

Der Wille als Artefakt

Prinz, Wolfgang

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Prinz, W. (2008). Der Wille als Artefakt. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 642-655). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153175>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Der Wille als Artefakt*

Wolfgang Prinz

Vom freien Willen zu reden ist ähnlich wie über das Einhorn zu reden: Man spricht dabei über Dinge, die es von Natur aus gar nicht gibt. Vom Einhorn wissen wir das schon längst. Schon lange gehört es nicht mehr in die Zuständigkeit der Naturwissenschaften, sondern in die der Kulturwissenschaften. Denn wenn es auch keine Naturgeschichte hat, so hat es doch eine Kulturgeschichte. Und hier – in der Kultur – existiert es dann doch und die kulturgeschichtliche Forschung hat einiges darüber zu sagen, wie es in die Welt kam, wie es kommt, dass es sich so hartnäckig am Leben hält und was die Leute davon haben, dass sie an es glauben.

Das Einhorn will ich mir im Folgenden zum Beispiel nehmen, wenn es um den freien Willen geht. Ich werde nicht nur über Willensfreiheit als Naturtatsache reden, sondern über die Idee der Willensfreiheit als kollektive Vorstellung und Konstruktion. Wie kann es sein, so werde ich fragen, dass Personen sich frei fühlen und glauben, obwohl sie es vielleicht von Natur aus eigentlich nicht sind? Unter welchen Voraussetzungen können solche Freiheitsintuitionen entstehen? Und was bewirken sie – psychologisch, gesellschaftlich und kulturell?

Meine Überlegungen sind in drei Schritte eingeteilt. Zunächst konfrontiere ich die Freiheitsintuition unseres Alltagslebens mit Prinzipien der wissenschaftlichen Psychologie. Dabei komme ich zu dem Ergebnis, dass sich beides nicht besonders gut miteinander verträgt: *Freiheit leugnen*. Anschließend untersuche ich, wie die Freiheitsintuitionen, die wir natürlich dennoch haben, entstehen können: *Freiheit erklären*. Zum Schluss wende ich mich den psychologischen Auswirkungen und gesellschaftlichen Funktionen der Freiheitsintuition zu: *Freiheit loben*.

* Gertrud Nunner-Winkler zum 65. Geburtstag gewidmet. Der Beitrag beruht auf einem Vortrag zum Abschiedskolloquium für Gertrud Nunner-Winkler, das am 17. März 2006 in München stattfand.

I. Freiheit leugnen

Handlungsjargon und Freiheitsintuition

Für die *Erklärung* von Handlungen hält die Alltagspsychologie ein einfaches Schema parat: Die meisten Handlungen führen wir auf Gedanken und Überlegungen zurück, die der Handlung vorausgehen. Solche mentalen Antezedenzen, die wir als Ursachen – oder jedenfalls als Gründe – der nachfolgenden Handlungen unterstellen, erklären zwar nicht den Verlauf der Handlungen im Einzelnen. Sie erklären aber, warum es zu der betreffenden Handlung kommt – das *Was* der Handlung, nicht das *Wie*. Auf solche prototypischen Willenshandlungen will ich mich hier konzentrieren und auf den Jargon, in dem die Alltagssprache über sie redet. Willenshandlungen kommen also dadurch in die Welt, dass die handelnde Person ein bestimmtes Ziel hat, das sie erreichen will, und dass sie glaubt, dass sie dieses Ziel mit Hilfe einer bestimmten Handlung erreichen kann.

Der Alltagsdiskurs interessiert sich nicht nur für die Erklärung von Handlungen, sondern auch für ihre *Bewertung und Rechtfertigung*. Dazu gehört zweierlei. Auf einer ersten Ebene werden Handlungen und Handlungsfolgen beurteilt. Auf einer zweiten Ebene werden aber auch Personen beurteilt, denen diese Handlungen zugerechnet werden. Wir glauben nämlich – und nichts kann uns darin erschüttern – dass Personen die Urheber ihrer Handlungen sind und dass sie in ihren Handlungsentscheidungen frei sind.

Diese Grundüberzeugungen haben ihren Niederschlag in dem gefunden, was ich den *Freiheitsjargon der Alltagssprache* nennen möchte. Seine wesentlichen Bestimmungsstücke sind uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, dass man sie kaum noch zu erläutern braucht. Wir sind davon überzeugt, dass wir in fast allen Lebenslagen auch immer anders handeln könnten als wir es tatsächlich tun – wenn wir nur wollten. Das bedeutet, dass wir das, was wir tatsächlich tun, als das Ergebnis freier Entscheidung verstehen. Die Entscheidungen, die wir treffen, mögen durch eine Reihe von Umständen mitbestimmt sein, die uns mehr oder weniger bewusst sein können. Dennoch liegt die endgültige Entscheidung darüber, was wir tun, bei uns selbst. Wir selbst sind die Urheber unserer Entscheidungen und Handlungen, und ebendiese Freiheit und Autorenschaft schreiben wir auch anderen Personen zu. Dies ist der Kern dessen, was ich als *Freiheitsintuition* bezeichnen möchte.

Eng mit dem Freiheitsjargon verknüpft ist eine bemerkenswerte soziale Praxis, die ich als *Erklärungsverzicht* bezeichnen möchte. Wenn etwa ein Richter einen Beklagten befragt, warum er eine bestimmte Tat begangen hat, wird dieser oft Ursachen und Gründe angeben, die in äußeren Umständen liegen, die sich seiner eigenen Kontrolle entziehen. Mit anderen Worten: Der Beklagte wird erklären, dass er unter den gegebenen Umständen kaum eine andere Wahl hatte, als so zu handeln, wie er

gehandelt hat und er wird die ursächliche Verantwortung für seine Handlungen auf diese Umstände verteilen. Es kommt dann darauf an, wieweit der Richter diese Einlassungen akzeptiert. Soweit er einen solchen Rückgriff auf zurückliegende Umstände zulässt, begibt er sich der Möglichkeit, die Handlungen und Handlungsfolgen, die zur Diskussion stehen, der beklagten Person zuzurechnen – mit der Folge, dass persönliche Verantwortung oder gar Schuld sich verflüchtigt. Er muss, wenn er Schuld und Verantwortung persönlich zurechnen will, diese Kausalketten abschneiden und weitergehende Erklärungen ignorieren.

Der Freiheitsjargon hat also zwei Gesichter. Auf der einen Seite verwenden wir ihn, um fundamentale psychologische Tatsachen zu beschreiben – die Erfahrung der Freiheitsintuition, die wir alle kennen und die uns unhintergebar erscheint. Auf der anderen Seite sichert der ihm innewohnende Erklärungsverzicht aber auch eine wesentliche moralische und sogar rechtliche Funktion, nämlich die Zuschreibung von Handlungsfolgen zu Personen. Was soll man davon halten? Wo ist die Henne, wo das Ei? Soll man Willensfreiheit für eine Grundtatsache unserer mentalen Verfassung halten, die willkommene soziale Nebeneffekte hat? Oder für das Produkt einer sozialen Konstruktion im Interesse der kollektiven Regulierung individuellen Handelns? Gehen also die psychologischen Tatsachen den gesellschaftlichen Wirkungen voraus – oder sollen wir am Ende glauben, dass gesellschaftliche Zwecke psychologische Tatsachen hervorbringen? Auf diese Frage komme ich gleich wieder zurück.

Willensfreiheit und Wissenschaft

Zuvor will ich mich – wenn auch nur kurz – der Frage zuwenden, wie sich die Idee der Willensfreiheit mit den Maximen der wissenschaftlichen Psychologie verträgt. Wenn wir diese Frage stellen, müssen wir allerdings unterscheiden zwischen der empirischen Tatsache der Freiheitsintuition und dem theoretischen Konstrukt des freien Willens. Leider werden empirische Tatsache und theoretisches Konstrukt oft miteinander vermischt, was zu allerlei Problemen führt.

Die empirische Tatsache ist zunächst ein Phänomen wie jedes andere auch, das nach den Regeln der Zunft beschrieben, untersucht und erklärt werden muss. In Schwierigkeiten geraten wir aber, sobald wir die empirische Tatsache zum theoretischen Konstrukt erheben, indem wir nämlich annehmen, dass wir uns deshalb *frei fühlen*, weil wir *frei sind*. Wer das annimmt, verletzt zwei grundlegende Spielregeln der Wissenschaft. Ich beschränke mich hier auf eine thesenartige Darstellung.

Erstens: Wie ist es hier um die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit bestellt? Was kann die Tatsache, dass wir uns frei fühlen (*Wahrnehmung* also) darüber aussagen, wie frei wir tatsächlich sind (*Wirklichkeit* also)? Allgemeiner gefragt: Wie zuverlässig gibt die Wahrnehmung unserer Innenwelt über die Wirk-

lichkeit der Vorgänge Auskunft, die sich dort abspielen? Dies ist natürlich eine der zentralen Prinzipienfragen, mit der sich die wissenschaftliche Psychologie herumschlägt, seitdem sie existiert. Wo immer sie sich mit dieser Frage befasst hat, ist sie zu folgendem Ergebnis gekommen: Die Wahrnehmung psychischer Vorgänge, die in uns ablaufen, kann immer nur ein unvollständiges und deshalb irreführendes Bild der Wirklichkeit der zu Grunde liegenden Prozesse liefern. Verstehen lässt sich dieses Bild nur, wenn man es als eine hochgradig selektive und kategorial überformte Repräsentation der Ergebnisse von Prozessen auffasst, die selbst der Wahrnehmung unzugänglich sind. Mit anderen Worten: Wir nehmen gar nicht psychische Vorgänge selbst wahr, sondern bestimmte mentale Zustände, mit deren Hilfe wir die Prozesse, die sie erzeugen, allenfalls erschließen können. Was immer wir aus der Introspektion über psychische Prozesse zu wissen glauben – es ist stets das Ergebnis selektiver Repräsentation und kategorialer Überformung. Deshalb sagt, dass wir uns frei *fühlen*, nichts – aber auch gar nichts – darüber aus, wie frei oder unfrei die zu Grunde liegenden Prozesse in Wirklichkeit sind.

Zweitens: Wie ist es um die Theorie der Selbstdetermination und die mit ihr verbundene Praxis des Erklärungsverzichts bestellt? Beide Ideen, so glaube ich, vertragen sich nicht mit den Spielregeln der Wissenschaft. Wenn man die Idee der Willensfreiheit vordergründig interpretiert, mutet sie uns nämlich zu, in einem ansonsten deterministisch verfassten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. Genau besehen geht es aber – wie besonders Peter Bieri (2003) eindringlich gezeigt hat – nicht nur um Indeterminismus. Es geht um die viel radikalere Idee der Selbstdetermination. Diese soll von autonomen Subjekten ausgehen, die sich nach selbstgesetzten Regeln selbst bestimmen – von unbewegten Bewegern also. Deshalb müssen die diversen Versuche, die Freiheit des Willens mit der Unschärferelation der Quantenphysik oder der Nichtdeterminierbarkeit chaotischer Systeme in Verbindung zu bringen, auch zum Scheitern verurteilt sein. Sie beruhen auf dem Missverständnis, die Freiheit des Willens sei nichts weiter als die Abwesenheit von Determination. In Wahrheit geht die Zumutung viel weiter. Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, menschliche Subjekte als Verursacher ihres Handelns anzusehen – ausgestattet mit einem je eigenen Willen, der autonom determiniert, ohne selbst determiniert zu sein.

Ebenso inakzeptabel wie diese theoretische Zumutung ist die methodische Zumutung, die die Praxis des Erklärungsverzichts mit sich bringt. Erklärungsverzicht – das Abschneiden von Kausalketten also – läuft auf Aufklärungs- und Erkenntnisverzicht hinaus, und solcher Verzicht ist nicht kompatibel mit dem prinzipiell unbegrenzten Aufklärungsethos, das für das Betreiben von Wissenschaft konstitutiv ist.

Wir sehen uns hier also einer doppelten Zumutung ausgesetzt. In inhaltlicher Hinsicht sollen wir autonome Selbstbestimmung anerkennen und in methodischer Hinsicht Erklärungsverzicht üben. Niemand hat diese Zumutungen schärfer gehei-

Belt als Burrhus Fred Skinner in seiner berühmten Polemik gegen mentalistische Verhaltensklärungen, die mit einem *homunculus* operieren, den er als *inner man* bezeichnet:

»The function of inner man is to provide an explanation which will not be explained in turn. Explanation stops with him. He is not a mediator between past history and current behavior, he is a *center* from which behavior emanates. He initiates, originates, and creates, (...) We say that he is autonomous – and, so far as a science of behavior is concerned, that means miraculous.« (Skinner 1972: 14)

Diese Zumutungen sind in der Tat beträchtlich. Sie lassen nur einen Schluss zu: dass nämlich für Autonomie und Willensfreiheit als theoretische Konstrukte in der wissenschaftlichen Psychologie zunächst einmal kein Platz sein kann. In diesem – theoretischen – Sinne müssen wir Willensfreiheit leugnen, wenn wir Wissenschaft betreiben wollen.

II. Freiheit erklären

Wenden wir uns dem zu, was nach den Regeln der Zunft dennoch als legitimes Geschäft verbleibt: der Erklärung der Freiheitsintuition als empirischer Tatsache. Um Freiheitsintuitionen zu verstehen, müssen wir zweierlei erklären: wie Handlungsentscheidungen zu Stande kommen und welche Rolle das eigene Selbst dabei spielt. Den ersten Punkt kann ich hier nur streifen, auf den zweiten gehe ich ausführlicher ein.

Psychologische Theorien darüber, wie Handlungsentscheidungen zu Stande kommen, unterscheiden sich auf vielerlei Art. Eines haben sie allerdings gemeinsam: Sie verstehen Handlungsentscheidungen ausschließlich als Produkte subpersonaler Prozesse und ohne Rekurs auf einen personalen Akteur. Handlungsentscheidungen kommen in diesen Theorien zu Stande, ohne dass da jemand wäre, der sie trifft.

Das wirft natürlich die Frage auf, was es mit dem eigenen Selbst und seiner für die Freiheitsintuition konstitutiven Handlungsautorenschaft auf sich hat. Die Freiheit, die wir erleben, ist ja keine Eigenschaft unserer Entscheidungen, sondern eine Eigenschaft unserer selbst. *Wir selbst* sind Träger der Freiheit, *wir* sind es nämlich, die Entscheidungen treffen, *wir* sind es, die in diesen Entscheidungen frei sind und *wir* sind es auch, die sich auch anders hätten entscheiden können. Die Freiheitsintuition zu verstehen setzt also voraus, die Rolle des mentalen Selbst zu verstehen.

Das eigene Selbst: Personale Wahrnehmung

Dieser Frage wende ich mich jetzt zu: Wie sollen wir Subjektivität verstehen? Was für eine Wirklichkeit steckt hinter dem wahrgenommenen Selbst? Das sind natürlich gewaltige Fragen, die ich nur streifen kann. Für den gegenwärtigen Zweck mag es ausreichend sein, grob zwischen zwei Antworten zu unterscheiden: einer orthodoxen und einer heterodoxen Antwort.

Die *orthodoxe Antwort* geben solche Konzeptualisierungen von Subjektivität, die das eigene Selbst als ein natürliches Organ des menschlichen Geistes ansehen. Dieses Organ ist Träger von Subjektivität, Personalität und auch Individualität. Ähnlich wie die Organe des Körpers gehört es zur naturgegebenen Grundausstattung des Geistes, die sich vor, und unabhängig von, Erfahrung ausbildet. Erfahrung bewirkt nicht die Ausbildung des Organs selbst, sondern bestimmt lediglich seine konkrete Ausgestaltung.

Die zentrale Intuition, die dieser Vorstellung zugrunde liegt, kann man als *Selbst-Naturalismus* bezeichnen: Das Selbst ist das naturgegebene Zentralorgan, das die Tätigkeit anderer seelischer und geistiger Funktionen koordiniert und steuert. Dadurch ist es im gesamten Seelenleben allgegenwärtig. Solche selbst-naturalistischen Intuitionen spielen nicht nur in unserer Alltagspsychologie eine prominente Rolle, sondern auch in der Wissenschaft – in psychologischen Theorien ebenso wie in philosophischen Systemen.

Die *heterodoxe Antwort* geben demgegenüber solche Konzeptualisierungen, die die Grundlage des eigenen Selbst nicht in einem natürlich angelegten Organ sehen, sondern in einer erworbenen Wissensstruktur. Nach dieser Vorstellung ist das eigene Selbst ein mentaler Inhalt wie andere auch und die repräsentationalen Strukturen, die ihm zu Grunde liegen, entstehen in den gleichen Prozessen wie alle übrigen Repräsentationen. Mein Wissen über mich selbst hat danach genau den gleichen Status wie mein Wissen über den Mond, den Eiffelturm oder die Straßenverkehrsordnung.

Die zentrale Intuition, die dieser Vorstellung zu Grunde liegt, kann man als *Selbst-Konstruktivismus* bezeichnen: Dem Selbst liegt eine besondere Wissensstruktur zugrunde, die nicht durch einen vorgegebenen Bauplan festgelegt ist, sondern in Lernprozessen entsteht, in denen Wissensstrukturen eben aufgebaut werden. Nach dieser Lesart sind Strukturen und Funktionen des mentalen Selbst nicht primär gegeben, sondern sekundär erzeugt. Das Selbst wird damit zum Gegenstand psychohistorischer oder auch entwicklungspsychologischer Re- bzw. Dekonstruktion.

Im Kontext der Kognitionswissenschaften herrschen seit jeher selbst-naturalistische Intuitionen vor; selbst-konstruktivistische Ideen werden hier als abwegige Spekulationen belächelt. Auf diesen Kontext bezieht sich die Zuweisung der Rollen von Orthodoxie und Heterodoxie. Im Kontext der Sozialwissenschaften sind dage-

gen selbst-konstruktivistische Ideen seit jeher hoffähig – wenn nicht sogar Standard. Hier scheint sich der Keim entfaltet zu haben, der vor nunmehr zweihundert Jahren durch Hegels Anerkennungstheorie gelegt wurde. Hegel lehrte, dass Subjektivität in Individuen nicht naturwüchsig entsteht, sondern sich nur im Prozess der Anerkennung durch andere entfalten kann:

»Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.« (Hegel 1980: 109)

Selbst-Täuschung?

Soviel zu naturalistischen und konstruktivistischen Konzeptualisierungen von Subjektivität und Selbst. Jetzt können wir zu der Frage zurückkehren, wie die personale Interpretation von subpersonalen Entscheidungsprozessen zu verstehen ist, von der wir ja sahen, dass sie für die Freiheitsintuition konstitutiv ist. Sollen wir sie als schönen Schein verstehen, der uns täuscht, oder als kluge Erfindung, die uns nützt? Wir sehen jetzt, dass die Antwort davon abhängt, wie wir das Selbst verstehen.

Folgt man nämlich der naturalistischen Konzeptualisierung, kann man hier in der Tat nichts weiter als eine Täuschung diagnostizieren. Wenn nämlich beides gelten soll – dass einerseits Entscheidungen allein durch subpersonale Mechanismen und ohne Beteiligung des Selbst erklärbar sind und dass andererseits das Selbst ein naturgegebenes Organ des Geistes ist, das unabhängig von diesen Mechanismen existiert – dann kann die Zuschreibung von Entscheidungen zu diesem Selbst nur ein Irrtum und eine Täuschung sein. Wir täuschen uns eben, wenn wir uns selbst als autonome Autoren unserer Entscheidungen und Handlungen verstehen.

Folgt man dagegen der konstruktivistischen Konzeptualisierung, ist die Rede von Täuschung im Grunde sinnlos, weil hier ein naturgegebenes Selbst, das sich fälschlich etwas zuschreiben könnte, was ihm nicht gehört, gar nicht existiert. Was dagegen existiert, ist ein erworbenes Selbst, das auf Wissensstrukturen beruht, die in der individuellen Lerngeschichte entstehen. Mit und in diesen Strukturen wird das Selbst erzeugt. Dabei wird ihm unter anderem die Rolle des Autors von Handlungsentscheidungen zugewiesen und diese Autorenschaft ist eine der zentralen Funktionen, für die es überhaupt gemacht wird. Von Täuschung kann hier keine Rede sein.

Selbst-Konstitution: Wie Subjektivität entsteht

Wer behauptet, dass das mentale Ich sich nicht naturwüchsig entfaltet, sondern nur in sozialer Interaktion entstehen kann, hat die Beweislast auf seiner Seite. Er muss

nämlich im Einzelnen erklären, wie es vor sich gehen soll, dass das Selbst, wenn es denn nicht als natürliches Organ angelegt ist, in sozialen Lernprozessen hergestellt wird. Diese Frage führt uns zu kollektiven Diskursen und Praktiken im Dienste der Konstitution von Subjektivität.

Darunter verstehe ich *zum einen* kulturell genormte Diskurse *über* Subjektivität und Bewusstsein, welche die Sozialisation von Individuen steuern und ihnen eine mentale Struktur zuschreiben, in deren Zentrum ein autonom gedachtes mentales Ich oder Selbst steht. *Zum anderen* verstehe ich darunter Praktiken der gegenseitigen Spiegelung *von* Handlungen und Emotionen, die zum Aufbau des mentalen Ich beitragen. Attributionsdiskurse setzen natürlich Sprache voraus, Spiegelpraktiken dagegen nicht.

Attributionsdiskurse

Diskurse *über* Subjektivität und Bewusstsein sind in unserem Alltagsleben ubiquitär. An vorderster Stelle steht der Diskurs des psychologischen *common sense*. Er umfasst das Arsenal von Konstrukten, die Kulturen verwenden, um das Handeln menschlicher Akteure zu beschreiben, zu erklären und nicht zuletzt auch zu regulieren. So operiert unsere Alltagspsychologie ganz unbekümmert mit der Vorstellung, dass Personen über ein mentales Ich verfügen – ein kognitives und dynamisches Zentrum, das auf der einen Seite alles registriert, was ihnen widerfährt, und das auf der anderen Seite alle Aktivitäten initiiert und steuert, mit denen sie in den Gang der Ereignisse eingreifen. Noch klarer artikuliert sind diese Vorstellungen in den Diskursen von Moral und Recht, die in den *Common Sense*-Intuitionen der Alltagspsychologie verankert sind. Hier erscheint das mentale Selbst vor allem als autonomer Autor von Handlungsentscheidungen, der für die Folgen seiner Handlung Verantwortung trägt.

Getragen und unterfüttert werden diese Diskurse, die unsere Lebenspraxis durchziehen und regieren, durch davon abgesetzte narrative Diskurse verschiedenster Art. Die fiktionalen Geschichten, die wir in Büchern und Filmen vorfinden, sind vollgestopft mit Bewusstseins-Jargons und Subjektivitäts-Diskursen. Solche Geschichten sind es auch, die wir Kindern erzählen, um ihnen zu erklären, was Personen eigentlich sind, wie sie funktionieren und wie ihr Denken mit dem Tun zusammenhängt. Was wir ihnen mit solchen Geschichten anbieten, ist zweierlei: zum einen die explizite Semantik der Kultur, in der sie leben – ihre Sitten und Gebräuche, ihre Werte und Normvorstellungen, ihre Mythen und Legenden; zum anderen aber auch die implizite Semantik ihrer Alltagspsychologie, die erklärt, wie Personen denken und handeln und wie sie im Himmel und auf Erden für ihre Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden.

Natürlich wird niemand bezweifeln, dass es diese Diskurse gibt und dass sie einen großen Teil unseres Lebens ausfüllen. Allerdings kann man sie auf zweierlei Weise lesen: als Vorgänge, die Tatsachen abbilden, oder als Vorgänge, die Tatsachen konstituieren.

Nach der ersten Lesart *beschreiben* diese Diskurse eine vorgefundene Naturtatsache. Nach der zweiten Lesart *konstituieren* sie dagegen Subjektivität durch wechselseitige Fremd- und Selbstzuschreibung. Wenn nämlich Akteure in derartigen Attributionsdiskursen ihre wechselseitige Kommunikation so organisieren, dass sie bei allen Koakteuren ein mentales Selbst voraussetzen, trifft im Ergebnis jeder Akteur – auch jeder neu hinzutretende – auf eine Diskurs-Situation, die auch für ihn eine selbstförmige Rolle bereithält. Jeder Akteur ist dann der Dialektik von Fremdzuschreibung und Selbstzuschreibung ausgesetzt: Die Wahrnehmung der auf ihn gerichteten Fremdzuschreibung erzeugt Selbstzuschreibung und schließlich wird er sich die ihm zugeschriebenen Eigenschaften tatsächlich zu Eigen machen. Er nimmt sich wahr, wie die anderen ihn wahrnehmen, und eignet sich an, was andere ihm zuschreiben.

Wenn das stimmt, sind Subjekte Artefakte. Subjektivität ist von Menschen für Menschen gemacht. Sie entsteht im Wechselspiel von Fremd- und Selbstzuschreibung und sie entfaltet ihre Wirksamkeit dadurch, dass alle am Diskurs beteiligten Individuen sich selbst und alle anderen für Subjekte halten. Subjekte sind diese Individuen dann in genau dem gleichen Sinne, in dem Joseph Ratzinger Papst ist: durch Anerkennung durch andere.

Der schottische Philosoph Adam Smith war wohl einer der ersten, der diesen Zusammenhang durchschaut hat. In seiner *Theory of Moral Sentiments* hat er den Gedanken ausgearbeitet, dass Individuen zu reflektierten Subjekten dadurch werden, dass sie den Blick der anderen auf sie selbst gleichsam verinnerlichen:

»We can never survey our own sentiments and motives (...) unless we remove ourselves (...) from our own natural station and endeavor to view them as at a certain distance from us. But we can do this in no other way than by endeavoring to view them with the eyes of other people (...).« (Smith 1976: 110)

Spiegelpraktiken

Attributionsdiskurse sind an das Vehikel der Sprache gebunden. Sprachliche Kommunikation über Subjektivität ist es hier, die Subjektivität in die Köpfe der Individuen einpflanzt. Solche Diskurse mögen zwar der Königsweg zur Subjektivität sein, aber der einzige Weg sind sie nicht – und gewiss nicht der ursprüngliche Weg. Ergänzt und unterfüttert werden sie durch nicht sprachgebundene Praktiken, die die

Entstehung von Subjektivität durch face-to-face-Interaktion unterstützen. Solche Praktiken bezeichne ich als Spiegelpraktiken.

Auch die Spiegelmetapher findet sich bereits bei Adam Smith. Er diskutiert ein hypothetisches Kaspar-Hauser-Szenario, in dem ein Individuum völlig isoliert aufwächst. Dieses Individuum, so glaubt er, weiß zwar einiges über die Welt, aber nichts über sich selbst. Es kennt seinen eigenen Geist ebenso wenig wie sein eigenes Gesicht:

»All these are objects which he cannot easily see, which naturally he does not look at, and with regard to which he is not provided with (a) mirror. (That mirror) is placed in the countenance and behaviour of those he lives with (...); and it is here that he first views the propriety and impropriety of his own passions, the beauty and deformity of his own mind.« (Smith 1976: 110)

Der Spiegel, der hier auftaucht, mag zunächst nichts weiter als eine geglückte Metapher sein: Andere spiegeln mir durch das, was sie tun, wider, was ich tue, und dank dieser Spiegelung kann ich an anderen erkennen und beurteilen, was ich selbst tue. Inzwischen haben wir gute Gründe für die Vermutung, dass das Konzept der sozialen Spiegelung mehr als eine bloß schöne literarische Metapher ist. Psychologische Forschung und Hirnforschung haben in den letzten Jahren unabhängig voneinander zeigen können, dass Menschen über einen besonderen Typus von repräsentationalen Strukturen verfügen, die Praktiken der sozialen Spiegelung unterstützen. Bisweilen werden diese Strukturen sogar als Spiegelsysteme bezeichnet. Dabei handelt es sich um Repräsentationsstrukturen für Handlungen und Emotionen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie an der *Produktion eigener* Handlungen und Emotionen ebenso beteiligt sind wie an der *Wahrnehmung fremder* Handlungen und Emotionen. Von diesen Spiegelsystemen wissen wir, dass sie zum Beispiel durch die Beobachtung einer bestimmten Handlung, die eine andere Person ausführt, genauso aktiviert werden wie durch die Planung und Ausführung dieser Handlung durch den Akteur selbst.

Ein einfaches Gedankenexperiment macht deutlich, wie diese Systeme soziale Praktiken unterstützen, die das eigene im fremden Selbst spiegeln. Betrachten wir zwei Individuen in Interaktion, die mit Spiegelsystemen ausgestattet sind. Nehmen wir an, dass Individuum 1 eine Handlung ausführt, die Individuum 2 wahrnimmt. Nehmen wir ferner an, dass die Wahrnehmung dieser Handlung in Individuum 2 eine Tendenz zur Ausführung einer entsprechenden Spiegelhandlung begünstigt, das heißt, dass Individuum 2 die wahrgenommene Handlung auch selbst ausführt. Diese Spiegelhandlung wird wiederum von Individuum 1 wahrgenommen und da auch dieses Individuum über ein Spiegelsystem verfügt, kann es die fremde Handlung als Spiegelung der zuvor selbst ausgeführten eigenen Handlung erkennen. Aus der Perspektive von Individuum 1 wirkt also Individuum 2 wie ein Spiegel: Es verhilft ihm dazu, sich selbst so zu sehen, wie es andere Individuen sieht und wie an-

dere Individuen es selbst sehen. Beides, die Nachahmung von Handlungen (durch Individuum 2) und die Wahrnehmung des Nachgeahmtwerdens (durch Individuum 1), sind Leistungen, die Spiegelsysteme erbringen.

Spiegelpraktiken dieser Art sind vor allem im Umgang zwischen Erwachsenen und Säuglingen verbreitet. Stellt man sich zum Beispiel vor, dass Individuum 1 ein Baby ist und Individuum 2 seine Mutter, die mit ihm interagiert, sieht man sofort, worin das Potential dieser Mechanismen und der auf ihnen aufbauenden Kommunikationspraxis besteht: Spiegelpraktiken sind es, die Kindern bereits im vorsprachlichen Alter ihre eigene Handlungsautorenschaft vor Augen führen. Sie bereiten damit auf implizitem Wege vor, was Attributionsdiskurse anschließend explizit elaborieren: die kollektive Verfertigung von Subjektivität.

III. Freiheit loben

Willensfreiheit als soziale Institution

Unsere bisherigen Überlegungen haben eine – wenn auch gewiss spekulative – Antwort auf die Frage geliefert, wie Subjekte zu Stande kommen, die sich als Autoren von Entscheidungen und Handlungen verstehen und dabei Freiheitsintuitionen ausbilden. Wir sehen jetzt, dass der freie Wille, um es mit Martin Kusch zu formulieren, eine soziale Institution ist – eine kollektive Erfindung, die von Menschen für Menschen gemacht ist (Kusch 1997). Freiheitsintuitionen entstehen nämlich dann, wenn, und dadurch, dass Individuen in sozialen Diskursen lernen, ein eigenes Selbst als Quelle von Handlungsentscheidungen und Handlungen auszubilden. Dies ist die eigentliche Funktion, für die das mentale Selbst gemacht ist.

Aber kann ein solchermaßen erworbenes Selbst real und wirksam sein? Die Antwort hängt davon ab, welche Rolle man der personalen Interpretation subpersonaler Entscheidungsprozesse zuschreiben will. Bisher habe ich die subpersonalen Vorgänge als Wirklichkeit, die personalen Interpretationsprozesse dagegen als Wahrnehmung dieser Wirklichkeit beschrieben. Diese Unterscheidung muss ich aber aufgeben, wenn es um die Frage der Wirksamkeit geht. Denn nichts wäre verkehrter, als daraus den Schluss zu ziehen, dass nur die objektive Wirklichkeit wirksam ist, ihre subjektive Wahrnehmung dagegen epiphänomenal und wirkungslos. Im Reich der sozialen Artefakte, die durch kommunikatives Handeln erzeugt werden, wird stets Realität durch Repräsentation konstituiert. Geld ist Geld, weil wir es dafür halten. Frau Merkel ist Bundeskanzlerin, weil wir sie dafür halten. Und in der gleichen Weise sind Subjekte Subjekte, weil sie sich dafür halten. Wie jede andere

soziale Institution ist das mentale Ich keineswegs fiktiv, sondern durchaus real – *real als Artefakt*, wie es bei Martin Kusch heißt.

Hinzu kommt, dass Subjekte Auto-Artefakte sind, Systeme also, die Repräsentationen ihrer selbst entwickeln. In solchen Fällen wird, wie wir von Niklas Luhmann wissen, Selbstbeobachtung operativ. Das bedeutet, dass Modelle, die Systeme über ihre eigene Tätigkeit ausbilden, in diese Tätigkeit selbst eingreifen. Im vorliegenden Fall wird dieses Prinzip dadurch eingelöst, dass die personale Wahrnehmung subpersonaler Prozesse ihrerseits wiederum durch subpersonale Repräsentationsprozesse getragen sein muss – Prozesse also, die aus dem gleichen Holz geschnitzt sind wie jene, die sie zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten: die subpersonalen Prozesse, die das eigene Selbst und damit die personale Wahrnehmung von Entscheidungen tragen, sind genauso real und wirksam wie die subpersonalen Prozesse, die Handlungsentscheidungen hervorbringen. Beide Prozesse spielen sich in dem gleichen Repräsentationsmedium ab und können aufeinander einwirken.

Was bleibt, ist die Frage der Zwecke: Wozu soll die soziale Institution autonomer Selbste, die mit Freiheitsintuitionen ausgestattet sind, eigentlich gut sein? Was leistet sie psychologisch für die Individuen und was sozial und politisch für deren Vergesellschaftung?

Psychologische Wirkungen

Wenden wir uns zunächst den Individuen zu. Was kann das auf diese Weise verstandene mentale Selbst für die Herstellung von Handlungsentscheidungen bewirken? Die Antwort liegt nicht in den Entscheidungen selbst, sondern in den Prozeduren, in denen sie zu Stande kommen. Dass wir uns als freie, autonome Subjekte wahrnehmen, hat Konsequenzen für die Prozeduren, in denen unsere Handlungsentscheidungen zu Stande kommen. Ich beschränke die Erläuterung dieser Konsequenzen hier auf wenige Stichwörter.

Explikation und Deliberation: Eine entscheidende prozedurale Wirkung der Selbstinstanz besteht darin, dass sie gegenüber den subpersonalen Produktionsprozessen, die auf Tempo und Effizienz angelegt sind, retardierend wirkt. Der Aufschub von Handlungsentscheidungen, der daraus folgt, bietet Raum für elaborative Prozeduren, die in den entscheidungsrelevanten Repräsentationssystemen eine Vertiefung der Verarbeitung bewirken. Zum einen führt diese Vertiefung zu einer Verbreiterung der Informationsbasis (*Explikation*). Zum anderen bewirkt sie die Aktivierung zusätzlicher Verarbeitungs- und Bewertungsprozeduren (*Deliberation*).

Kommunikation und Argumentation: Explikation und Deliberation sind dadurch beschränkt, dass sie immer nur auf solchen Informationen operieren können, die der

Akteur in seinem eigenen Repräsentationssystem vorfindet – den eigenen Präferenzen, dem eigenen Wissen und der eigenen Situationsbewertung. In diesem Sinne sind sie privat. Darüber hinaus sind sprachfähige Akteure aber auch in der Lage, ihre zunächst privaten Elaborationen für den Austausch mit anderen Akteuren zu öffnen (*Kommunikation, Argumentation*). Durch diesen Austausch werden private Entscheidungsprozesse öffentlich zugänglich, verhandelbar und kontrollierbar. Das autonome Selbst wird damit zur mentalen Bühne für die Regulierung individuellen Handelns durch kollektive Normen.

Privatheit und Öffentlichkeit: In dieser Vermittlung zwischen privater Handlungsentscheidung und öffentlichem normativem Diskurs sieht auch Jürgen Habermas die entscheidende Leistung menschlicher Subjektivität und der Diskurse, die sie konstituieren und tragen:

»Im Ichbewußtsein reflektiert sich gleichsam der Anschluss des individuellen Gehirns an kulturelle Programme, die sich nur über gesellschaftliche Kommunikation (...) reproduzieren. Die reziprok austauschbaren Rollen der ersten, zweiten und dritten Person dienen auch der individuierenden Einbettung des einzelnen Organismus in den öffentlichen »Raum der Gründe, worin die vergesellschafteten Individuen zu Geltungsansprüchen Stellung nehmen und als verantwortliche Autoren überlegt, also frei handeln können.« (Habermas 2005: 185–186)

Soziale Funktionen

Damit sind wir bereits bei den sozialen Funktionen von Autorenschaft und Freiheitsintuition angelangt. Man geht vermutlich nicht fehl in der Einschätzung, dass hier die eigentliche Leistung dieser Institutionen liegt. Zum einen wirken sie auf Diskurse und Institutionen der Handlungsregulierung zurück – auf *Moral und Recht* also. Wie wir schon sahen, liegt eine zentrale Leistung des Willens- und Freiheitsjargons darin, dass er es möglich macht, Handlungen und Handlungsfolgen Personen zuzurechnen. Dies geschieht dadurch, dass der Willens- und Freiheitsjargon den Erklärungsregress abschneidet. Dieser Erklärungsverzicht, den wir aus epistemischer Sicht als inakzeptable Selbstbeschränkung tadeln müssen, müssen wir aus moralischer und rechtlicher Sicht als kluge Errungenschaft loben. Erklärungsverzicht ist die Voraussetzung dafür, dass wir Handlungsautorenschaft denken können. Bei der Beurteilung von Handlungen akzeptieren wir zwar, dass es allerlei Umstände gegeben haben mag, die die Handlungen des Akteurs beeinflusst haben, nicht aber, dass er der Summe dieser Umstände schutzlos ausgeliefert war. Er hätte sich vielmehr auch anders entscheiden können und deshalb ist er für seine Handlungen verantwortlich. Verantwortlichkeit ist der Preis der Freiheit.

Nicht zuletzt wirkt der Freiheitsjargon auch auf Diskurse und Institutionen der *politischen Willensbildung* zurück. Personen, die sich wechselseitig Autonomie und Verantwortung für ihre individuellen Entscheidungen zuschreiben, werden diese Merkmale auch für solche Entscheidungen beanspruchen, die das Kollektiv dieser Individuen betrifft. Wo dies geschieht, wird autoritäre Führung obsolet – und das gleiche gilt natürlich für Diskurse und Institutionen, die sie legitimieren und sichern. An ihre Stelle treten Mechanismen der kollektiven Willensbildung, wie sie sich in verschiedenen Zeitaltern und Kulturen auf unterschiedlichen Ebenen der Vergesellschaftung artikuliert haben. Im Grenzfall moderner staatlicher Verbände werden sie durch die Ideologie des Sozialvertrags zwischen gleichen und autonomen Individuen getragen und sie sind durch demokratische Formen der Willensbildung verkörpert. Demokratien sind also auf die Idee des autonomen Individuums und des freien Willens angewiesen. Wenn wir das eine lieben, müssen wir das andere loben.

IV Zu guter Letzt

Was soll nun gelten: leugnen oder loben? Haben Menschen einen freien Willen oder nicht? Die Antwort muss verwirrenderweise lauten: Ja und Nein. Der freie Wille ist ein soziales Artefakt, aber keine Naturtatsache.

Einen freien Willen haben Menschen in genau dem gleichen Sinne, in dem sie Räder, oder Rechte und Pflichten haben. Räder, Rechte, Pflichten und Freier Wille sind *Artefakte*, die Personen sich aneignen und benutzen. Deshalb ist die Frage, ob es den freien Willen gibt, im Grunde falsch gestellt. Wir müssen nicht fragen, ob es ihn gibt, sondern ob wir ihn brauchen und wie es uns gelingt, ihn als Artefakt herzustellen und aufrecht zu erhalten. Und wenn dies gelingt, ist dieses Artefakt für seine Benutzer keineswegs fiktiv oder gar illusionär, sondern eine reale Tatsache, die ihren Handlungsspielraum in der gleichen Weise bestimmt wie die Tatsachen der natürlichen Umgebung, in der sie leben.

Literatur

- Bieri, Peter (2003), *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt a.M.
Habermas, Jürgen (2005), »Freiheit und Determinismus«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* Frankfurt a.M., S. 155–186.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980/1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 9 der historisch-kritischen Ausgabe G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke, Hamburg.
Skinner, Burrhus Frederic (1972), *Beyond Freedom and Dignity*, New York.
Smith, Adam (1759/1976), *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge.