenn G (mitsamt Familie) nach der Kündigung tatsächlich in Not und Armut gerät. Sub specie Gerechtigkeit geht es eben nicht nur um die Frage, ob G etwas für sein Tun kann, sondern auch darum, dass P, der ja seinerseits nichts für G's Nichtsdafürkönnen kann, legitime Interessen verteidigt und dies auf anderem Weg nicht erfolgreich tun könnte. Daran zeigt sich, dass es eine nicht zu schließende und dennoch normativ akzeptable Kluft geben kann zwischen dem, was ein Täter, seinen Fähigkeiten und Unfähigkeiten gemäß, persönlich verdient, und der Fairness einer Reaktion, die ihm sein Verhalten „übelnimmt“ und ihm dafür Belastungen zumutet. Die Fairness solcher sanktionierenden Belastungen kann zu bejahen sein, auch wenn der Täter diese im strikten Sinn persönlich nicht verdient hat.<sup>201</sup>

Trotz der Schlichtheit unseres Modellfalls scheint er mir die Grundstruktur der Beziehungen zwischen Straftäter, Gesellschaft und Recht in einer plausiblen Analogie widerzuspiegeln. Wir haben oben die unmittelbare Aufgabe der Strafe als symbolische Restauration der

201 Dieser Gedanke geht auf den berühmten Aufsatz *Peter Strawsons, Freedom and Resentment*, in: *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 1 ff., zurück. (hier zit. nach dem Abdruck in *Watson* [Anm. 110], S. 72 ff.). *Strawsons* einflussreiche Idee muss hier nicht weiter erörtert werden. Erheblich ausgebaut wird sie von *Wal-lace, Responsibility and the Moral Sentiments*, 1994.

verletzten Normgeltung identifiziert. Ohne die glaubhafte Wiederherstellung ihrer Geltung müssten gebrochene Normen allmählich erodieren und verschwinden. Wir kennen keine gegenwärtige Gesellschaft und können uns keine künftige vorstellen, die ohne ein funktionierendes System von Verbotsnormen lebensfähig oder lebenswert wäre. Deren Verteidigung gegen einen normverletzenden Täter behandelt diesen mit der Zurechnung von Schuld und der Belastung durch Strafe daher auch dann nicht unfair (ungerecht), wenn er seine Tat nicht vermeiden konnte – freilich nur, sofern diese besondere Form der Normverteidigung unbedingt erforderlich, also ohne vernünftige und erfolgversprechende Alternative ist, die auf Schuld und Strafe verzichten könnte.<sup>202</sup>

Und damit ist die letzte noch offene Frage gestellt, auf die eine Rechtfertigung des Schuldprinzips antworten muss. Gibt es keine solche Alternative? Böte nicht eine rein präventiv orientierte, auf jeden Tadel verzichtende, im oben skizzierten (engen) Sinn verhältnismäßige und etwa noch mit verbesserten Therapieangeboten verbundene *Sicherung* der Gesellschaft vor dem Täter ein Äquivalent? Verspräche es nicht sogar besseren Schutz? Hätte es nicht vor allem den Vorzug, ehrlich zu sein und „den Menschen so zu nehmen, wie er ist“?<sup>203</sup>

Nein, das wäre keine mögliche Alternative. Eine solche spezialpräventive Strategie zur Sicherung der Gesellschaft verfehlt schon prinzipiell die Grundaufgabe der Strafe: die Restitution verletzter Normgeltung. Wohl geht es auch dabei um gesellschaftliche Sicherheit, aber nicht vor dem Täter, sondern durch die Garantie der Rechtsgeltung. Jede Strategie einer reinen Spezialprävention, sie sei so effektiv, verhältnismäßig und human wie man will, läuft deshalb von vornherein an

202 Verfehlt ist deshalb die verbreitete Kritik an einem sog. funktionalen Schuldbegriff, die schon aus der These, der Täter dürfe zugunsten gesellschaftlicher Schutzbelange mit Strafe belastet werden, den Vorwurf einer Menschenwürdeverletzung ableitet (Nachweise bei *Streng* [Anm. 179], § 20 Rn. 22). Dass der Täter dadurch als Mittel gesellschaftlicher Interessen „instrumentalisiert“ würde, ist unrichtig; das wird er so wenig wie oben unser G als Mittel der finanziellen Interessen des P.

203 So der abschließende Satz von *Detlefsen* (Anm. 10), S. 348, die eben diese These zu begründen sucht.

der Aufgabe staatlichen Strafens vorbei.<sup>204</sup> Strafurteile, die gegenüber geistig gesunden Verbrechern wegen der nicht auszuschließenden Unmöglichkeit des Andershandelns auf eine Schuldstrafe verzichten müssten, könnten mit präventiven Maßnahmen den Schutz der Gesellschaft vor künftigen Verbrechen *dieser* Täter noch so sicher und human gewährleisten – es bliebe stets ein unerledigter Rest: die vergangene Tat. Eigene künftige Rechtstreue glaubhaft zu machen, ist keine verdienstliche Leistung, sondern die mit dem Status als Rechtsperson verbundene Minimalpflicht. Ist diese in der Vergangenheit verletzt worden und zielt die Sanktion nun auf nichts anderes als die Nötigung des Täters zu einer inneren Wandlung, die künftige Normverletzungen nach Möglichkeit ausschließt, so bleibt der vergangene Normbruch unerledigt. Er beschädigt aber selbst schon, wie wir gesehen haben, den Geltungsanspruch der Norm. Und eben dieser Schaden bliebe „unrepariert“, wenn die Sanktion nichts anderes im Blick hätte als die künftige Vermeidung weiterer Schäden. Kurz: ohne irgendein „Bezahlenmüssen“ des Täters für den *geschehenen* Normbruch ist eine glaubhafte Restitution der Normgeltung nicht möglich.

Glaubhaft für wen? Für alle rechtstreuen Bürger. Wenn die Primäraufgabe der Strafe in der Wiederherstellung von Normgeltung besteht, dann ist erster und unmittelbarer Adressat der Strafverhängung und ihrer Bedeutung nicht der Täter, sondern die bürgerliche Öffentlichkeit: diejenigen, deren rechtlicher Friedensordnung die verletzte und wiederherzustellende Norm zu dienen bestimmt ist. Dann kann aber der Restitutionsvorgang nur gelingen, wenn er bestimmte Bedingungen seiner Anerkennung durch die Öffentlichkeit erfüllt. Es ist, *rebus sic stantibus*, so gut wie sicher, dass zu diesen Bedingungen das „Bezahlenmüssen“ gehört, das dem nicht geisteskranken Täter eine belastende Sanktion auch für die vergangene Tat und nicht nur für eine rechtstreue Zukunft aufzwingt. Denn erst dann ist der verletzte Geltungsanspruch der gebrochenen Norm „repariert“, nicht schon mit

204 Darauf lässt sich nicht erwidern, Prävention sei ja eben keine Strafe. Das ist zwar richtig, aber genau deshalb ist eine nur präventive Sanktion ungeeignet, von der *genuinen* Aufgabe der Strafe *irgendetwas* zu erfüllen.



dem Ausschluss weiterer, künftiger Verletzungen. Dass es in der Gesellschaft für diesen Unterschied ein präzises und empfindliches Bewusstsein gibt, ist wenig zweifelhaft. Deshalb ist eine taugliche Alternative zur Belastung eines Täters mit Schuld und Strafe für die geschehene Tat nicht erkennbar.<sup>205</sup>

Überantwortet man damit nicht die Orientierung der Strafzwecke dem zufälligen Niveau vorhandener gesellschaftlicher Einsicht? Oder umgekehrt: einer Art Gaußscher Normalverteilung der gesellschaftlichen Ignoranz? Ja und nein; das ist eine vielschichtige Frage, zu der hier nur einige knappe Anmerkungen möglich sind. Das angedeutete und (zugegeben) unterstellte kollektive Bewusstsein eines Zusammenhangs zwischen lädiertes Normgeltung und ihrer Restitution durch den Strafschmerz des Verletzers ist tief verankert in einem komplexen Netz reaktiver Einstellungen, mit denen wir einander begegnen, einander beurteilen und behandeln. Beispielhaft: Wenn uns jemand rücksichtslos anrempelt, wollen wir nicht (nur), dass er uns versichert, er werde das nicht wieder tun, sondern dass er sich für das vergangene Geschehen entschuldigt. Tut er das nicht, so erscheint uns eine „übelnehmende“ Reaktion zulässig und richtig. Je nach der Dimension der vorherigen Verletzung kann dieses Übelnehmen Sanktionscharakter annehmen und auf einer weiten Skala bis hin zu schweren Folgen für den Täter reichen (Liebesentzug, Bruch langjähriger persönlicher Beziehungen etc.).<sup>206</sup> Peter Strawson, der diese wechselseitigen kom-

205 Das bezeichnet zugleich ein unaufhebbares Element von Vergeltung in jeder Schuldstrafe: „Bezahlenmüssen“ heißt *begrifflich*, etwas vergelten müssen. Aber dieses implizite Vergeltungselement ist allein als notwendiges Mittel der Normrestitution legitim. Mit dem Primärzweck sog. absoluter Straftheorien, etwa der Kants, wonach Vergeltung ein kategorischer Imperativ einer irgendwie kosmischen Gerechtigkeit sei, hat es nichts zu tun. Ich halte schon eine so verstandene Vergeltungsgerechtigkeit für verfehlt, die Auffassung aber, der Staat sei ihr berufener Sachwalter, für nachgerade abwegig. Überzeugend dazu *Roxin* (Anm. 179), 653 ff.

206 Aus diesen „reaktiven Einstellungen“ zueinander folgt, notabene, *nicht* (wie manche Strafrechtler glauben), dass wir willensfrei sind, nicht einmal, dass wir einander als willensfrei behandeln (s. dazu oben IV.2.1, S. 38 f.). Es folgt nur, dass wir unter bestimmten Voraussetzungen einander für Handlungen zuständig und deshalb zu Adressaten bestimmter Reaktionen machen, dass wir also von Anderen erwarten, wozu wir uns in deren Lage selbst für verpflichtet hielten. Das erfordert keine Willensfrei-

munikativen „resentments“ in ihrer legitimatorischen Bedeutung auch für eine (möglicherweise) determinierte Welt ohne Willensfreiheit untersucht hat, hält die offenbar universalen reaktiven Einstellungen, in denen sie gründen, geradezu für anthropologische Konstanten.<sup>207</sup>

Das mag übertrieben sein oder nicht. Jedenfalls steht außer Zweifel, dass die kollektiv-mentale und die moralische Verfasstheit der Zivilgesellschaft maßgeblich auf diesen reaktiven Einstellungen der Menschen zueinander beruhen. Dabei geht es um mehr als ein empirisch-kontingentes Empfinden des statistischen Durchschnittsbürgers. Es geht um ein Element der institutionellen Struktur unserer gesellschaftlichen Lebensform. Und das ist die wirkliche Welt, in der das Strafrecht Normgeltung zu sichern hat. Deren Bedingungen darf es deshalb nicht ignorieren. Es institutionalisiert die reaktiven Einstellungen der Rechtsgemeinschaft auf den Bruch ihrer grundlegenden Normen. Die Kriminalstrafe stellt im Einzelfall für alle Bürger symbolisch das Zeugnis deren „Übelnehmens“ aus. Damit erzwingt sie jenes „Bezahlenmüssen“ des Täters für seinen Normbruch, das als notwendige Bedingung einer symbolischen Restauration der Normgeltung von der Gesellschaft akzeptiert wird. Und nur diese Akzeptanz kann die wirkliche, nämlich sozial hinreichend wirkende Fortgeltung der Norm garantieren.<sup>208</sup>

Mit Blick auf diese Aufgabe, wird die Trennlinie zwischen schuldig und schuldunfähig jedoch nicht vom Kriterium des Andershandelns gezogen. Sie *kann* so nicht gezogen werden, weil sich das Recht damit auf den Flugsand aussichtsloser Spekulationen stellte. Und sie *muss* so nicht gezogen werden, weil weder die Restitution der verletzten Normgeltung noch die Fairness gegenüber dem Verletzer dessen Andershandelns im Augenblick der Tatbegehung verlangt. Was stattdessen vorauszusetzen ist, hat Roxin treffend die

heit, sondern eine bestimmte kommunikative Kompetenz; sie könnte selbstverständlich auch von einem determinierten Gehirn produziert werden (und wird es ja vielleicht).

207 P. Strawson (Anm. 201); S. 76 ff., spricht von „reactive attitudes“.

208 Es versteht sich, dass die geläufigen anderen Straf(rechts)zwecke in ihren bekannten, je nach Stadium der Rechtsverwirklichung wechselnden Relationen zueinander ihre Berechtigung behalten; sie bleiben von den obigen Erwägungen unberührt. Reklamiert wird hier nur der dargestellte Primärzweck der Strafverhängung.

„grundsätzliche normative Ansprechbarkeit“ des Täters bei Begehung der Tat genannt.<sup>209</sup> Eine solche „Ansprechbarkeit“ des Täters, seine Fähigkeit zur Resonanz auf den vom rechtlichen Verbot ausgehenden Appell an seine Motivbildung, kann vollständig neurobiologisch determiniert sein und ihn dennoch zum tauglichen Adressaten der „reaktiven Einstellungen“ seiner Mitwelt und des Rechts machen, wenn er den Appell ignoriert hat. Selbst wenn er dies nicht vermeiden konnte, ist die strafende Reaktion, die ihn zur Verantwortlichkeit zieht, nicht unfair, sofern es zur Verteidigung der verletzten Normgeltung keine rationale und weniger belastende Alternative gibt. (Man erinnere sich an unser Beispiel des deterministischen Philosophen P und seines unredlichen Geschäftsführers G.)<sup>210</sup> Fehlt dagegen beim Täter aus Gründen seiner mentalen Beschaffenheit eine solche normative Motivierbarkeit ganz, so ist – auch und gerade im Bewusstsein der rechtstreuen Bevölkerung – seine Behandlung als tauglicher Adressat eines Normbefehls sinnlos. Dann wird aber auch die reaktive Einstellung, ihn nach einem Bruch der Norm zur „Bezahlung“ für deren „Reparatur“ verantwortlich zu machen, obsolet: Er ist schuldunfähig. Als sachliche Kriterien zur Ermittlung einer solchen mentalen Beschaffenheit dürften die in § 20 StGB genannten *grosso modo* plausibel sein.

209 *Roxin* (Anm. 179), 652 f., im Anschluss an *Noll*, Schuld und Prävention unter dem Gesichtspunkt der Rationalisierung des Strafrechts, in: FS für Hellmuth Mayer, 1966, S. 219 ff.; der Grundgedanke geht zurück auf *Franz v. Liszt's* Definition der Zurechnungsfähigkeit als „normale Bestimmbarkeit durch Motive“; s. *ders.*, Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit, in: ZStW 17 (1897), 70 ff. (75).

210 Nicht einleuchtend ist deshalb die Behauptung von *Jakobs* (Anm. 36), 252, „unter der Annahme homogener Kausalität“ (nämlich ohne eine schulddefinierende Willensfreiheit beim Täter) sei es „schiere Willkür, speziell die neuronalen Prozesse des Täters als eigentlichen Grund einer [...] Störung hervorzuheben“. Wessen denn? Man erwäge: „Unter der Annahme homogener Kausalität ist es schiere Willkür, speziell den Hauseigentümer, dessen im Sturm herabgeschleudertes Dachziegel das fremde Auto beschädigt hat, auf Schadensersatz haften zu lassen.“ Wen denn? Selbstverständlich definiert (pro *Jakobs*) der bodenlose Kausalitätsbegriff der Juristen noch keine Haftungszuständigkeit. Aber ebenso selbstverständlich (contra *Jakobs*) tut dies nicht erst und nur ein „freier Wille“ – beim Straftäter sowenig wie bei unserem Hauseigentümer. Es gibt eine ganze Reihe weiterer rechtlicher Kriterien, die herausgehobene Zuständigkeiten plausibel und gerecht machen.

Freilich bleibt ein Rest an legitimatorischem Unbehagen, der nun mit Händen zu greifen ist. Ich komme in meinen abschließenden Bemerkungen sogleich darauf zurück.

## VII. Resümee: Vorschlag zur Bescheidenheit

Ein langer, labyrinthischer Weg – und nun einfach zurück beim Schuldprinzip? Warum dann der mühsame Weg? Hat man das Ziel nicht vorher und immer gekannt? Vielleicht. Aber das ist nicht entscheidend. Entscheidend ist, dass die Strafrechtswissenschaft das Schuldprinzip nur dann glaubhaft verteidigen kann, wenn sie *sämtliche* Gründe, daran zu zweifeln, *hinreichend* erwogen hat, vor allem die gegen eine gängige, aber ungewaschene Intuition von Willensfreiheit. Davon ist sie derzeit weit entfernt. Und wichtiger: nur wenn sie das ganze Gewicht der *normativen Kosten* ermisst, die mit der Verteidigung des Schuldprinzips verbunden sind, und damit auch: die unvermeidbaren Grenzen ihrer Strafgerechtigkeit. Sich dieser Grenzen bewusst zu werden, scheint mir wichtiger, als nur auf den Kernbereich der Legitimität des Strafens zu verweisen, zumal dann, wenn das noch immer mit trüben Gründen oder gar im ranzigen Pathos verjährt Kitschformeln geschieht, wie etwa der, dass mit der Strafe der Verbrecher „als Vernünftiges geehrt“ werde.<sup>211</sup>

Deshalb möchte ich am Ende dieser Untersuchung fünf Änderungen im bislang herrschenden Umgang der Strafrechtswissenschaft mit dem Problem des Schuldprinzips vorschlagen:

211 Diese so beliebte wie abgeschmackte Phrase *Hegels* (aus § 100 seiner Rechtsphilosophie) ist, zugeschnitten auf unseren Kontext, zur Hälfte trivial und zur anderen Hälfte falsch. Sie besagt (1.) ganz richtig, dass man einen Nichtgeisteskranken nicht als Geisteskranken behandelt, und (2.) ganz und gar unrichtig, dass „vernünftig“ nur sein könne, wer einen freien Willen habe. Wer, sagen wir, unter den Strafrechtlern, die doch gewiss *cum grano salis* vernünftig sind, käme denn auf die Idee, just *daraus* den Beweis abzuleiten, dass es in der Welt wirkliche Willensfreiheit gebe? (Und definiert man sich Freiheit passend „normativ“ zurecht, so ist die These eine triviale Tautologie.)

- (1.) Wir sollten anerkennen, dass die Annahme, der „normale“ Straftäter habe einen freien Willen im starken Sinne eines Andershandelns im Moment seiner Tatbegehung nicht nur nicht nachweisbar ist, sondern keine guten Gründe für sich hat. Anders gewendet: wir sollten das „non liquet“ im Blick auf eine solche Freiheit nicht als Lippenbekenntnis führen, sondern so ernst nehmen, wie es ihm gebührt. Manche leise koketten Anleihen bei der Vermutung, es werde sie schon trotzdem geben, unterblieben dann vielleicht, die etwa, es stehe dem Gesetzgeber „frei“ zu dekretieren, dass der Normalmensch wirklich willensfrei sei.
- (2.) Wir sollten sehen, dass vor diesem Hintergrund § 20 StGB ein ungelöstes Problem aufwirft: Einerseits setzt er (implizit) nach seinem klaren Wortlaut bei schuldfähigen Tätern ein *tatsächliches* Andershandelns im Moment der Tatbegehung voraus. Eine solche Voraussetzung unterliegt zu wesentlichen Teilen dem in-dubio-Grundsatz. Andererseits ist gerade diese Voraussetzung nicht (und nie) zu beweisen. Dass sie deshalb sinnvoll nur als „normative Setzung“ gedeutet werden könne, ist sachlich richtig, löst aber das Problem mit dem Zweifelsatz nicht. Denn selbstverständlich kann sich auch der Gesetzgeber dem verfassungsrechtlichen Gebot des in-dubio-Satzes nicht einfach dadurch entziehen, dass er irgendeine tatsächliche Voraussetzung von Unrecht oder Schuld in Zweifelsfällen als „normative Setzung“ postuliert. Darf er das nicht, dann der wissenschaftliche Ausleger der Norm erst recht nicht. Damit stehen wir vor einem Dilemma: Etwas anderes als das Erfordernis eines wirklichen freien Willens bei jedem schuldfähigen Täter zur Zeit der Tat kann dem Wortlaut des Paragraphen nicht entnommen, aber anders denn als „normative Setzung“ kann er nicht vernünftig gedeutet werden. Das erste statuiert etwas Unmögliches, das zweite etwas Unzulässiges.

Lösbar wäre das Dilemma auf zweierlei Weise: Man könnte sich entweder darauf verständigen, dass das in § 20 vorausgesetzte Andershandelns des Schuldfähigen eine bloß dispositionelle Fähigkeit meint und ein aktuelles Vermeidenkönnen der konkreten Tatbegehung

nicht erfordert. Oder im Sinne der sachlichen Lösung Roxins den Wortlaut des Paragraphen so ändern, dass er nicht mehr ein Andershandelndkönnen, sondern lediglich hinreichende Anhaltspunkte dafür verlangt, dass der Täter zur Zeit der Tatbegehung „normativ ansprechbar“ gewesen ist. Was das genau bedeutet, wäre freilich noch zu klären. Schwierig ist eine solche Neuformulierung im übrigen auch deshalb, weil § 20 die Voraussetzungen normaler Schuldfähigkeit nicht regelt, sondern lediglich erschließbar macht. Zu bewältigen wäre sie dennoch. Doch liegt sie außerhalb unseres thematischen Rahmens.

- (3.) Wir sollten uns keine Illusionen darüber machen, dass eine Rechtfertigung der Schuldstrafe nur unter dem Gesichtspunkt des Normenschutzes und also zuletzt des Schutzes der Gesellschaft zu haben ist, nicht aber *allein* mit Blick auf das Fehlverhalten des Täters. Ob er als empirischer Mensch wirklich verdient, was ihm als Rechtsperson mit der Strafe auferlegt wird, wissen wir nicht. Alle Versuche, *sub specie aeternitatis* Gerechtigkeitskriterien zu formulieren, die den Täter selbst zur hinreichenden Quelle der Legitimität seiner Bestrafung machen, sind im zweifachen Sinne anmaßend: Ihm gegenüber, vor dem wir unsere Ignoranz mit der freigebigen Zuschreibung allerlei unbeglaubigter Ehren, von Freiheit bis Vernünftigkeit, maskieren. Und uns selbst gegenüber, die wir eigentlich keine Veranlassung mehr haben, die Annahme, wir seien als Teilhaber einer „reinen Vernunft“ die berufenen Sachwalter einer überirdischen Gerechtigkeit, für etwas anderes zu halten als eine groteske Selbstüberschätzung.
- (4.) Wir sollten nicht die Augen davor verschließen, dass Normschutzerwägungen utilitaristischer Provenienz sind. Das ist der profundeste Sinn von Kelsens oben zitiertem Diktum, dem Menschen werde „nicht darum zugerechnet, weil er frei ist, sondern der Mensch ist frei, weil ihm zugerechnet wird“.<sup>212</sup> Dennoch geht es dabei nicht um eine menschenwürdigwidrige Instrumentalisierung des Straftäters zugunsten der Verbrechensbekämpfung, wie

oft behauptet wird. Gewiss sind utilitaristische Rechtfertigungen für gravierende Eingriffe in die Rechte der Person *innerhalb* der rechtlichen Ordnung grundsätzlich nicht akzeptabel. Steht aber der Bestand der Normenordnung als ganzer auf dem Spiel, so können sie dies (in engen Grenzen) werden. Hier schließt sich der Kreis. Denn in der Frage der staatlichen Strafe steht dieser Bestand auf dem Spiel. Anders als mit der Zurechnung von Schuld und der Auferlegung der daran orientierten Strafe ist, wie wir gesehen haben, die friedliche Ordnung einer freiheitlichen (*handlungs-freiheitlichen!*), also primär über Normen und nicht über physische Macht gesteuerten Gesellschaft nicht vorstellbar.

- (5.) Wir sollten schließlich zugeben, dass alles dies unserem Bemühen um die Rechtfertigung der Schuldstrafe eine dunkel bleibende Grenze zieht. Jedenfalls die Wissenschaft des Strafrechts, die das praktische Geschäft der Justiz nicht betreiben muss, sollte sich zu dieser Einsicht bekennen. Als Mahnung zur Bescheidenheit wäre es nicht die schlechteste Maxime für den Umgang mit den Problemen und Rätseln von Verbrechen, Schuld und Strafe. Nicht im luftleeren Raum „reiner Gerechtigkeit“, was immer das wäre, sondern allenfalls in jener unreinen Welt, in der sie zu wirken hat, ist uns zuletzt auch die Legitimation der Strafe erreichbar. Deshalb bleibt, mit Goethe zu sprechen, „ein Erdenrest, zu tragen peinlich, / und wär er von Asbest, er ist nicht reinlich.“<sup>213</sup> Gustav Radbruch hat vor über siebzig Jahren einen profunden Satz gesagt, der diese Gedanken nun plausibel beschließen mag: Ein guter Strafrechtler könne nur sein, wer es „mit einem schlechten Gewissen ist“.<sup>214</sup>

213 Faust II, V. 11954 – 11957. Der Umstand, dass Goethe dies den „vollendeteren Engeln“ in den Mund legt, macht den Hinweis erforderlich, dass für die Strafrechtswissenschaftler hier nur der Inhalt dieses Satzes, nicht aber der Status seiner dramatischen Urheber reklamiert werden soll.

214 Zit. bei *Arth. Kaufmann*, Gustav Radbruch – Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat, 1987, S. 193. Radbruch spricht hier von Juristen schlechthin, meint aber ersichtlich vor allem die Strafrechtler, wie mir sein Schüler (mein Lehrer) Arthur Kaufmann einmal im Gespräch bestätigt hat.



## Prof. Dr. Reinhard Merkel

1950	geboren in Hof (Bayern)
1972 - 1980	Studium der Rechtswissenschaft, der Philosophie und der Literaturwissenschaft in Bochum, Heidelberg und München
1976 und 1980	1. und 2. juristisches Staatsexamen in München
1977 - 1979	Wiss. Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für internationales Sozialrecht, München
1984 - 1988	Assistent am Institut für Rechtsphilosophie, München
1988-1990	Redakteur der Wochenzeitung „Die Zeit“ (Feuilleton)
1991	Jean-Amery-Preis für Essayistik
1993	Promotion (München)
1997	Habilitation (Frankfurt/M.)
1998	Rufe an die Universitäten Bielefeld und Rostock
1999	Ruf an die Universität Hamburg
seit April 2000	Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Hamburg

### *Wichtige Veröffentlichungen*

Strafrecht und Satire im Werk von Karl Kraus, 1994, Taschenbuchausgabe 1997 („Juristisches Buch des Jahres“ 1996)

Zur Debatte über Euthanasie (Hrsg. zusammen mit R. Hegselmann), 1991

„Zum Ewigen Frieden“ – Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant (Hrsg. zusammen mit R. Wittmann), 1996

Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht (Hrsg.), 2000

„Früheuthanasie“ – Rechtsethische und strafrechtliche Grundlagen ärztlicher Entscheidungen über Leben und Tod in der Neonatalmedizin, 2001

Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen, 2002

Aufsätze zum Strafrecht, zur Philosophie, Rechtsphilosophie und Literatur



