

Was weiß die Wissenschaft vom Ich (3)

Nur keine Kopie sein

Übers wahre Wesen des freien Willens / Von Armin Nassehi

Dass es mit dem „Ich“, dem autonomen Subjekt, nicht mehr weit her sei, ist zur Zeit eine verbreitete Lehre von der Neurobiologie bis zum Poststrukturalismus. Im praktischen Leben hingegen scheint das Ich dominanter zu sein denn je – Grund genug, in einer kleinen Serie nach seinem Verbleib zu fragen.

Nun ist das Ich, wie wir es für eine fast anthropologische Tatsache zu halten uns angewöhnt haben, eine historisch relativ späte Erscheinung. Die Idee des starken Ichs, des Subjekts und des autonomen Individuums ist in einer Welt entstanden, in der gesellschaftliche Ordnung zunehmend drauf angewiesen war, Menschen nicht mehr schlicht durch äußeren Zwang oder alternativlose Konventionen zu dem zu bringen, was sie tun sollen, sondern durch je eigene Motive und durch je eigenen Willen. Eine komplexer werdende bürgerliche Gesellschaft brauchte Persönlichkeiten, die die unterschiedlichen, zunehmend unkoordinierten Anforderungen der Gesellschaft in sich selbst aufheben und sich als starkes, autonomes Ich stilisieren konnten.

In allen Bereichen der Gesellschaft wurden seitdem Iche vorausgesetzt, deren Referenzrahmen das eigene Erleben ist. In der Ethik formuliert man keine Gebote mehr, sondern einen Algorithmus, der das Individuum dazu bringt, in sich selbst die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Entscheidung aufzufinden; auf Märkten kommen individuelle Spieler vor, deren Eigennutz die Referenzgröße wird; das Recht ist ein Generator von individueller Zurechnungsfähigkeit; religiös setzt sich überkonfessionell ein protestantisch-unmittelbares Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch; die Erziehung hat zum Ziel, durch äußeren Einfluss innere Autonomie zu befördern; die (romantische) Liebe setzt zwar auf Verschmelzung, aber zuvor müssen unverwechselbare Iche auf entsprechende Betriebstemperatur gebracht werden können; und legitimer Kunstgenuss setzt ein urteilendes Ich geradezu voraus, das im Medium des eigenen Erlebens urteilt.

All das kulminiert in der bürgerlichen Vorstellung, das Sollen mit dem Wollen zu verbinden und ein je eigenes Leben zu führen – und in Literatur, Film, Erziehung, Sport und Karriere- und Selbstvervollkommnungssemantiken werden wir mit Bildern versorgt, deren basso continuo lautet, keine Kopie sein zu sollen/wollen. Dass Menschen starke Iche seien, Subjekte, autonome Individuen, ist kein Anthropologikum, sondern eine gesellschaftliche und kulturelle Konvention – aus der es im Übrigen kein Entrinnen gibt. Denn exakt das ist die Welt, in der wir uns unhintergebar vorfinden.

Wollen kann man nur einmal

Die Formulierung der kulturellen Konvention erinnert an eine andere Diskussion. Die Idee des autonomen, ganz seinem Willen unterworfenen Handelnden wird nicht nur soziologisch, historisch und kulturell in Zweifel gezogen, sondern auch durch die moderne Hirnforschung. Man denke an die berühmten Libet-Experimente, nach denen bereits 500 Millisekunden, bevor dem Handelnden sein Handlungsmotiv bewusst wird, Erregungszustände im Gehirn nachweisbar sind. Daraus wird bisweilen der Schluss gezogen, den freien Willen für eine bloße Illusion zu halten. Manche Hirnforscher haben sich darauf geeinigt, die Idee des freien, autonomen Willens für eine nützliche und wirksame kulturelle Konvention oder gar Illusion zu halten. Aus der Perspektive des Ichs erscheint das Handeln dann als autonom hervorgebracht, während es aus der Perspektive des Gehirns bereits zuvor determiniert war.

Die Debatte um die Natur des freien Willens mutet merkwürdig an – wird als Gegenthese gegen die Hirnforschung doch eine völlig unrealistische Idee von Willensfreiheit gesetzt, die womöglich eher das Artefakt einer Feuilleton-fähigen Debatte ist als eine wissenschaftliche Auseinandersetzung. Schon die Tatsache, dass jeder freie Willensakt durch biographischen Kontext und Vorerfahrung gebrochen ist, zeugt davon, dass der Wille niemals unbedingt, sondern stets bedingt daherkommt. Ganz abgesehen davon, dass man auch von seinen eigenen Willensäußerungen überrascht werden muss. Denn das Wollen selbst kann man nicht noch einmal wollen, ohne dass weitere Begründungsprobleme auftauchen. Diese Regressfigur kennen wir aus der europäischen Denkgeschichte zur Genüge.

Ob man freilich aus den Erregungszuständen des Gehirns semantisch und sinnhaft wirksame Entscheidungen ableiten kann, scheint mir eher zweifelhaft zu sein. Aber die Idee, dass dem Handeln von Einzelnen bereits Erregungszustände vorausgehen, dürfte aus soziologischer Perspektive nicht allzu sehr erstaunen. Wie es nämlich offensichtlich neuronale Erregungszustände gibt, die jenseits der bewussten Handlungsreflexivität des Gehirns/Bewusstseins situiert sind, gibt es auch soziale Erregungszustände jenseits der motivgesteuerten Handlungsreflexivität des Akteurs.

Die soziologisch gehaltvolle Frage lautet dann, wie und warum es einer Gesellschaft gelingt, Individuen „richtige“ Motive einzupflanzen und ihnen Ich-Freiheit zu gewähren. Für die Idee des freien Handelns bedeutet dies, dass man wohl davon Abstand nehmen muss, die Unbedingtheit des freien Handelns für realistisch zu halten. Es ist nicht unbedingt gegeben, sondern bedingt – bedingt durch eine körperlich-neuronale Umwelt und eine soziale Umwelt, die beide Voraussetzung dafür sind, dass der Handelnde sich als handelnd erlebt und Freiheit erfahren kann, wenn das von ihm sozial verlangt wird. Auch diese Dialektik von Freiheit und Unterwerfung kennt das europäische Denken spätestens seit Hegels Rechtsphilosophie.

Das degradierte Ich

Der freie Handlungswille scheint heute eingekeilt zu sein zwischen Gehirn und Gesellschaft. Soziologisch käme es darauf an, unter welchen Bedingungen der Handelnde als ein reflektierend und frei handelnder Akteur auftritt, und wo es eher die vorgängigen „Erregungszustände“ sind, die das Handeln hervorbringen – seien es neuronal und körperlich gebundene Formen von Erfahrungen, Gewohnheiten und Struktur determiniertheiten, seien es soziale Erwartungsstrukturen und Bewahrungsräume, in denen sich der Akteur vorfindet. Was man von der Hirnforschung jedenfalls lernen sollte, ist, die soziale Situiertheit allen Handelns und die gesellschaftliche Zurechnungspraxis auf der einen Seite nicht gegen eine unrealistische Idee unbedingter Willensfreiheit auszuspielen.

Sieht man genau hin, so reiht sich die Herausforderung der Hirnforschung in jene von Michel Foucault sogenannten Gegenwissenschaften zu den Humanwissenschaften ein, die im 20. Jahrhundert als Psychologie, Ethnologie und Linguistik all das dezentriert haben, was das Grundnarrativ der europäischen Moderne ausgemacht hatte. Die Psychologie, vor allem die Psychoanalyse, hat das Ich dezentriert und zu einer Instanz unter anderen degradiert; die Ethnologie hat uns mit Versionen des Menschseins versorgt, die unsere eigene Form auch nur zu einer Version degradiert hat; und die Linguistik hat die Sprache vor den Sprecher situiert und ihn vom sprechenden Subjekt zum gesprochenen Subjekt transformiert.

Mit in diese Reihe gehört auch die Soziologie, die das menschliche Handeln ebenfalls in den Kontext von Erwartungen, Typenbildungen und eingespielten Praxen stellt, die dem Handelnden ohne Zweifel vorgeordnet sind. Und vielleicht sind gerade deshalb derzeit diejenigen soziologischen Theorie- und Forschungszusammenhänge am innovativsten, die sich für vorreflexive Praxisformen mehr interessieren als für das handelnde Helden-subjekt, dem falsches zugunsten des richtigen Bewusstseins ausgetrieben werden muss. Vielleicht können wir paradoxerweise gerade von der Hirnforschung lernen, dass die Frage der Kulturbedeutung und der Praxis der Ich-Erzeugung entscheidender ist als die Frage nach dem ontologischen Ort des Ichs.

Vielleicht ist ja viel eher das merkwürdig trotzige Festhalten an einer Autonomie-Idee erklärungsbedürftig als die kulturelle, gesellschaftliche oder neurophysiologische Zustandsdeterminiertheit dessen, was dem Ich bewusst wird. Denn absolute Freiheit in eine Welt zu denken, die bereits Strukturen hat, ist naiv. Und erst vor diesem Hintergrund wird es empirisch, politisch und moralisch bedeutsam, wie sich Gesellschaften Freiheitsspielräume verschaffen, in denen wir jene zurechnungsfähigen Subjekte sein dürfen (und müssen), als die wir uns gegenseitig behandeln.

Der Autor ist Professor für Soziologie an der LMU München.

Was weiß die Wissenschaft vom Ich (3)

Nur keine Kopie sein

Übers wahre Wesen des freien Willens / Von Armin Nassehi

Dass es mit dem „Ich“, dem autonomen Subjekt, nicht mehr weit her sei, ist zur Zeit eine verbreitete Lehre von der Neurobiologie bis zum Poststrukturalismus. Im praktischen Leben hingegen scheint das Ich dominanter zu sein denn je – Grund genug, in einer kleinen Serie nach seinem Verbleib zu fragen.

Nun ist das Ich, wie wir es für eine fast anthropologische Tatsache zu halten uns angewöhnt haben, eine historisch relativ späte Erscheinung. Die Idee des starken Ichs, des Subjekts und des autonomen Individuums ist in einer Welt entstanden, in der gesellschaftliche Ordnung zunehmend drauf angewiesen war, Menschen nicht mehr schlicht durch äußeren Zwang oder alternativlose Konventionen zu dem zu bringen, was sie tun sollen, sondern durch je eigene Motive und durch je eigenen Willen. Eine komplexer werdende bürgerliche Gesellschaft brauchte Persönlichkeiten, die die unterschiedlichen, zunehmend unkoordinierten Anforderungen der Gesellschaft in sich selbst aufheben und sich als starkes, autonomes Ich stilisieren konnten.

In allen Bereichen der Gesellschaft wurden seitdem Iche vorausgesetzt, deren Referenzrahmen das eigene Erleben ist. In der Ethik formuliert man keine Gebote mehr, sondern einen Algorithmus, der das Individuum dazu bringt, in sich selbst die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Entscheidung aufzufinden; auf Märkten kommen individuelle Spieler vor, deren Eigennutz die Referenzgröße wird; das Recht ist ein Generator von individueller Zurechnungsfähigkeit; religiös setzt sich überkonfessionell ein protestantisch-unmittelbares Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch; die Erziehung hat zum Ziel, durch äußeren Einfluss innere Autonomie zu befördern; die (romantische) Liebe setzt zwar auf Verschmelzung, aber zuvor müssen unverwechselbare Iche auf entsprechende Betriebstemperatur gebracht werden können; und legitimer Kunstgenuss setzt ein urteilendes Ich geradezu voraus, das im Medium des eigenen Erlebens urteilt.

All das kulminiert in der bürgerlichen Vorstellung, das Sollen mit dem Wollen zu verbinden und ein je eigenes Leben zu führen – und in Literatur, Film, Erziehung, Sport und Karriere- und Selbstvervollkommnungssemantiken werden wir mit Bildern versorgt, deren basso continuo lautet, keine Kopie sein zu sollen/wollen. Dass Menschen starke Iche seien, Subjekte, autonome Individuen, ist kein Anthropologicum, sondern eine gesellschaftliche und kulturelle Konvention – aus der es im Übrigen kein Entrinnen gibt. Denn exakt das ist die Welt, in der wir uns unhintergebar vorfinden.

Wollen kann man nur einmal

Ob man freilich aus den Erregungszuständen des Gehirns semantisch und sinnhaft wirksame Entscheidungen ableiten kann, scheint mir eher zweifelhaft zu sein. Aber die Idee, dass dem Handeln von Einzelnen bereits Erregungszustände vorausgehen, dürfte aus soziologischer Perspektive nicht allzu sehr erstaunen. Wie es nämlich offensichtlich neuronale Erregungszustände gibt, die jenseits der bewussten Handlungsreflexivität des Gehirns/Bewusstseins situiert sind, gibt es auch soziale Erregungszustände jenseits der motivgesteuerten Handlungsreflexivität des Akteurs.

Die soziologisch gehaltvolle Frage lautet dann, wie und warum es einer Gesellschaft gelingt, Individuen „richtige“ Motive einzupflanzen und ihnen Ich-Freiheit zu gewähren. Für die Idee des freien Handelns bedeutet dies, dass man wohl davon Abstand nehmen muss, die Unbedingtheit des freien Handelns für realistisch zu halten. Es ist nicht unbedingt gegeben, sondern bedingt – bedingt durch eine körperlich-neuronale Umwelt und eine soziale Umwelt, die beide Voraussetzung dafür sind, dass der Handelnde sich als handelnd erlebt und Freiheit erfahren kann, wenn das von ihm sozial verlangt wird. Auch diese Dialektik von Freiheit und Unterwerfung kennt das europäische Denken spätestens seit Hegels Rechtsphilosophie.

Das degradierte Ich

Der freie Handlungswille scheint heute eingeklemt zu sein zwischen Gehirn und Gesellschaft. Soziologisch käme es darauf an, unter welchen Bedingungen der Handelnde als ein reflektierend und frei handelnder Akteur auftritt, und wo es eher die vorgängigen „Erregungszustände“ sind, die das Handeln hervorbringen – seien es neuronal und körperlich gebundene Formen von Erfahrungen, Gewohnheiten und Struktur determiniertheiten, seien es soziale Erwartungsstrukturen und Bewährungsräume, in denen sich der Akteur vorfindet. Was man von der Hirnforschung jedenfalls lernen sollte, ist, die soziale Situietheit allen Handelns und die gesellschaftliche Zurechnungspraxis auf der einen Seite nicht gegen eine unrealistische Idee unbedingter Willensfreiheit auszuspielen.

Sieht man genau hin, so reiht sich die Herausforderung der Hirnforschung in jene von Michel Foucault sogenannten Gegenwissenschaften zu den Humanwissenschaften ein, die im 20. Jahrhundert als Psychologie, Ethnologie und Linguistik all das dezentriert haben, was das Grundnarrativ der europäischen Moderne ausgemacht hatte. Die Psychologie, vor allem die Psychoanalyse, hat das Ich dezentriert und zu einer Instanz unter anderen degradiert; die Ethnologie hat uns

Wollen kann man nur einmal

Die Formulierung der kulturellen Konvention erinnert an eine andere Diskussion. Die Idee des autonomen, ganz seinem Willen unterworfenen Handelnden wird nicht nur soziologisch, historisch und kulturell in Zweifel gezogen, sondern auch durch die moderne Hirnforschung. Man denke an die berühmten Libet-Experimente, nach denen bereits 500 Millisekunden, bevor dem Handelnden sein Handlungsmotiv bewusst wird, Erregungszustände im Gehirn nachweisbar sind. Daraus wird bisweilen der Schluss gezogen, den freien Willen für eine bloße Illusion zu halten. Manche Hirnforscher haben sich darauf geeinigt, die Idee des freien, autonomen Willens für eine nützliche und wirksame kulturelle Konvention oder gar Illusion zu halten. Aus der Perspektive des Ichs erscheint das Handeln dann als autonom hervorgebracht, während es aus der Perspektive des Gehirns bereits zuvor determiniert war.

Die Debatte um die Natur des freien Willens mutet merkwürdig an – wird als Gegenthese gegen die Hirnforschung doch eine völlig unrealistische Idee von Willensfreiheit gesetzt, die womöglich eher das Artefakt einer Feuilleton-fähigen Debatte ist als eine wissenschaftliche Auseinandersetzung. Schon die Tatsache, dass jeder freie Willensakt durch biographischen Kontext und Vorerfahrung gebrochen ist, zeugt davon, dass der Wille niemals unbedingt, sondern stets bedingt daherkommt. Ganz abgesehen davon, dass man auch von seinen eigenen Willensäußerungen überrascht werden muss. Denn das Wollen selbst kann man nicht noch einmal wollen, ohne dass weitere Begründungsprobleme auftauchen. Diese Regressfigur kennen wir aus der europäischen Denkgeschichte zur Genüge.

gezentriert und zu einer Instanz unter anderen degradiert; die Ethnologie hat uns mit Versionen des Menschseins versorgt, die unsere eigene Form auch nur zu einer Version degradiert hat; und die Linguistik hat die Sprache vor den Sprecher situiert und ihn vom Sprechenden Subjekt zum gesprochenen Subjekt transformiert.

Mit in diese Reihe gehört auch die Soziologie, die das menschliche Handeln ebenfalls in den Kontext von Erwartungen, Typenbildungen und eingespielten Praxen stellt, die dem Handelnden ohne Zweifel vorgeordnet sind. Und vielleicht sind gerade deshalb derzeit diejenigen soziologischen Theorie- und Forschungszusammenhänge am innovativsten, die sich für vorreflexive Praxisformen mehr interessieren als für das handelnde Helden-subjekt, dem falsches zugunsten des richtigen Bewusstseins ausgetrieben werden muss. Vielleicht können wir paradoxerweise gerade von der Hirnforschung lernen, dass die Frage der Kulturbedeutung und der Praxis der Ich-Erzeugung entscheidender ist als die Frage nach dem ontologischen Ort des Ichs.

Vielleicht ist ja viel eher das merkwürdig trotzige Festhalten an einer Autonomie-Idee erklärungsbedürftig als die kulturelle, gesellschaftliche oder neurophysiologische Zustandsdeterminiertheit dessen, was dem Ich bewusst wird. Denn absolute Freiheit in eine Welt zu denken, die bereits Strukturen hat, ist naiv. Und erst vor diesem Hintergrund wird es empirisch, politisch und moralisch bedeutsam, wie sich Gesellschaften Freiheits-spielräume verschaffen, in denen wir jene zurechnungsfähigen Subjekte sein dürfen (und müssen), als die wir uns gegenseitig behandeln.

Der Autor ist Professor für Soziologie an der LMU München.