

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 Beweger“. 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 Spontaneität 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 „mit hin 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. „Phaenomena“<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 „Phaenomena“.

77 Dieser berühmte Dualismus von Erscheinungen/Phaenomena 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 phänomenalen 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 „Triebsfedern“ 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 *Sollenssatz* 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.: „Sollenssatz“).

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-Verweisens 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 kantischer 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 Principis 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 Kantschen 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“ artifiziiell 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 Peekingmensch? 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 riskolos 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 unbegreiflichen 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 unstreitig 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 (ungevollter?), 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 geistesranke 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 scheitert 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, *Dettefsen* (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 Auflegung 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 Betrachten können 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 Noumenale 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 Ahnherren 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 Bewegten“<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 (Ann. 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 möglichen  
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 Entscheidungen,  
welche der Alternativen er schließlich am stärksten gewichte.<sup>120</sup>  
Diese postulierten Indeterminismen versucht Kane sodann mit einer  
Analyse naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse aus Chaostheorie,  
Quantenphysik, „Nichtgleichgewichtsthermodynamik“ (Thermodynamik  
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 Handlungsentscheidung 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 „letzverantwortlich“ 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 Wenngleich 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 unwegsamen 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