

Lukas Ohly

## Können wir autonom unser Gehirn manipulieren, bis wir jemand anderes sind?

Zum Verhältnis von Neuroethik, Bewusstseinsphilosophie und Theologie

**Zusammenfassung:** Die Neurowissenschaften haben erhebliche Zweifel an der Autonomie menschlicher Entscheidungen geschaffen. Dadurch beflügeln sie die Praxis des Neuroenhancements, durch pharmazeutische oder medizinische Mittel die Gehirntätigkeit für die menschliche Leistungsfähigkeit zu verbessern. Der vorliegende Beitrag beschreibt ein Kennzeichen des Subjektivitätsphänomens, um die ethische Frage zu beantworten, ab wann ein Subjekt seine Subjektivität zerstört, wenn es sein Gehirn willentlich manipuliert. Hierfür wird die Differenz zwischen dem Erleben und dem Erlebnisgehalt in Geltung gebracht. Beide Elemente der Subjektivität haben eine theologische Basis, die sich mit Schleiermachers Formel »schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl« benennen lässt. Subjekte sind berechtigt, sich selbst zu manipulieren im Hinblick auf ihre Erlebnisgehalte. Dagegen zerstören sie sich selbst, wenn sie auch den Prozess des Erlebens antasten, und spielen Gott.

**Summary:** Neuroscience has raised great doubt regarding the idea of autonomy in human decision-making. Many people have come to use pharmaceutical and even medical treatments for enhancing their brain. This article reveals an important feature of the phenomenon of subjectivity in order to answer the ethical question regarding the point at which the subject destroys herself in voluntarily manipulating her brain. The article draws out the difference between experience and the content of an experience. Both features of subjectivity are based on a theological platform which is called the «feeling of utter dependency» (Friedrich Schleiermacher). Subjects are permitted to manipulate themselves with view to the content of their experiences. On the other hand, they destroy themselves when they touch the process of experience and play God.

DOI 10.1515/nzsth-2014-0008

---

**Lukas Ohly:** Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main, Grüneburgplatz 1, D-60629 Frankfurt am Main, E-Mail: ohly@kirche-ostheim.de

# I Einleitung

Untersuchungen belegen, dass ein großer Teil der Bevölkerung in den Industrienationen medizinische Substanzen »in ›enhancender‹ Absicht«<sup>1</sup> einnimmt, um kognitiv leistungsfähiger zu sein. Andere Möglichkeiten der Verbesserung der Hirntätigkeit stehen bevor, wie die »Transplantation von Nervenzellen sowie die Implantation von Elektroden ins Gehirn«<sup>2</sup>. Solche Möglichkeiten stellen die Frage in den Raum, wer das Subjekt denn ist, das die Macht hat, »nicht mehr derselbe zu sein«<sup>3</sup>. Kann sich ein Subjekt autonom entscheiden, ein anderes Subjekt zu werden, oder ist eine solche Veränderung gerade mit einem Verlust von Autonomie verbunden? »Die zentrale ethische Frage in Bezug auf das Neuroenhancement lautet also, wie eine vertretbare Selbstmanipulation von einer problematischen, mit der Freiheit der Person nicht mehr zu vereinbarenden Manipulation des Selbst zu unterscheiden ist.«<sup>4</sup>

Es geht jedoch nicht nur um die ethische Frage, ob man ein anderes Subjekt werden *darf*. In dieser Frage findet man seitdem in theologisch-bioethischen Beiträgen interessante dialektische Stilblüten. Weil Menschen angeblich ein »Recht auf Unvollkommenheit«<sup>5</sup> hätten, wird dazu appelliert, Unvollkommenheit regelrecht festzuhalten: Man solle »den Prozess fortschreitender Unfreiheit unter dem Appell zu Selbstverwirklichung und Vollkommenheit unterbrechen.«<sup>6</sup>

Gegen solche Vorstellungen, ein Residuum subjektiver Identität überhaupt retten zu können, hat Slavoj Žižek polemisiert: »Mit der Biogenetik verlieren wir nicht unsere Freiheit und Würde, sondern wir werden mit der Tatsache konfrontiert, *dass wir sie überhaupt nie besaßen*.«<sup>7</sup> Wenn die Neurowissenschaften zeigen können, wie das Gehirn funktioniert, »warum sollten wir darauf verzichten, das Gerät zu verbessern[...]?«<sup>8</sup> Žižek zufolge wird eine falsche Alternative be-

---

1 Henriette KRUG, »Creatio ex medicamento?«. Ein Beitrag zur ethischen Diskussion um das Neuroenhancement aus christlich-anthropologischer Perspektive, in: ZEE 54 (2010), 290–300, 290.

2 Jens CLAUSEN/Oliver MÜLLER/Sebastian SCHWENZFEUER, Neuroethik. Aktuelle Fragen im Spannungsfeld zwischen Neurowissenschaften und Ethik, in: ZEE 52 (2008), 286–297, 286.

3 CLAUSEN/MÜLLER/SCHWENZFEUER (s. o. Anm. 2), 290.

4 EBD., 294.

5 Ulrich H. J. KÖRTNER, Psychiatrie im Kontext von Diakonie und Ökonomie, in: ZEE 55 (2011), 119–129, 124.

6 KRUG (s. o. Anm. 1), 299.

7 Slavoj ŽIŽEK, Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan, Frankfurt 2005, 179, Herv. S. Ž.

8 ŽIŽEK (s. o. Anm. 7), 175.

schrieben, wenn das Subjekt als ein angeborenes Wesen betrachtet wird, das gegen neuromedizinische Manipulationen zu schützen ist. Die Differenz zwischen dem, was angeblich ein »Teil von mir« ist, und einer äußeren Manipulation, wird nämlich eingeebnet, sobald man weiß, dass auch das, was ein »Teil von mir« ist, »auf chemischen Prozessen in meinem Gehirn basiert.«<sup>9</sup>

Aber es geht eben nicht nur um die anwendungsethische Frage, ob das Ich ein anderes Subjekt werden darf. Ihr liegt vielmehr phänomenologisch das entscheidende Problem zugrunde, wie das Ich den Unterschied *merkt*, ob es sich selbst steigert oder durch äußere Einflüsse des Neuroenhancement steigerungsfähig gemacht wird. Materialistisch schwimmt dieser Unterschied von Innen und Außen, da die äußeren Einflüsse auf das Innenleben nachweisbar sind. Aber auch subjektiv schwimmt dieser Unterschied, weil das Subjekt nicht *an sich selbst merken* kann, was es ist und wodurch es ist, was es ist.

Dazu ein – zugegebenermaßen – stark vereinfachtes Beispiel: Ich kann katholisch werden, indem ich mich mit der katholischen Praxis und Theologie eingehend beschäftige und mich von ihr überzeugen lasse. Ich kann aber auch katholisch werden, indem – ohne dass ich vom Katholizismus überzeugt bin! – der Schläfenlappen in meinem Gehirn manipuliert wird, so dass ich nach der Manipulation katholische Empfindungen habe. *Nach* der Manipulation bin ich durchaus vom Katholizismus überzeugt, auch wenn ich mich nicht argumentativ habe davon überzeugen lassen. Ich kann also an mir keinen Unterschied merken, der es für mich relevant macht, wie ich katholisch geworden bin. Zwar kann ich objektiv einen Unterschied erkennen, wie andere normalerweise katholisch werden und wie ich katholisch geworden bin. Aber das heißt nicht, dass dieser objektive Unterschied *für mich* relevant ist. Um die subjektive Einstellung zu meiner Konversion geht es, wenn danach gefragt wird, ob die Manipulation durch die subjektive Autonomie gestützt gewesen ist. Ich würde mich nach der Manipulation frei fühlen, katholisch zu sein. Umgekehrt würde ich es zu diesem Zeitpunkt für einen Zwang halten, nicht katholisch sein zu dürfen.

Dieses Beispiel zeigt einen allgemeinen Befund, der über das Problem des Neuroenhancement hinausgeht: nämlich dass Subjektivität nicht durch sich selbst verbürgt ist. Es bedarf eines Umwegs, um zu argumentieren, dass ich bei mir bleibe, wenn ich autonome Entscheidungen treffe, und dass ich mich von mir entfremde, wenn ich mich manipulieren lasse. Denn an mir selbst kann ich den Unterschied nicht erkennen. Ich kann also subjektiv nicht nachvollziehen, ob mein Ich manipuliert worden ist oder ob ich autonom handle.

---

9 ŽIŽEK (s. o. Anm. 7) 181.

Das Beispiel zeigt noch einen weitergehenden Befund: Ich kann nicht an mir erkennen, ob ich noch derselbe bin, wie ich vorher war. Das Subjekt spürt sich zwar selbst, aber kann das Subjekt auch spüren, dass es »dasselbe« ist? Kann sich das Subjekt überhaupt wiedererkennen? Es muss sich von anderen Subjekten auseinanderhalten können, um zu erkennen, dass es dasselbe ist. Kann es das nicht, so kann eine Manipulation des Subjekts von ihm selbst nicht erkannt werden. In ethischer Hinsicht fehlt ihm dann jegliches Kriterium zu erkennen, ob es autonome Entscheidungen trifft oder fremdbestimmte. Kann also das Subjekt sich von anderen Subjekten auseinanderhalten?

Dieser Aufsatz versucht, darauf eine Antwort zu geben. Dabei wird er die These begründen, dass das Subjekt dafür einen Umweg gehen muss, um sich selbst über zeitliche Wechsel wiederzuerkennen. Es muss sich auf eine andere Instanz außerhalb seiner selbst beziehen. Dabei handelt es sich um eine theologische Bezugnahme, die meine Ich-Identität über die Zeiten sicherstellt und die dann auch meine Autonomie kennzeichnet. Damit soll schließlich eine klare Unterscheidung gelingen zwischen einem sich verändernden Subjekt und einem Subjekt, das ein anderes wird. Diese Unterscheidung soll in einem letzten Schritt ethisch fruchtbar gemacht werden. Für die ethische Einschätzung ist aber zunächst eine ausführliche subjektivitätstheoretische Grundlegung notwendig, um das Problem überhaupt angemessen zu erfassen, das mit dem Stichwort Neuroenhancement angedeutet ist.

## II Das Erleben von Erlebnissen

Phänomenologisch hat das Ich unter normalen Umständen keine Schwierigkeiten, sich und andere Subjekte auseinanderzuhalten. Dazu bedarf es keiner Vermittlungsleistung und keiner Theorie. Das Ich wendet keine Regel der folgenden Art an: »Immer wenn ich x als Akteur meiner Lebensgeschichte wiedererkenne, bin ich x«. Zwar gibt es spezifische Fälle, in denen sich das Ich über seine vergangenen Erlebnisse täuscht oder an ihnen zweifelt (»Habe ich diesen Film schon einmal gesehen?«). In diesen Fällen wenden wir ähnliche Regeln an (»Wenn die Szene mir bekannt vorkommt, dann habe ich diesen Film schon gesehen.«). Auf dieser Ebene möglicher Zweifel bewegen sich auch die pathologischen Fälle, die neurophilosophisch herangezogen werden, um Belege zu finden, warum das Ich eine Illusion sein soll.<sup>10</sup> Hierzu gehören die Amnesie und

<sup>10</sup> Vgl. Thomas METZINGER, Ganzheit, Homogenität und Zeitcodierung, in: DERS. (Hg): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 2005<sup>5</sup>, 595–633, 605.

die Schizophrenie (Dissociative Identity Disorder). Bei der Amnesie erkennt das Subjekt nicht mehr, dass es eine Geschichte hat. Bei dem Befund der Dissociative Identity Disorder werden Thomas Metzinger zufolge mentale Eindrücke nicht in das »Selbstmodell«<sup>11</sup> eingebunden, also in das reflexive Selbstbild eines Subjekts.<sup>12</sup> Ähnliches fehlt bei Patienten mit Hirntraumata, die zwar auf Sinnesindrücke reagieren können, aber nicht mehr erkennen, dass *sie* diese Sinnesindrücke haben. Ein Beispiel dafür ist die Symptomatik der Blindsight<sup>13</sup>, eine andere die Unfähigkeit, den eigenen Körper ins Selbstbild zu integrieren.<sup>14</sup> In solchen Fällen wird therapeutisch eingeübt, sich über externe Regeln im obigen Sinne wiederzuerkennen.<sup>15</sup> Solche künstlichen Strategien, sich wiederzuerkennen, setzen aber voraus, dass sich das Subjekt erlebt, um eine Information auf sich selbst beziehen zu können. Ohne ein solches präreflexives Selbsterleben ist auch eine externe Regel nicht auf sich selbst anwendbar.<sup>16</sup> Dass Phänomene (zumindest in diesem Sinne) nicht falsch sein können<sup>17</sup>, räumen auch materialistische Reduktionisten ein.<sup>18</sup>

Wenn das aber so ist, dass ich ursprünglich keine externen Regeln brauche, um mich zu identifizieren, habe ich eine privilegierte Form von Erkenntnis im Hinblick auf mich selbst.<sup>19</sup> Dann stellen sich aber mehrere Anschlussfragen:

Wodurch ist diese privilegierte Form von Erkenntnis verursacht?

Warum habe ich zwar nicht immer, aber normalerweise auch eine privilegierte Form von Erkenntnis im Hinblick auf Ereignisse der *Vergangenheit*, die ich erlebt habe?

Philosophisch ist bereits das Phänomen alles andere als trivial, dass ich merke, dass ich es bin, der gestern ein bestimmtes Erlebnis gehabt hat (zum Beispiel ein bestimmtes Frühstück zu sich genommen hat). Woher weiß ich, dass ich es war, der gestern Cornflakes gefrühstückt hat? An den Erlebnissen allein kann sich diese Erkenntnis nicht entscheiden: Denn meine Tochter kann

---

**11** Thomas METZINGER: *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektive phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1999<sup>2</sup>, 181.

**12** METZINGER (s. o. Anm. 11), 190.

**13** Vgl. ebd., 141 ff.

**14** Vgl. ebd., 177 f., 272.

**15** Vgl. ebd., 178.

**16** Vgl. Manfred FRANK: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M. 2002, 135; Thomas NAGEL: *What Is It Like to Be a Bat?*, in: Brian COONEY (Hg.): *The Place of Mind*, California, 2000, 321–331, 325.

**17** Vgl. ebd.

**18** Vgl. METZINGER (s. o. Anm. 10), 599.

**19** Vgl. ebd., 251.

gestern auch Cornflakes gefrühstückt haben, sogar zur selben Zeit und am selben Ort. Natürlich kann man diese Informationen weiter verfeinern, bis ganz klar ist, dass es nicht meine Tochter war, die gestern genau diese Cornflakes gefrühstückt hat – zum Beispiel indem vorher die Cornflakes mit einem Zuckerkleber nummeriert worden sind und meine Tochter eben Cornflakes mit anderen Nummern verzehrt hat. Auf diese Weise könnte zwar »objektiv« ausgeschlossen werden, dass meine Tochter dieselben Cornflakes gefrühstückt hat. Aber das heißt nicht, dass *ich* es war, der gestern *diese* Cornflakes gegessen hat.

Am erinnerten Erlebnis des Frühstücks allein kann ich also nicht erinnern, dass ich gestern Cornflakes gefrühstückt habe. Meine Tochter könnte nämlich mir zugesehen haben, während ich gefrühstückt habe. Also hätte auch sie das Erlebnis von meinem Frühstück gehabt. Nun mag man einwenden, dass darin ein objektiver Unterschied besteht, ob man jemandem zusieht, der frühstückt, oder ob man selbst frühstückt. Das stimmt zwar, aber daraus kann ich nicht auf nicht-zirkuläre Weise folgern, dass *ich* gestern gefrühstückt habe, wenn ich mich an das gestrige Frühstück erinnere. Letztlich wird versucht, eine externe Regel anzuwenden. Diese externe Regel würde folgendermaßen lauten: »Wenn ich mich richtig erinnere, dass jemand gestern Cornflakes gefrühstückt hat, und wenn ich mich daran erinnern kann, wie es sich für diesen Jemand angefühlt hat, wie er gestern Cornflakes gefrühstückt hat, dann bin ich dieser Jemand.« In dieser Schlussfolgerung lässt sich allerdings meine Ich-Erinnerung nicht auf das Erlebnis zurückführen. Denn woher weiß ich, wie es sich für diesen Jemand angefühlt hat, Cornflakes gefrühstückt zu haben? Darin steckt ein irreduzibler Zirkel. Letztlich ist die Schlussfolgerung derselben Art, wie wenn ich folgenden Schluss ziehe: »Wenn meine Tochter sich richtig erinnert, dass ihr Vater gestern Cornflakes gefrühstückt hat, und wenn ich ihr Vater bin, dann habe ich gestern gefrühstückt.« Auch hier ist ein Zirkel vorausgesetzt, nämlich dass sich die Tochter richtig erinnert. Denn woran erkenne ich, dass *ich* ihr Vater bin, ohne dass ich den subjektiven Charakter *meines* Vater-Seins dabei bereits voraussetze?

Dieses zirkuläre Moment, das in solchen Selbst-Reidentifikationen immer vorliegt, beruht auf dem Zirkel, den Thomas Nagel bekanntlich »wie es ist« (»what it is like to be«<sup>20</sup>) genannt hat. Das subjektive Moment des Frühstückens *ist irgendwie*. Es fühlt sich an. Und dabei ist es nicht der gefühlte Gehalt, um den es geht (also ob es süß oder kalt schmeckt), denn hierüber kann man sich objektiv verständigen, und auch andere können diesen Gehalt mitvollziehen. Es geht vielmehr ums Fühlen, nicht ums Erlebnis, sondern um das Erleben. Eine

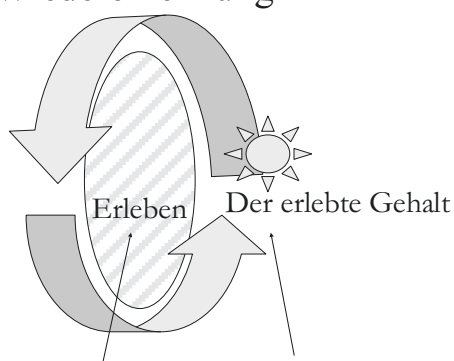
---

20 NAGEL (s. o. Anm. 16), 324.

subjektive Erfahrung enthält also nicht nur einen (objektiven) Erlebnisgehalt, sondern auch einen *Erlebenscharakter*, der das eigentliche »wie es ist« auszeichnet.

Der Erlebenscharakter von Erlebnissen lässt sich dabei für Nagel nur zirkulär beschreiben, nämlich unter Zugrundelegung der Ersten-Person-Perspektive, die ihn auszeichnet. Diese Erste Person *ist* der Erlebenscharakter von Erlebnissen, der vom Erlebnisgehalt zu unterscheiden ist. Die Erste Person unterscheidet sich von anderen Perspektiven durch das *Erleben* von Erlebnissen, also durch das, was sich in diesem Zirkel bewegt.

### Der Zirkel der subjektiven Wiedererkennung



#### 1. Person: Erleben von Erlebnissen

Ich erkenne mich durch zeitliche Wechsel hindurch durch dasselbe Erleben von Erlebnissen. Dass ich das war, der gestern Cornflakes gefrühstückt hat, wird allein am Erlebenscharakter des erinnerten Erlebnisses erlebt. Im erinnerten Erlebenscharakter allerdings besteht keine Evidenz ebenso wenig wie im erinnerten Erlebnisgehalt: Ebenso wie ich mich also täuschen kann, dass ich gestern Cornflakes gefrühstückt habe, während in Wirklichkeit die Cornflakes-Packung schon aufgebraucht war, so kann ich mich darin täuschen, dass ich es war, der gestern gefrühstückt hat. Vielleicht habe ich meiner Tochter nur zugehört und bilde mir jetzt ein, ich hätte gefrühstückt. Oder ein Dämon hat mich gerade erst jetzt erschaffen, und ich bilde mir nur ein, dass es mich gestern schon gegeben hat. Nicht täuschen kann ich mich allerdings in der Frage, wer ich denn gestern gewesen bin, wenn ich mich an ein gestriges Erlebnis erinnere. Es ist *dasselbe Erleben* von Erlebnissen, das ich erinnere und wodurch ich mich reidentifiziere.

Der Ausdruck »dasselbe Erleben« bedeutet nicht, dass ich jetzt dieselben Gefühle habe wie gestern. Vielmehr geht es um dasselbe Erleben der verschiedenen Gefühle zwischen den Erlebnissen gestern und gerade jetzt. Stellt man nun diese Frage, woher ich weiß, dass ich es war, der gestern bestimmte Erleb-

nisse hatte, so lautet die Frage eigentlich: *Wie ist es, gestern gewesen zu sein?* Und die Antwort kann nur heißen: *Es ist genauso.* Ich erkenne mich in meiner Lebensgeschichte darin wieder, dass ich dasselbe »wie es ist« erlebe. Oder anders: *Ich erlebe mein Erleben.*

Das Erleben von Erleben ist ein Spezialfall des Widerfahrens von Widerfahrnissen. Wenn Menschen den Widerfahrenscharakter eines Widerfahrnisses thematisieren, dann thematisieren sie keinen objektiven Sachgehalt, kein Widerfahrnis. Sondern sie thematisieren, *dass* es ihnen widerfahren ist, also das Widerfahren. Denn in einem Widerfahrnis ist ihnen nicht nur ein objektiver Sachgehalt widerfahren, sondern auch das Widerfahren. Sie hadern damit, dass ihnen ein Schicksalsschlag *zugestoßen* ist und verhandeln dabei nicht nur den objektiven Gehalt ihres Schicksals, sondern vor allem sein Zugestohensein. Oder sie werden von *diesem einen* Sonnenaufgang unermesslich *getroffen*, obwohl täglich die Sonne aufgeht. Es beeindruckt sie also nicht der gewöhnliche Erfahrungsg Gehalt, dass die Sonne aufgeht, sondern das einmalige Widerfahren des Sonnenaufgangs. Ebenso *erleben* sie beim Marathonlauf oder beim Fasten ihre Körper ganz neu, obwohl sie schon vorher wussten, dass sie einen Körper gehabt haben. Auf dieser Ebene thematisieren sie das *Widerfahren des Widerfahrnisses*.<sup>21</sup>

Auf dieser Ebene fangen Menschen an, von Gott zu reden.<sup>22</sup> Dieser eine Sonnenaufgang ist ihnen ein Zeichen für ihre Bestimmung geworden.<sup>23</sup> Ihre einzigartige Begegnung mit ihrem Körper entnehmen sie oft religiösen Praktiken (Pilgern, Fasten, Yoga) oder interpretieren ihre Erfahrungen religiös (etwa wenn sie von visionären Erfahrungen bei Erlebnissen berichten). Und sie hadern mit Gott, weil ihnen Leid *zugestoßen* ist. Gott wird verhandelt auf der Ebene des Widerfahrens von Widerfahrnissen. Auf dieser Ebene begegnet auch das Subjekt sich selbst. Das Erleben von Erlebnissen ist ein Widerfahren von Widerfahrnissen. Das legt nahe, Subjektivität religiös zu deuten. Zumindest enthält Subjektivität dieselbe religiöse Struktur.

Der Widerfahrenscharakter bezieht sich auf eine eigene Ebene, die Menschen zu religiösen Praktiken veranlasst oder dazu bringt, von Gott zu reden oder mit ihm. Dasselbe trifft auf das Subjektivitätsphänomen zu. Im Selbsterleben widerfährt mir Erleben. Es ist nicht einfach ein erlebtes Erleben (zum Beispiel wenn ich meiner Tochter zusehe, wie ihr das Frühstück schmeckt). Son-

<sup>21</sup> Vgl. Lukas OHLY, *Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung*, Stuttgart 2011, 24 ff.

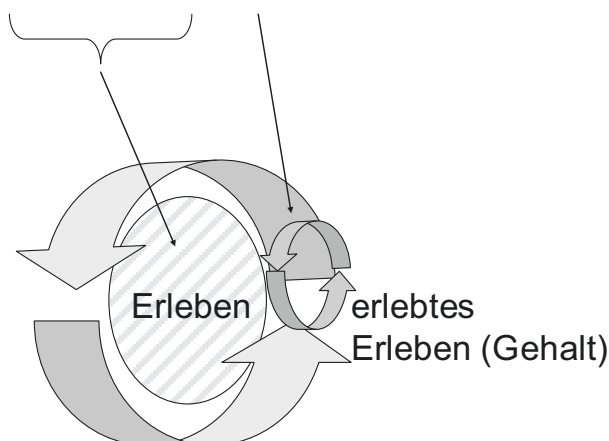
<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. [delivery1.dam.contentpool.evangelisch.de/DeliveryServer/get?id=tVnMewqlevKUH6gV7NLaQKlb0\\_VNB-gK1TyGAwuY9qxNzZum8UrLMTj0U6BJgCIBb5hLolzdtXwvNmkv744Sr3n3tfGpjFsnUq7D8A%3D](http://delivery1.dam.contentpool.evangelisch.de/DeliveryServer/get?id=tVnMewqlevKUH6gV7NLaQKlb0_VNB-gK1TyGAwuY9qxNzZum8UrLMTj0U6BJgCIBb5hLolzdtXwvNmkv744Sr3n3tfGpjFsnUq7D8A%3D) (Zugriff 04.11.12).



dern es ist *mein* Erleben, das mir widerfährt. Mein aktuelles Erleben, »wie es ist«, widerfährt mir zugleich als mein Erleben. Das bedeutet, dass Subjektivität als widerfahrendes Erleben immer auch zulässt, sich selbst als »objektiven« Sachgehalt zu thematisieren. Subjektivität hat eine inhärente reflexive Struktur.

„Ich erlebe mich.“



Diese reflexive Struktur lautet: »Ich denke/erlebe mich.« Dabei ist nicht ausgemacht, dass das reflektierte Ich dasselbe Ich ist wie das reflektierende Ich. Zwischen dem Erleben und dem Erlebten besteht allein schon ein logischer Unterschied. Deshalb können beide nicht logisch und auch nicht objektiv identifiziert werden. Das reflektierte Ich kann durchaus eine Konstruktion sein, ein konstruiertes Selbstbild. Erlebte Müdigkeit ist vom Erleben der Müdigkeit unterschieden. Das Erleben kann nie selbst müde sein; es ist immer ein klares Erleben, oder es ist nicht. Darin besteht die Evidenz des Widerfahrenscharakters des Erlebens.

Die erlebte Müdigkeit hat auch eine Evidenz, aber – mit Edmund Husserl – eine »immanente« Evidenz<sup>24</sup>: also eine Evidenz, die nur in der Klammer des Erlebten evident ist. Ich kann mich nicht darin täuschen, dass ich mich als müde erlebe. Theoretisch kann ich mich aber darin täuschen, wirklich müde zu *sein*. Vielleicht bin ich gar nicht müde, sondern die Trockenheit des Raumklimas macht es mir schwer, meine Augen offenzuhalten. In dieser Täuschungsmöglichkeit besteht der Unterschied zwischen dem Erleben und der erlebten Subjektivität. Der Satz »Ich bin müde« ist also bereits eine Interpretation, mit der das Subjekt sich sein Selbstbild konstruiert. In dieses Selbstbild binden wir

<sup>24</sup> Edmund HUSSERL: Ding und Raum. Vorlesungen 1907, hg. v. Karl-Heinz HAHNENGRESS/Smail RAPIC, Hamburg 1991, 18. DERS.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie, GS 5, Hamburg 1992, 68.

auch Erinnerungen ein, für die das Subjekt keine anderen Kriterien bilden kann als das Erleben, dass es Erinnerungen von ihm selbst sind.

Aufgrund dieser Konstruktion kann die Selbsteinschätzung fragil sein, während das Erleben selbst evident ist. Das Erleben besitzt dabei eine unaufhebbare Parteilichkeit für sich selbst<sup>25</sup>; sie ist dem Erleben inhärent, weil sie die Bedingung für jegliche Beurteilungen darstellt, auch für alle Beurteilungen meiner selbst. In der Ethik drückt sich darin aus, dass kein Handlungssubjekt sich vornehmen kann, etwas zu tun, das es moralisch für falsch hält.<sup>26</sup>

Das Selbstbild steht dagegen unter einer permanenten kritischen Korrektur durch das Erleben. Das Ich bestimmt das »Mich«, das Erleben also das *erlebte Erleben*. Aufgrund seines Bestimmtwerdens besitzt dieses auch nicht dieselbe harte Evidenz wie das Erleben. Das erlebte Erleben ist nur immanent evident: Ich kann immerhin nicht daran zweifeln, dass ich mich so erlebe, wie ich mich erlebe. Und ich kann nicht daran zweifeln, mich zu erleben, wenn ich mich erlebe. Die Evidenz des Erlebens schließt somit die immanente Evidenz des erlebten Erlebens ein, obwohl beide kategorial unterschieden sind. Die reflexive Struktur der Subjektivität beruht daher auf dem Erleben des erlebten Erlebens. Das »Ich denke mich« erlebt die Identität zwischen dem Erleben und dem erlebten Erleben. Folglich erlebt das Ich die Identität von zwei unterschiedlichen Kategorien, die sich jedoch gerade nicht identifizieren lassen. Das Erleben erlebt sich als das Identische im Anderen.

Ob ich freilich mit mir identisch bin, also ob das erlebte Erleben wirklich *mein* Erleben ist, kann allerdings das Subjekt nicht selbst sicherstellen. Weder gibt es dafür objektive Gründe, noch kann das Subjekt nicht-zirkuläre subjektive Gründe dafür anführen. Letztlich vollzieht es seine Wiedererkennung immer »blind«. Darin besteht der religiöse Charakter der Subjektivität: Wenn nämlich weder subjektive noch objektive Gründe die subjektive Identität sicherstellen, so richtet sich der Glaube, dass »ich das bin«, auf eine Instanz, die sowohl dem Objektiven als auch dem Subjektiven transzendent ist. Dieser Glaube ist eine Facette der schlechthinnigen Abhängigkeit des Selbstbewusstseins bei Schleiermacher, also des Gottesbewusstseins. Unter dem Gottesbewusstsein versteht Schleiermacher das Gefühl, dass »die ganze Selbsttätigkeit von anderwärts

<sup>25</sup> Vgl. Lukas OHLY: *Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde*, Stuttgart 2002, 98 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Jean-Paul SARTRE: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg (1952) 2003<sup>9</sup>, 491. Ludger HONNEFELDER: *Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik*, in: DERS. (Hg.): *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München 1992, 151–183, 176.

her«<sup>27</sup> ist. Genauso erkennt sich das Subjekt wieder: Die ganze Selbsttätigkeit dafür, »dass ich das bin« (erlebtes Erleben), kommt von anderwärts her, und zwar im Gefühl (Erleben).<sup>28</sup> Deshalb widerfährt einem Subjekt das Erleben, das es selbst ist.

### III Wie weit darf sich das Subjekt manipulieren?

Die bisherige Untersuchung hat nun ein Instrumentarium bereitgestellt, um die biotechnologischen Eingangsbeispiele von der Manipulation des Subjekts überhaupt zu charakterisieren: Ich verändere mich, wenn ich dabei das Erleben beibehalte und nur meine Erlebnisse (also die Erlebnisgehalte) verändere. Dagegen werde ich ein anderes Subjekt, wenn ich auch das Erleben von Erlebnissen verändere.

Zur Autonomie des Subjekts gehört das Potenzial, sich selbst zu verändern. Eine Ethik, die die Autonomie des Subjekts respektiert, kann keine Gründe anführen, weshalb sie solche Veränderungen nicht zulassen sollte. Alle solchen Veränderungen bewegen sich auf der Ebene des Sachgehalts des Subjekts, also des Selbstbildes: Ein Subjekt darf sich entscheiden zu konvertieren, sein Geschlecht umzuwandeln oder sogar Operationen an seinem Gehirn zu vollziehen. Wenn etwa die Aussicht besteht, durch die Implantation gezüchteten Hirngewebes die Parkinson-Krankheit zu heilen, darf sich das Subjekt zu dieser Maßnahme entscheiden. In all diesen Entscheidungen richten sich Subjekte nämlich auf den Erlebnisgehalt ihres Erlebens, der ihrer Verfügung untersteht. Darin gerade besteht ihre Autonomie, über ihre Erlebnisgehalte verfügen zu können. Freilich darf das Subjekt nicht völlig über alle Erlebnisgehalte verfügen, weil sie teilweise in den autonomen Bereich anderer Menschen fallen. Hier gilt die ethische Regel, dass die Autonomie des Subjekts an der Autonomie anderer Subjekte halt macht.

Darüber hinaus sind Erlebnisse immer auch Widerfahrnisse. Genau an dieser Stelle endet die autonome Verfügungsgewalt, nämlich am Widerfahrnscharakter der eigenen Erlebnisse. Das Subjekt widerfährt sich selbst im Selbstvoll-

---

<sup>27</sup> Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Zweite Auflage (1830/1831) Bd. 1, Berlin 1960, 28.

<sup>28</sup> Es ist also nicht nur das Erleben, dessen »ganze Selbsttätigkeit« von anderwärts ist, sondern auch die Identität von Erleben und erlebtem Erleben, die im Erleben immer miterlebt wird.

zug. Es kann folglich nicht autonom seinen Selbstvollzug überwinden und ein anderes Ich werden.

Nun wird inzwischen neurophilosophisch in etlichen Beiträgen die Autonomie des Subjekts ohnehin in Frage gestellt. Was genau wird hier angezweifelt? Ein berühmtes Experiment von Benjamin Libet hat gezeigt, dass das Gehirn eine Disposition zu einer bestimmten Handlung entwickelt, noch bevor das Subjekt die betreffende Handlung ausführen will.<sup>29</sup> Hans J. Markowitsch hat zudem zeigen können, dass Menschen, die unter Amnesie leiden, auch ihren Willen verändern. Wer aufgrund eines Schlaganfalls keinen Zugang mehr zu seiner Biografie findet, verweigere in der Regel medizinische Eingriffe, durch die die Erinnerungen zurückkommen könnten: »Könnten sie [Patienten im Zustand ›psychogener Amnesie‹] den Willen aufbringen, sich durch ›Wahrheitsdrogen‹, Hypnose oder anderen therapeutischen Maßnahmen helfen oder nicht helfen zu lassen? Tatsächlich vermeiden oder verweigern derartige Patienten in der Regel solche ›Eingriffe‹.«<sup>30</sup> Markowitsch schließt daraus, dass mit eingeschränktem Gehirn auch der Wille eingeschränkt wird.<sup>31</sup> Mit Žižek kann zudem gesagt werden, dass auch das autonome Subjekt letztlich von biochemischen Prozessen abhängig ist, die es nicht selbst kontrolliert. In all diesen Beispielen scheint die Autonomie des Subjekts ohnehin in Frage gestellt zu sein.

In solchen Beiträgen wird aber nur die autonome Selbstkonstruktion des Subjekts in Frage gestellt, also dasjenige, was in diesem Aufsatz mit dem Ausdruck »Erlebnisgehalt« gemeint ist. Die Konstruktion des Selbstbildes scheint in seinem Gehalt determiniert zu sein. Das gilt selbst dann, wenn der freie Wille als »nachträgliche Selbstkommentierung« verstanden wird. Mit diesem Ausdruck wird in der Diskussion um den freien Willen das Phänomen benannt, dass das Subjekt zu seiner neurologisch determinierten Handlungsdisposition Stellung bezieht und sie auf diese Weise auch umlenken kann.<sup>32</sup> Wenn die Autonomie bedeuten soll, dass das Subjekt dazu Stellung bezieht, ob es wirklich will, wozu es neurologisch disponiert ist, so richtet sie sich auch hier auf das Selbstbild, also auf den Erlebnisgehalt des autonomen Erlebens. Die Diskussion

---

**29** Vgl. Benjamin LIBET: Do We Have Free Will?, in: *Journal of Consciousness Studies* 6/1999, 47–57.

**30** Hans J. MARKOWITSCH: Warum wir keinen freien Willen haben. Der sogenannte freie Wille aus Sicht der Hirnforschung, in: *Psychologische Rundschau* 55/2004, 163–168, 165.

**31** Ebd.

**32** Vgl. Holm TETENS: Willensfreiheit als erlernte Selbstkommentierung. Sieben philosophische Thesen, in: *Psychologische Rundschau* (2004) 55, 178–185, 180; Lothar TENT: Hat er oder hat er nicht? Die Willensfreiheit des Menschen, kulturalistisch, in: *Psychologische Rundschau* (2005) 56, 222–227, 223.

um den freien Willen erschöpft sich also in der Frage, ob und inwieweit das eigene Selbstbild frei ist.

Damit wird aber nicht hinreichend erfasst, dass sich bereits der Prozess des Selbsterlebens »autonom« vollzieht. Sowohl ein neurologisch determinierter Wille als auch eine nachträgliche Selbstkommentierung sind darauf angewiesen, dass sich der Prozess des Selbsterlebens spontan vollzieht. Selbst Markowitschs Beispiel kann den Willen nicht selbst reduzieren, wenn er den freien Willen in Frage stellt. Die Parteilichkeit des Erlebens für sich selbst ergibt sich nämlich von selbst, nämlich aus dem bloßen Selbstvollzug des Selbsterlebens. Der autonome Prozess des Selbsterlebens sowie seine inhärente Parteilichkeit ergeben die phänomenale Autonomie des Subjekts. Sie ist damit phänomenologisch nicht reduzierbar. Allerdings ist sie keine Autonomie des Sachgehalts, sondern des Widerfahrnscharakters des Subjekts. Deshalb können Subjekte nicht über den Erlebenscharakter ihrer Erlebnisse verfügen.

Daraus folgt aber schließlich auch, dass sie nicht einmal völlig über ihre Erlebnisgehalte verfügen *können* – selbst wenn sie dürften. Denn zumindest das »erlebte Erleben« ist darin unverfügbar, dass es immanent evident ist. Das Erleben kann sich also nicht von ihm distanzieren. Es müsste sich aber von ihm distanzieren können, wenn es völlig autonom über sein Selbstbild verfügen wollte. Darin liegt der phänomenologische Grund für den unfreien Willen im Sinne eines determinierten Selbstbildes. Wer über sich selbst vollkommen verfügen will, übersieht dabei, dass sich das Subjekt gerade im Selbstvollzug widerfährt. Es kann folglich nicht autonom seinen Selbstvollzug überwinden und ein anderes Ich werden. Der unfreie Wille ist insofern ein intrasubjektives Widerlager gegen die Manipulationsgefahr des Subjekts.

Nun muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass etliche Formen der Selbstmanipulation nicht durch das Subjekt selbst vorgenommen werden, sondern durch andere Subjekte. Eine Gehirnoperation kann man nicht selbst durchführen. Pharmazeutische Mittel mit »enhancender Absicht« sind in der Regel verschreibungspflichtig. Könnte es daher nicht sein, dass das Selbsterleben doch übersprungen und durch ein anderes Ich ersetzt werden kann, und zwar eben nicht durch autonome Entscheidung, sondern dadurch, dass andere das Subjekt manipulieren?

Nehmen wir folgenden Fall: Ein Ärzteteam überzeugt einen Patienten davon, ein Areal seines Gehirns manipulieren zu lassen, das auch sein Selbstbild betreffen wird (also den Erlebnisgehalt). Der Patient willigt ein unter dem Vorbehalt, dass er sein Gedächtnis behalten kann. Während der Operation entscheiden die Ärzte, ihren Eingriff auf ein größeres Areal des Gehirns auszuweiten, das beim Patienten doch zu einer Amnesie führen wird. Dieser Eingriff ist zwar nicht durch die Entscheidung des Patienten abgedeckt; aber nach der Operation wird der Patient aufwachen und damit einverstanden sein, weil die Ope-

ration sein Selbstbild verändert haben wird. Retrospektiv stimmt er damit dem Eingriff der Ärzte zu. Er hat nicht das Gefühl, in seinen autonomen Rechten beschnitten worden zu sein. Und doch war der Eingriff keine autonome Entscheidung. Erst durch die heteronome Manipulation hat der Patient zugestimmt. Seine Selbstbestimmung ist von nun an eine fremdbestimmt-selbstbestimmte: Sie steht in der Klammer, manipuliert worden zu sein.

Nun ist es nicht an sich ethisch verwerflich, wenn andere Menschen auf das eigene Selbstbild einwirken. Allgemeine Schulpflicht, Bildung, Argumentation, Predigt, aber auch Werbung, politischer Druck und sogar Strafen wirken von außen absichtlich auf das Selbstbild ein. Viele von diesen Methoden werden mit Zwang vollzogen und gelten dennoch als rechtfertigungsfähig. Worin unterscheidet sich dann aber ein neurobiologischer Eingriff von anderen sozialen Disziplinierungsmaßnahmen?

Ulrich H. J. Körtner hat diese Frage mit dem Grad der Disziplinierung beantwortet: Neurobiologische Eingriffe seien eine totalitäre Ausdehnung von Kontrolle.<sup>33</sup> Was aber ist das Totalitäre daran, was in anderen Disziplinierungsmaßnahmen fehlt? Ist es etwa die Genauigkeit des Eingriffs? Dann wäre es also nicht wünschenswert, Menschen so genau zu beeinflussen, dass sie einem Eingriff willentlich zustimmen *müssen*. Bildung aber auch Strafe wären folglich Disziplinierungsmaßnahmen, die gerade deshalb das autonome Subjekt wahren, weil sie auch gegen seinen Willen vollzogen werden können. Damit wird jedoch die Achtung der Autonomie ins genaue Gegenteil verkehrt: Das autonome Subjekt wäre respektiert, wenn man es gegen seinen Willen diszipliniert, während man seine Autonomie missachtet, wenn man es so genau diszipliniert, dass es der Maßnahme willentlich zustimmen muss.

Körtners Vorschlag könnte man aber auch so interpretieren, dass die Kontrolle über den *Erlebnisgehalt* totalitär zugespitzt wird und damit den Erlebnischarakter suggestiv überdeckt. Bei einem entsprechenden Eingriff muss nämlich das Subjekt nicht mehr zu den Sachverhalten Stellung beziehen, auf die sich seine Zustimmung richtet. Bildung dagegen und die übrigen Disziplinierungsmaßnahmen wollen von den objektiven Gehalten abhängig machen, ob sich die subjektive Einstellung zu ihnen ändert. Es ist ein ethisch signifikanter Unterschied, ob ein Kind lesen lernt, indem es motiviert wird, das Lesen von Texten einzuüben – oder ob sein Gehirn so manipuliert wird, dass es Texte wie nach einer Sensortechnik »erkennt«. Im letzten Fall wird seine Lesekompetenz vom Leseverständnis entkoppelt: Das Kind erkennt den Sinn, ohne ihn verstanden

---

<sup>33</sup> Ulrich H. J. KÖRTNER: MUSS Strafe sein? Menschenbild und Strafrecht aus theologischer Sicht, in: ZEE 54 (2010), 105–120, 111.

haben zu müssen.<sup>34</sup> Wenn auch Autonomie in diesem Sinn neurobiologisch konstituiert werden kann, ohne dass das Subjekt den Weg für sich nachzeichnen kann, weshalb es sich zu bestimmten Einstellungen bringt, fehlt ein Kennzeichen der Autonomie: Autonomie schließt nämlich die Fähigkeit ein, dass das Subjekt *zu ihr* reflexiv Stellung beziehen kann.

Wenn aber in neurobiologischen Eingriffen von der subjektiven Einstellung zu den objektiven Gehalten abstrahiert wird, so zielen diese Eingriffe also letztlich auf den Erlebenscharakter der Autonomie und somit auf ihren Widerfahrnscharakter. Auf dem ersten Blick wird sie zwar gewahrt, weil der autonome Prozess des Erlebens unangetastet bleibt. Und doch ändert sich der Gehalt des erlebten Erlebens, der für die Reflexivität des Ich notwendig ist: Sobald das erlebte Erleben »ohne Biografie« ist, weil das Subjekt jeglicher objektiver Gehalte entledigt worden ist, kann es entweder nicht mehr dem Erleben widerfahren. Oder das Erleben muss sich im Hinblick auf das erlebte Erleben täuschen. Ein Ich ohne Vergangenheit hat auch kein authentisches erlebtes Erleben. Es kann sich nur darin täuschen, wie es in der Vergangenheit erlebt hat. An dieser Stelle führt die Manipulation des Ich in eine Manipulation seines Widerfahrnscharakters.

Daran ist sozialetisch relevant, dass nun dieser Selbstbezug *von außen* als Täuschung durchschaut werden kann. Andere Subjekte können erkennen, dass sich das Subjekt über sich täuscht. Zumindest hypothetisch können sie einsehen, dass das Subjekt sich täuschen muss, wenn es sich mit seinem erlebten Erleben identifiziert, obwohl es so stark manipuliert worden ist, dass es keine Vergangenheit hat. An dieser Stelle schiebt sich in den autonomen Prozess des Selbsterlebens der Blick von außen.

Dadurch kann schließlich auch das Subjekt in seinem Selbsterleben durch andere Subjekte kontrolliert werden. Die Autonomie wird zu einer bloß scheinbaren Autonomie. In Wirklichkeit wird das autonome Selbsterleben in seiner reflexiven Struktur durch Eingriffe von außen beeinflusst. Zwar können diese anderen Subjekte den autonomen Prozess des Selbsterlebens nicht gezielt so umleiten, dass sich anstelle des Subjekts ab sofort ein anderes Subjekt erlebt. Und doch ist der Einfluss direktiv: Das Subjekt wird absichtlich getäuscht, indem es sich auf ein erlebtes Erleben beziehen muss, das es nie gegeben hat – wenn es sich überhaupt als Subjekt erleben kann, das eine Geschichte hat. Ein

---

**34** Dieser Unterschied wird für die Frage relevant sein, ob wir humanoide Maschinen mit künstlicher Intelligenz als Personen anerkennen sollten oder nicht: Die Frage wird sein, wie sich das Personsein konstituiert: nämlich ob die Verstehensebene übersprungen wird, wie ein intelligentes Wesen auf seine Einstellungen kommt. Eine »angeborene« Einstellung zu bestimmten objektiven Sachverhalten verhält sich unabhängig dazu, ob das Subjekt sie versteht.

solcher Eingriff ist daher ethisch zu verurteilen, weil er die Autonomie des Selbsterlebens an eine Illusion über das erlebte Erleben koppelt.

Aus theologisch-ethischer Sicht ist hier eine Grenzüberschreitung der subjektiven Selbstmanipulation zur Fremdbestimmung zu sehen. Zum einen werden hier Verwechslungen vorgenommen zwischen intersubjektiven Beziehungen zu anderen Menschen und der transsubjektiven Beziehung zu Gott: Das Intersubjektive schiebt sich vor das Transsubjektive. Denn der »blinde« Glaube, »dass ich das bin«, dass also das Erleben mit dem erlebten Erleben identisch ist, wird intersubjektiv als Illusion durchschaut. Zum anderen schiebt sich die Intersubjektivität als Störungsfaktor in den subjektiven Selbstvollzug hinein; die kategoriale Differenz zwischen Ich und Anderem wird dadurch irritiert. Die Grundbedingung der subjektiven Autonomie wird damit zumindest geschwächt wenn nicht sogar zerstört: Denn die Autonomie des Subjekts besteht nicht nur darin, dass sich ein Subjekt frei entscheidet, nach welchem Selbstbild es sich orientiert (also nach welchen objektiven Gehalten). Sie setzt vielmehr dabei voraus, dass sich auch der Prozess des Selbsterlebens autonom vollzieht. Sobald jedoch andere Menschen ein erlebtes Erleben konstruieren, das es nie gab, schiebt sich vor das »mich« aus dem Erlebnis »Ich erlebe mich« eine instrumentelle Parteinahme von außen.

Die Autonomie des Subjekts würde auch verletzt, wenn sich das Ich selbst manipulieren könnte, etwa durch Drogen und den Einsatz pharmazeutischer Mittel. Denkbar ist zudem, dass in Zukunft ein Subjekt sein Gehirn mit einem Computer vernetzt und am Computer Operationen ausführt, die sein Selbsterleben unmittelbar verändern, ohne dass es dazu Stellung beziehen muss. Auch bei solchen Eingriffen schiebt sich ein anderes Subjekt störend zwischen den Selbstvollzug. Es ist zwar zunächst das Subjekt selbst, das sich in den Selbstvollzug des Selbsterlebens hinein schiebt. Da es aber nach der Maßnahme subjektive Einstellungen hat, ohne sie geschichtlich erworben zu haben, hat auch hier die soziale Umwelt einen Erkenntnisvorsprung: Andere Menschen können erkennen, dass das Subjekt sich sein erlebtes Erleben einbildet. Der autonome Selbstvollzug steht damit in der Klammer des Wahrnehmungsvorsprungs von außen. Solange sich die soziale Umwelt auf diese Möglichkeit beschränkt, den Selbstvollzug des Subjekts einzusehen, mag diese Selbstmanipulation noch durch die Autonomie des Subjekts gedeckt sein. Allerdings entsteht damit auch die Möglichkeit der Kontrolle über das Subjekt. Wie ernst kann etwa die soziale Umwelt die Entscheidungen des Subjekts nehmen, die es unter falschen Voraussetzungen trifft, ohne dass es akzeptieren kann, dass sie falsch sind? Es ist bekannt, dass Patienten nach Hirnverletzungen auf falschen Selbsterlebnissen bestehen.<sup>35</sup> Blindsichtige

---

<sup>35</sup> Vgl. METZINGER (s. o. Anm. 11), 143.



behaupten steif und fest, nichts sehen zu können, »erraten« aber auf Anfrage richtig, welche Gegenstände sich vor ihnen befinden.<sup>36</sup> Das umgekehrte Phänomen gibt es auch, wonach erblindete Menschen darauf beharren, deutlich zu sehen (Antons Syndrom).<sup>37</sup> In all diesen Fällen weiß es die soziale Umwelt besser. Das erlebte Erleben der Subjekte lässt sich damit sozial übergehen: Man wird einem Patienten keinen Führerschein ausstellen, der unter Antons Syndrom leidet. Wenn daher ein Subjekt sein Selbsterleben selbst manipuliert, so beeinträchtigt es dabei seine Autonomie, weil die soziale Umwelt es nicht bei der bloßen Möglichkeit bewenden lassen kann, das Subjekt zu beobachten. Sie wird es vielmehr »vor sich selbst« schützen. Dieses »vor sich selbst« bezeichnet dabei den Prozess des Selbsterlebens, bei dem sich das Erleben auf das erlebte Erleben richtet. Dies ist ein Kriterium subjektiver Autonomie. Sobald jedoch die soziale Umwelt ein Subjekt »vor sich selbst« *schützt*, hintergeht es folglich dabei seine Autonomie. Deshalb kann auch die reine Selbstmanipulation keine autonome Entscheidung sein.

## IV Ergebnis

Selbstmanipulation hat gerade nichts mit Selbstverwirklichung und Vollkommenheit zu tun. Sie ist vielmehr die Preisgabe der Autonomie und kann daher nicht autonom gewollt sein. Subjekte können sich sehr wohl verändern wollen. Und sie können sogar ihr erlebtes Wollen verändern wollen. So können sie sich vornehmen, dankbar zu sein für ein Ereignis, das ihnen vor kurzem noch missfiel. Aber sie können das Erleben ihres Wollens nicht verändern wollen. Denn alle autonomen Entscheidungen sind nur möglich, weil das Erleben des Wollens dabei unangetastet bleibt.

Autonomie setzt voraus, unterscheiden zu können zwischen Sich-Verändern und Ein-Anderer-Werden. Diese Unterscheidung wiederum greift zurück auf eine Identifikation zweier Kategorien, die sich gerade nicht identifizieren lassen. Diese Paradoxie findet sich in dem Satz: »Ich erlebe mich.« Die subjektive Autonomie braucht diesen paradoxen Selbstbezug. Denn man wird nicht bereits fremdbestimmt, wenn man von anderen in seinen Erlebnissen beeinflusst wird. Und man wird nicht erst fremdbestimmt, wenn das eigene Erleben durch ein anderes Erleben ausgetauscht wird. Vielmehr greift eine Manipulation der Autonomie in den paradoxen Selbstbezug ein, bei dem sich das Erleben mit seinem

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 141.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 143.

erlebten Erleben identifiziert. Dass ich bei dieser Identifikation aber auch wirklich zu mir selber komme, dass also das Erleben und das erlebte Erleben identisch sind, lässt sich nicht erkennen, sondern nur glauben. Es ist das Vertrauen in eine Instanz, von der das Ich schlechthinig abhängig ist. Darin besteht der religiöse Charakter der subjektiven Autonomie. Wer dagegen von außen in diesen Selbstbezug eingreift, macht den »blinden« Glauben zu einer Illusion.

Über den Rekurs auf diesen »blinden« Glauben und damit auf den inhärenten Charakter des subjektiven Selbstvollzugs lässt sich ein Kriterium für die Autonomie finden, das den Unterschied zwischen »sich verändern« und »ein anderes Subjekt werden« kennzeichnet. Ich bezweifle, dass man ohne religiösen Bezug diesen Unterschied explizit machen kann. Denn dann wird der »blinde« Glaube selbst nicht nochmals reflektiert. Man stößt also entweder gar nicht zur paradoxen Reflexivität des »Ich erlebe mich« vor. Oder diese Paradoxie wird reduktionistisch aufgelöst wie in etlichen Beiträgen der Hirnforschung, wo das Erleben mit dem erlebten Erleben verwechselt wird und das Ich folglich nur noch so etwas ist wie die Cornflakes von gestern.<sup>38</sup>

Im Zeitalter biotechnischer Möglichkeiten bleibt daher die Gefahr bestehen, dass Subjekte ihre Autonomie verlieren, indem sie ein Anderer werden. Diese Gefahr sehe ich vor allem in der Vernetzung von Gehirn und Computer – weil dann eine Handlung oder Deutung von mir zugleich von woandersher gesteuert werden kann – ebenso wie in direkten neurochemischen Eingriffen ins Gehirn, die es mir schwer machen, mich wiederzuerkennen.<sup>39</sup> Selbst wenn diese Eingriffe objektiv reversibel sind, müssen sie nicht auch subjektiv reversibel sein. Ein Beispiel: Um wessen Autonomie geht es, wenn ein Subjekt vorübergehend für ein paar Stunden tatsächlich ein anderes Erleben hat (also ein neues Subjekt entstanden ist), aber das »neue« Subjekt nicht will, dass der Zustand vorübergeht? Wessen Autonomie muss dann berücksichtigt werden?

Ohne die religiöse Dimension lässt sich dabei kaum ausdrücklich thematisieren, dass hier überhaupt ein ethisches Problem vorliegt. An dieser Stelle ist die theologische Ethik erste Anwältin der subjektiven Autonomie. Wer diese Dimension umgehen will, muss das Phänomen des Subjektiven auf Erlebnisgehal-

---

**38** Kritisch Lukas OHLY: Die Wiederkehr des Homunkulus. Thomas Metzingers materialistische Dekonstruktion des Selbstbewusstseins, in: NZSTh 53 (2011), 155–170, 166.

**39** Das ist ein Argument für das Verbot harter Drogen, die den *Übergang* subjektiver Zustände nicht erlebbar machen und somit eine Integration dieser Zustände in der subjektiven Wiedererkennung unmöglich machen. Was in der Fremdbestimmung illegitim ist (KO-Tropfen, Wahrheitsdrogen), ist entsprechend für alle Maßnahmen illegitim, bei der das Subjekt seine eigene Autonomie nicht respektiert, sondern danach trachtet, sie durch eine andere Autonomie zu ersetzen. Entsprechend wird die Autonomie eines Anderen nicht geachtet, wenn solche Maßnahmen zugelassen werden.

te reduzieren. Es scheint mir zweifelhaft, dass dieser Reduktionismus gelingt, weil er offensichtlich das Phänomen des Erlebens von Erlebnissen missversteht. Ohne Rekurs auf das Erleben von Erlebnissen lässt sich die subjektive Autonomie nicht retten.

---

**Anmerkung:** Überarbeitung zweier Vorträge an den Universitäten in Frankfurt am Main und München im Frühling und Sommer 2013.