



Einleitung

In diesem Buch wird der Versuch unternommen, Fragen der Freiheit oder Determiniertheit des menschlichen Willens zu beantworten, die sich auf den Gebieten der Philosophie, Physik und insbesondere der Psychiatrie stellen. Wenn alles psychische Geschehen naturalistisch aufgefasst wird – dann auch die Psychotherapie, der Suizid oder die Fehlhandlung? Was bedeutet eine naturalistische Auffassung von Entscheidungen psychisch kranker Menschen? Wie kann man sich unter deterministischen Voraussetzungen vorstellen, dass das Gespräch in der Psychotherapie Wirkungen hat? Und sind unsere Vorstellungen von Autonomie und Selbstbestimmung als Ziel der Therapie mit einem neuronalen Determinismus vereinbar?

Die Diskussion über die Freiheit des Willens ist nicht neu. Bereits in der frühen Christenheit gab es eine Auseinandersetzung über die Frage, inwieweit der Mensch frei entscheiden kann. So nahm Augustinus in der Prädestinationslehre eine Vorherbestimmung an, vor allem auch in der Beziehung zu Gott; in der Bibel finden sich entsprechende Stellen: »Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen« (Paulus, Philemonbrief). Kein Spielraum für menschliche Freiheit existiert in dem Fall, dass der allmächtige Gott alles vorbestimmt hat und die Zukunft kennt; denn damit ist alles Künftige bereits determiniert. Heute hat sich die Perspektive radikal gewandelt: Die Naturgesetze sind es nun, die alles vorherbestimmen, und aus diesem Grund scheint kein Spielraum mehr für die menschliche Freiheit zu bestehen. Auch hier ist die Problematik nicht neu; der zunehmend verfeinerte Blick auf die neuronalen Prozesse im Gehirn hat sie nur aktualisiert.

Zu dieser Problematik werden im vorliegenden Band Diskussionsanregungen und Positionsbestimmungen von geisteswissenschaftlicher, naturwissenschaftlicher und klinischer Seite vorgestellt. Anlass dazu waren Beiträge zum Tagungsthema »Freiheit des Willens« der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie und Nervenheilkunde (DGPPN) im November 2005. Die Beiträge stammen aus verschiedenen Symposien zu dieser Thematik; entsprechend vereinigt der Band unterschiedliche Herangehensweisen und Denktraditionen. Die Herausgeber haben darüber hinaus weitere Autoren zu Beiträgen eingeladen. Dies führt naturgemäß zu einer gewissen Hete-





rogenität, die der Komplexität des Phänomens wohl auch angemessen ist. Der Inhalt gliedert sich in drei Teile:

(1) Eröffnet wird der Band mit grundlegenden Darstellungen von geisteswissenschaftlicher Seite. – Der Beitrag von *Pauen* vertritt die kompatibilistische Position der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determination: Eine determinierte Handlung kann danach selbstbestimmt sein, sofern sie durch die Person selbst determiniert ist, die dabei nach ihren personalen Präferenzen entscheidet. Umgekehrt würde eine Aufhebung der Determination nicht zu mehr Freiheit, sondern nur zu einem Mehr an Zufall führen. Wenn eine Person sich selbstbestimmt für eine bestimmte Option und gegen eine andere entscheidet, dann heißt dies gleichzeitig, dass die Person sowohl die eine als auch die andere Handlung vollziehen *konnte*. Ein adäquat verstandener Begriff des Könnens lässt daher auch in einer determinierten Welt echte Handlungsalternativen zu.

Auch der Beitrag von *Bieri* gibt eine anschauliche Darstellung der kompatibilistischen Position: Der Wille eines Menschen wird danach durch rationale Gründe geleitet, wobei es eigentlich unwichtig ist, dass diese Gründe neuronal repräsentiert sind und sich sozusagen unter der Oberfläche des Bewusstseins kausal auf der neurophysiologischen Ebene auswirken – denn es bleiben doch die Gründe, die die Person erwägt. Anders sieht es aus, wenn die rationale Erwägung von Gründen für das Handeln durch psychische Krankheiten gestört wird. Erst dann ergibt sich eine »Unfreiheit des Willens«, da der Wille nicht mehr durch rationale Erwägungen geleitet wird.

Mit dem Postulat, dass Entscheidungen durch Gehirnprozesse gesteuert werden, setzt sich der Beitrag von *Fuchs* auseinander. Seine Argumentation konzentriert sich auf den Begriff der Möglichkeit bzw. des Irrealis, der für die Rede von Entscheidungen konstitutiv, auf der Ebene neuronaler Prozesse jedoch nicht zu finden ist. Die Zuschreibung von Entscheidungen an anonyme Prozesse bzw. an Gehirne stellt daher einen Kategorienfehler dar. Selbstbestimmtes Handeln wird durch subjektive Entscheidungsprozesse ermöglicht, die als solche nur einer intentionalen, nicht einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich sind, auch wenn sie nicht im Widerspruch zur Annahme einer physikalischen Determiniertheit neuronaler Prozesse stehen.

Der Beitrag von *Kupke* stellt zunächst die metaphysische Determinismus-These in Frage, um dann die These zu vertreten, dass menschliche Freiheit – sei sie nun Illusion oder nicht – in jedem Fall eine naturgeschichtliche Errungenschaft darstelle, die als solche auch ihre neuronalen Korrelate im Gehirn haben müsse. Die neurowissenschaftliche Bestreitung der Willensfreiheit gerate damit ironischerweise gerade in Widerspruch zu der spezifischen Verfasstheit des menschlichen Gehirns, das uns »zur Freiheit verurteile«. Schließlich stellt der Beitrag unter Rückgriff auf die Husserl'sche Theorie des Zeitbewusstseins





Entscheidungen als notwendig ausgedehnte Prozesse dar, die sich einer neurowissenschaftlichen Beschreibung als »Willensruck« entziehen.

Der Beitrag von *Kupke und Vogeley* entstammt der interdisziplinären Zusammenarbeit von Philosophie und Psychiatrie. Er trägt der Einsicht der philosophischen Tradition Rechnung, dass Freiheit nicht getrennt von der Dimension der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz gesehen werden kann. Bedingtheit von Entscheidungen bedeutet demnach wesentlich zeitliche Bedingtheit, die im Rückgriff auf ein triadisches Zeitmodell zu erfassen versucht wird. Darin wirken aus neuropsychologischer Sicht Arbeitsgedächtnis, Handlungsvorbereitung und Interferenzkontrolle bzw. aus phänomenologischer Sicht retentive, protentive und präsentative Akte zusammen, um Handlungen überhaupt erst zu ermöglichen.

(2) Der zweite Teil des Bandes vereinigt vorwiegend naturwissenschaftlich geprägte Ansätze. Dabei ist in der Diskussion der Willensfreiheit die Geltung der Naturgesetze in den Vordergrund getreten. Ein abgeschlossener kausaler Wirkungsraum, so wird argumentiert, ließe keinen Raum für die Wirkung eines freien Willens auf das Geschehen. Viele zeitgenössische Autoren sind der Auffassung, allein quantenphysikalische Phänomene könnten sich im Sinne der Willensfreiheit auswirken, so etwa Searle in seinem soeben auf Deutsch erschienenen Buch »Geist. Eine Einführung« (2006). Bemerkenswerterweise wird allerdings der postulierte Determinismus weniger von Physikern als von Philosophen akzeptiert.

Der Beitrag von *Görnitz und Görnitz* ist ein interdisziplinärer Text einer Psychotherapeutin und eines Quantenphysikers zur Information. Es handelt sich um das Bemühen einer Richtung der Physik, die Rolle der Information neu zu fassen und zu beschreiben. Nach der Darstellung der grundlegenden physikalischen Sachverhalte wird eine Informationsformel vorgestellt und deren Auswirkungen diskutiert. Quintessenz ist eine postulierte Wechselwirkung zwischen der physikalischen Ebene und der Ebene der Willensgenerierung.

Der Beitrag von *Reischies* lotet aus Sicht der klinischen Neurowissenschaft die Konsequenzen für die Spielräume des Individuums und der Kulturentwicklung aus. Die Frage ist: Wie kommt Neues in die Welt? Wie kann der Mensch Entwicklungen beeinflussen? Können quantenphysikalisch zufällige Ereignisse, die sich in unvorstellbar kleinen Dimensionen abspielen, so verstärkt, also »amplifiziert« werden, dass sie sich in unserer klassisch physikalischen Welt, der Welt der Gesetze von Newton auswirken? Reischies bejaht diese Frage. Besondere Aufmerksamkeit widmet er den postamplifikatorischen Prozessen: Wenn sich ein echter physikalischer Zufall in neurophysiologischen Prozessen durchgesetzt hat, wie gehen Menschen damit um? Wirken sich hier kulturelle Phänomene aus? Modifikationen von etablierten Gedanken können, so wird argumentiert, als Spielräume für die Entwicklung von Neuem aufgefasst werden.





Schließlich wendet sich der Beitrag von *Mundt* gegen das von neurobiologischer Seite vorgetragene Argument, das Phänomen der Willensfreiheit werde allein durch soziale Zuschreibung erzeugt, entspreche also nur einem sozialen Konstrukt. Demgegenüber spricht Mundt dem biologischen Substrat selbst die Potenz zu, Freiheitsgrade zu ermöglichen. Der Text argumentiert also gegen eine Verlagerung des Freiheitsphänomens auf die rein kulturwissenschaftliche Ebene, wo ihm nur noch ein illusionärer oder Konstruktcharakter zukäme. Möglichkeiten, innerhalb der genetisch verankerten Biologie des Menschen Freiheitspotenziale zu verorten, sieht der Autor u.a. in der Gleichrangigkeit alternativer Interpretationsmöglichkeiten, in der Fähigkeit des Individuums, selektiv Handlungen zu hemmen, und in der gezielten willentlichen Stimulus-Vermehrung. Damit schließt er an die Argumentation der Vorautoren an, leitet zugleich aber über zu den klinischen Texten des letzten Buchteiles.

(3) Der dritte Teil des Bandes geht der Frage nach, welche Bedeutung die Problematik der Willensfreiheit bzw. des Determinismus für den psychiatrischen Alltag, etwa für die Psychotherapie und Suizidprävention hat. Würde man eine strikte Determiniertheit menschlicher Erlebens- und Verhaltensweisen annehmen, so zielte die psychiatrisch-psychotherapeutische Behandlung ins Leere, denn sie soll nicht nur dazu beitragen, pathologische Erlebnis- und Verhaltensweisen des Patienten zu modifizieren, sondern ihm letztlich auch wieder zu einem freiheitlicheren Selbst- und Weltverhältnis verhelfen.

Grundsätzliche Fragen der Psychotherapie im Lichte der Willensfreiheitsproblematik werfen *Brücher und Gonther* auf. Sie weisen Widersprüche in Positionen auf, die die Willensfreiheit von Patienten reduktionistisch ausschließen, und vertreten hinsichtlich der Psychotherapie einen pragmatischen Dualismus, der neurobiologische Resultate in die Weiterentwicklung psychotherapeutischer Ansätze zu integrieren sucht. Als wesentlicher Aspekt der *conditio humana* setzt die Neurobiologie gewissermaßen Rahmenbedingungen für die Beziehung von Therapeut und Patient, die sich daher mit dem neurobiologischen Erkenntnisfortschritt auch verändert. Zugleich stellt aber die Annahme der Willensfreiheit des Patienten die andere wesentliche Rahmenbedingung für den therapeutischen Prozess dar.

Der Beitrag von *Schlimme* analysiert ebenfalls die Situation der Psychotherapie. Allerdings findet hier ein Perspektivenwechsel statt, insofern nämlich das einerseits freiheitliche, andererseits von Regeln und ethischen Normen bestimmte Wollen des Therapeuten selbst Gegenstand der Betrachtung wird. Das therapeutische Wollen bezieht sich auf den freien Willen des Patienten, kann aber auch zu diesem in Widerspruch geraten. Konkret zeigt sich dieses Dilemma in der psychiatrischen Akutsituation der Suizidalität: Tritt der Psychiater dem Suizidwunsch des Patienten entgegen, so negiert er dessen Willensäußerung bzw. spricht des-





sen Entschluss den Freiheitscharakter ab. Wenn er dagegen sein eigenes Wollen dem Wollen des Patienten anpasst, so wird er seiner Aufgabe nicht mehr gerecht, Leben zu bewahren. Die Ethik der Psychotherapie wird somit vom Freiheitsanspruch beider Beteiligten, Patient und Therapeut, bestimmt.

Der Beitrag von *Küchenhoff* nähert sich seinem Thema von zwei Seiten, nämlich über die Diskussion des Begriffs der Willensfreiheit einerseits und des Krankheitsbegriffs in der Psychiatrie andererseits. Daraus ergibt sich eine differenzierte Sicht des Zusammenhangs von Willenseinschränkung und psychischer Erkrankung, die dem Kliniker die Aufgabe stellt, jeweils unterschiedliche Faktoren abzuklären, welche die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Patienten in Frage stellen, und seine verbliebenen Freiheitsgrade genau zu erfassen.

Die letzten beiden Beiträge des Buches konkretisieren die Freiheitsproblematik anhand der Frage nach der Verantwortlichkeit von Menschen. In dem Beitrag von *Walter* wird eine graduell abgestufte Fähigkeit zum verantwortlichen Handeln postuliert. Dies wird unter dem Begriff revisionistischer Kompatibilismus dem konservativen Kompatibilismus entgegengesetzt. Revisionen in der Konzeption von Verantwortlichkeit werden an Hand der Einschränkung der Verantwortlichkeit bei antisozialen Persönlichkeitsstörungen diskutiert. Die neurowissenschaftliche Forschung kann uns helfen, eine Einschränkung der Verantwortlichkeit zu erkennen und den Grad der Einschränkung zu bestimmen.

Abschließend diskutiert *Cording* die Problematik der Willensfreiheit aus der Perspektive eines zivilrechtlich gutachtenden Psychiaters. Ebenso wie die Psychotherapie muss unser Rechtssystem menschliche Freiheit unterstellen, und zwar im konkreten Sinne der Verantwortung, die Menschen unter nicht-pathologischen Bedingungen für ihr Handeln haben. Ansonsten verlören konkrete Rechtsbegriffe wie Geschäftsfähigkeit ihre Bedeutung und könnten nicht regulativ die Verhältnisse innerhalb der Gesellschaft thematisieren. Aufgabe des psychiatrischen Gutachters bleibt, wissend um die Bedrohtheit der Bedingungen freiheitlichen Handelns, die jeweils konkrete Grenze zwischen Fremd- und Selbstbestimmtheit zu ziehen.

Wir hoffen, mit diesem Band der Diskussion aktueller philosophischer Fragestellungen innerhalb der Psychiatrie und ihren Nachbardisziplinen neue Impulse zu geben. Die noch zu erwartenden Herausforderungen unseres Selbstverständnisses durch die Neurowissenschaften werden diese Diskussion sicher noch lange nicht zum Stillstand kommen lassen.

Berlin, im Oktober 2006

Martin Heinze, Thomas Fuchs und Friedel M. Reischies







Michael Pauen

Anders handeln in einer determinierten Welt? Grundzüge einer philosophischen Konzeption von Willensfreiheit

Im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Auffassung zeigt eine philosophische Analyse, dass Willensfreiheit und Determination miteinander vereinbar sind. Willensfreiheit setzt Urheberschaft und Autonomie voraus. Beide Kriterien werden erfüllt, wenn man Willensfreiheit in Selbstbestimmung übersetzt. Eine determinierte Handlung kann selbstbestimmt sein, sofern sie durch die Person selbst determiniert ist. Umgekehrt würde eine Aufhebung der Determination nicht zu mehr Freiheit, sondern nur zu einem Mehr an Zufall führen. Wenn eine Person sich selbstbestimmt für eine bestimmte Option und gegen eine andere entscheidet, dann heißt dies gleichzeitig, dass die Person sowohl die eine wie auch die andere Handlung vollziehen konnte. Auch in einer determinierten Welt gibt es also echte Handlungsalternativen. Schließlich wird gezeigt, dass es unerheblich ist, ob eine Entscheidung auf Umstände zurückgeführt werden kann, die sich dem Einfluss der Person entziehen: Dies muss grundsätzlich zugestanden werden, wenn die Fähigkeit zu freiem Handeln entstehen kann. Die Entstehung von Freiheit kann notwendigerweise kein freier Akt der Person sein.

Freiheit lässt sich daher als eine natürliche Eigenschaft verstehen, die durch neuronale Prozesse realisiert sein und mit den üblichen wissenschaftlichen Methoden untersucht werden kann.

Das Problem der Willensfreiheit gehört zu den zentralen philosophischen Fragen. Schon in der Antike, insbesondere bei Aristoteles, in der Stoa und dann bei Augustinus sind wichtige Konzeptionen entwickelt worden (Dihle 1985, Seebaß 2003), doch auch die neuzeitliche und moderne Philosophie hat sich bis in die Gegenwart immer wieder mit dieser Frage befasst. Der Grund für das anhaltende Interesse an diesem Thema ist nicht schwer zu erkennen: Die Fähigkeit, frei zu handeln, gehört zu den grundlegenden Merkmalen von Personen.





Da sie eine zentrale Bedingung für die Zuschreibung von Verantwortung darstellt, hat sie außerdem eine enorme praktische Bedeutung. Dies gilt nicht nur für das Rechtssystem, das praktisch immer schon zwischen willentlichen und nicht willentlichen Handlungen unterschieden hat (Kaufmann 1958, Benöhr 1975), sondern auch für ganz triviale Alltagssituationen, in denen es ebenfalls immer wieder eine wichtige Rolle spielt, ob wir – im Nachhinein – eine Person für die positiven oder negativen Folgen ihres Tuns verantwortlich machen können bzw. ob wir im Voraus damit rechnen, dass eine Person einen bestimmten Handlungsspielraum verantwortlich ausfüllen kann oder nicht.

Das philosophische Problem der Willensfreiheit

Vor allem in jüngerer Zeit ist mehrfach der Eindruck erweckt worden, als ließe sich die lange und erfolglose philosophische Beschäftigung mit dem Problem durch eine abschließende wissenschaftliche Antwort ersetzen. Eine solche Auffassung verkennt den prinzipiellen Unterschied zwischen einer philosophischen und einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit. Mit den Methoden einer empirischen Wissenschaft wie der Psychologie oder Neurobiologie lässt sich Aufschluss darüber gewinnen, ob menschliche Personen bestimmte Fähigkeiten haben, und unter welchen Bedingungen sie Gebrauch von diesen Fähigkeiten machen können. Hier geht es also um empirisch feststellbare *Fakten*. Wenn von Willensfreiheit als einem philosophischen Problem die Rede ist, dann geht es dagegen um begriffliche *Normen*, konkret um die Frage, was man denn sinnvollerweise unter Willensfreiheit verstehen kann, welche Fähigkeiten eine Person also besitzen muss, um willensfrei handeln zu können, bzw. welchen Kriterien eine Handlung entsprechen muss, damit man sie als frei bezeichnen kann. Für eine Antwort auf diese Fragen spielen empirische Fakten nur eine untergeordnete Rolle. Ein bestimmter Maßstab von Willensfreiheit wird natürlich nicht schon dadurch falsch, dass Menschen ihm nicht gerecht werden. Eine philosophische Konzeption von Willensfreiheit stützt sich denn auch nicht auf Tatsachenbehauptungen, vielmehr versucht sie, unseren alltäglichen Sprachgebrauch und die ihn tragenden Intuitionen möglichst weitgehend in einer kohärenten und präzisen Konzeption zu erfassen. Eine solche Konzeption liefert dann gleichzeitig auch die Maßstäbe für empirische Untersuchungen: Erst wenn man weiß, welche Fähigkeiten für das Problem der Freiheit relevant sind, kann man beurteilen, ob bestimmte empirische Befunde dafür oder dagegen sprechen, dass Personen frei handeln können.





Willens- vs. Handlungsfreiheit

Eine der zentralen Unterscheidungen in der philosophischen Diskussion betrifft die Differenz von Willens- und Handlungsfreiheit. Von Handlungsfreiheit spricht man üblicherweise dann, wenn eine Person so handelt, wie sie handeln will. Wenn ich eine Zigarette rauchen will und diesem Willen entsprechend handle, bin ich frei im Sinne der Handlungsfreiheit. Eingeschränkt wird Handlungsfreiheit üblicherweise durch äußere Umstände, z.B. wenn es verboten ist zu rauchen, wenn ich keine Zigaretten beschaffen kann etc.

Die Kriterien für Handlungsfreiheit lassen sich vergleichsweise leicht bestimmen, allerdings ist diese Konzeption offenbar zu schwach, um unserem vorphilosophischen Sprachgebrauch gerecht zu werden. So würde man mich normalerweise nicht als frei bezeichnen, wenn ich nikotinabhängig wäre. Zwar kann das Handeln eines Nikotinabhängigen seinem Willen entsprechen und erfüllt damit die Kriterien der Handlungsfreiheit, doch offensichtlich ist sein Wille nicht frei, weil dieser unter dem Diktat seiner Sucht steht.

Solche Überlegungen haben zur Suche nach einer stärkeren Konzeption von Freiheit geführt, die üblicherweise als Willens- oder Entscheidungsfreiheit bezeichnet wird. Verlangt wird hier, dass auch die Entscheidung oder der Willensakt selbst frei ist, allerdings sind die genauen Kriterien umstritten. Ein weitverbreitetes Kriterium ist die Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten. Willensfrei ist man also dann, wenn man unter gleichen Umständen auch etwas anderes tun kann, als man faktisch tut. Die Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten stellt in der Tat einen zentralen Bestandteil unserer vorwissenschaftlichen Intuitionen von Freiheit dar; gleichzeitig sind alternative Handlungsmöglichkeiten genau das, was einem Nikotinsüchtigen fehlt, wenn er seiner Sucht entsprechend handelt.

Willensfreiheit und Determination

Die philosophische Auseinandersetzung um das Problem der Willensfreiheit kreist seit langem um die Frage, ob Willensfreiheit und Determination miteinander vereinbar sind. *Kompatibilisten* sind der Ansicht, dass eine solche Vereinbarkeit oder Kompatibilität besteht, Inkompatibilisten bestreiten dies. In ihren Augen gibt es Freiheit alleine in einer nicht-determinierten Welt. Während Inkompatibilisten in der Regel zu zeigen versuchen, dass unsere Welt tatsächlich nicht determiniert ist, können Kompatibilisten die Frage offen lassen. Kompatibilisten müssen also insbesondere nicht der Ansicht sein, dass unsere Welt faktisch determiniert ist, schließlich ist diese Frage ihrer Position zufolge unerheblich dafür, ob wir frei handeln können oder nicht.





Das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determination tritt bereits in der Antike auf, besondere Bedeutung gewinnt sie aus nachvollziehbaren Gründen im Rahmen von deterministischen Konzeptionen der neuzeitlichen Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Das Problem ergibt sich vor allem aus der bereits genannten Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten, die wie gesagt zu unseren fundamentalen Intuitionen in Bezug auf Freiheit gehört. Alternative Handlungsmöglichkeiten scheint es jedoch in einer determinierten Welt nicht zu geben, schließlich steht hier immer schon fest, wie eine Entscheidung ausfallen wird. Es kommt hinzu, dass in einer determinierten Welt mein Handeln im Prinzip schon feststeht, lange bevor ich überhaupt geboren bin. Doch wie soll ich für eine Handlung verantwortlich sein, an deren Ausgang ich ohnehin nichts mehr ändern kann?

Doch nicht nur der Kompatibilismus wirft Probleme auf. Das Gleiche gilt für den Inkompatibilismus. Eines der vielen Probleme dieser Position besteht darin, dass sich die Fähigkeit, frei zu handeln, einer Untersuchung durch die empirischen Wissenschaften entzieht. Diese können jeweils Zusammenhänge herstellen zwischen einer Handlung und ihren Antezedentien. Doch dem Inkompatibilismus zufolge wäre eine Handlung gerade insofern frei, als sie nicht durch die Antezedentien festgelegt wird und aus diesen also auch nicht erklärbar ist. Freiheit würde somit zu einer etwas rätselhaften Eigenschaft.

Thesen

Ich werde im Folgenden für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determination argumentieren. Zu diesem Zweck werde ich im ersten Teil dieses Papiers die Kurzfassung einer Minimalkonzeption von Freiheit skizzieren, die ich an anderer Stelle ausführlich entwickelt habe (Pauen 2004a, Pauen 2005, Pauen 2004b). Von einer Minimalkonzeption kann hier insofern die Rede sein, weil die Konzeption auf zwei Intuitionen aufbaut, denen jeder Begriff von Freiheit gerecht werden muss. Ich werde außerdem zeigen, dass Freiheit in diesem Sinne mit Determination vereinbar ist. Gerade weil es sich um eine Minimalkonzeption handelt, stellt sich jedoch die Frage, ob die Vereinbarkeit von Freiheit und Determination damit nicht durch einen zu schwachen Begriff von Freiheit erkauft wird. Prüfen lässt sich dieser Verdacht, indem man der Frage nachgeht, ob die skizzierte Konzeption weiteren wichtigen Intuitionen in Bezug auf Freiheit gerecht wird. Eine der zentralen Intuitionen ist, wie gesagt, die Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten. Es wird meist angenommen, dass es in einer determinierten Welt keine alternativen Handlungsoptionen gibt. Ich werde jedoch im zweiten Teil zeigen, dass dies nicht zutrifft: Was es in einer determinierten Welt nicht gibt, sind nur zufällige Variationen, die man einer Person ohnehin nicht als Handlungen zuschreiben kann. Ein weiterer, eben-





falls äußerst suggestiver Einwand gegen kompatibilistische Konzeptionen von Willensfreiheit wird schließlich im dritten Teil zur Sprache kommen: Das so genannte Konsequenz-Argument. Es versucht zu zeigen, dass wir in einer determinierten Welt keine Kontrolle über unsere Handlungen haben können, weil diese durch Naturgesetze und Ereignisse vor unserer Geburt festgelegt sind – also durch Umstände, die sich ganz sicher unserer Kontrolle entziehen. Ich werde jedoch zeigen, dass dieses Argument zurückgewiesen werden kann, weil es auf einer falschen Voraussetzung beruht. Meine Schlussfolgerung wird sein, dass ein kompatibilistischer Begriff von Willensfreiheit in der Lage ist, die wesentlichen Intuitionen in Bezug auf Freiheit zu erfassen: Freiheit im Sinne des Kompatibilismus ist also keinesfalls »schwächer« als eine inkompatibilistische Freiheitskonzeption. Dies bedeutet auch, dass Freiheit sich als eine natürliche Eigenschaft verstehen lässt, deren Entstehen und Vergehen sich mit den üblichen Methoden der empirischen Wissenschaften, etwa denen der Entwicklungspsychologie oder der Neurobiologie untersuchen lässt.

1. Eine Minimalkonzeption von Freiheit

Eine philosophische Klärung unseres Freiheitsbegriffs ist vor allem deshalb erforderlich, weil unsere vorwissenschaftlichen Vorstellungen in der Regel unklar und häufig sogar widersprüchlich sind. Doch wie kann eine philosophische Konzeption dann zu Klarheit und Kohärenz kommen, wenn sie doch andererseits unsere unklaren und inkohärenten vorwissenschaftlichen Intuitionen erfassen soll? Es handelt sich hier um ein Grundproblem jeder philosophischen Begriffsanalyse, das häufig genug zum Scheitern solcher Versuche geführt hat. Im Falle der Willensfreiheit gibt es jedoch eine vergleichsweise elegante Lösung: Zwar sind wir uns in der Regel sehr uneins, wenn es um die positiven Anforderungen an freie Handlungen geht. Bemerkenswerte Einigkeit besteht allerdings bezüglich der »negativen Intuitionen«, also der Umstände, die es in jedem Falle ausschließen, eine Handlung als frei zu bezeichnen. Die hier zu entwickelnde Minimalkonzeption basiert auf zwei negativen Intuitionen, die freie gegen nicht freie Handlungen abgrenzen und meines Wissens praktisch niemals bestritten werden.

Die erste dieser Intuitionen betrifft die Abgrenzung von Freiheit gegenüber Zwang. Es ist offensichtlich, dass erzwungene oder von außen determinierte Taten niemals frei sein können. Frei handelt eine Person nur dann, wenn sie autonom gegenüber Zwang und äußerer Determination ist. Freie Handlungen müssen also dem *Prinzip der Autonomie* entsprechen.

Genauso wichtig ist die zweite negative Intuition, die die Abgrenzung von Freiheit gegenüber zufälligen Geschehnissen betrifft. Zweifellos würden wir auch ein zufälliges Geschehnis niemals als freie Handlung bezeichnen. Wenn





ein Verteidiger glaubhaft machen könnte, dass die Fingerbewegung am Abzug des Revolvers, die zum tödlichen Schuss seines Mandanten führte, auf einer zufälligen neuronalen Entladung in dessen Motorkortex zurückgeht, dann würde dies die Verantwortung des Angeklagten wohl entschieden in Zweifel ziehen – auch wenn dieser dann immer noch zu erklären hätte, warum er eine Pistole in der Hand hatte und auf das Opfer zielte. Tatsächlich ist die Abgrenzung von Freiheit und Zufall vor allem deshalb unverzichtbar, weil wir Personen für freie Handlungen verantwortlich machen – doch wie sollten wir jemanden für einen Zufall verantwortlich machen? Zufälle zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass sie sich jeder Kontrolle entziehen, und zwar nicht nur, wenn sie irgendwo in der Außenwelt auftreten, sondern auch dann, wenn sie im Gehirn einer Person stattfinden. Wenn wir also daran festhalten wollen, dass Freiheit Verantwortung begründet, dann müssen wir Freiheit gegenüber dem Zufall abgrenzen.

Der entscheidende Unterschied zwischen einer freien Handlung und einem zufälligen Geschehnis besteht darin, dass man eine freie Handlung einem Urheber zuschreiben kann – z.B. weil dieser die Handlung nicht nur faktisch gewollt hat, sondern auch bestimmte Wünsche und Überzeugungen besitzt und akzeptiert, die erklären, warum er so und nicht anders gehandelt hat. Freie Handlungen, so lässt sich folgern, müssen also auch dem Prinzip der Urheberschaft gerecht werden.

Damit verfügen wir über zwei Minimalkriterien: Urheberschaft und Autonomie. Beiden kann man sehr leicht gerecht werden, wenn man Freiheit in Selbstbestimmung übersetzt. Selbstbestimmung impliziert nämlich zum einen die Abgrenzung gegenüber Zwang und externer Determination. In diesen Fällen würden wir nämlich nicht von Selbst-, sondern von Fremdbestimmung sprechen. Selbstbestimmung erfüllt also schon aus begrifflichen Gründen die Forderung nach Autonomie. Zum Zweiten kann von einer selbstbestimmten Handlung nur dann die Rede sein, wenn die Handlung nicht zufällig geschehen ist, sondern durch den Urheber selbst bestimmt wurde. Mit der Übersetzung von Freiheit in Selbstbestimmung wird man also zweitens auch dem *Prinzip der Urheberschaft* gerecht.

Nehmen wir ein Beispiel. Unterstellen wir, dass eine der für mich konstitutiven Überzeugungen darin besteht, dass Lügen verwerflich ist, und unterstellen wir außerdem, dass es sich auf diese Überzeugung zurückführen lässt, dass ich in einer bestimmten Situation die Wahrheit gesagt und nicht gelogen habe. In diesem Falle spricht sehr viel dafür, dass ich selbstbestimmt und damit frei im Sinne der hier skizzierten Minimalkonzeption gehandelt habe.

Es sieht so aus, als wäre Selbstbestimmung tatsächlich eine adäquate Explikation der oben skizzierten Minimalkonzeption von Freiheit – ob diese tatsächlich unseren vorwissenschaftlichen Intuitionen gerecht wird, ist damit natürlich noch nicht gesagt. Es ist sehr wohl möglich, dass wir diese Konzeption





noch durch zusätzliche Kriterien erweitern müssen, doch dieser Frage werde ich mich im zweiten Teil dieses Papiers zuwenden.

Zuvor möchte ich einer anderen Frage nachgehen, die sich notwendigerweise stellt, wenn man Freiheit in Selbstbestimmung übersetzt: Was genau kann man unter dem »Selbst« verstehen, das das Subjekt und Objekt dieser Selbstbestimmung ist? Festhalten möchte ich zunächst, dass mit diesem Selbst nicht etwa eine cartesianische Seelensubstanz gemeint ist, die auf rätselhafte Weise mit unserem Gehirn interagiert. Das Selbst soll hier vielmehr für diejenigen Eigenschaften, Fähigkeiten und Einstellungen stehen, die konstitutiv für eine Person sind – egal wie diese Eigenschaften realisiert sind. In jedem Falle sind nicht alle Eigenschaften, die eine Person faktisch hat, auch schon konstitutiv für die Person. Einige Eigenschaften sind vielleicht einfach zu unwichtig, andere mögen sogar im Widerspruch zu den wichtigen anderen Wünschen und Bedürfnissen der Person stehen und deren Freiheitsspielraum einschränken. Aufgabe einer philosophisch sinnvollen Konzeption des Selbst ist es daher, ein Kriterium anzugeben, mit dessen Hilfe man die für eine Person konstitutiven Eigenschaften von denjenigen Eigenschaften unterscheiden kann, die nicht für eine Person konstitutiv sind.

Ganz generell kann man hier zwischen zwei Typen von Eigenschaften unterscheiden. Zum einen benötigt jede Person bestimmte Fähigkeiten, damit sie überhaupt in der Lage ist, freie und selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen. Ich bezeichne diese Fähigkeiten als *personale Fähigkeiten*. Hierzu gehören vor allem rationale Fähigkeiten, die es ihr erlauben, die Konsequenzen ihres Handelns abzuschätzen, verschiedene Handlungsalternativen gegeneinander abzuwägen etc. Zweitens ist es erforderlich, dass die Person in der Lage ist, die von ihr als beste erkannte Option tatsächlich in die Tat umzusetzen, dass sie also nicht willensschwach ist. Schließlich dürfte Selbstbewusstsein in Bezug auf die eigenen Wünsche, Überzeugungen und Charaktermerkmale die dritte notwendige Voraussetzung für selbstbestimmtes Handeln ausmachen. Diese Aufzählung ist sicherlich bei weitem nicht vollständig, doch sie gibt zumindest einen ersten Eindruck von den Fähigkeiten, über die jeder verfügen muss, der als selbstbestimmungsfähige Person in Frage kommen soll.

Charakteristisch für willensfreie Handlungen ist es aber zweitens, dass unterschiedliche Personen auch unter identischen Bedingungen unterschiedliche Entscheidungen treffen. Voraussetzung dafür, dass solche unterschiedlichen Beschreibungen unterschiedlichen Personen zugeschrieben werden können, sind handlungsbestimmende Differenzen zwischen den Personen. Eine Person muss also unterschiedliche Überzeugungen, Wünsche und Charaktermerkmale haben, die sie jeweils zu der individuellen Person machen, die sie ist. Die Existenz solcher Differenzen entspricht unserem vorwissenschaftlichen Begriff der Person: Selbstverständlich gehen wir davon aus, dass Personen sich jeweils durch individuelle Merkmale auszeichnen. Ich bezeichne diejenigen Wünsche,





Charaktermerkmale und Überzeugungen, die konstitutiv für eine individuelle Person sind und ihr daher auch zugeschrieben werden können, als »personale Präferenzen«. Wenn also die Überzeugung, dass Lügen niederträchtig ist, konstitutiv für mich ist, dann handelt es sich bei dieser Überzeugung um eine *personale Präferenz*. Zusammen mit den personalen Fähigkeiten machen diese personalen Präferenzen also das Selbst einer Person aus und befähigen die Person damit grundsätzlich zu selbstbestimmtem Handeln.

Was auch immer man genau unter diesen personalen Präferenzen versteht: Es sollte klar sein, dass es irgendwelche Präferenzen geben muss, damit man sinnvoll von Urheberschaft sprechen kann. Nur dann ist es nämlich möglich, einer Person eine bestimmte Handlung zuzuschreiben, also mit Bezug auf die Wünsche, Charaktermerkmale und Überzeugungen der Person zu erklären, warum sie so und nicht anders gehandelt hat. Welche Präferenzen sinnvoll als personale Präferenzen bezeichnet werden können, ist hier also noch offen, doch ganz offensichtlich hängt das Ausmaß der Selbstbestimmung einer Person davon ab, in welchem Maße die Handlungen einer Person durch sie selbst, also durch ihre personale Präferenzen bestimmt wird. Je enger der Zusammenhang zwischen den personalen Präferenzen und der Handlung einer Person, desto höher das Maß an Selbstbestimmung.

Doch wie unterscheiden sich personale Präferenzen von nicht-personalen Präferenzen? Wie sieht also ein systematisches Kriterium aus, das eine Entscheidung darüber erlaubt, ob man einer Person eine bestimmte Präferenz zuschreiben kann oder nicht? Es gibt eine Reihe von Vorschlägen zu diesem Thema (Frankfurt 1982, Fischer 1994); der sinnvollste scheint mir zu sein, dass eine Person (a) eine bestimmte Präferenz faktisch hat und (b) die Fähigkeit besitzt, sich effektiv gegen diese Präferenz zu entscheiden, so dass sie sie aufgeben würde, wenn sie den Entschluss fasste, dies zu tun. Dieses Kriterium ist geeignet, zwischen den typischen Fällen von personalen Präferenzen und nicht-personalen Präferenzen zu unterscheiden. Ein Beispiel für eine personale Präferenz ist meine Überzeugung, dass Diebstahl verwerflich ist. Man kann annehmen, dass ich meine Überzeugung verändern könnte, wenn ich das wollte, z.B. weil jemand mir gute Gründe für die Annahme geliefert hat, dass Diebstahl unter bestimmten Umständen nicht verwerflich ist. Ein Beispiel für eine nicht-personale Präferenz ist eine Alkoholabhängigkeit. Wenn es sich wirklich um eine echte Abhängigkeit handelt, dann wäre sie durch einen bloßen Entschluss sicher nicht zu überwinden. Diese Beispiele sprechen dafür, dass das genannte Kriterium geeignet ist – auch wenn hier sicherlich eine umfassendere Auseinandersetzung mit konkurrierenden Vorschlägen notwendig wäre.

Die bisherigen Überlegungen erlauben es, ein kurzes Fazit zu ziehen, und dabei insbesondere auf die Konsequenzen für das Verhältnis von Freiheit und Determination einzugehen.





Festzuhalten ist zunächst, dass sich Freiheit in dem hier interessierenden Minimal Sinne als Selbstbestimmung verstehen lässt. Die Entscheidung einer Person für eine Handlung x und gegen eine Handlung y ist dann selbstbestimmt, wenn es sich auf die personalen Präferenzen zurückführen lässt, dass die Person x statt y getan hat. Dabei zeichnen sich die personalen Präferenzen dadurch aus, dass die Person sich wirksam gegen sie entscheiden kann.

Entscheidend für das Verhältnis von Freiheit und Determination ist nun zunächst, dass die oben skizzierten Kriterien für Selbstbestimmung auch von determinierten Handlungen erfüllt werden können, sofern diese durch die personalen Präferenzen determiniert sind. Für die Frage, ob eine Handlung frei in dem hier interessierenden Minimal Sinne ist, käme es also nicht darauf an, *ob* die Handlung determiniert ist, sondern darauf, *wie* bzw. *wodurch* sie determiniert ist. Ist sie durch die personalen Präferenzen des Urhebers determiniert, dann ist sie selbstbestimmt und damit frei. Eine Determination freier Handlungen ist also *möglich*, jedoch nicht *erforderlich*. Auch eine Handlung, die nur mit einer sehr großen Wahrscheinlichkeit durch die Präferenzen des Urhebers bestimmt wird, kann als selbstbestimmt gelten. Die skizzierte Konzeption setzt also nicht voraus, dass unsere Welt determiniert ist. Deutlich werden sollte hier allerdings auch, dass ein geringeres Maß an Determination nicht zu einem Mehr an Freiheit führt. Vielmehr würde dadurch nur die Wahrscheinlichkeit einer Handlung gesteigert, die den Präferenzen des Urhebers widerspricht. Dies mag unproblematisch sein, sofern die Wahrscheinlichkeit für den Eintritt einer solchen Handlung sehr gering ist, eine Steigerung der Freiheit ergibt sich dadurch jedoch sicherlich nicht.

Zweitens bedeutet dies auch, dass Selbstbestimmung und neuronale Realisierung miteinander vereinbar sind. Keines der bislang genannten Kriterien schließt aus, dass personale Präferenzen und personale Fähigkeiten neuronal realisiert sind.

Natürlich wird dies nicht gefordert: Die Konzeption ist auch vereinbar mit der Annahme, dass unsere Wünsche und Charaktermerkmale Eigenschaften einer immateriellen Seelensubstanz sind. Ein Mehr an Freiheit würde sich dadurch allerdings nicht ergeben – natürlich können auch die Eigenschaften einer immateriellen Seelensubstanz durch göttliche Vorausbestimmung determiniert sein oder einfach zufällig zustande kommen. Sollte es sich allerdings herausstellen, dass in unserer Welt nur physische Prozesse wirksam sind, dann würde Selbstbestimmung eine materielle Realisierung unserer Überzeugungen und Wünsche voraussetzen. Ihren Ursprung hätte diese Notwendigkeit jedoch nicht in der vorgelegten Konzeption von Freiheit, sondern in einer kontingenten Eigenschaft unserer Welt, nämlich dass in ihr nur physische Prozesse wirksam sind.





2. Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten

Wie bereits erwähnt, ergibt sich hier natürlich der Verdacht, die Vereinbarkeit von Freiheit und Determination werde durch einen zu schwachen Begriff von Freiheit erkaufte. Da es um die Frage geht, ob Freiheit und Determination miteinander vereinbar sind, kann man allerdings nicht behaupten, die vorliegende Konzeption sei zu schwach, weil sie eine solche Vereinbarkeit impliziert. Der obigen Strategie zufolge muss man sich vielmehr auf klare Beispiele oder Intuitionen berufen. Eine der zentralen Intuitionen ist das bereits erwähnte Prinzip der alternativen Möglichkeiten. Diesem Prinzip zufolge handeln wir nur dann frei, wenn wir unter den gegebenen Umständen auch anders hätten handeln können. Es sieht jedoch so aus, als könnte dieses Prinzip in einer determinierten Welt grundsätzlich nicht erfüllt werden. Wenn unsere Welt determiniert ist, dann steht ja von vornherein fest, wie wir uns entscheiden und welchen Verlauf unsere Handlungen nehmen werden. Handlungsalternativen scheinen daher in einer determinierten Welt prinzipiell ausgeschlossen zu sein.

Dies ist nicht nur die Auffassung von Inkompatibilisten, vielmehr sind auch viele Kompatibilisten wie Harry Frankfurt (1969) oder Daniel Dennett (1984, 2002) der Ansicht, dass es in einer determinierten Welt keine Handlungsalternativen gibt. Sie haben daher versucht zu zeigen, dass es Freiheit auch in Abwesenheit alternativer Handlungsmöglichkeiten geben kann.

Ich glaube nicht, dass diese Strategie erfolgversprechend ist: Dies gilt zum einen, weil die Argumente, die Dennett und Frankfurt vorgebracht haben, letztlich nicht überzeugen. Frankfurt hat ein ebenso raffiniertes wie suggestives Gedankenexperiment vorgelegt, doch es zeigt, wie ich an anderer Stelle belegt habe (Pauen 2004a), allenfalls, dass es *Verantwortung* in der Abwesenheit alternativer Handlungsmöglichkeiten geben kann, nicht jedoch, dass wir bei Freiheit auf Handlungsalternativen verzichten können (Hunt 2000). Ich kann hier jedoch nicht auf die Details dieser Argumentation eingehen und möchte stattdessen noch einen allgemeinen Punkt erwähnen, der ebenfalls gegen die Argumentation von Dennett und Frankfurt spricht: Selbst wenn man zeigen könnte, dass Freiheit auch in der Abwesenheit alternativer Handlungsmöglichkeiten möglich ist, würde uns dies eine Konzeption von Freiheit liefern, die einer wichtigen alltagssprachlichen Intuition nicht gerecht wird und damit gegen eine der Forderungen verstößt, an die sich eine gute philosophische Konzeption von Freiheit grundsätzlich halten sollte, nämlich die Vereinbarkeit mit unseren vorwissenschaftlichen Intuitionen.

Insofern wäre in jedem Falle eine Konzeption von Freiheit vorzuziehen, die dieser Intuition gerecht wird. Genau dies, so möchte ich im Folgenden zeigen, gilt für die oben skizzierte Minimalkonzeption von Freiheit. Darüber hinaus wird sich herausstellen, dass wir durch die Aufhebung von Determination





keine zusätzlichen Handlungsoptionen gewinnen, sondern nur ein Mehr an Zufall, das im Zweifelsfall unsere Fähigkeiten, selbstbestimmt zu handeln, beeinträchtigen würde – auch wenn Indetermination in einem geringen Maße sicherlich unproblematisch wäre.

Doch was heißt es überhaupt, dass eine Person etwas anderes hätte tun können, als sie faktisch getan hat? Offensichtlich müssen dafür in jedem Falle zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Zum einen muss sowohl die faktisch ausgeführte wie auch die nur möglicherweise ausgeführte Handlung der Person zuschreibbar sein, andernfalls würden wir das Prinzip der Urheberschaft verletzen und freie Handlungen wären nicht mehr von Zufällen zu unterscheiden. Zum Zweiten dürfen sich die äußeren Umstände zwischen der faktisch ausgeführten und der möglichen Handlung nicht voneinander unterscheiden: Die bloße Möglichkeit, unter anderen Umständen eine andere Handlung zu vollziehen, besagt überhaupt nichts für die Freiheit der ursprünglichen Handlung. Der Bankangestellte, der vom Bankräuber mit einer Pistole bedroht wird, hätte das Geld unter anderen Umständen nicht herausgegeben – z.B. wenn er nicht mit der Pistole bedroht worden wäre. Aber das heißt natürlich nicht, dass er frei war, als er das Geld herausgab.

Damit sind jedoch nur zwei notwendige Voraussetzungen genannt, die weiter konkretisiert werden müssen. Dies gilt insbesondere für die Forderung nach identischen Umständen bei der faktisch ausgeführten und der nur möglichen Handlung. Die anspruchsvollste Interpretation dieser Forderung scheint zu sein, dass sich bei beiden Fällen die Umstände überhaupt nicht unterscheiden dürfen, so dass also nicht nur die äußeren, sondern auch die inneren Bedingungen identisch sind, also die Wünsche, Überzeugungen und Charaktermerkmale der Person. Von alternativen Handlungsmöglichkeiten wäre somit nur noch dann die Rede, wenn unter exakt identischen internen und externen Bedingungen eine andere als die faktisch ausgeführte Handlung hätte zustande kommen können. Wenn ich also in einer bestimmten Situation die Wahrheit gesagt und nicht gelogen habe, dann hätte ich in dieser Situation nur dann anders handeln können, wenn ich nicht nur bei gleichen äußeren Umständen, sondern auch bei gleichen Überzeugungen, Wünschen und Charaktermerkmalen hätte lügen können statt die Wahrheit zu sagen. Es leuchtet ein, dass es diese Option in einer determinierten Welt nicht gibt: Determinismus heißt, dass identische Anfangsbedingungen auch identische Folgen hervorbringen müssen, genau dies wäre hier aber nicht der Fall.

Doch – könnte man unter den skizzierten Bedingungen wirklich von echten Handlungsalternativen sprechen, die den fundamentalen Forderungen nach Urheberschaft und Autonomie entsprechen? Dies ist offensichtlich nicht der Fall. Wenn es nämlich ohne eine Veränderung der äußeren Umstände bei gleichbleibenden Überzeugungen gleichermaßen möglich ist, dass ich lüge





wie auch dass ich die Wahrheit sage, dann hängt es offenbar nicht mehr von mir, also von meinen Präferenzen ab, welche der beiden Optionen tatsächlich zum Zuge kommt. Das aber wäre eine klare Verletzung des Urheberprinzips, die auch unsere Verantwortung für die ausgeführte Handlung beeinträchtigen würde. Letztlich hinge es nicht mehr von mir ab, ob ich lüge oder die Wahrheit sage, sondern von einem Zufall.

Orientiert man sich an dieser Interpretation, dann führt die Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten nicht zu einer stärkeren, sondern zu einer schwächeren Konzeption von Freiheit, einer Konzeption, die gegen eines der fundamentalen Prinzipien von Freiheit verstoßen würde. Will man daher an dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten festhalten, dann muss man zu einer anderen Interpretation dieser Forderung gelangen. Ich möchte nun zeigen, dass die obige Minimalkonzeption von Freiheit die Grundlage für eine solche Interpretation liefern kann. Dabei handelt es sich nicht etwa um einen Kompromiss, weil wir sonst ohne Freiheit oder alternative Handlungsmöglichkeiten leben müssten, vielmehr liegt dieser Interpretation das stärkste mögliche Verständnis der Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten zugrunde.

Der obigen Minimalkonzeption zufolge handeln wir dann frei und selbstbestimmt, wenn es von uns bzw. unseren Präferenzen abhängt, ob wir x statt y tun, ob wir also lügen, statt die Wahrheit zu sagen. Es hat sich gezeigt, dass diese Bedingung auch in einer determinierten Welt erfüllt sein kann, nämlich dann, wenn es unter den gegebenen Umständen durch unsere Präferenzen determiniert wird, ob wir lügen oder die Wahrheit sagen.

Entscheidend ist nun, dass damit bereits gesagt ist, dass wir unter den gegebenen Umständen sowohl hätten lügen als auch die Wahrheit sagen können. Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, können wir nämlich davon sprechen, dass es von uns abhängt, ob wir das eine oder das andere tun. Wenn wir dagegen gar nicht lügen können, z.B. weil eine Lüge eine Strafe nach sich ziehen würde, die wir in keinem Falle auf uns nehmen können, dann hängt es auch nicht mehr von uns ab, ob wir lügen oder die Wahrheit sagen, vielmehr legen äußere Umstände fest, dass wir die Wahrheit sagen werden. Mit anderen Worten: Von einer selbstbestimmten Entscheidung zwischen einer Option x und einer Option y kann überhaupt nur dann die Rede sein, wenn wir sowohl x als auch y tun *können*. Meine Entscheidung, in diesem Moment auf meinem Stuhl sitzen zu bleiben und nicht in 70 cm Höhe durch mein Arbeitszimmer zu schweben, ist schon einfach deshalb nicht selbstbestimmt, weil ich gar nicht fliegen *kann*.

Wenn es aber *vor* der Ausführung einer selbstbestimmten Handlung richtig ist, davon zu sprechen, dass ich sowohl die Option x wie auch die Option y ausführen *kann*, dann ist es *nach* der Ausführung einer dieser Optionen gerecht-





fertigt zu sagen, dass ich auch die andere *hätte ausführen können*, und zwar auch dann, wenn es angesichts meiner Präferenzen determiniert war, dass ich die faktisch gewählte Option ausführen würde.

Die Behauptung, eine Person *könne* eine Handlung ausführen, setzt daher nicht voraus, dass es einfach unbestimmt ist, ob die Handlung vollzogen wird. Aussagen über das, was passieren *kann*, sind nämlich zu unterscheiden von Prognosen über das, was passieren *wird*. Am leichtesten lässt sich dies an einem Vergleich zeigen. Nehmen wir an, Person A macht die Prognose, dass eine bestimmte Läuferin bei einem Langstreckenrennen länger als eine Stunde laufen *wird*. Person B sagt dagegen, dass die Läuferin länger als eine Stunde laufen *kann*. Im Nachhinein stellt sich heraus, dass es zu den Regeln des Rennens gehörte, dass es nach spätestens einer Stunde beendet sein würde. In diesem Falle würden wir sagen, dass die Prognose falsch war, weil es von vornherein feststand, dass das Rennen nach einer Stunde beendet sein würde. Für die Behauptung, dass die Läuferin länger hätte laufen *können*, gilt dies jedoch nicht. Üblicherweise machen wir solche Behauptungen nämlich dann, wenn wir auf einen bestimmten Umstand hinweisen wollen, der für das Eintreten des fraglichen Ereignisses besonders wichtig ist. Im Falle der Läuferin könnte dies z.B. ihre Kondition sein. Wenn wir also einer Person sagen, dass sie hätte krank werden oder einen Unfall verursachen kann, dann meinen wir damit, dass wichtige Bedingungen für einen Ansteckung oder einen Unfall erfüllt waren: Die Person hatte Kontakt zu einem Patienten mit einer hoch infektiösen Krankheit oder aber sie war viel zu schnell gefahren. Und das bleibt natürlich wahr, auch wenn die Person sich nicht angesteckt und keinen Unfall verursacht hat.

Fassen wir zusammen: Voraussetzung dafür, dass man davon sprechen kann, dass eine Person in einer bestimmten Situation anders handeln kann, als sie faktisch handelt, ist nicht, dass die Handlung der Person nicht determiniert ist. Voraussetzung dafür ist vielmehr, dass die Wahl zwischen zwei Optionen von der Person abhängt, genauer von den personalen Präferenzen der Person. Wenn diese Präferenzen festlegen, dass die Person sich für die eine und gegen die andere Alternative entscheidet, dann bedeutet dies, dass die Person sowohl die eine als auch die andere Option hätte wählen können, dass sie also andere Möglichkeiten hatte, als sie faktisch wahrgenommen hat. Die Frage danach, was eine Person tun *kann*, unterscheidet sich somit eindeutig von der *Prognose*, was sie faktisch oder vielleicht tun *wird*. Trivialerweise wird eine Person nicht alle die Dinge tun, die sie tun kann. Wenn sie sie deshalb nicht tut, weil sie es aufgrund eigener Präferenzen nicht will, dann handelt sie selbstbestimmt und damit frei.

