

Erschienen in „Psychologische Rundschau“, 55. Jg., Heft 4, 2004

**Kritik des freien Willens:
Bemerkungen über eine soziale Institution**

Wolfgang Prinz

Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften
Arbeitsbereich Experimentelle Psychologie, München

Adresse

Max-Planck-Institut für
Kognitions- und Neurowissenschaften
Arbeitsbereich Experimentelle Psychologie
Amalienstr. 33
80799 München
prinz@cbs.mpg.de

Zusammenfassung: Wir leben in dem Verständnis, dass wir uns frei entscheiden können und dass wir uns auch immer anders entscheiden können, als wir es tatsächlich tun (Freiheitsintuition). Was lässt sich über Freiheitsintuitionen aus wissenschaftlicher Sicht sagen? Zur Beantwortung dieser Frage werden drei Thesen entwickelt: (1) In der wissenschaftlichen Psychologie ist für den freien Willen als theoretisches Konstrukt kein Platz. (2) Freiheitsintuitionen sind soziale Institutionen im Dienste der kollektiven Regulierung individuellen Handelns. (3) Freiheitsintuitionen sind keine Selbsttäuschungen. Sie sind psychologisch wirksam und erfüllen wichtige soziale Funktionen.

Abstract: According to our everyday understanding we are free to decide in which ever way we want and we believe that we always could have decided otherwise just as well. This is the so-called intuition of free will. What does the scientific view on this intuition tell us? I will evolve three propositions here: (1) there is no room for a theoretical construct of the free will in scientific psychology. (2) Intuitions of free will are social institutions in the service of collective control of individual action. (3) Intuitions of free will are not illusory; rather, they are effective in both psychological and social terms.

Aus Sicht der Psychologie über den freien Willen zu reden ist ähnlich wie aus Sicht der Zoologie über das Einhorn zu reden: Man spricht über Dinge, die in der Ontologie dieser Disziplin eigentlich nicht vorgesehen sind. Deshalb gehören Abhandlungen über das Einhorn auch eher in die Zuständigkeit der Wissenschaften von der Kultur als der Natur. Denn wenn es schon keine Naturgeschichte hat, so hat es doch eine Kulturgeschichte, und einschlägige kulturgeschichtliche Forschung weiß ja durchaus einiges darüber zu sagen, wie das Einhorn in die Welt kam und wie es kommt, dass es sich so hartnäckig am Leben hält.

Das Einhorn will ich mir im Folgenden zum Beispiel nehmen. Ich werde nicht nur den freien Willen als theoretisches Konstrukt der Psychologie betrachten, sondern auch und vor allem die *Idee* des freien Willens als Produkt kollektiver Konstruktion – nicht nur das Einhorn selbst also, sondern vor allem die *Idee* des Einhorns.

Wie kann es also sein, dass Personen sich frei fühlen und glauben, obwohl sie es gar nicht sind? Unter welchen Voraussetzungen können Freiheitsintuitionen entstehen? Und was bewirken sie – psychologisch, gesellschaftlich und kulturell? Um diesen Fragen nachzugehen, wird es notwendig sein, die Untersuchung kognitiver und volitionaler Funktionen zu überschreiten und auch die (individuelle und kollektive) *Wahrnehmung* dieser Funktionen in die Betrachtung einzubeziehen, wie sie z.B. in der Sozialpsychologie, Entwicklungspsychologie, Evolutionspsychologie und Psychohistorie untersucht werden.

Im ersten Abschnitt konfrontiere ich die Freiheitsintuition des Alltagslebens mit den Maximen der wissenschaftlichen Psychologie und komme zu dem Ergebnis, dass sich beides nicht besonders gut miteinander verträgt: *Freiheit leugnen*. Im zweiten Abschnitt untersuche ich psychologische und kulturelle Voraussetzungen, unter denen Freiheitsintuitionen entstehen können: *Freiheit erklären*. Schließlich wende ich mich im dritten Abschnitt den psychologischen Auswirkungen und gesellschaftlichen Funktionen der Freiheitsintuition zu: *Freiheit loben*. In diesen Schritten werde ich drei Thesen entwickeln. *Erstens*: Für die Idee des freien Willens ist in der wissenschaftlichen Psychologie kein Platz. *Zweitens*: Freiheitsintuitionen sind das Produkt sozialer Kommunikation und Interaktion. *Drittens*: Freiheitsintuitionen sind verhaltenswirksam und erfüllen wichtige psychologische und soziale Funktionen.

1. Freiheit leugnen

1.1 Handlungsjargon und Freiheitsintuition

Willensjargon: Die psychologische Erklärung von Handlungen. Ein großer Teil unseres täglichen Lebens ist damit ausgefüllt, dass wir uns Gedanken über Handlungen machen – über eigene oder die anderer Leute. Dieses Sich-über-Handlungen-Gedanken-Machen ist nicht nur eine Mußebeschäftigung einzelner Personen im stillen Kämmerlein, sondern auch ein beliebtes gesellschaftliches Spiel: Alltagsunterhaltungen bestehen zu einem erheblichen Teil aus Austausch darüber, welche Personen bei welchen Gelegenheiten was getan haben, warum sie es getan haben und wie man findet, was sie getan haben.

Für die Erklärung von Handlungen hält die Alltagspsychologie ein simples Schema parat. Die meisten Handlungen führen wir auf handlungsantecedente mentale Zustände zurück. Dass jemand sein Auto wäscht, erklären wir z.B. damit, dass er glaubt, seine Erbtante damit zu beeindrucken. Die mentalen Zustände, die wir als Ursachen 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* und das *Warum* der Handlung, nicht das *Wie*.

Die mentalen Zustände, die als Handlungsursachen in Frage kommen, können von unterschiedlicher Art sein und rufen unterschiedliche Varianten von Handlungserklärungen auf den Plan. Der einfachste Fall ist der, dass wir eine Handlung durch eine *Absicht* erklären, die auf das Erreichen eines bestimmten *Ziels* gerichtet ist. Dies ist der idealtypische Fall der Willenshandlung, bei dem (wir unterstellen, dass) die Person die Handlung plant und realisiert, um mit ihrer Hilfe bestimmte Ziele zu erreichen. Würde man sie anschließend fragen, warum sie die Handlung ausführt, würde sie *Gründe* nennen.¹ Im Folgenden konzentriere ich mich auf derartige idealtypische Willenshandlungen und den Jargon, in dem die Alltagssprache über sie redet. Willenshandlungen kommen dadurch in die Welt, dass die handelnde Person ein bestimmtes Ziel hat, das sie erreichen will, und dass sie glaubt, dieses Ziel mit Hilfe einer bestimmten Handlung erreichen zu können.

¹ Andere Handlungserklärungen operieren mit der Logik von *Ursachen*. Wer im Zorn eine Vase zertrümmert, handelt nach allgemeiner Auffassung nicht nach der Logik von Gründen, sondern nach der Logik von Ursachen: Den mentalen Zustand des Zorns verstehen wir als Ursache der Zerstörungshandlung, nicht aber als ihren Grund. Der Handlung liegt nämlich kein Ziel zugrunde, auf dessen Erreichen sie gerichtet wäre. Von Affekt- und Willenshandlungen unterscheiden wir schließlich noch Gewohnheitshandlungen. Wenn man jemanden bei der Morgentoilette fragt, warum er sich gerade die Zähne putzt, wird er in der Regel weder Grund noch Ursache angeben. Die Erklärung, die wir in diesem Fall zur Hand haben, nimmt an, dass die verursachenden mentalen Zustände verblasst sind: Sie waren einmal da, als die Person die Handlungsgewohnheiten entwickelt hat, und sind dann verblasst, während die Gewohnheit sich verfestigt hat.

Freiheitsjargon: Die moralische Bewertung von Handlungen. Alltagsdiskurse über Handlungen interessieren sich vor allem für die konkreten Inhalte der jeweiligen handlungsantezedennten Bedingungen – d.h. für die Begründung, die Bewertung und schließlich die Rechtfertigung von Handlungen. Dazu gehört zweierlei. Auf einer ersten Ebene werden *Handlungen* und ihre *Folgen* beurteilt. Auf einer zweiten Ebene werden aber auch *Personen* beurteilt, denen Handlungen und Handlungsfolgen zugeordnet werden. Wir sind nämlich davon überzeugt, dass Personen die *Urheber ihrer Handlungen* sind und sie in ihren Handlungsentscheidungen *frei* sind.

Diese Grundüberzeugungen haben längst ihren Niederschlag im Freiheitsjargon unserer Alltagssprache erfahren. Seine wesentlichen Ingredienzien sind uns so weit in Fleisch und Blut übergegangen, dass man sie kaum noch zu erläutern braucht. Wir gehen davon aus, 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. Zwar sind die Entscheidungen, die wir treffen, immer durch eine Reihe von Umständen mitbedingt, die uns mehr oder weniger bewusst sein können. Dennoch liegt die endgültige Entscheidung darüber, was wir tatsächlich tun, bei uns selbst. *Wir selbst* sind die Urheber unserer Entscheidungen und Handlungen, und ebendiese Urheberschaft schreiben wir auch anderen Personen zu. Dies ist der Kern dessen, was ich als *Freiheitsintuition* bezeichne.

Eine wichtige Konsequenz, die mit dem Freiheitsjargon verbunden ist, ist die *Praxis des Erklärungsverzichts*. Wenn etwa ein Richter einen Angeklagten 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. Er 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. In dem Maße, in dem der Richter einen derartigen Erklärungsregress auf immer weiter zurück liegende Gründe und Ursachen zulässt, begibt er sich der Möglichkeit, die Handlungen und Handlungsfolgen, die zur Diskussion stehen, der beklagten Person zuzurechnen – mit der Folge, dass persönliche Verantwortung sich verflüchtigen würde. Irgendwo wird er Kausalketten abschneiden und auf weitere Erklärungen verzichten müssen, wenn er persönliche Verantwortung zurechnen will.

Der Freiheitsjargon hat also zwei Gesichter. Auf der einen Seite verwenden wir ihn, um fundamentale *psychologische Tatsachen* zu beschreiben – die Erfahrungen der Freiheitsintuition, die wir alle kennen und die mit einem Evidenzcharakter ausgestattet sind, die es kaum erlauben, sie in Zweifel zu ziehen. Auf der anderen Seite sichert der mit ihm verbundene Erklärungsverzicht 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 Funktionen voraus – oder sollen wir am Ende glauben, dass gesellschaftliche Funktionen psychologische Tatsachen hervorbringen? Diese Frage greife ich im zweiten Abschnitt wieder auf.

1.2 Willensfreiheit und Wissenschaft

Zunächst jedoch: Wie verträgt sich die Idee der Willensfreiheit mit den Maximen der wissenschaftlichen Psychologie? Hier müssen wir sorgsam unterscheiden zwischen der empirischen Tatsache der Freiheitsintuition und dem theoretischen Konstrukt des freien Willens. Die empirische Tatsache ist ein Phänomen wie jedes andere auch, das nach den Regeln der psychologischen Zunft untersucht und erklärt werden kann. Hier haben wir kein Problem. In Kollision geraten wir dagegen mit den Regeln der Zunft, wenn wir das empirische Phänomen zum theoretischen Konstrukt erheben, indem wir etwa glauben, dass wir uns deshalb *frei fühlen*, weil wir *frei sind*. Genau gesehen sind es zwei Zunftregeln, mit denen wir dabei kollidieren. Die eine betrifft die Trennung von Wahrnehmung und Wirklichkeit, die andere die Ideen der geschlossenen Kausalität und des durchgehenden Determinismus.

Wahrnehmung und Wirklichkeit. Die Psychologie blickt auf eine lange Geschichte der Vermengung von Beobachtungstatsachen und theoretischen Konstrukten zurück. Vorstellung, Aufmerksamkeit, Wille, Gefühl – in all diesen Bereichen lassen sich Geschichten erzählen, deren peinliche Pointe darin besteht, dass Beobachtungstatsachen im Laufe der Zeit in den Rang von Erklärungskonstrukten aufgerückt sind. Dass dies auf breiter Front geschehen konnte – und in einigen Bereichen immer noch geschieht – beruht auf einem tiefgreifenden Missverständnis über den Status introspektiver Beobachtungen, das nur schwer auszumerzen ist. Dieses Missverständnis besteht in der irrigen Annahme, dass die Wahrnehmung psychischer Vorgänge ein Prozess von völlig andersartiger Struktur ist als die Wahrnehmung physischer Vorgänge.

Was zunächst die *Wahrnehmung physischer Vorgänge* betrifft, hat uns die Wahrnehmungsforschung der vergangenen anderthalb Jahrhunderte gelehrt, die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit im Sinne eines (paradox formuliert) realistischen Konstruktivismus zu verstehen. Realistisch ist das Arbeitsmodell der Wahrnehmungsforschung insoweit, als es mit der Vorstellung operiert, dass die Inhalte der Wahrnehmung auf real existierende Sachverhalte in der Welt zurückgehen. Zugleich ist es aber insoweit konstruktivistisch, als es annimmt, dass die Inhalte der Wahrnehmung das

Ergebnis von konstruktiven Prozessen sind, in denen Wahrnehmungssysteme die Eingangsinformation nach eigenen Kategorien und mit eigenen Darstellungsmitteln verarbeiten. Wesentliche charakteristische Merkmale dieser konstruktiven Prozesse sind u.a.:

- *Selektive Repräsentation*: Nur ein geringer Teil der Eingangsinformation gelangt zur Verarbeitung, und nur ein geringer Teil der verarbeiteten Information gelangt zur bewussten Repräsentation.
- *Fokussierung auf Inhalte*: In die Wahrnehmungsrepräsentation gehen nur Inhalte ein. Die zugrundeliegenden Konstruktionsprozesse werden selbst nicht repräsentiert.
- *Kategoriale Überformung*: Wahrnehmungsinhalte sind kategorial überformt, d.h. sie sind das Ergebnis einer Interaktion zwischen aktueller Eingangsinformation und gespeichertem Wissen.

Die Liste ließe sich leicht erweitern, aber für den gegenwärtigen Zweck mag sie ausreichen. Die genannten Punkte zeigen, dass das, was wir wahrnehmen, natürlich nicht die Wirklichkeit selbst ist, sondern das Resultat von Konstruktionsprozessen – hochgradig selektiv, hochgradig transformiert und hochgradig kategorial überformt.

Was demgegenüber die *Wahrnehmung psychischer Vorgänge* betrifft, ist die Auffassung verbreitet, dass es sich hierbei eigentlich gar nicht um einen Wahrnehmungsprozess handelt, sondern um einen Vorgang *sui generis* – einen Vorgang, in dem das Subjekt seine eigene geistige Tätigkeit erfasst. Die Wahrnehmung psychischer Vorgänge ist danach also gar kein Abbildungs- und Transformationsvorgang, bei dem man die Frage nach der Beziehung zwischen wirklichem und wahrgenommenem Sachverhalt sinnvoll stellen könnte, sondern ein unmittelbares Erfassen des wirklichen Sachverhalts selbst – ein Erfassen, das nicht fehl gehen kann. Wahrnehmung und Wirklichkeit fallen zusammen, und deshalb ist es auch legitim, Beobachtungstatsachen in den Rang von theoretischen Sachverhalten zu erheben und aus der Tatsache, dass man sich *frei fühlt*, zu schließen, dass man *frei ist*.

Trifft es wirklich zu, dass Introspektion uns einen derart privilegierten Zugang zur Wirklichkeit unserer geistigen Prozesse vermittelt? Nichts spricht bei näherem Hinsehen dafür. Im Gegenteil spricht alles, was wir wissen, dafür, dass die Wahrnehmung psychischer Vorgänge nur ein inkonsistentes und unvollständiges Bild der Wirklichkeit der zugrundeliegenden Prozesse liefert – ein Bild, das sich nur verstehen lässt, wenn man es als eine hochgradig *selektive, inhaltlich fokussierte* Repräsentation der *Ergebnisse* von Prozessen und Mechanismen auffasst, die selbst der Wahrnehmung völlig unzugänglich sind.

Dazu einige Beispiele: Aus Untersuchungen zum einsichtigen Denken wissen wir, dass wir von den denkenden Personen über die Natur ihrer *Denkprozesse* eigentlich überhaupt nichts erfahren können. Versuchspersonen geben allenfalls Gedanken zu Protokoll, und manchmal können sie auch sagen, über welche gedanklichen Brücken sie zu ihren Einfällen gekommen sind. Über die Prozesse, in denen

die Gedanken entstehen, wissen sie aber nichts. Die Rekonstruktion dieser Prozesse ist Aufgabe von Theorien. Theorien identifizieren das, was die Versuchsperson erlebt (und worüber sie berichten kann), als das selektive Produkt einer dem Erleben unzugänglichen submental Maschinerie. Ähnliches sehen wir in anderen Beispielen: Wer nach einem vergessenen *Namen sucht*, befindet sich oft in dem merkwürdigen mentalen Zustand, dass ihm nichts einfällt – oder allenfalls nur das eine oder andere Bruchstück. Irgendwann ist dann plötzlich der Name da, und mehr als das wird man von der Person nicht erfahren können, wenn man sie über die ablaufenden Vorgänge ausfragt. Mehr erfährt man dagegen, wenn man die Theorie befragt. Sie versteht auch hier die auf personaler Ebene zugänglichen Phänomene als das selektive Resultat der Tätigkeit einer subpersonalen Maschinerie, die in den gespeicherten Wissensbeständen der Person einen Suchprozess durchführt. Das Gleiche trifft zu, wenn man etwa einen *Text versteht*. Wenn man sich dabei selbst beobachtet, kann man nichts weiter feststellen, als dass man versteht oder nicht versteht, aber wie das Verstehen vor sich geht, weiß niemals die Versuchsperson, sondern allenfalls der Theoretiker.

Die Beispiele zeigen, dass wir niemals psychische Vorgänge wahrnehmen, sondern immer nur einzelne mentale Zustände, mit deren Hilfe wir allenfalls die Prozesse, die sie erzeugen, erschließen können. Daher ist es nicht nur zulässig, sondern auch notwendig, die Frage nach der Beziehung zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit auch im Bereich psychischer Vorgänge zu stellen. Was immer wir aus der Introspektion über psychische Prozesse zu wissen glauben – dieses Wissen ist stets das Produkt selektiver Repräsentation, inhaltlicher Fokussierung und kategorialer Überformung.² Deshalb sagt, dass wir uns frei *fühlen*, nichts darüber aus, wie frei oder unfrei die zugrundeliegenden Prozesse *sind*.

Indeterminismus und Erklärungsverzicht. Ein weiterer Grund für die Inkompatibilität zwischen Willensfreiheit und Wissenschaft rührt daher, dass die Idee der Willensfreiheit uns zumutet, in einem ansonsten deterministisch verfassten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. Zwar haben wir uns daran gewöhnt, dass gewisse Formen von Indeterminismus – oder jedenfalls Nicht-Determinierbarkeit – uns auch von anderer Seite angeboten werden, z.B. von Quantenphysik oder Chaos-Theorie. Allerdings geht es hier – genau besehen – nicht nur um Indeterminismus, sondern um etwas viel Radikaleres, nämlich um indeterminierte Determination. Diese soll von einem autonom

² Natürlich ist diese Einsicht nicht neu. Kaum jemand hat sie klarer gesehen und schärfer gegebelt als P.J. Möbius in seinem Pamphlet "Über die Hoffnungslosigkeit der Psychologie": "*Die Beobachtung ergibt [...] dass nur ein Theil der Seelenvorgänge uns als klar erscheint[...], ein anderer Theil einen mehr oder weniger räthselhaften Charakter hat, dass auch jener Theil durch Lücken unterbrochen ist und dass ein fortlaufender seelischer Zusammenhang nicht existirt. [...] Bei diesem Zustande der Dinge ist Jeder, der die dem Psychologen gestellten Fragen beantworten will, genöthigt, zu Schlüssen zu greifen, die über die Erfahrung hinausgehen, d.h. zur Metaphysik. Das geschieht auch jederzeit, nur dass der metaphysische Charakter der Hypothesen nicht zugegeben wird [...]*". (Möbius, 1907, S. 66)

gedachten Subjekt ausgehen, das sich selbst bestimmt – einem unbewegten Beweger also. Deshalb müssen die diversen Versuche, die Freiheit des Willens mit der Unschärferelation der Quantenphysik oder der Nicht-Determiniertheit chaotischer Systeme in Verbindung zu bringen, zum Scheitern verurteilt sein. Sie beruhen auf dem Missverständnis, die Freiheit des Willens sei nichts weiter als die Abwesenheit von kausaler Determination. In Wahrheit geht die Zumutung viel weiter: Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, Subjekte als autonome Autoren ihres Handelns anzusehen – ausgestattet mit einem je eigenen Willen, der frei entscheidet.

Ebenso inakzeptabel wie Indeterminismus bzw. indeterminierte Determination ist aus wissenschaftlicher Sicht die Praxis des Erklärungsverzichts, die mit ihm einhergeht. Erklärungsverzicht ist nicht kompatibel mit dem prinzipiell unbegrenzten Anspruch auf Erklärung und Aufklärung, der für das Betreiben von Wissenschaft konstitutiv ist. Wir sehen uns hier einer doppelten Zumutung ausgesetzt: In inhaltlicher Hinsicht sollen wir Indeterminismus anerkennen, und in methodischer Hinsicht sollen wir Erklärungsverzicht üben. Diese Zumutungen sind beträchtlich. Sie lassen nur einen Schluss zu: dass nämlich für Willensfreiheit als theoretisches Konstrukt im Rahmen der wissenschaftliche Psychologie kein Platz ist. In diesem – theoretischen – Sinne müssen wir Willensfreiheit leugnen, wenn wir Wissenschaft betreiben wollen.

2. Freiheit erklären

Wenden wir uns dem zu, was nach den Regeln der Zunft weiterhin als legitimes Geschäft verbleibt: der Erklärung der Freiheitsintuition als psychologischer Tatsache. Wie entstehen Freiheitsintuitionen? Wie kommt es, dass Personen sich frei fühlen, auch wenn sie es in Wirklichkeit gar nicht sind? Was wir offensichtlich brauchen, um mit diesen Fragen umgehen zu können, ist ein theoretischer Rahmen, der konsequent unterscheidet zwischen der objektiven Wirklichkeit der subpersonalen Volitionsmechanik und der subjektiven Wahrnehmung personaler Willensentscheidungen. Nur wenn wir eine derartige Trennung vornehmen, können wir beides nebeneinander haben – *Freiheit in der Wahrnehmung* und *Determinismus in der Wirklichkeit*.

2.1 Die Freiheitsintuition

Zunächst: Wann reden wir überhaupt von Willensfreiheit? Und wer oder was ist es eigentlich, dem wir das Prädikat der Freiheit zuschreiben?

Ort der Freiheit: Handlungsentscheidungen. Der typische Ort, an dem Freiheitsintuitionen sich artikulieren, sind Handlungsentscheidungen. Die Bindung an Handlungsentscheidungen scheint für diese Intuitionen geradezu konstitutiv zu sein. Dennoch ist es lehrreich, sich zu fragen, warum etwa im Gedanken- und Vorstellungsverlauf oder im Wechselspiel von Stimmungen und Gefühlen Freiheitsintuitionen sich nicht so recht einstellen mögen – jedenfalls keine, die denen vergleichbar sind, die willkürliche Handlungsentscheidungen begleiten.

Träger der Freiheit: Das eigene Selbst. Dieser Unterschied verweist auf die zweite wesentliche Bedingung für die Artikulation von Freiheitsintuitionen: die steuernde Rolle des eigenen Selbst. Zwar artikuliert sich die Freiheitsintuition bei Gelegenheit von Handlungsentscheidungen. Das ändert aber nichts daran, dass Freiheit ein personales Prädikat ist: Die Freiheit, die wir erleben, ist keine Eigenschaft unserer Entscheidungen, sondern eine Eigenschaft unserer selbst. *Wir selbst* sind Träger der Freiheit, *wir* sind es nämlich, die die Entscheidungen treffen, *wir* sind es, die in diesen Entscheidungen frei sind, und *wir* sind es auch, die sich auch anders hätten entscheiden können. Das eigene Selbst – so kommt es uns vor – tritt dem Kräftespiel der Motive, Interessen und Präferenzen, die auf uns einwirken, wie eine autonome Instanz gegenüber. Sie nimmt das Spiel dieser Kräfte zwar zur Kenntnis, entscheidet dann aber *aus sich heraus*, was geschehen soll. Man kann diesen Zusammenhang auch umgekehrt formulieren: Die Fähigkeit, aus sich heraus Entscheidungen zu treffen, stellt geradezu ein konstitutives Merkmal des eigenen Selbst dar. *Die Freiheitsintuition zu erklären verlangt also nicht weniger als die Rolle des Selbst zu erklären.*

2.2 Handlungsentscheidungen

Wie könnte ein theoretischer Rahmen aussehen, der konsequent trennt zwischen subpersonalen Produktionsprozessen, in denen Handlungsentscheidungen hergestellt werden, und personalen Wahrnehmungsprozessen, in denen sie als Resultate eigener Entscheidungen erscheinen? Indem ich diese Frage stelle, rechne ich die subpersonale Produktion auf die Seite der „objektiven Wirklichkeit“ und die personale Erscheinung dieser Wirklichkeit auf die Seite der „subjektiven Wahrnehmung“ – zunächst jedenfalls. Den weitergehenden Schritt, die Wahrnehmung gleichfalls der Wirklichkeit zuzuschlagen, werde ich erst im dritten Abschnitt vollziehen.

Subpersonale Produktion. Mechanismen, die Handlungsentscheidungen zugrunde liegen, werden in verschiedenen Bereichen der Psychologie untersucht, wie z.B. der Motivations- und Sozialpsychologie, der evolutionären Psychologie oder auch der ökonomischen Psychologie – mit der Folge,

dass nicht nur die Methoden, sondern auch die theoretischen Taxonomien unterschiedlich und oft inkompatibel sind (vgl. z.B. Baron, 1994; Feger & Sorembe, 1983; Jungermann et al., 1998). Dennoch gibt es einige Konvergenzlinien, die ich hier allerdings nur verkürzt skizzieren kann. Eine gewisse Übereinstimmung besteht nämlich darin, dass Theorien von Handlungsentscheidungen mindestens drei Ingredienzien benötigen: *Präferenzen*, *Handlungswissen* und *Situationsbewertung*.

Erstens sind Repräsentationssysteme mit geordneten *Präferenzen* erforderlich (z.B. Triebe, Bedürfnisse, Motive, Interessen etc.). Diese Systeme spezifizieren Hierarchien von Handlungszielen, und sie tun dies auf unterschiedlichen Zeitskalen, die von langfristigen Präferenzdispositionen bis zu kurzfristigen, aktuellen Bedürfniskonstellationen reichen. Aktuelle Konstellationen sind in langfristige Dispositionen eingebettet, aber nicht vollständig durch sie bestimmt.

Zweitens sind Repräsentationssysteme für *Handlungswissen* erforderlich. Handlungswissen ist Wissen über Handlungs-Wirkungs-Zusammenhänge. Es ist so organisiert, dass es in beiden Richtungen zugänglich und nutzbar ist: von Handlungen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Handlungen. Beide Nutzungen gehen in die Handlungsplanung ein. Einerseits stellen Vorwärtsmodelle Information über die mögliche Wirkung gegebener Handlungen bereit. Umgekehrt stellen inverse Modelle Information über mögliche Handlungen bereit, die zur Realisierung gegebener Ziele (= intendierter Wirkungen) geeignet sind.

Drittens sind schließlich wahrnehmungsgestützte Prozeduren und Algorithmen erforderlich, die eine laufende *Situationsbewertung* im Hinblick auf aktuelle Ziele und Handlungsoptionen bereitstellen. Diese Prozeduren sorgen dafür, dass die aktuelle Wahrnehmungssituation in einem Format repräsentiert wird, das mit den Repräsentationsformat für Präferenzen und Handlungswissen kommensurabel ist. Daraus ergibt sich die doppelte Konsequenz, dass die aktuelle Situation laufend im Hinblick auf anstehende Handlungsentscheidungen bewertet werden kann und dass – umgekehrt – anstehende Handlungsentscheidungen um neue, aus der Situation angeregte Optionen bereichert werden können.

Diese drei Ingredienzien werden in verschiedenen Theorien auf unterschiedliche Weise zusammengeführt. Wie immer dieser Prozess im einzelnen konzeptualisiert sein mag – entscheidend ist dies: Handlungsentscheidungen *ergeben sich* als Produkt der Zusammenführung von Präferenzen, Handlungswissen und Situationsbewertung. Für eine besondere personale Instanz, die die Entscheidungen zu treffen hätte, ist kein Raum: *Entscheidungen kommen zustande, ohne dass da jemand wäre, der sie trifft*.

Personale Wahrnehmung. Wie sollen wir dann aber die konstitutive Rolle des eigenen Selbst für die Freiheitsintuition verstehen? Als einen schönen Schein, den uns eitle Selbstwahrnehmung vorgaukelt? Als grobe Selbst-Täuschung also? Die Antwort hängt davon ab, wie man das, was ich das ei-

gene Selbst genannt habe, theoretisch fassen will. Wie sollen wir Subjektivität verstehen? Was für eine Wirklichkeit steckt hinter dem wahrgenommenen Selbst? Das sind natürlich gewaltige Fragen, die ich hier nicht ausführen, sondern nur streifen kann. In grober Vereinfachung unterscheide ich für das Folgende lediglich zwischen zwei Typen von Subjektivitätskonzeptualisierungen – einem (verbreiteten) naturalistischen Typus und einem (weniger verbreiteten) konstruktivistischem Typus.

Zum *naturalistischen Typus* rechne ich 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 Ausgestaltung. Die zentrale Intuition, die dieser Vorstellung zugrunde liegt, kann man als *Selbst-Naturalismus* bezeichnen: das Selbst ist das naturgegebene Zentralorgan der Seele bzw. des Geistes, das die Tätigkeit anderer seelischer und geistiger Funktionen koordiniert und steuert. Diese Intuition ist auch in unseren alltagspsychologischen Vorstellungen tief verwurzelt. Daher verwundert es nicht, dass selbst-naturalistische Intuitionen auch in der Wissenschaft eine prominente Rolle spielen – nicht nur in psychologischen Theorien, sondern auch (und immer schon) in philosophischen Systemen.³

Zum *konstruktivistischen Typus* von Subjektivitäts-Konzeptualisierungen rechne ich dagegen solche Positionen, die die Grundlage des Selbst nicht in einem natürlichen Organ der Seele sehen, sondern in einer besonderen Wissensstruktur. Nach dieser Vorstellung ist das eigene Selbst ein mentaler Inhalt wie andere auch. Die repräsentationalen Strukturen, die ihm zugrunde liegen, entstehen in Wechselwirkung mit allen übrigen repräsentationalen Strukturen – also auch denjenigen, die an Handlungsentscheidungen beteiligt sind. Die zentrale Intuition, die in dieser Vorstellung zum Ausdruck kommt, kann man als *Selbst-Konstruktivismus* bezeichnen: Das Selbst wird auf der Grundlage einer spezifischen Wissensstruktur konstruiert, deren Verhältnis zu den übrigen repräsentationalen Strukturen jedoch nicht durch einen vorgegebenen Bauplan festgelegt ist, sondern in den Lern- und Sozialisationsprozessen bestimmt wird, in denen sich Wissensstrukturen bilden. Wo immer dann das Selbst eine zentrale – oder gar steuernde – Rolle im Leben der Seele zu spielen scheint, muss die Frage gestellt werden, wie diese besondere Rolle entstanden sein könnte und welche Vorteile mit ihr verbunden sind. Das Selbst wird damit zum Gegenstand psychohistorischer und entwicklungspsychologischer Re- bzw.

³ Die Doktrin des privilegierten Zugangs zu den eigenen psychischen Vorgängen, die sich ja gleichfalls in beiden Disziplinen großer Beliebtheit erfreut, lässt sich dann als die epistemologische Kehrseite der ontologischen Doktrin des Selbst-Naturalismus verstehen.

Dekonstruktion; ähnlich wie das Einhorn verdankt es seine Existenz nicht natürlicher Evolution, sondern kultureller Konstruktion.⁴

Wir können jetzt zu der Frage zurückkehren, wie die personale Interpretation von Resultaten subpersonaler Prozesse zu verstehen ist, von der wir sahen, dass sie für die Freiheitsintuition konstitutiv ist. Folgt man der naturalistischen Konzeptualisierung, kann man hier nichts weiter als eine Täuschung diagnostizieren. Wenn man nämlich beides akzeptiert – dass einerseits Entscheidungen durch subpersonale Mechanismen erklärt werden können und andererseits das Selbst ein unabhängiges Organ des Geistes ist, kann die Selbst-Zuschreibung von Entscheidungen nur eine Selbst-Täuschung sein. Wir täuschen uns eben, wenn wir uns selbst als autonome Autoren unserer Handlungsentscheidungen verstehen (vgl. z.B. Wegner & Wheatley, 1999; Wegner, 2002, 2003).

Folgt man dagegen der konstruktivistischen Konzeptualisierung, ist die Rede von Täuschung im Grunde sinnlos, weil hier ein selbstständiges Organ, das sich etwas zuschreiben könnte, was ihm nicht gehört, gar nicht existiert. Stattdessen ist hier zu diagnostizieren, dass die Wissensstrukturen, die das Selbst tragen, gemeinsam mit den Wissensstrukturen für Präferenzen, Handlungswissen und Situationsbewertung aufgebaut werden. Von vornherein entsteht dabei das Selbst in der Funktion des Autors von Handlungsentscheidungen, und diese Autorenschaft ist die eigentliche Funktion, für die es gemacht ist – bzw. für die es unter den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir gegenwärtig leben, gemacht wird.

2.3 Attributionsdiskurse

Wie aber hat man sich das Machen des Selbst konkret vorzustellen?⁵ Diese Frage führt uns zu Attributionsdiskursen, in denen das Selbst sozial konstruiert wird. Darunter verstehe ich Diskurse über Subjektivität und Bewusstsein, die die Sozialisation von Individuen steuern und ihnen eine mentale Struktur zuschreiben, in deren Zentrum das Selbst steht.

Attributionsdiskurse durchziehen unser Alltagsleben auf vielerlei Ebenen. Die elementarsten Vermittlungsmechanismen stützen sich auf *face-to-face*-Interaktionen im *mikrosozialen Bereich* und sind nicht notwendigerweise an sprachliche Kommunikation gebunden. Komplexere Vermittlungsme-

⁴ Hegel war einer der ersten, der einer konstruktivistischen Perspektive auf das Selbst das Wort geredet hat. Nach ihm entsteht das Selbst durch die Bewegung der Anerkennung durch andere: "*Das Selbstbewußtsein 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, 1807/1980, S. 127).

⁵ Diese Frage kann man, wie schon bemerkt, auf verschiedenen Zeitskalen stellen. Hier wird sie nur im Maßstab der Ontogenese diskutiert. Für entsprechende Überlegungen im Maßstab von Phylogenese/Psychohistorie, vgl. z.B. Prinz (1996, 2003).

chanismen stützen sich auf sprachlich gebundene Attributionsdiskurse im *makrosozialen Bereich*. Zu nennen ist hier vor allem der Diskurs des psychologischen Common Sense, d.h. der alltagspsychologischen Konstrukte, die Kulturen oder Sprachgemeinschaften verwenden, um das Handeln menschlicher Akteure zu erklären. So operiert, wie wir sahen, unsere Alltagspsychologie mit der Vorstellung von Personen, deren Kern ein explizites, über die Zeit in sich identisches Selbst bildet. Nicht weniger einschlägig sind die Diskurse der Moral, des Rechts und auch der Religion, die dieses Selbst als autonome Quelle von Handlungsentscheidungen verstehen.

Wenn nun soziale Akteure ihre wechselseitige Kommunikation und Interaktion auf Mikro- und Makroebene so organisieren, dass sie bei allen Ko-Akteuren ein mentales Selbst voraussetzen, trifft jeder Akteur – auch jeder neu hinzutretende – auf eine Diskursituation, die auch für ihn eine selbstförmige Rolle bereithält. Die Wahrnehmung der auf ihn gerichteten Fremdzuschreibungen erzeugt dann Selbstzuschreibung, und der Akteur macht sich schließlich die ihm zugeschriebene Selbst-Rolle zu eigen. Er konstituiert sich selbst im Spiegel der anderen und versteht sich schließlich so, wie die anderen ihn verstehen.⁶

Gestützt werden mikro- und makrosoziale Diskurse nicht zuletzt durch *narrative Diskurse* verschiedener Art. Die fiktionalen Geschichten, die wir in Büchern und Filmen vorfinden, sind vollgestopft mit Willens- und Handlungsjargon. Solche Geschichten sind es denn auch, die wir Kindern erzählen, um ihnen zu erklären, was Personen eigentlich sind, wie sie funktionieren und wie ihr Denken mit ihrem Tun zusammenhängt. Was sie ihnen damit vorführen ist zweierlei: zum einen die explizite Semantik der Kultur, in der sie leben – ihre Sitten und Gebräuche, ihre Wert- und Normvorstellungen, ihre Mythen und Legenden; zum anderen aber auch die implizite Syntax ihrer Alltagspsychologie, die festlegt, wie menschliche Akteure funktionieren, wie sie denken und handeln und wie sie für die Folgen ihrer Handlungen belohnt oder bestraft werden – sei es im Himmel oder auf Erden.

3. Freiheit loben

⁶ Auch diese Idee ist natürlich nicht neu. Mit besonderer Klarheit findet sie sich in Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* ausgesprochen. Nach Smith können wir uns selbst ohne den Spiegel der Anderen überhaupt nicht wahrnehmen, und erst in diesem Spiegel konstituieren wir uns selbst: "*To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves, the desires or aversions, the joys or sorrows, which those objects excited, though of all things the most immediately present to him, could scarce ever be the objects of his thoughts. [...] Bring him into society, and all his own passions will immediately become the causes of new passions. [...] his desires and aversions, his joys and sorrows [...] will now [...] interest him deeply, and often call upon his most attentive consideration.*" (Smith, 1759/1976).

Die bisherigen Überlegungen haben eine (gewiss spekulative) Antwort auf die Frage geliefert, wie Subjekte entstehen, die sich als Autoren von Entscheidungen und Handlungen begreifen und dabei Freiheitsintuitionen ausbilden. Wir sehen jetzt, dass der freie Wille, um es mit dem Philosophen Martin Kusch auszudrücken, eine *soziale Institution* ist – von Menschen für Menschen gemacht (Kusch, 1997, 1999). Institutionen bringen Intuitionen hervor, und zugleich wirken Intuitionen als Institutionen: Freiheitsintuitionen werden in sozial regulierten Diskursen ausgebildet und tragen, einmal ausgebildet, dann selbst zu ihrer Aufrechterhaltung bei.

Wenn dies zutrifft, stellt sich natürlich die Frage, wozu die Institution/Intuition autonomer Selbste, die mit Freiheitsintuitionen ausgestattet sind, gut sein könnte. Soziale Institutionen fallen nicht vom Himmel, sondern dienen bestimmten Zwecken. Was also leisten diese Institution und diese Intuition für die Individuen und ihre Vergesellschaftung?

3.1 Psychologische Wirkungen

Was die Wirkungen für die Individuen betrifft, hängt alles davon ab, welche Rolle man der personalen Interpretation subpersonaler Entscheidungsprozesse zuschreiben will. Bisher habe ich – in bewusst gewählter Einfachheit – die subpersonalen Vorgänge als "objektive Wirklichkeit" und die personalen Interpretationsprozesse als "subjektive Wahrnehmung" dieser Wirklichkeit beschrieben. Diese Einfachheit muss ich jetzt aufgeben, denn nichts wäre verkehrter, als aus dieser Unterscheidung den Schluss zu ziehen, dass nur die sogenannte objektive Wirklichkeit wirksam ist, die subjektive Wahrnehmung dagegen epiphänomenal und wirkungslos. Denn wie jede andere soziale Institution sind autonome Selbste keineswegs fiktiv, sondern durchaus real – *real als Artefakte* – wie es bei Kusch heißt (Kusch, 1997, S. 18). Konkret wird die Realität des Artefakts hier durch die Tatsache eingelöst, dass die personale Wahrnehmung subpersonaler Prozesse natürlich gleichfalls durch repräsentationale Prozesse getragen sein muss – durch Prozesse also, die im Prinzip aus dem gleichen Holz geschnitzt sind wie alle übrigen repräsentationalen Prozesse. Mit anderen Worten: auch personale Wahrnehmung kann nur auf der Grundlage subpersonaler Prozesse zustande kommen, und deshalb besteht *a priori* kein Grund, sie als weniger wirklich und wirksam anzusehen als die subpersonalen Entscheidungsprozesse, auf die sie sich bezieht.

Was aber könnte die Ausbildung einer personalen Selbstinstanz neben und unabhängig von diesen Entscheidungsprozessen eigentlich bewirken? In die inhaltlichen Grundlagen der Entscheidungsprozesse wird sie nicht eingreifen können. Was sie jedoch bewirken kann, sind *prozedurale Veränderungen* – Veränderungen, die eine Elaboration von Entscheidungsprozeduren bewirken.

Explikation und Deliberation. Vermutlich besteht die entscheidende prozedurale Wirkung des Selbst-Systems darin, dass es gegenüber dem subpersonalen Produktionssystem, das auf Tempo und Effizienz angelegt sein muss, retardierend wirkt. Der Aufschub von Handlungsentscheidungen, der damit einhergeht, bietet Raum für elaborative Prozeduren, die in den entscheidungsrelevanten Repräsentationssystemen eine Vertiefung der Verarbeitung bewirken. Diese Vertiefung bringt zunächst eine Verbreiterung der Informationsbasis mit sich, die für die Entscheidung zur Verfügung steht und kann allein dadurch bereits zu einer Modifikation der Entscheidung selbst führen (Explikation). Darüber hinaus kann die Vertiefung der Verarbeitung zusätzliche Verarbeitungs- und Bewertungsprozeduren aktivieren, deren Ergebnisse ebenfalls auf die Entscheidung einwirken (Deliberation).⁷

Kommunikation und Argumentation. Explikation und Deliberation können zwar Entscheidungen beeinflussen, aber ihre Reichweite ist prinzipiell begrenzt: sie können nur auf derjenigen Informationsbasis operieren, die sie in den eigenen Repräsentationssystemen vorfinden – den eigenen Präferenzen, dem eigenen Wissen und der eigenen Situationsbewertung – einerseits. Andererseits sind sprachfähige Individuen in der Lage, diese Begrenzung durch sprachlichen Austausch aufzuheben. Indem sie sich nämlich über die Produkte ihrer (zunächst privaten) Explikationen und Deliberationen kommunikativ und argumentativ austauschen, etablieren sie wechselseitige Angebote für die Modifikation ihres Entscheidungsverhaltens, die nicht auf prozedurale Aspekte beschränkt sind, sondern auch inhaltliche Veränderungen der Informationsbasis für ihre Entscheidungen mit einschließen.

3.2 Soziale Funktionen

Autorenschaft und Freiheitsintuitionen wirken aber nicht nur auf die psychologischen Dispositionen von Individuen zurück, sondern auch auf die Struktur der Kollektive, in denen sie sich vergesellschaften. Man geht sicher nicht fehl in der Einschätzung, dass darin sogar ihre eigentliche Leistung liegt – wenn nicht sogar ihre psychohistorische *raison d'être*.

Moral und Recht. Zum einen wirken diese Institutionen auf Diskurse und Institutionen der Handlungsregulierung zurück – auf Moral und Recht. Wie wir schon sahen, liegt eine zentrale Leistung des Willens- und Freiheitsjargons darin, dass er es gestattet, Handlungen und Handlungsfolgen einzelnen Personen zuzurechnen und diese Personen zur Rechenschaft zu ziehen. Der Willens- und Freiheitsjargon schneidet den Erklärungsregress ab. Er akzeptiert zwar, dass es allerlei Umstände gegeben ha-

⁷ Was hier in umständlichem repräsentationalem Jargon formuliert ist, ist nichts anderes als das was wir unser Leben lang immer wieder gehört haben, bis wir schließlich dazu übergegangen sind, es uns selbst zu sagen: „Nimm Dir Zeit; denk gründlich nach; mach' Dir klar, was Du wirklich willst; überlege, was Du leisten kannst“, etc.

ben 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.* Deshalb ist er für seine Handlungen verantwortlich: Verantwortlichkeit ist der Preis der Freiheit.⁸

Dies also leistet der Freiheitsjargon für Diskurse und Institutionen der Handlungsregulierung: Er lokalisiert die Quelle von Handlungsentscheidungen *in der Person des Akteurs* – und damit genau dort, wo Sanktionen und Gratifikationen (auch nachträglich noch) wirksam sind. Deshalb kämen Moral und Recht in einige Verlegenheit, wenn sie auf diesen Jargon verzichten müssten.

Politik. Nicht zuletzt wirkt der Freiheitsjargon natürlich auf Diskurse und Institutionen der politischen Willensbildung zurück. Wenn Akteure sich wechselseitig Autonomie und Verantwortung für ihre Entscheidungen zuschreiben, werden sie ebendiese Eigenschaften auch für solche Entscheidungen in Anspruch nehmen, die das Kollektiv als Ganzes betreffen. Wenn dies geschieht, wird autoritäre Führung obsolet – ebenso wie die Diskurse und Institutionen, die sie legitimieren und sichern. An ihre Stelle treten Mechanismen der kollektiven Willensbildung, wie sie sich in verschiedenen Zeiten und Kulturen und auf unterschiedlichen Ebenen der Vergesellschaftung in vielerlei Formen artikuliert haben. Im Grenzfall moderner staatlicher Verbände werden sie durch die Ideologie des Sozialvertrags zwischen gleichen und autonomen Individuen getragen, und sie sind auf unterschiedlichen Ebenen der Vergesellschaftung durch demokratische Formen der Willensbildung verkörpert. Die Ideen des Sozialvertrags und der demokratischen Willensbildung sind also auf die Ideen des autonomen Individuums und des freien Willens angewiesen. Wenn wir das eine lieben, müssen wir das andere loben.

4. Zu guter Letzt

Was soll nun gelten: leugnen oder loben? Hat nun der Mensch einen freien Willen oder nicht? Die Antwort muss verwirrenderweise lauten: eigentlich nicht, aber praktisch doch. Ich schließe mit einer Erläuterung und einem Kommentar zu dieser Antwort.

⁸ Dementsprechend lässt sich in modernen Gesellschaften die moralische und rechtliche Beurteilung von Handlungen kaum noch dadurch beeindrucken, dass Akteure sich auf den Willen von Autoritäten berufen, denen sie Gehorsam schulden. In psychohistorischer Perspektive wird allerdings bisweilen spekuliert, dass eigene Autorenschaft aus fremder Autorität hervorgegangen sein könnte. Ein bemerkenswertes Beispiel für einen derartigen psychohistorischen Umbruch ist die auf Snell (1975) und Jaynes (1976) zurückgehende Interpretation des Handelns der Akteure in Ilias und Odyssee. Danach ist Odysseus ein modernes Subjekt – eine Person, die selbst überlegt, was sie tut und dann ihre Überlegungen in Handlungen umsetzt. Agamemnon ist dagegen noch ein vormodernes Subjekt: er tut nicht, was er selber will, sondern was die Götter ihm eingeben. Agamemnon ist noch Werkzeug fremder göttlicher Autoritäten, während Odysseus bereits Autor seines eigenen Handelns ist – eine literarische Metapher, in der Jaynes den Nachklang einer psychohistorischen Entwicklung sieht, in der das eigene Selbst die fremden Götter ablöste.

Erläuterung: Wenn man auf eine schwere Frage keine Antwort weiß, hilft es manchmal weiter, wenn man erst leichtere Fragen beantwortet. Deshalb zwei leichte Fragen vorab: *Hat der Mensch Räder?* Antwort: Eigentlich nicht, aber praktisch doch. Von Natur aus hat er keine. Aber er hat sich welche gemacht und sie in allerlei Fahrzeuge eingebaut, wie z.B. Fahrräder, Autos etc. Und wenn er diese Vehikel benutzt, hat er praktisch doch Räder. *Hat der Mensch Rechte und Pflichten?* Antwort: Eigentlich nicht, aber praktisch doch. Von Natur aus hat er keine, aber er hat sich welche gemacht und sie in allerlei Vorschriften zur Regulierung von Handlungen eingebaut. Und wenn er diese Regularien benutzt, hat er praktisch doch Rechte und Pflichten. Und jetzt die schwere Frage: *Hat der Mensch einen freien Willen?* Antwort: Eigentlich nicht, aber praktisch doch. Von Natur aus hat er keinen. Aber er hat sich einen gemacht und ihn in allerlei Theorien zur Erklärung von Handlungen eingebaut, und wenn er diese Erklärungen benutzt, hat er praktisch doch einen freien Willen.

Einen freien Willen *haben* Menschen also genau in dem gleichen Sinn, in dem sie Räder, Rechte und Pflichten *haben*. Räder, Rechte und Freier Wille sind *Artefakte*, die Personen sich aneignen und in ihr eigenes Selbst integrieren. Für ihre Benutzer sind diese Artefakte keineswegs fiktiv, sondern reale Fakten, denn sie bestimmen ihren Handlungsspielraum in der gleichen Weise wie die natürliche Umgebung, in der sie leben.

Kommentar: Luhmanns Systemtheorie bietet ein elegantes konzeptuelles Gerüst, das helfen kann, derartige *Eigentlich-nicht-aber-praktisch-doch*-Paradoxien auszuhalten. In Luhmanns Sprache ließe sich die Antwort auf die Wirklichkeit des freien Willens wie folgt paraphrasieren: Kein Platz ist für den freien Willen in der Fremdbeobachtung psychischer Systeme durch die Wissenschaft. Hier müssen wir leugnen: *eigentlich nicht*. Seinen Platz hat er dagegen in der Selbstbeobachtung sozialer Systeme. Hier dürfen wir loben: *praktisch doch*. Gewiss ist es nicht immer leicht, diese Spaltung der Perspektiven konsequent durchzuhalten. Wem sie zu weit geht, für den hat Luhmann immerhin eine historische Tröstung bereit: "Psychische und soziale Systeme sind im Wege der Co-Evolution entstanden [...] Personen können nicht ohne soziale Systeme entstehen und bestehen, und das gleiche gilt umgekehrt." (Luhmann, 1984, S. 92).

Literatur

- Baron, J. (1994). *Thinking and deciding* (2nd ed.). Cambridge, MA: CUP.
- Feger, H., & Sorembe, V. (1983). Konflikt und Entscheidung. In H. Thomae (Hrsg.), *Enzyklopädie der Psychologie, Band IV/1* (S. 536-711) Göttingen: Hogrefe
- Hegel, G.W.F. (1807). *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg, Würzburg: Joseph Anton Goebhardt. (1. Ausgabe). Zitiert nach W. Bonsiepen & R. Heede (Hrsg.).(1980). *Hegel - Gesammelte Werke, Bd. 9*. Hamburg: Meiner

- Jaynes, J. (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Jungermann, H., Pfister, H.-R., & Fischer, K. (1998). *Die Psychologie der Entscheidung. Eine Einführung*. Heidelberg: Spektrum.
- Kusch, M. (1997). The sociophilosophy of folk psychology. *Studies in the History of Philosophical Sciences*, 28(1), 1-25.
- Kusch, M. (1999). *Psychological knowledge: A social history and philosophy*. London, New York: Routledge.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Möbius, P.J. (1907). *Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie* (2. Aufl.). Halle: Carl Marhold.
- Prinz, W. (1996). Bewußtsein und Ich-Konstitution. In G. Roth & W. Prinz (Hrsg.), *Kopf-Arbeit: Gehirnfunktionen und kognitive Leistungen* (S. 451-467). Heidelberg: Spektrum-Verlag.
- Prinz, W. (2003). Emerging selves: Representational foundations of subjectivity. *Consciousness and Cognition*, 12(4), 515-528.
- Smith, A. (1759). *The theory of moral sentiments* Zitiert nach D.D. Raphael & A.L. Macfie (Eds.). (1976). *The theory of moral sentiments. (The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, Vol. 1)*. Oxford: Clarendon Press.
- Snell, B. (1975). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wegner, D.M., & Wheatley, T.P. (1999). Apparent mental causation: Sources of the experience of will. *American Psychologist*, 54, 480-492.
- Wegner, D.M. (2002). *The illusion of conscious will*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wegner, D.M. (2003). The mind's self-portrait. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1001, 1-14.