

## Der Wein der Freiheit im Munde der Moderne

von Lisa Lütgenau

Es existieren Fragen, die niemals mit Sicherheit beantwortet werden können. Vielleicht ist es gerade dies, was die Philosophie als Disziplin innerlich zusammenhält, denn ihre Entwicklung über die Jahrhunderte, gar Jahrtausende hinweg hat gezeigt, dass in aller historischer Regelmäßigkeit Themen und Fragen über Bord gehen und ans Ufer anderer Wissenschaften getrieben werden. Diese anderen Wissenschaften sind vorwiegend empirisch und bringen die ehemals offenen Fragen beispielsweise der Naturphilosophie zur Klarheit oder zumindest nah an die Schwelle der Beantwortbarkeit. Etwa die Physik hat sich schon lange abgesondert und die Psychologie macht der philosophischen Fachrichtung weiter Sphären streitig, die den menschlichen Geist betreffen. Was bleibt der Philosophie? Ihr bleiben die Probleme, in deren Natur es liegt, nicht empirisch gelöst, sondern bloß mit kognitiv erarbeiteten Thesen in Schach gehalten werden zu können.

In einem wissenschaftlichen Feld, dessen Inhalte in diesem Sinne zugleich begrenzt und potentiell unendlich scheinen, ist es naheliegend, dass spezifische Problemfragen, Ideen und Konzepte sich zwar vermehren, doch stets weiter an ihren Ursprüngen haften – welche im abendländischen Denken zumeist in der griechischen Antike zu finden sind. Fragt man nun, ob es sich bei den Theorien der Gegenwartsphilosophie um „alten Wein in neuen Schläuchen“ handelt, ist dies aus inhaltlicher Blickrichtung sicherlich zum Teil mit Ja sowie zum Teil mit Nein zu beantworten, jedoch in einem Überschlag der gesamten Denkrichtungen kaum zu pauschalisieren. Systematisch lässt sich davon ausgehen, dass aufgrund der Beschaffenheit der Welt sowie unseres menschlichen Denk- und Vorstellungsvermögens eine natürliche Begrenzung an Antwortmöglichkeiten auf philosophische Grundfragen vorliegt. Uns steht ein gewisses Spektrum an Positionierungen zur Verfügung, die wir logisch zu einem Problem einnehmen können; ein Zugewinn an neuen Ansätzen in der Makroperspektive ist daher selten, während in der Mikroperspektive eine zunehmend breite Ausfächerung der Theorien mit verschiedenen, teils neuen Nuancen die Regel ist.

Wird nun weiter gefragt, ob sich die Begrifflichkeiten der Gegenwartsphilosophie fruchtbar auf die Themen der Antike anwenden lassen sowie die Begrifflichkeiten der Antike auf Themen der Gegenwartsphilosophie, so beinhaltet diese Frage eine andere Konnotation als diejenige nach dem „alten Wein in neuen Schläuchen“: Letztere impliziert, dass bereits eine Ähnlichkeit der philosophischen Lehren (in inhaltlicher, systematischer oder begrifflicher Hinsicht) besteht – was der Fall ist –, während erstere hinterfragt, ob ein solcher Brückenschlag, in begrifflicher Hinsicht, auch zulässig und gewinnbringend ist. Ein Urteil hierüber hängt erneut vom spezifischen Themenfeld und Vergleich ab. Um das bisher Gesagte deutlich zu machen, möchte ich hier exemplarisch auf eines der anhaltenden traditionellen Probleme der Philosophie eingehen, welches sich nicht mit Sicherheit lösen lässt – nicht einmal mit annähernder Sicherheit, wie die Vielfalt divergierender Theorien sowohl in der Antike als auch in der Gegenwart zeigt. Ich werde mich also nicht auf eine der großen neuen Denkströmungen des 20. Jahrhunderts beziehen, sondern auf einen philosophischen Klassiker – nämlich auf die Willensfreiheit und moralische Verantwortung.

### Zur modernen Systematisierung von Freiheitstheorien

Die heute gängige Kategorisierung von Theorien innerhalb der Freiheitsdebatte umfasst u.a. die Grundbegriffe des Determinismus, Indeterminismus, Kompatibilismus, Inkompatibilismus und Libertarismus. Diese Einteilung ist unhinterfragt, wird allgemein angewandt und auch wie selbstverständlich auf antike Denker bezogen. Jedoch wurde nicht nur das Problemfeld der Freiheit in der Antike noch mit grundlegend anderer Schwerpunktsetzung behandelt, sondern die genannten

Begriffe entstanden auch deutlich später. Zwar ist der Determinismus thematisch bereits bei den griechischen Denkern bekannt und seitdem konstant Thema der Philosophie gewesen, doch begrifflich etabliert er sich erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem Kompatibilismus und Libertarianismus; beide Begriffe werden jedoch noch später Teil einer ausgereiften Terminologie und Taxonomie: Zwar gelten als bekannte Vertreter eines klassischen Kompatibilismus etwa Hume, Locke oder Hobbes, doch eine begriffliche Festigung vollzieht sich erst im späten 20. Jahrhundert. Noch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* der betreffenden Bände aus den Jahren 1972, 1976 und 1980 sind „Kompatibilismus“ und „Libertarianismus“ weder eigens aufgeführt noch unter dem Eintrag „Freiheit“ zu finden. Ausdrücklich eingeführt werden „Kompatibilismus“ und „Inkompatibilismus“ erst 1983 von Peter van Inwagen,<sup>2</sup> während „Libertarianismus“ schon 1934 von C. D. Broad als Terminus aufgestellt wird,<sup>3</sup> jedoch noch lange keine allgemeine Anwendung erfährt.

Meines Erachtens ist eine Benennung antiker Konzepte durch solcherlei moderne Begriffe zwar nicht im eigentlichen Sinne fruchtbar, doch zu Kategorisierungszwecken durchaus sinnvoll, da sie es ermöglicht, wesentliche Ähnlichkeiten und Traditionslinien unmittelbar aufzuzeigen. Worüber diese theoretische Eingliederung aber hinwegtäuscht, sind die Bedeutungsunterschiede und divergierenden Konnotationen der relevanten Begriffe der Debatte zwischen Antike und Gegenwart, die auf voneinander abweichende, teils historisch bedingte Weltanschauungen und Prioritätensetzungen verweisen. Kann eine antike Lehre, welche die moralische Verantwortlichkeit von Menschen trotz einer determinierten Welt als gegeben voraussetzt, als kompatibilistisch bezeichnet werden, obwohl sie Willensfreiheit noch gar nicht explizit thematisiert? So etwa den stoischen Fatalismus als kompatibilistisch zu betiteln, birgt die Gefahr, dass nicht trennscharf zwischen Freiheit und Verantwortung unterschieden werden könnte. Das gemeinhin mit „Freiheit“ übersetzte griechische Wort *eleutheria* (έλευθερία) taucht im Hellenismus noch nicht im Zuge der philosophischen Debatte um eigenverantwortliche Handlungsentscheidungen auf. Hier wird vielmehr danach gefragt, was *eph hemin* (έφ' ήμūν) ist, also was „bei uns liegt“.<sup>4</sup> Dies birgt Potential für Missverständnisse – ähnlich wie im Falle des „Libertariers“ Epikur, der von manchen modernen Autoren sogar als Entdecker des Freiheitsproblems gepriesen wurde, obwohl ihm Willensfreiheit im heutigen Sinne ebenfalls kein Anliegen war.<sup>5</sup>

Fruchtbarer erscheint es mir, eine makroperspektivische Systematisierung zwar beizubehalten, doch zusätzlich nicht nur exakter mit den verwendeten Begriffen und Übersetzungen umzugehen, sondern gegebenenfalls auch eine feinere, mikroperspektivische Einteilung einzuführen. Nicht umsonst existieren auch für zeitgenössische Ansätze feinteilige Untergliederungen der kompatibilistischen und libertarischen Lehrmeinungen, etwa in *mesh-theories* und *reason-responsive-theories* auf der einen sowie *agent-causal-theories*, *event-causal-theories* und *noncausalist-theories* auf der anderen Seite. Eine erste auch auf den antiken Diskurs passende anwendbare Begrifflichkeit scheint mir der von John Martin Fischer und Mark Ravizza vorgestellte Semi-Kompatibilismus zu sein. Dieser beinhaltet bereits eine Unterscheidung der Freiheits- und der Verantwortungsfrage, indem er eine Vereinbarkeit von moralischer Verantwortlichkeit mit dem Determinismus, nicht aber eine Vereinbarkeit von Freiheit alternativer Möglichkeiten mit dem Determinismus proklamiert.<sup>6</sup> Dieser neue Begriff wurde zwar in Auseinandersetzung mit Thesen aus der gegenwärtigen Debatte erarbeitet, so insbesondere in Auseinandersetzung mit Harry Frankfurt, doch ist er z.B. auch an die Stoa adressierbar, da in ihrer Lehre Menschen Verantwortung zugeschrieben wird,

---

<sup>1</sup> Vgl. Kuhlen/Seidel/Tsouyopoulos 1972: Sp. 151.

<sup>2</sup> Vgl. van Inwagen 1983: 13.

<sup>3</sup> Vgl. Broad 1934: 47.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Bobzien 2021b: 195f.

<sup>5</sup> Vgl. Bobzien 2021a: *passim*.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Fischer/Ravizza 2008: 52f.

obwohl unterschiedliche Handlungsoptionen durch das lückenlose Wirken des Schicksalsnetzes nicht bestehen. Nun ist die Freiheit alternativer Möglichkeiten, auf die der Semi-Kompatibilismus Bezug nimmt, aber nicht gleichbedeutend mit Willensfreiheit – um auch diesbezügliche Auffassungen deutlicher zu machen, schlage ich vor, für die fraglichen antiken Positionen die Termini „(willensfreiheitsneutraler) Verantwortungskompatibilismus“ sowie „(willensfreiheitsneutraler) Verantwortungslibertarismus“ einzuführen.<sup>7</sup>

Illustrieren wir dies an den Beispielen der frühen bis mittleren Stoa und Epikurs. Die Stoa erkannte ein engmaschiges Schicksalsnetz an, das durch ein ausnahmsloses Walten von Ursache und Wirkung konstituiert wird. Cicero fasst diese Vorstellung wie folgt zusammen: Schicksal bedeute

die Reihung und Verkettung der Ursachen, da eine Ursache, mit der andern verknüpft, je eine Wirkung aus sich hervorgerufen lässt. Das ist die aus aller Ewigkeit fließende wesenhafte Notwendigkeit, die kein Ende kennt. Weil dies sich so verhält, gibt es nichts, das nicht als Zukünftiges vorher schon bestanden hätte, und ebenso wird es nichts geben, dessen Ursachen, die eben auf die betreffende Wirkung angelegt sind, die Natur nicht schon enthielte.<sup>8</sup>

Im Zuge dieser Annahme stellt sich insbesondere für Kritiker die Frage, was noch *eph hemin* sein, also bei uns liegen kann, wie wir für Lob und Tadel empfänglich sein können, kurz: ob wir moralisch verantwortlich für unser Tun sind, wenn unser Lebensweg bereits vorgeschrieben ist. Eine mögliche stoische Antwort kann lauten, dass auch Lob und Tadel Teil der festgelegten Schicksalsordnung sind.<sup>9</sup> Einschlägiger ist der Verweis auf die Zustimmungslehre Chrysipps – laut dieser gibt es etwas, das nicht allein durch das Schicksal bestimmt wird, sondern durch unsere eigene Natur, nämlich unsere inneren Zustimmungen zu Handlungen, die erfolgen, bevor wir agieren:

Wie also jemand, der eine Walze fortgestoßen hat [...], dieser zwar den Bewegungsanfang, aber nicht die Rollfähigkeit gegeben hat, so wird auch jene Vorstellung unserem Geist, wenn sie sich (ihm) darbietet, zwar ihr Erscheinungsbild aufdrücken und gleichsam einprägen, aber die Zustimmung (zu ihr) wird in unserer Macht stehen [...].<sup>10</sup>

Die Plausibilität der chrysippischen Argumentation ist stark umstritten und steht an dieser Stelle auch nicht zur Diskussion. Wichtig ist, dass die stoische Schicksalslehre zwar Implikationen zur modernen Freiheitsfrage beinhaltet (sind wir frei zu tun, was wir wollen, zu wählen, was wir wollen, unseren Willen auf das zu richten, was wir wollen, wenn die Welt determiniert ist?), doch eine solche explizite Ausformulierung hat hier noch nicht stattgefunden; den Stoikern ging es darum zu zeigen, was in unserer (begrenzten) Macht steht und wofür wir folglich verantwortlich sein können. Ein Nomen zum „Wollen“, etwa im Sinne eines modernen „Willens“, hat es im Vokabular der frühen Stoiker nicht einmal gegeben, da sie das Wollen nicht als eigenständiges Vermögen ansahen.<sup>11</sup> In diesem Sinne bringe ich den Begriff des willensfreiheitsneutralen Verantwortungskompatibilismus ins Spiel, der darauf verweist, dass Determinismus und Verantwortung zwar als vereinbar gelten, eine Aussage zur Willensfreiheit aber nicht getroffen wird.

Äquivalent dazu können wir Epikur als Verantwortungslibertarier bezeichnen, der sich zur Willensfreiheit nicht positioniert. Er vertrat ein mechanistisches Weltbild, das durch die Bewegungen der Atome bestimmt wird, möchte zugleich aber eine Determination aller menschlichen Handlungen in der Welt nicht anerkennen. Seine Ausflucht ist der Atomsprung:

---

<sup>7</sup> Im Falle des Verantwortungskompatibilismus scheint mir die Bezeichnung „Semi-Kompatibilismus“ ähnlich zielführend zu sein, jedoch gibt diese kein begriffliches Äquivalent zum Libertarianismus her.

<sup>8</sup> Cicero: *div. I*, 125f.

<sup>9</sup> Vgl. Alexander: *fat.* 205,26-206,3.

<sup>10</sup> Cicero: *fat. XIX*, 43.

<sup>11</sup> Vgl. Bobzien 2021b: 196.

Epikur indessen glaubt, durch die Abweichung eines Atoms (von seiner Bahn) lasse sich die Notwendigkeit des Schicksals vermeiden. Und so kommt außer (den beiden durch) Gewicht und Stoß (zustande gebrachten Bewegungen) noch eine gewisse dritte Art von Bewegung zu stande, wenn ein Atom um die kleinstmögliche Spanne – er nennt sie *elachiston* – (von seiner Bahn) abweicht.<sup>12</sup>

Auch wenn Cicero als den Grund für Epikurs bahnabweichende Atome dessen Sorge angibt, „es gäbe, wenn ein Atom immer nur aufgrund der ihm mit Naturnotwendigkeit zukommenden Schwere dahinflöge, keine Freiheit für uns Menschen“,<sup>13</sup> ist doch hiermit auch nicht Willensfreiheit gemeint. Bobzien stellt heraus, dass, ähnlich wie im Fall der Stoa, Epikur eine andere Handlungstheorie vertrat, als unser heutiges Freiheitsverständnis impliziert:

In this [whole-person] model [of agency], moral responsibility for an action is typically *not* based on the causal undeterminedness of the agent's *decision* but [...] on the fact that the action is dependent on the person's present overall disposition of their mind. What makes an agent morally responsible, and an action voluntary, is [...] the *autonomy* of the agent. By 'autonomy' I intend to indicate nothing but the fact that a rational agent, *and not something else*, causes the action (or is at least its main cause), and that the agent is not compelled or forced to act [...].<sup>14</sup>

Willensfreiheit ist hier also keineswegs vorausgesetzt – Epikur schließt sich der hellenistischen Debatte um die Zuschreibbarkeit von Lob und Tadel, um die Autonomie bzw. Selbstverursachung von menschlichen Handlungen, sprich: um moralische Verantwortlichkeit an. Seine Lehre kann als willensfreiheitsneutraler Verantwortungslibertarismus bezeichnet werden.

### Die spätstoische *eleutheria*

Bisher sprach ich darüber, ob und wie die freiheitstaxonomischen Begriffe der Gegenwartsphilosophie auf antike Inhalte anwendbar sind. Doch was ist mit der Gegenrichtung? Lässt sich die Terminologie des antiken Freiheits- bzw. Verantwortungsdiskurses für die gegenwärtige Freiheitsdebatte nutzbar machen? Eine Verwendung ähnlicher Grundbegriffe ist zwar bereits der Fall, doch besonders fruchtbar erscheint es mir, das Vokabular in den Fokus zu nehmen, das in einer unreflektierten Übersetzung seine ursprünglichen Konnotationen und Bedeutungsnuancen verlieren kann. Dies ist bei der *eleutheria*, der „Freiheit“ der Fall. Noch in Ciceros Wiedergabe der stoischen Lehre ist diese definiert als „die Möglichkeit zu leben, wie man will. Wer lebt demnach, wie er will, außer dem, der das Richtige verfolgt, der Freude hat an der Erfüllung seiner Pflicht [...] und bei dem es nichts gibt, was größere Bedeutung für ihn haben könnte als sein eigener Wille und sein eigenes Urteil“<sup>15</sup> Hier bedeutet Freiheit also zum einen die Übereinstimmung des gewünschten Lebens mit der Realität, zum anderen das selbstbestimmte Leben nach Vernunft und Tugend. Auch das Wollen orientiert sich hieran und ist in diesem Sinne nichts individuell Ausgestaltetes – was sich vom heutigen Verständnis erneut stark unterscheidet.

Der Spätstoiker Epiktet eröffnet weitere Konnotationen des Freiheitsbegriffs, indem er ihn erstmals in einen greifbaren Zusammenhang dazu bringt, was *eph hemin* ist, was also in unserer Macht steht. In einem erhaltenen Textfragment äußert Epiktet sich wie folgt zur moralischen Verantwortlichkeit des Menschen in unserer durch das Schicksal determinierten Welt:

Von allem, was existiert, hat Gott einen Teil in unsere Verfügungsgewalt gegeben, den anderen Teil nicht. In unserer Macht steht [...] der Gebrauch unserer Eindrücke und Vorstellungen. [...] Alles andere aber hat Gott nicht in unsere Macht gegeben. Daher ist es notwendig, daß wir [...]

---

<sup>12</sup> Cicero: *fat.* X, 22.

<sup>13</sup> Ebd.: X, 23.

<sup>14</sup> Bobzien 2021a: 155.

<sup>15</sup> Cicero: *parad.* V, 34.

die Dinge dementsprechend unterscheiden, [uns] auf jede nur erdenkliche Weise um die Dinge kümmern, die in unserer Macht stehen, die Dinge aber, die nicht in unserer Macht stehen, dem Kosmos überlassen [...].<sup>16</sup>

Um zu beurteilen, was bei uns liegt, ist also zunächst ein realistisches Verstandesurteil darüber zu fällen, was das göttliche *pneuma* (πνεῦμα) als äußeres Schicksalsgeschehen bestimmt und was demgegenüber in unserer inneren Verfügungsgewalt liegt – nämlich „der Gebrauch unserer Eindrücke und Vorstellungen“. Hiermit meint Epiktet die Formung von Intentionen und unsere inneren Zustimmungen zu Handlungen. Interessanterweise formuliert er an anderer Stelle eine explizite Definition der *eleutheria*, die nur vor dem Hintergrund seiner Bestimmung, was *eph hemin* ist, ihre volle Bedeutung entfalten kann:

Frei ist der Mensch, der lebt, wie er es will, der weder zu etwas zu zwingen noch an etwas zu hindern ist, dem man keine Gewalt antun kann, dessen Wollen nicht zu hemmen ist, dessen Begehrungen sein Ziel erreicht [...]. Wer möchte schon leben und dabei betrogen werden, [...] mit seinem Schicksal hadern oder ohne Hoffnung sein?<sup>17</sup>

Ohne Kenntnis der stoischen Verantwortungslehre müsste man den nach dieser Definition freien Menschen für allmächtig oder aber auf extrem unwahrscheinliche Weise vom Schicksal oder Glück begünstigt halten: All sein Wollen führt zum Ziel, nichts und niemand hindert ihn an der Erfüllung seiner Wünsche. Was faktisch unmöglich klingt, erklärt sich bloß durch die vorgesetzte Reflexion und das Bewusstsein darüber, was überhaupt in unserer Macht liegen kann. Außer dem Einsatz unserer Eindrücke in Form der Erteilung oder Unterlassung von Zustimmungen liegt aber laut Epiktet nichts in unserer Macht – folglich ist nur der- oder diejenige im oben beschriebenen Sinne frei, der oder die sich dessen bewusst ist, alles Wollen darauf ausrichtet und den vorgeschriebenen Lebensweg mit entsprechend bejahenden Intentionen verfolgt. Ein solcher Mensch ist jemand, der vor allem *nicht* mit seinem Schicksal hadert.<sup>18</sup>

Ähnliche Ansätze der Akzeptanz des Unveränderbaren tauchen in der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Abendlandes, aber auch in anderen Kulturen immer wieder auf, etwa im Rahmen des Buddhismus, und sind auch heute noch populär, was sich u.a. in zeitgenössischen Achtsamkeitslehren oder christlichen Sinsprüchen zeigt, so bspw. in Reinhold Niebuhrs bekanntem Gelassenheitsgebet. Nicht umsonst wird Epiktet als Lebensphilosoph noch heute häufig rezipiert; er spricht hier implizit das geteilte menschliche Bedürfnis an, sich mit schmerzlichen Lebensumständen zu arrangieren, deren Veränderung sich oft unserem Einflussbereich entzieht. Eine angestrebte Akzeptanz des Unveränderbaren setzt allerdings nicht immer eine so starke Determination des Weltgeschehens voraus wie die von der Stoa angenommene Determination durch das Schicksal. Die lebensnahe Rezeption und mögliche Anwendung einer solchen Lehre entspricht nicht immer ihrem theoretischen Unterbau. Um zu diesem zurückzukehren: Wie ist Epiktets Definition der Freiheit und Verantwortlichkeit für die gegenwärtige philosophische Freiheitsdebatte fruchtbar zu machen?

## Alter Wein in neuen Schläuchen?

Auch in der zeitgenössischen Philosophie gibt es freiheitstheoretische Ansätze, die Epiktets Position ähneln. Bei ihm geht es darum, das zu wollen, was man wollen will – und vor allem wollen sollte, da das Mögliche zu wollen das einzig Vernünftige ist. In diese Richtung reichen die gegenwärtigen kompatibilistischen *mesh-theories*, die sich auf die Ausgeglichenheit verschiedener psychischer Funktionen stützen – wie etwa bei Epiktet auf die Harmonie zwischen dem Wollen und

<sup>16</sup> Epiktet: Fr. IV.

<sup>17</sup> Epiktet: diss. 4, 1, 1.

<sup>18</sup> Zur *eleutheria* bei Epiktet siehe Bobzien 2021b: 210f.

dem, was die Vernunft als angemessenes Wollen identifiziert hat. In diesem Sinne wurde z.B. Harry Frankfurts Freiheits- und Verantwortungstheorie eine Verwandtschaft zum Stoizismus unterstellt, da bei Ersterem Freiheit die Übereinstimmung zwischen dem tatsächlichen handlungswirksamen Willen und den Volitionen, von denen man will, dass sie handlungswirksam werden, bedeutet.<sup>19</sup> Die mögliche Einordnung in die gleiche Kategorie von Theorien macht solcherlei moderne Positionen aber noch nicht zum „alten Wein in neuen Schläuchen“: Der Wein gehört vielleicht einer ähnlichen Sorte an, doch die Produktionsverhältnisse sind heute andere und werden niemals das gleiche Ergebnis erbringen. So beruft sich z.B. Frankfurt auf ein System mehrstufiger Wünsche, das bei Epiktet nicht einmal angedeutet wird. Auch arbeitet Frankfurt seine Theorie explizit neutral zum Determinismus aus,<sup>20</sup> während die Annahme eines umfassenden Determinismus für Epiktet erst das Problemfeld eröffnet.

Abschließend zurück zu Epiktets *eleutheria*: Nicht nur ist in der Antikenrezeption einige Sorgfalt auf das korrekte Verständnis von Begrifflichkeiten zu verwenden, wie es bei der leichten Bedeutungsverschiebung der *eleutheria* von der frühen bis späten Stoa wichtig ist. Auch kann man sich, mit Blick auf Epiktet, heute fragen, ob in der gegenwärtigen Debatte den richtigen Fragen nachgegangen wird: Selbst, wenn wir nicht an ein vollständig determinierendes Schicksalsnetz glauben, ist es doch absolut richtig, wenn etwa Galen Strawson darauf hinweist, dass wir *niemals* absolut frei sein können, da sowohl unsere Außenwelt als auch unser Charakter durch vorausgehende Einflüsse (mit-)bestimmt wird.<sup>21</sup> Wäre es in diesem Sinne nicht vernünftig, nicht mehr danach zu fragen, ob wir frei oder determiniert sind bzw. ob wir frei und zugleich determiniert sein können, kurz: *ob unser Wille frei ist*, sondern vielmehr danach, *ob wir von unserem Willen frei sein können*? Können wir, wie Epiktet es impliziert, die Wünsche eliminieren, die für uns nicht erreichbar sind? Was bedeutet es eigentlich für uns, einen von Lebensereignissen geformten Willen zu haben und warum ist es uns so wichtig, dass dieser frei sein sollte, was er offensichtlich nicht ist? Diese Fragen müssen hier und heute offenbleiben; doch sie stehen exemplarisch dafür, wie auch heute noch alter Wein zu frischem Denken anregen kann.

---

<sup>19</sup> Vgl. Frankfurt 2001: 77.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.: 82.

<sup>21</sup> Vgl. Strawson 1994: *passim*.

## Literatur:

Alexander von Aphrodisias: *Über das Schicksal. [De fato]*. Griechisch/Deutsch. Übers. und kommentiert von Andreas Zierl. Berlin: Akademie 1995.

Bobzien, Susanne: „Did Epicurus Discover the Free-Will Problem?“. In: *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*. Hrsg. von ders. Oxford: University Press 2021, S. 152-193. (a)

Bobzien, Susanne: „Stoic Conceptions of Freedom and Their Relation to Ethics. Early Stoics, Epictetus, Late Stoics“. In: *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*. Hrsg. von ders. Oxford: University Press 2021, S. 194-216. (b)

Broad, C. D.: *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism. An Inaugural Lecture*. Cambridge: University Press 1934.

Cicero, Marcus Tullius: *De legibus. Paradoxa Stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übers. und erläutert von Rainer Nickel. 3. Aufl. München/Zürich: Artemis und Winkler 2004.

Cicero, Marcus Tullius: *Über das Schicksal. De fato*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übers. und erläutert von Hermann Weidemann. Berlin/Boston: De Gruyter 2019.

Cicero, Marcus Tullius: *Über die Wahrsagung. De divinatione*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg., übers. und erläutert von Christoph Schäublin. 3., überarbeitete Aufl. Berlin: Akademie 2013.

Epiktet: „Lehrgespräche (Diatriben)“. In: *Epiktet. Teles. Musonius. Ausgewählte Schriften*. Griechisch/Deutsch. Hrsg. und übers. von Rainer Nickel. München/Zürich: Artemis 1994, S. 72-367.

Fischer, John Martin/Ravizza, Mark: *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*. Digitaler Nachdruck. Cambridge: University Press 2008.

Frankfurt, Harry: „Willensfreiheit und der Begriff der Person“. Übers. von Jens Kulenkampff. In: *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes. Berlin: Akademie 2001, S. 65-83.

Kuhlen, R./Seidel, Ch./Tsouyopoulos, N.: „Determinismus/Indeterminismus“. Abschnitt I. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Hrsg. von Joachim Ritter. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1972, Sp. 150-157.

Strawson, Galen: „The Impossibility of Moral Responsibility“. In: *Philosophical Studies* 75 1994, S. 5-24.

Van Inwagen, Peter: *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press 1983.