

# Blindes Vertrauen in die Ich-Identität. Neuroethische Unterstellungen

Lukas Ohly

## 1. Menschliche Autonomie trotz inadäquater Ich- Repräsentation?

Das präreflexive Subjekt verdankt seine Entdeckung wohl vor allem der Vermeidung eines infiniten Regresses: Wäre Subjektivität eine Entität, so müsste ein Subjekt sie »als etwas« identifizieren und bedürfte dazu einen Vergleichspunkt, an dem sie die Identifikation messen könnte. Ein solcher Vergleichspunkt müsste aber selbst »als etwas« aufgefasst werden und bedürfte seinerseits einen Vergleichspunkt – *ad infinitum*.<sup>1</sup> Mit solchen Regressen ist allerdings noch nichts Signifikantes über Subjektivität ausgemacht, sondern nur eine bestimmte Zugangsweise ausgeschlossen worden. Das Problem des Regresses der Identifikation tritt auch bei anderen Phänomenen von Ungegenständlichkeit auf, derer wir zwar im Vollzug gewahr werden, ohne sie jedoch gegenständlich adäquat begreifen zu können. Hierzu gehört etwa die Kategorie der Erstheit bei Peirce<sup>2</sup>, mit der er Gott verbindet<sup>3</sup>, oder auch die Alterität des Anderen, der sich jeglicher Verobjektivierung versperrt, da er als anderes Bewusstsein immer schon vorausgesetzt werden muss, um ihn als einen Anderen überhaupt denken zu können.<sup>4</sup>

Damit ergibt sich ein Dilemma: Um das präreflexive Ich von anderen ungegenständlichen Phänomenen unterscheiden zu können,

---

<sup>1</sup> Manfred Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, 127.

<sup>2</sup> Charles Sanders Peirce, *Religionsphilosophische Schriften*, Meiner, Hamburg 1995, 120.

<sup>3</sup> Peirce (1995).

<sup>4</sup> Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau 1987, 28, 110, 131, 345 f. und 394, sowie ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1988, 20, 26, 99, 143, 163, 175, 184 und 209.

müsste es »als etwas« ausgelegt werden. Dazu bedarf es mehr als nur der Vermeidung infiniten Regresse. Da sich aber das präreflexive Ich gerade einer Als-Struktur entzieht, kann jegliche Darstellung von Subjektivität nur inadäquat sein.

In der Konsequenz hängt sich die Debatte um das präreflexive Ego an den Begriff der Repräsentation:

1. Ist Subjektivität zwar ein Repräsentat, nicht aber eine Repräsentation? In diesem Fall ist Subjektivität ein Konstrukt geistiger Prozesse, die zunächst vor-subjektiv ablaufen. Es gibt dann kein apriorisches Ego, sondern nur ein aposteriorisches. Präreflexivität ist eine Chimäre: Der infinite Regress wird einfach so umgangen, dass die Bedingung für subjektive Reflexivität immanente Ähnlichkeit eines neuronalen Systems ist: Das, womit sich das Ich vergleicht, gibt es nicht außer durch den Vergleich, der das Vergleichene überhaupt erst herstellt.<sup>5</sup>
2. Oder gibt es vor-intentionale Phänomene, die nichts repräsentieren? Dann ist das »Ich denke« ein leerer Gedanke, der zwar alle Denkprozesse begleitet, ohne aber selbst zum Thema werden zu können.<sup>6</sup> Dasselbe gilt für Schmerzen, die nichts repräsentieren, sondern direkt empfunden werden.<sup>7</sup>
3. Oder repräsentiert Subjektivität sich selbst für sich selbst? Dann besitzen das Erleben und das sich Erlebte eine subjektive Indifferenz, die zwar kategorial inadäquat ist, aber trotzdem phänomenal nicht umgangen werden kann.

Ich werde in meinem Beitrag diese dritte Spur verfolgen – also genau die, die in der subjekttheoretischen Diskussion aufgrund ihrer logischen Aporien ins Hintertreffen geraten ist. Mir scheint aber, dass sie die einzige ist, die ethische Signifikanzen erzeugt, um Subjekte in ihrer Autonomie zu schützen. Sollte nun die subjektive Indifferenz zwischen Erleben und dem sich Erlebten fehlschlagen, so sind den Manipulationen des sogenannten Neuroenhancements Tür und Tor geöffnet. Die neurowissenschaftlichen Kenntnisse und technischen

---

<sup>5</sup> Thomas Metzinger, *Ganzheit, Homogenität und Zeitcodierung*, in: *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, hg. von Thomas Metzinger, mentis, Paderborn <sup>5</sup>2005, 595–633, hier: 628; ders., *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektive phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, mentis, Paderborn <sup>2</sup>1999, 243.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], in: *Gesammelte Werke*, hg. von der Preussischen Akademie für Wissenschaften, Göttingen 1900 ff., Bd. 3, 108 ff.

<sup>7</sup> Frank (2002) 110.

Möglichkeiten reichen bereits aus, um den menschlichen Willen gezielt umzuleiten: Durch Psychopharmaka können die Stimmung auch von psychisch gesunden Probanden aufgehellt und Glücksgefühle erzeugt werden. Die kognitive Leistungsfähigkeit kann gesteigert werden.<sup>8</sup> Durch die Verschränkung von Nano-, Bio-, Informationstechnologie und Neurowissenschaft kann das menschliche Gehirn zu einem Hybrid aus natürlichen und technischen Bestandteilen erweitert werden – mit allen Chancen und Risiken: Werden etwa kognitive Kapazitäten mit einem Computerchip erweitert, so könnte die Frage der Verantwortung für das menschliche Handeln ebenso schwer zu beantworten sein wie gegenwärtig bei selbstfahrenden Autos. Erhält ein Proband eine eingebaute WLAN-Antenne, so drohen dem Subjekt ähnliche Hacker-Angriffe, wie sie heimische Computer schon heute unterwandern. Und wenn Alzheimer- oder eines Tages auch Koma-Patienten mit Computerchips wieder eine Kontrolle über ihr Leben gewinnen, so stellt sich die Frage, wer das »Selbst« dieser Kontrolle ist.

Aber auch abgesehen von solchen Risiken stellt sich die Frage, welche Erweiterungen subjektiver Fähigkeiten die Autonomie eines Menschen bedrohen. Könnte es nicht sein, dass sogar ein Mensch, der sich zu einer entsprechenden Maßnahme des Neuroenhancements entscheidet, dabei seine Autonomie zerstört und sich unter eine fremdbestimmte Herrschaft gut meinender Experten stellt? Entspricht es noch der subjektiven Autonomie eines Menschen, wenn er sich entscheidet, eine Fremdsprache nicht mehr mühsam erlernen zu müssen, sondern mit einem neuronal vernetzten Spracherkennungschip umgehend zu beherrschen? Oder beherrscht umgekehrt dabei der Chip den Menschen, so dass die Autonomie angetastet wird? Solche ethischen Probleme tangieren unser Selbstverständnis als autonomiefähige Subjekte. Dabei ist zu klären, ob unser Selbstverständnis kohärent ist, wenn Subjekte nicht konsistent sich selbst denken und erfahren können.

Kommen wir also zurück auf die drei Varianten, Subjektivität mit Repräsentation in ein Verhältnis zu setzen. Die neuroethisch ent-

---

<sup>8</sup> Eine Liste pharmazeutischer Mittel und ihrer Wirkung findet sich bei Uwe-Fritjof Hausteil, *Neuroenhancement – medizinische Aspekte*, in: *Der Mensch der Zukunft – Hintergründe, Ziele und Probleme des Human Enhancement*. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. von Udo Ebert, Ortrun Riha und Lutz Zerling, Verlag S. Hirzel, Stuttgart/Leipzig 2013, 159–169, hier: 162–165.

scheidende Leitfrage lautet: Gibt es einen Unterschied zwischen *sich selbst verändern* und *ein anderer werden*?<sup>9</sup> Alle Subjekttheorien müssen einräumen, dass Subjekte nicht einfach identisch bleiben, sondern sich auch verändern. Sie müssen also Identität und Veränderung in ein Verhältnis setzen.

1. Der erste Vorschlag zur Repräsentation von Subjektivität erkennt jedoch keinen Unterschied zwischen *sich selbst verändern* und *ein anderer werden*: Denn da das Vergleichene erst im Vergleich entsteht und dabei einer internen Kongruenz entspricht, kann es bei keiner Manipulation des Gehirns in eine Inkongruenz geraten: Das Selbstmodell bleibt ja das Modell des Gehirns, auch wenn es ein anderes Selbstmodell ist. Wird also ein Subjekt durch Manipulation mit einem anderen ausgetauscht, so besteht nach dieser Variante kein Unterschied zu einem Subjekt, das sein Selbstbild an biografische Veränderungen selbst anpasst.
2. Die zweite Variante wiederum kann keine signifikanten Unterschiede zu anderen empfundenen, aber nicht repräsentierten Phänomenen identifizieren. Zwischen Ich und dem Anderen kann nur ein empfundener, aber kein repräsentierter Unterschied bestehen. Es hilft jedoch für die Signifikanz der Präreflexivität nichts, wenn das Ich Unterschiede *empfindet*, der Andere aber *begegnet*. Denn wie soll der Unterschied zwischen *Empfinden* und *Begegnung* nicht nur begrifflich, sondern auch phänomenologisch ausgewiesen werden können, ohne dabei Ich und den Anderen intentional zu erfassen? Hier droht ein zirkuläres Vorurteil. Offenbar kann in dieser Variante nicht vorurteilsfrei entschieden werden, mit welchen Eingriffen die menschliche Autonomie angetastet wird.
3. Mein Beitrag wird die These begründen, warum Subjektivität in zwei Kategorien auftaucht: nämlich zum einen als ungegenständliches Begleiten allen Denkens und Fühlens und zum anderen als Selbstvergegenständlichung. Wird Subjektivität nur in einer Kategorie beachtet, so geht sie als Phänomen verloren. Beide Kategorien sind im Subjektivitätsphänomen wechselseitig aufeinander angewiesen. Sie sind es aber nur deshalb, weil sie durch ein blindes, unbegründetes Vertrauen vermittelt werden. Dieses Vertrauen beruht wiederum auf einer dritten Kategorie. Die Evidenz dieses blinden Vertrauens macht das Vorurteil der zweiten Variante

---

<sup>9</sup> Lukas Ohly/Catharina Wellhöfer, *Neuroenhancement aus theologisch-ethischer Perspektive*, in: *Forum Erwachsenenbildung* 49 (2016) 34–38, hier: 38.

verständlich, Präreflexivität von anderen nicht-intentionalen Phänomenen abzugrenzen. Zugleich wird damit ein blinder Fleck der ersten Variante aufgewiesen, der nicht nur neuroethisch relevant ist, sondern auch phänomenologisch erhärtet wird.

## 2. Erlebnis, Erleben und erlebtes Erleben<sup>10</sup>

Im Folgenden binde ich die Diskussion um die Präreflexivität des Ich an alltägliche Situationen zurück. Damit versuche ich, in phänomenologischer Naivität abstraktive Fehlschlüsse zu vermeiden. Für neuroethische Fragestellungen ist dieser Gang ratsam, um ethischen Subjekten eine lebensnahe Entscheidungsfähigkeit zu ermöglichen und um die menschliche Autonomie zu schützen. Mein Ausgangspunkt sind also nicht »leere« Subjekte oder reflexive Denkprozesse, sondern menschliche Wahrnehmungen.

Wenn die menschliche Autonomie zu Recht Achtung verdient, muss die Unterscheidung zwischen *sich selbst verändern* und *ein anderer werden* signifikant sein. Ansonsten ist Autonomie eine Chiffre für bloße Entscheidungsprozeduren, die den subjektiven Charakter der Autonomie übergehen. Tatsächlich zeigt sich zwar eine solche Tendenz in der Medizinethik, die Autonomie des Patienten unabhängig von seiner subjektiven Betroffenheit wahren zu wollen – etwa in Patientenverfügungen, die das Subjekt vertreten sollen, wenn es »ausgefallen« ist. Diese Tendenz sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit ein verzerrter Begriff von Autonomie zugrunde gelegt wird.<sup>11</sup> Es wird sich aber zeigen, dass mit der Frage nach der Autonomie des Subjekts ein Phänomen auftritt, das in subjekttheoretischen Diskursen Präreflexivität genannt wird.

Subjektivität zeichnet aus, dass sie Erlebnisse hat. Von anderen Subjekten unterscheidet sich jedoch ein Subjekt nicht zwingend dadurch, dass es andere Erlebnisse hat, sondern primär dadurch, dass es

---

<sup>10</sup> Zur folgenden Sektion siehe auch Lukas Ohly, *Können wir autonom unser Gehirn manipulieren, bis wir jemand anderes sind? Zum Verhältnis von Neuroethik, Bewusstseinsphilosophie und Theologie*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56 (2014) 141–159; ders., *Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter*, De Gruyter, Berlin 2015, 85–112.

<sup>11</sup> Lukas Ohly, *Einstellung lebenserhaltender Maßnahmen und der gemutmaßte Wille von Koma-Patienten*, in: *Wege zum Menschen* 58 (2006) 122–134.

ein anderes *Erleben* dieser Erlebnisse hat. Wenn zwei Menschen gleichzeitig dasselbe Frühstück zu sich nehmen, so haben sie dabei dasselbe Erlebnis. Hätten sie aber auch dasselbe Erleben, so wäre ihre Subjektivität identisch, und sie könnten sich nicht subjektiv voneinander unterscheiden.

Mit dem Ausdruck »Erleben« verbinde ich kein bestimmtes Gefühl wie Müdigkeit oder Freude. Vielmehr werden auch Gefühle erlebt und sind damit einem Erleben zugeordnet. Die erlebte Müdigkeit ist das Erlebnis – oder auch der Erlebnisgehalt. Davon ist das Erleben der Müdigkeit zu unterscheiden, das nämlich nicht selbst müde ist: Erlebe ich mich als müde, so ist dieses Erleben klar und deutlich. Ansonsten würde ich meine Müdigkeit kaum merken. Vielleicht könnte ich sie dann auch vergessen und munter weiterarbeiten. Ein müdes Erleben von Müdigkeit könnte also die Müdigkeit aufheben. Um diese Absurdität zu vermeiden, ist zwischen Müdigkeit und ihrem Erleben zu unterscheiden. Das Erleben ist deswegen selbst nicht ein Gefühl zu nennen, schließt aber alle Gefühle eines Subjektes ein.

Nun können aber auch andere Menschen manchmal erkennen, dass ich müde bin. Diese Erkenntnis bezieht sich jedoch wieder nur auf den Erlebnisgehalt der Beobachter, in dem sie sich auch täuschen können. Dieselbe Fehleranfälligkeit liegt auch meiner Wahrnehmung von Müdigkeit zugrunde: Einerseits können andere als auch ich uns darin täuschen, dass ich müde bin, denn beide können die Zeichen falsch deuten, die auf die Müdigkeit hinweisen: Vielleicht trocknet das Raumklima meine Augen so sehr aus, dass ich fälschlicherweise annehme, ich sei müde. Andererseits können sowohl andere als auch ich nicht daran zweifeln, dass wir den Erlebnisgehalt meiner Müdigkeit haben: Ich kann mich dann nicht täuschen, dass ich mich müde fühle, ebenso wie andere sich nicht darin täuschen können, dass sie mich so wahrnehmen, *wenn* sie mich so wahrnehmen. Es besteht also hier keine privilegierte Erkenntnis meiner Müdigkeit gegenüber dem Eindruck anderer Subjekte, dass ich müde bin.

Einen solchen privilegierten Zugang gegenüber anderen habe ich hingegen im Hinblick auf mein Erleben: Wenn ich meine Müdigkeit erlebe, so ist dieses Erleben klar und unbezweifelbar. Das Erleben ist daher kategorial verschieden von bestimmten Erlebnissen bzw. Erlebnisgehalten und auch kategorial verschieden von Wahrnehmungen bzw. Gefühlen. Zum Erleben gehört wesentlich sein *Widerfahrnscharakter*: Denn kein Subjekt kann sein Erleben steuern; es kann allenfalls Entscheidungen treffen, was es wahrnimmt und wie es seine

Gefühle kontrolliert. Das Erleben aber überkommt das Subjekt; es konstituiert das Subjekt, indem es ihm widerfährt.

Nach Bernhard Waldenfels tritt dieses Pathos/Widerfahrnis immer gemeinsam mit einer Response/Antwort des Subjekts auf: »Das fremde Pathos, das *auf uns* zukommt, und die eigene Antwort, die *von uns* ausgeht, stoßen aufeinander, ohne sich zu einem einzigen Erfahrungsstrom zu vereinigen.«<sup>12</sup> Indem Pathos und Antwort sich nicht in einem Erfahrungsstrom vereinigen, werden sie bereits in zwei Kategorien unterschieden, die kein höheres Allgemeines haben, nämlich zum einen im *Widerfahrnscharakter* und zum anderen in einer *gehaltvollen* Reaktion, die sich in *gegenständlicher* Wahrnehmung, in bestimmten *Gefühlsgehalten* oder *intentionalen* Handlungen ausdrückt. Bereits die Antwort auf ein Widerfahrnis hat nach Waldenfels die beiden Momente: »Antwortereignis und Antwortgehalt fallen nicht zusammen.«<sup>13</sup> Nach meinem Eindruck zögert Waldenfels jedoch, diese beiden Momente *kategorial* zu unterscheiden: »Ich nenne diese Trennlinie, die das Antwortgeschehen durchschneidet, *responsive Differenz*. Sie ist weder ontologisch noch hermeneutisch angelegt, sondern entspringt dem Erfahrungsvollzug.«<sup>14</sup> Mit dieser Zurückhaltung könnte Waldenfels dann aber auch nicht von »dem« einen »Erfahrungsvollzug« sprechen, weil es nach dem ersten Zitat nicht den einen Erfahrungsstrom dieses Vollzuges gibt. Das gilt auch dann, wenn mit »Erfahrungsvollzug« im letzten Zitat nur die Antwort gemeint ist. Denn die Antwort fällt ja selbst auseinander in Pathos und Gehalt, die sich gerade nicht in einem Erfahrungsstrom vereinigen lassen, da die Antwort selbst das Pathos (»Antwortereignis«) enthält. Daher stehen »Pathos« und »Antwort« nicht auf der gleichen kategorialen Ebene – und damit ebenso wenig das Erleben (sein Widerfahrnscharakter) und Erlebnisse (Erlebnisgehalte).

Dennoch beziehen sich beide aufeinander und treten nicht unabhängig voneinander auf. Das Erleben ist immer ein Erleben *von etwas*; und Erlebnisse können nur »gehabt« werden, wenn sie von einem Erleben begleitet werden. Subjektivität ist daher als *ein* Phänomen zu verstehen, das zugleich aus zwei irreduziblen Kategorien betrachtet werden muss, um es adäquat zu erfassen. Da sie sich eben

---

<sup>12</sup> Bernhard Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, 218. (Hervorhebung im Original)

<sup>13</sup> Waldenfels (2015) 270.

<sup>14</sup> Waldenfels (2015) 270.

nicht in einem einzigen »Erfahrungsstrom« vereinigen lässt, ist Subjektivität ein paradoxes Phänomen, das sich in solchen Sätzen widerspiegelt: »Ich denke mich«, oder »Ich nehme mich wahr.«

Die cartesianische Evidenz, dass das Ich aus dem »Ich denke« mit dem »mich« identisch ist, kann also zwar allein schon aus kategorialen Gründen zurückgewiesen werden: Während das »Ich denke« ein Erlebnis beschreibt und ebenso wie das »mich« einen Erlebnisgehalt (das »denke« eine Handlung und das »mich« einen Gegenstand), ist das »Ich« das Erleben mit seinem Widerfahrnscharakter. Da sich beide Kategorien nicht ineinander überführen lassen, kann von einer Identität zwischen dem Ich und dem Mich nicht gesprochen werden, so dass eine epistemische Kluft zwischen beiden bestehen bleibt.

Die Paradoxie der Subjektivität überbrückt jedoch diese Kluft, da sich Erleben und Erlebnis wechselseitig bedingen. Ich muss zwar nicht mich denken, wenn ich denke. Aber der Widerfahrnscharakter des Erlebens und der Erlebnisgehalt sind aufeinander bezogen, so dass, wenn ich mich denke, das Erleben sich als Erlebnisgehalt erleben muss, als wäre hier keine Kluft.

Diese Paradoxie, dass zwei Kategorien im Subjektivitätsphänomen aufeinander treffen, drücke ich so aus, dass das Mich das *erlebte Erleben* ist. Es wird zwar als Erkenntnisgegenstand gedacht, aber zugleich in seinem Widerfahrnscharakter erlebt. Nicht nur Ich (das Erleben) widerfahre mir (einer Person, einem Menschen), sondern auch das erlebte Erleben hat für die Person einen Widerfahrnscharakter. Ich und Mich sind zwar nicht gegenständlich identisch, denn das Ich ist kein Gegenstand. Ich und Mich sind aber in ihrem Widerfahrnscharakter identisch. »Ich denke mich« ist also das Erleben des Erlebens und damit das Erleben des erlebten Erlebens. Seine Reflexivität besteht darin, dass das Erleben seinen Widerfahrnscharakter erlebt: Es ist das Erleben des Widerfahrens. Die Identität von Ich und Mich besteht darin, dass das *Erleben des Widerfahrens* (hier: Mich, denn das Widerfahren ist Erlebnisgehalt) mit dem *Widerfahren des Erlebens* (hier: Ich, denn das Erleben ist Widerfahren) als identisch erlebt wird.

Aber ist diese Identität auch evident? Anderes widerfährt uns ebenso, und auch die Begegnung mit dem Anderen, dem Nicht-Ich, hat einen Widerfahrnscharakter. Zudem wird auch alles, was uns widerfährt, von uns erlebt. Tatsächlich ist der Widerfahrnscharakter in allen solchen Ereignissen oder Begegnungen derselbe; denn da er kein Gegenstand ist, wäre es ein Kategoriefehler, mehrere Wider-

fahrenscharaktere numerisch zu unterscheiden. Allenfalls kann man Situationen unterscheiden, in denen uns etwas widerfährt – und beschreibt sie dann in ihrer Gegenständlichkeit.

Dennoch kann das Selbsterleben von anderen Widerfahrnissen abgegrenzt werden. Zum einen muss nämlich nicht jedes Ereignis in seinem Widerfahrnscharakter wahrgenommen werden: Menschen können sich auf die gegenständliche Seite eines Ereignisses konzentrieren. Ihnen ist dann zwar dieses Ereignis widerfahren, und sie haben es erlebt, aber sie haben ihm nicht eigens ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Das ist anders in dem Fall: »Ich denke mich.« Es impliziert das *Erleben des Widerfahrens*.

Zum anderen müssen Subjekte auch nicht in allen Erlebnissen ihr Erleben bewusst erleben. Wenn sie es tun, erleben sie es als erlebtes Erleben. Hier erleben sie die *Identität* des Erlebens des Widerfahrens mit dem Widerfahren des Erlebens. Diese Identität wird etwa beim Widerfahren eines Anderen nicht erlebt: Es widerfährt ihnen dann ein anderes erlebtes Erleben; sie erleben das Widerfahren eines anderen Gehaltes.

Doch wird die Beschreibung hier nicht zirkulär? Wird nicht die Differenz zwischen Ich und Anderem vorausgesetzt, damit sich das Erleben des Widerfahrens einmal mit dem Widerfahren des Erlebens als identisch erlebt und ein anderes Mal nicht? Was macht es denn, dass diese Identität erlebt wird?

### 3. Das blinde Vertrauen in die Tatsächlichkeit von Tatsachen

Tatsächlich hat das Subjekt keine andere Kontrolle über das Identitätserlebnis als ein blindes Vertrauen: Denn zum einen fehlen objektive Kriterien, um das Ich mit dem Mich zu identifizieren; zum anderen wären subjektive Kriterien in Ludwig Wittgensteins Sinn eine »private Sprache«, die keine gesicherte Identifikation zulässt: Bei der nächsten Identifikation könnte das Subjekt völlig andere Kriterien zur Identifikation heranziehen, ohne dass es diesen Wechsel erkennen würde, weil seine Kriterien nur private sind.<sup>15</sup> Daher kann die Identifikation des Erlebens mit dem erlebten Erleben nur blind, also ohne Kriterien vollzogen werden. Dass das Subjekt diese Identifika-

---

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [EA 1953], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, §259.

tion auch wirklich vollzieht, verweist auf ein blindes Vertrauen: Die Identifikation vollzieht sich nicht mechanisch, denn sonst gäbe es doch objektive Kriterien mechanischer Art, nach denen sie vorgenommen wird, und es gäbe die denkbaren Alternativen des Einwandes nicht, das eigene erlebte Erleben mit einem anderen erlebten Erleben verwechseln zu können. Das Ich vertraut vielmehr primär in etwas anderes, um sich selbst zu finden: nämlich in die Verlässlichkeit der Wirklichkeit. Die Präreflexivität ist also keine Präreflexivität des Ich, sondern das blinde Vertrauen in die Verlässlichkeit der Wirklichkeit, in die das Subjekt auch bei der Identifikation des Erlebens mit dem erlebten Erleben vertraut. Die Verlässlichkeit der Wirklichkeit ist deshalb präreflexiv, weil sie die Bedingung jeglichen Verhaltens, Wahrnehmens und Denkens darstellt. Ohne sie könnten wir uns nicht einmal auf die »immanente« Evidenz<sup>16</sup> verlassen, dass wir wahrnehmen, was wir wahrnehmen.

In meinen bisherigen Studien<sup>17</sup> habe ich die Verlässlichkeit der Wirklichkeit die *Tatsächlichkeit von Tatsachen* genannt. Menschen vertrauen in die Tatsächlichkeit von Tatsachen, die nicht von den Tatsachen selbst verbürgt wird. Auch wenn Tatsachen gelten, stellen sie nicht selbst ihre Geltung sicher. Denn Tatsachen sind veränderlich; sie besitzen nur eine relative Beharrlichkeit und erzeugen nicht selbst ein Gesetz ihrer Verlässlichkeit. Verlässlichkeit kann aber auch nicht durch ein Gesetz sichergestellt werden, da jedes Gesetz selbst bereits der Verlässlichkeit bedarf, um zu gelten. Mit dem Begriff der Tatsächlichkeit von Tatsachen soll ausgedrückt sein, dass sich alle Tatsachen einer Verlässlichkeit verdanken, die nicht selbst eine Tatsache ist. Verlässlichkeit kann auch nicht verursacht sein, weil zum einen Ursachen auch Tatsachen sind und zum anderen bereits der gesetzliche Zusammenhang von Ursache und Wirkung der Tatsächlichkeit bedarf. Ohne Tatsächlichkeit wiederum wäre eine Tatsache nicht einmal relativ verlässlich; es könnte dann also sein, dass sie auch dann keine Tatsache ist, wenn sie eine ist.

Tatsächlichkeit bedeutet, dass Tatsachen *sind, was sie sind* – und dass auch Veränderungen von Tatsachen sind, was sie sind. Ebenso wenig wie die Tatsächlichkeit eine Tatsache ist, kann sie durch menschliches Handeln erzeugt werden oder durch Erkenntnis ge-

---

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Meiner, Hamburg 1991, 18; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 1992, 68.

<sup>17</sup> Ohly (2015) 32–63.

bildet werden. Ihr gegenüber ist alles »schlechthinnig abhängig«<sup>18</sup>. Friedrich Schleiermacher, der diesen Begriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls geprägt hat, ist dabei von der Präreflexivität des Selbstbewusstseins<sup>19</sup> ausgegangen, da es kein gegenständliches Bewusstsein, sondern unmittelbar ist.<sup>20</sup> Er überträgt aber die schlechthinnige Abhängigkeit auf alle kosmischen Gegebenheiten<sup>21</sup> und damit auf das gesamte Universum: Von endlicher Ursächlichkeit können wir nämlich nicht schlechthinnig abhängig sein.<sup>22</sup> Das gilt aber dann von allen weltlichen Entitäten, dass sie von keiner anderen weltlichen Entität schlechthinnig abhängig sind: Daher muss alles von einer außerweltlichen Instanz schlechthinnig abhängig sein. Wenn »unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts ist«<sup>23</sup>, so sind kein weltlicher Gegenstand und keine weltliche Tatsache davon ausgenommen.<sup>24</sup>

Was daher als Präreflexivität des Ich verhandelt wird, ist nur ein Sonderfall der Präreflexivität der Tatsächlichkeit der Wirklichkeit. Dass dabei die Tatsächlichkeit kein innerweltlicher Gegenstand oder Sachverhalt ist, wird subjekttheoretisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass das präreflexive Ich *leer* ist. Aber nicht nur das präreflexive Ich, sondern alles – und zwar sowohl alles Seiende als auch das Nicht-Seiende, alle Möglichkeiten und Unmöglichkeiten – ist schlechthinnig abhängig von der Tatsächlichkeit, weil es sonst nicht verlässlich wäre.

Lässt sich damit aber wirklich schon verstehen, wie sich das Ich treffsicher im Mich identifiziert? Ein gewichtiger Einwand ist hier anzumelden: Denn das Erleben ist ja dann nicht mehr, was es ist, wenn es mit dem erlebten Erleben identifiziert wird. Denn da beide kategorial verschieden sind – das Ich ist ein Widerfahren, das Mich ein intentionaler Gegenstand –, beruht nur ihre Verschiedenheit auf

---

<sup>18</sup> Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [EA 21830/31], De Gruyter, Berlin 1960, Bd. 1, 27.

<sup>19</sup> Frank (2002) 195.

<sup>20</sup> Frank (2002) 16.

<sup>21</sup> Frank (2002).

<sup>22</sup> Frank (2002) 290.

<sup>23</sup> Frank (2002) 28.

<sup>24</sup> Den logischen Nachweis dafür erbringe ich in Lukas Ohly, *Eine leibphänomenologische Herleitung der Allwissenheit Gottes*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009) 64–75, hier: 67 f.

der Tatsächlichkeit. Ihre Identifizierung würde dagegen der Tatsächlichkeit widersprechen.

Um dieses Problem zu lösen, möchte ich nochmals auf den Prozess der Selbstidentifikation aufmerksam machen: Das Ich identifiziert sich nicht einfach mit dem Mich, sondern geht im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl dabei den Umweg über die Tatsächlichkeit von Tatsachen. Dem Identitätserlebnis geht also das Verschiedenheitserlebnis des Ich von einer Instanz voraus, der es nur blind vertrauen kann. Für Erlebnisse wiederum gilt, dass ihr Erleben widerfährt. Kombiniert man beide Beschreibungen, so folgt: *Das Erleben des Erlebens ist das Widerfahren von Tatsächlichkeit*. Das Erleben ist, was es ist, indem es widerfährt. Hier besteht im Erleben keine Kluft zum erlebten Erleben trotz der kategorialen Differenz. Das Erleben widerfährt zum Erlebnisgehalt durch die Tatsächlichkeit, nämlich dadurch, dass das Erleben nicht einfach nur widerfährt, sondern auch ist, was es ist.

Meine These ist nun, dass die Tatsächlichkeit das Erleben im erlebten Erleben vergegenständlicht, also das Widerfahren in die Kategorie der Gegenständlichkeit einträgt. Nur so ist es möglich, dass Menschen den Widerfahrenscharakter von Ereignissen thematisieren können, indem sie ihn nämlich beschreiben *als etwas*, das ist, was es ist. Und nur so ist es möglich, dass im Spezialfall der Subjektivität das Ich sich im Mich identifiziert: Das Erleben identifiziert sich im erlebten Erleben, weil das Erleben eine Tatsächlichkeit hat: *Es ist, was es ist*. Dieses »ist« ist nicht ontologisch gemeint, sondern allenfalls präontologisch, intentional, nämlich als phänomenale Beständigkeit des Ich. Die Tatsächlichkeit bürgt somit für die phänomenale Beständigkeit des Widerfahrens von Subjektivität, also dafür, dass das Erleben ist, was es ist.

Subjektivität besteht also nicht nur im wechselseitigen Verweis zweier Kategorien – des Widerfahrens und der Gegenständlichkeit. Denn dann wäre eine Verwechslung von Ich und Mich noch möglich. Der wechselseitige Verweis beruht jedoch seinerseits auf dem wechselseitigen Verweis von Widerfahren und Tatsächlichkeit, die sich beide evident aufeinander beziehen, obwohl sie selbst zwei unterschiedliche Kategorien sind. Hier ist eine Verwechslung nicht mehr möglich, dass das Erleben ein anderes wäre, als es ist: Das Widerfahren von Subjektivität hat Tatsächlichkeit, und die Tatsächlichkeit widerfährt im Erleben. In der Evidenz dieses wechselseitigen Bezugs besteht die Evidenz, dass das erlebte Erleben dasselbe ist wie das Erleben.

Es wird damit nicht gesagt, dass das Erleben mit dem erlebten Erleben identisch ist. Denn beide sind gerade kategorial verschieden. Es wird vielmehr gesagt, dass das Erleben immer auch ein erlebtes Erleben hat, das sich uneindeutig zum Erleben verhält: Ich erlebe eben mich, und niemand sonst *ist* mein Erleben. Natürlich kann ich auch dich erleben, aber dann erlebe ich *deine* Tatsächlichkeit, die ich wiederum nicht mit mir verwechseln kann – also nicht mit meinem Erleben.

Der leeren Tatsächlichkeit entspricht es, dass das Mich für das Ich zwar evident ist, ohne dass das Ich aber dafür objektive Identifikatoren heranziehen könnte. Zwar ist das Ich, was es ist. Und doch kann das Ich nicht mit Evidenz sagen, *was* es ist. Das Ich ist zwar tatsächlich, aber keine Tatsache. Erst wenn es sich mit bestimmten biografischen Markern beschreibt, wird es »Fleisch« und inkarniert sich in der Welt. Es wird damit zu einem weltlichen Konstrukt, das sowohl durch lebensgeschichtlich kontingente Widerfahrnisse als auch durch soziale Interaktion mitbestimmt wird. Welcher Gegenstand das Ich wird, ist fallibel und wird lebensgeschichtlich immer umstritten bleiben, allein weil sich das Ich einer vollständigen Vergegenständlichung sperrt. Die Bedingung aber, Fleisch zu werden, liegt in der Tatsächlichkeit begründet. Alle weltlichen Gegenstände und alle Inkarnationen sind daher von der Tatsächlichkeit schlechthinig abhängig.<sup>25</sup>

#### 4. Wie kann ich mich über zeitliche Wechsel hinweg wiedererkennen?

Der ausgeführte Gedankengang hat sich nun doch von alltäglichen Lebenserfahrungen weitgehend verselbstständigt. Lebensrelevant wird er aber in der Frage, wie sich ein Subjekt auch in zeitlicher Distanz wiedererkennen kann. Diese Frage ist für die Neuroethik essenziell, weil sich an ihr die Differenz von *sich verändern* und *ein anderer werden* bewähren muss. Wenn also ein Patient nach einer Kopfverletzung plötzlich andere Werte annimmt, wie kann man sagen, dass er nur sich verändert hat, aber nicht ein anderer Mensch an seine Stelle getreten ist? Objektive Gesichtspunkte können hier nicht entscheiden, denn sonst wären Menschen nicht autonom in der Lage,

---

<sup>25</sup> Ich verdanke meiner Mitarbeiterin Catharina Wellhöfer diese Beobachtung, das blinde Vertrauen der Selbstidentifikation aus der Tatsächlichkeit herzuleiten.

ihre Werte zu verändern. Fremdzurechnungen seiner sozialen Umwelt können aber ebenso wenig entscheiden. Denn zum einen übergehen sie die subjektive Selbstperspektive, in die sie nicht eindringen können, weil der wechselseitige Verweis von Widerfahen des Erlebens und seiner Tatsächlichkeit stets nur am Subjekt evident wird, nicht aber am Fremdpsychischen. Zum anderen wird ansonsten auch die Autonomie übersprungen, wenn andere in Zweifel ziehen, dass ein Erleben ein anderes als vormals ist. Ich werde in der Sektion 5 zeigen, dass genau darin der Angriff auf die Autonomie besteht, dass sich bei bestimmten Manipulationen eines Subjekts die intersubjektive Evidenz einstellt, es sei nun ein anderes als vorher.

Es können daher nur subjektive Gesichtspunkte entscheiden, ob ich mich über zeitliche Wechsel hindurch wiedererkenne. Gleiche Gefühle können dafür aber auch nicht hinreichen, denn der Vergleich zwischen zwei Gefühlen würde sie verobjektivieren; es müsste ja zwischen ihnen eine objektive Ähnlichkeit bestehen. Ansonsten könnte sich das Subjekt täuschen. Wie ich jedoch oben bemerkt habe, sind objektive Gesichtspunkte nicht hinreichend und nicht einmal notwendig, damit ein Subjekt sich wiedererkennt. Das Erleben ist etwas anderes als ein Gefühl: Ich kann mich an eine Begebenheit erinnern, die damals für mich traurig war, und heute damit das Gefühl des Stolzes verbinden, weil ich sie bewältigt habe. Das Erlebnis von damals ist zwar das gleiche wie das aktuell erinnerte Erlebnis, aber die begleitenden Gefühle sind verschieden. Daraus folgt nicht, dass ich ein anderes Subjekt geworden bin. Zudem kann ich mich in der Erinnerung täuschen, welches Gefühl ich wirklich in der damaligen Begebenheit hatte. Dennoch täusche ich mich nicht, wer ich damals gewesen bin.<sup>26</sup>

Die Wiedererkennung muss vielmehr im Erleben selbst liegen: Das aktuelle Erleben muss dasselbe sein wie das erlebte Erleben. Das Erleben nimmt eine solche Identifikation aber bar jeglicher Kriterien vor. Es folgt in der Selbstidentifikation einem blinden Vertrauen. Dieses Vertrauen richtet sich auf die Selbstidentifikation, nämlich darauf, dass sie ist, was sie ist. Das Erleben erlebt zugleich seine Tatsächlich-

---

<sup>26</sup> Täuschungen richten sich nur auf die Erlebnisgehalte: Wenn ich mich etwa auf einem Klassenfoto nicht wiedererkenne, weil ich den lachenden Schüler nicht mit mir identifiziere, nur weil ich mich darin täusche, dass ich damals nicht fröhlich gewesen bin, misslingt die Identifikation. Ich zweifle dann aber nicht daran, dass ich damals ein Erleben hatte.

keit: Damit wird das Widerfahren des Erlebens über die Tatsächlichkeit in die Intentionalität gezogen, indem das, was rein widerfährt und damit von anderer Kategorie ist als etwas Gegenständliches, zugleich *ist*, was es *ist*: Das Ich erlebt *sich*, es erlebt sein *Mich*. Dafür gibt es keine anderen Gründe als *seine* Tatsächlichkeit: Die Tatsächlichkeit des Erlebens ist das erlebte Erleben, wenn sie widerfährt. Die widerfahrende Tatsächlichkeit des Ich ist also seine Reflexivität, die ohne Kriterien blind vollzogen und damit ohne Abstand zwischen Subjekt und Objekt erlebt wird. Diese Nicht-Distanz zwischen Subjekt und Objekt ist Evidenz.<sup>27</sup> Das Ich kann also die Erinnerung an sein erlebtes Erleben von der Erinnerung an andere Subjekte blind unterscheiden durch die Tatsächlichkeit des Erlebens: Zwar kann ich mich darin täuschen, was ich gestern auf dem Ostheimer Bahnhof erlebt habe; und ich kann mich darin täuschen, dass ich gestern überhaupt etwas auf dem Ostheimer Bahnhof erlebt habe, während eigentlich meine Frau dieses Erlebnis hatte und mir nur davon erzählt hatte. Ich kann mich aber nicht darin täuschen, *welches Erleben* ich gehabt habe, *wenn* ich gestern etwas auf dem Ostheimer Bahnhof erlebt habe: Ich habe nämlich dann *dasselbe Erleben* gehabt wie jetzt. Eine Tautologie markiert somit die Tatsächlichkeit des Subjekts: Es ist, was es ist. Die Tatsächlichkeit besteht unabhängig davon, *dass* ich mich gestern erlebt habe. Denn vielleicht lag ich gestern im Koma und täusche mich jetzt darin, dass ich gestern etwas erlebt habe. Oder der cartesianische Dämon<sup>28</sup> hat mich erst vor fünf Minuten erschaffen und täuscht mich darin, gestern bereits existiert zu haben. Dennoch ist die Tatsächlichkeit des Subjekts auch in diesen Fällen tautologisch.<sup>29</sup> Dem Erleben muss in der Erinnerung kein reales erlebtes Erleben entsprechen. Ich täusche mich dann zwar in der vergangenen Situation, aber nicht in mir. Denn mich gibt es nur in Nicht-Distanz zum Erleben. Weder Raum noch Zeit kann das Ich auf Distanz zum Mich bringen. Deshalb besteht kein Unterschied zwischen dem erlebten aktuellen Erleben und dem erlebten vergangenen Erleben: Das

---

<sup>27</sup> Ohly (2015) 77, ferner 40 f.

<sup>28</sup> René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1986, Med. I, 16.

<sup>29</sup> Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass die Tatsächlichkeit auch nicht vom logischen Gesetz der Tautologie abhängt, sondern umgekehrt die Tatsächlichkeit dafür bürgt, dass logische Gesetze sind, was sie sind. Tautologien markieren daher nur die Tatsächlichkeit und verweisen auf sie.

vergangene Erleben ist nämlich dasselbe Erleben wie mein aktuelles Erleben – ebenso wie mein erlebtes aktuelle Erleben.

Übrigens muss ich mich dafür nicht zu jedem Zeitpunkt an jeden Zeitpunkt erinnern, den ich jemals erlebt habe. Die Ich-Erinnerung hat vielmehr hypothetische Voraussetzungen: *Wenn* ich mich an eine bestimmte Situation erinnere, dann erkenne ich blind mein erlebtes Erleben wieder.<sup>30</sup> Meine Tatsächlichkeit vergangener Situationen muss mir dabei widerfahren, sonst würde mein Zugriff auf mein erlebtes Erleben nicht blind und zugleich evident erfolgen.

Wenn ich dagegen ein anderes Subjekt identifiziere, so unterstelle ich ihm zwar ein Erleben, ohne aber dieses Erleben zu sein – denn ansonsten könnte ich nichts Fremdpsychisches wahrnehmen. Diese Unterstellung erfolgt zwar ebenso unmittelbar<sup>31</sup> wie mein blinder Zugriff auf mich, weil Alterität überhaupt erst die Bedingung ihrer Wahrnehmung ist.<sup>32</sup> Dennoch weist sich gerade so das Fremdpsychische aus, dass mein Erleben nicht aus mir zu ihm heraustreten könnte, wenn es mir nicht *als Anderer* widerfährt. (Darin steckt die Präreflexivität von Alterität, dass sie ein Phänomen aus zwei Kategorien ist: Sie ist ebenso evident Widerfahren wie sie evident Gehalt ist.) Die Tatsächlichkeit des Erlebens macht jedoch nicht den Anderen evident, sondern nur das Erleben.

## 5. Manipulationen, ein Anderer zu werden

Ob ich ein Anderer werde, kann ich nicht selbst erkennen, weil der Selbstbezug nur subjektiv verbunden wird. Bei einer Manipulation des Subjekts, bei dem ein Ich gegen ein anderes eingetauscht wird, ändert sich daran nichts: Denn da die Selbstidentifikation bar jeglicher Kriterien vollzogen wird, kann das Ich nicht erkennen, dass es ein anderes geworden ist. Kann es dann überhaupt solche Manipula-

<sup>30</sup> Ohly (2015) 92.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts* [1943], Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2003, 466.

<sup>32</sup> Sartre (2003) 490; Alex Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in: *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*, hg. von Bernhard N. Schumacher, De Gruyter, Berlin 2003, 135–157, hier: 151.

tionen geben, die nicht nur ein Subjekt verändern, sondern ein Ich zu einem Anderen machen?<sup>33</sup>

Entscheidend für die Charakterisierung einer Maßnahme als Manipulation des Subjekts ist nicht die phänomenologische, sondern die ethische Ebene: Sie besteht darin, dass bei Manipulationen in der intersubjektiven Interaktion die Tatsächlichkeit des Ich übergangen wird. Gerade wenn eine soziale Gemeinschaft die neurologische Manipulation eines Subjekts damit rechtfertigt, dass das Ich unverändert bleibt, weil es nach wie vor seine Tatsächlichkeit hat, wird die Tatsächlichkeit als ethische Orientierung der Achtung eines Subjekts nivelliert: Denn wenn alle möglichen Manipulationen die Autonomie eines Menschen nicht antasten, weil auch nach der Manipulation seine Subjektivität eine Tatsächlichkeit besitzt, verliert die Tatsächlichkeit ihre orientierende Kraft – und mit ihr die subjektive Autonomie. Die intersubjektive Achtung der Autonomie eines Menschen entscheidet sich daher an der Haltung, der Tatsächlichkeit der Subjektivität eine Orientierungsfunktion zuzugestehen.

### 5.1. *Ein Anderer qua intersubjektiver Zurechnung*

Die Autonomie und Tatsächlichkeit des Subjekts verliert bereits ihre Orientierungsfunktion, wenn durch eine plötzliche neurologische Veränderung (eine Hirnverletzung oder einen Schlaganfall) meine soziale Umwelt mich besser kennt als ich mich. Dann nämlich wird die Tatsächlichkeit des Selbsterlebens durch objektive Erkenntnis der sozialen Umwelt übersprungen. Zwar ist auch jetzt noch das Ich, was es ist. Es ist ein Erleben und hat vermittelt durch die Tatsächlichkeit ein erlebtes Erleben. Dennoch tritt die soziale Umwelt in die Beobachterperspektive des cartesianischen Dämons ein und kennt das Subjekt grundsätzlich besser, als es sich selbst kennt: Sie weiß dann, dass das Ich nicht vor fünf Minuten existiert hat, obwohl das Subjekt sich nicht anders erleben kann, wenn es sich irrtümlich an ein Erlebnis vor fünf Minuten erinnert: Die Tatsächlichkeit der Subjektivität gibt ihm zwar die Evidenz des erlebten Erlebens, der aber real nicht das-

---

<sup>33</sup> Hausteин (2013) 161; Jens Clausen/Oliver Müller/Sebastian Schwenzfeuer, *Neuroethik. Aktuelle Fragen im Spannungsfeld zwischen Neurowissenschaften und Ethik*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 52 (2008) 286–297, hier: 290.

selbe Subjekt entspricht. Es ist nicht einfach so, dass Evidenz und Realität auseinander treten – denn das konnten sie bisher immer schon, wenn das Ich sich in einem Erlebnisgehalt getäuscht hat. Vielmehr kann nun die soziale Umwelt durchschauen, dass der Evidenz eines erlebten vergangenen Erlebens nichts Reales entspricht. Das Erleben ist dann zwar auch weiterhin kein anderes als das erlebte Erleben; aber da ihm kein oder ein anderes reales Subjekt aus der entsprechenden vergangenen Situation entspricht, bürgt die Tatsächlichkeit nicht mehr für die Selbstidentität: Die Selbstidentifikation ist real leer. Die soziale Umwelt erkennt die Zurechnungsunfähigkeit des Subjekts und wird seine Identifikationsleistungen auch nicht mehr in ethischen Anwendungsfragen anerkennen. Man wird das Subjekt vielmehr »vor sich selbst« schützen. Damit verliert ein Subjekt seine Autonomie, weil das Kriterium dafür verloren gegangen ist, nämlich der privilegierte Zugang zu sich selbst im autonomen Widerfahren des eigenen Erlebens. Dieser privilegierte Zugang ist nun nicht mehr hinreichend zur Bestimmung menschlicher Autonomie.

Nehmen wir also an, ein Mensch hätte einen Unfall gehabt und eine Hirnverletzung erlitten. Nun hält er sich für einen begnadeten Paraglider, obwohl er vor seinem Unfall Höhenangst hatte und sich daher nie für einen Flug präpariert hatte. In seinen Erinnerungen hat er jedoch schon etliche Flüge hinter sich gebracht. Nun möchte er baldmöglichst einen Flug absolvieren und lehnt einen begleiteten Flug ab, weil er sich genau daran erinnern kann, sich selbst steuern zu können.

Der Autonomie eines Menschen müsste es entsprechen, diesen Willen zu respektieren. Da es jedoch die soziale Umwelt besser weiß, dass der Patient nicht der ist, für den er sich hält, wird sie den Flug verhindern: Ärzte werden etwa davon dringend abraten und ggf. mit Abbruch der Arzt-Patienten-Beziehung drohen. Evtl. wird sogar ein Vormundschaftsgericht angerufen werden, um den Patienten vor sich selbst zu schützen.

Aber ist der Patient wirklich nicht der, für den er sich hält? Ein Einwand könnte folgendermaßen vorgetragen werden: Sein Ich ist ein Erleben, das sich zudem treffsicher auf das erlebte Erleben bezieht. Die Treffsicherheit der Selbstidentifikation ist durch die Tatsächlichkeit vermittelt: Sie ist evident, obwohl sie blind vollzogen wird. Worin sich der Patient täuscht, sind die objektiven Gehalte seiner Biografie. Solche Täuschungen sind aber gewöhnlich und treten immer wieder auch bei Menschen ohne Hirnverletzungen auf: Auch

ein gesunder Mensch kann sich darin täuschen, was er gestern gefrühstückt hat, ohne dass man deshalb schon befürchten muss, er sei nicht mehr er selbst.

Auf diesen Einwand ist aber zu antworten, dass die soziale Umwelt durchaus objektive Gründe heranzieht, Menschen mit neuronalen Erkrankungen von gesunden Menschen zu unterscheiden. So sperren sich etwa Menschen nach einer Hirnverletzung oft dagegen, eine adäquate Sicht auf ihre Vergangenheit zurückzugewinnen.<sup>34</sup> Es ist dann also ihre autonome Entscheidung, sich über die eigene Vergangenheit zu täuschen und damit die Täuschung zur Grundlage ihrer weiteren Entscheidungen zu nehmen. Entscheidend ist nun, dass die objektiven Differenzen, etwa der Grad der Abweichung zur Realität, den Anlass für die soziale Umwelt bilden, die Autonomie des Patienten unberücksichtigt zu lassen. Objektive Gründe sprechen nun dafür, die Tatsächlichkeit der Subjektivität in der Behandlung des Patienten zu übergehen: Er hat jetzt nicht mehr deshalb Autonomie, weil sein Erleben im erlebten Erleben seine Tatsächlichkeit findet. Vielmehr wird ihm keine Autonomie zugerechnet, weil *objektive* Gründe dafür sprechen, dass er jemand anderes ist, als er meint zu sein.

Es kann tatsächlich nicht ausgeschlossen werden, dass in diesem Fall wirklich das Subjekt ein anderes geworden ist. Das Erleben könnte ja ein anderes sein als vor dem Unfall. Seine Tatsächlichkeit würde sich auf etwas anderes beziehen als die Tatsächlichkeit der Subjektivität vor der Hirnverletzung. – Aber das weiß niemand, da es weder objektive noch subjektive Gründe gibt, um die Subjektivität eines Menschen wiederzuerkennen. In gewöhnlichen Fällen intersubjektiver Interaktion lässt sich die Achtung der Autonomie daher mit einer epistemischen Epoché rechtfertigen, dass man allein der immanenten Evidenz der subjektiven Selbstidentifikation vertraut. In Sonderfällen neurologischer Veränderungen dagegen wird diese Epoché übersprungen – und mit ihr die Tatsächlichkeit. Damit wird die subjektive Autonomie ethisch unwirksam gemacht. Im Streit, wer denn nun jemand ist, entscheidet die Außenperspektive anhand objektiver Kriterien.

---

<sup>34</sup> Hans J. Markowitsch, *Warum wir keinen freien Willen haben. Der sogenannte freie Wille aus Sicht der Hirnforschung*, in: *Psychologische Rundschau* 55 (2004) 163–168, hier: 165.

## 5.2. Ein Anderer durch Fremd-Manipulation

Dieses Problem verschärft sich noch, wenn die soziale Umwelt nicht nur Beobachter einer Fehl-Identifikation ist, sondern die Fehl-Identifikation durch neurologische Manipulationen mutwillig herbeiführt. Zwar sind solche Manipulationen nicht durch die Autonomie des Subjekts gedeckt. Wenn man jedoch einen Menschen so manipuliert, dass er der Manipulation nach ihrer Durchführung zustimmt, so wird die Autonomie rückwirkend ebenso geachtet wie sie übersprungen wird: Denn ein Weg zurück würde nun der Autonomie des Subjekts widersprechen, das aber eben damit zugleich seiner Fremdbestimmung zustimmt.

Nehmen wir also an, ein Patient willigt aufgrund einer neurologischen Erkrankung in eine Hirn-Operation ein und legt dabei die Grenzen des Eingriffs fest: So verlangt er etwa, sein Gedächtnis zu behalten, so dass entsprechende Hirnregionen nicht angetastet werden dürfen. Während der Narkose aber entscheiden sich die Ärzte, die Maßnahme doch auszuweiten, so dass der Patient nach dem Erwachen kein Gedächtnis mehr hat. Wie in analogen Fällen könnte nun der Patient plötzlich darauf beharren, dass keine weiteren Maßnahmen ergriffen werden, um sein Gedächtnis wiederzuerlangen. Er stimmt also rückwirkend der ärztlichen Maßnahme zu, obwohl sie seinem ursprünglichen Willen widersprochen hat, der zudem nur durch die neurologische Manipulation verändert worden ist – und nicht indem das Ärzteteam den Patienten vom Eingriff überzeugen konnte.

Denken wir den Fall weiter: Nun könnte die Ehefrau des Patienten vor einem Vormundschaftsgericht klären lassen, ob der Patient die erforderlichen Maßnahmen erhält, um sein Gedächtnis wiederzuerlangen. Dabei könnte sie geltend machen, dass der Wille ihres Mannes bei der Operation manipuliert worden ist und er also gegen seinen ursprünglichen Willen jetzt einen anderen Willen hat. Dann wird ein Streit darüber geführt, welcher Wille denn nun der »echte« ist, welcher Wille also dem Patienten wirklich gehört. Und damit wird darüber debattiert, wann der Patient wirklich »er selbst« ist. Die Ehefrau zieht aber bei diesem Streit nur ein objektives Kriterium heran, nämlich den Willensgehalt oder vielleicht auch eine Patientenverfügung. Die Frage, wer der Patient ist, will sie Ehefrau dann objektiv entscheiden.

Wie ist es aber, wenn sowohl der Patient als auch das Ärzteteam

darauf beharren, der aktuelle Wille müsse zählen, weil nur hier die Autonomie geachtet werde? Zwar ist diese Regel der Achtung der Autonomie durch den Eingriff gebrochen und damit der ursprüngliche Wille des Patienten missachtet worden. Aber dieser Regelbruch lässt sich nicht damit wieder rückgängig machen, dass der aktuelle Wille erneut manipuliert wird. Die Manipulatoren können also nun die Achtung der Autonomie zur Unterstützung ihrer Manipulation heranziehen, indem sie den aktuellen Willen des Patienten als Abwehrrecht beanspruchen. Die Autonomie schützt dann ein Subjekt, indem es seine Manipulation schützt. Dadurch wird die Achtung der Autonomie ins Gegenteil verkehrt: Sie wird zur Grundlage dafür genommen, dem Subjekt einen anderen Willen aufgezwungen zu haben. Auch hier spielen letztendlich objektive Gründe zur Bestimmung des Subjekts die entscheidende Rolle: Die objektiven Maßnahmen, die zum Willenswandel geführt haben, werden durch einen trickreichen Verweis auf die Autonomie des Subjekts abgesichert. Es wird damit objektiv abgesichert, dass der Patient nicht sich verändert hat, sondern durch andere Subjekte verändert worden ist.

### 5.3. *Ein Anderer durch Selbst-Manipulation*

Derselbe Befund zeigt sich, wenn ein Subjekt autonom entscheidet, ein anderes Subjekt zu werden. Eine solche Entscheidung widerspricht der Tatsächlichkeit der Subjektivität, denn man rechnet dann mit Kriterien, sich selbst von dem Subjekt unterscheiden zu können, das man stattdessen werden soll. Also widerspricht diese Entscheidung auch der Autonomie, die nämlich im Widerfahren des Erlebens und in seiner Tatsächlichkeit im erlebten Erleben besteht. Anstelle der Achtung der Autonomie steht der Wille, Subjektivität durch Kriterien zu bestimmen und damit am Autonomieprozess vorbeiführen zu können.

Aber wann könnte ein Subjekt eine solche selbstwidersprüchliche Entscheidung treffen? Kurz gefasst immer dann, wenn die subjektiven Veränderungen durch Maßnahmen vorgenommen werden, an denen das Erleben nicht beteiligt werden soll. Autonome Entscheidungen, die die Autonomie überspringen, sind solche, die das Erleben des erlebten Erlebens überspringen. Das trifft auf Maßnahmen des Neuroenhancements zu, die geistige Kompetenzen generieren, ohne dass sich diese entwickeln müssen. Wenn also ein Mensch sein Ge-

hirn mit einem Fremdsprachenchip ausstatten möchte, damit er eine Fremdsprache durch automatische Spracherkennung verstehen und sprechen kann, ohne sie mühsam erlernt haben zu müssen, ist die Autonomie von diesem Sprachvorgang entkoppelt: Das Subjekt versteht und spricht dann, ohne sich dazu entscheiden zu müssen und ohne ein Verhältnis zwischen seiner Autonomie und dem Sprachvermögen entwickelt, eben gelernt zu haben.<sup>35</sup>

Zwar kann man einräumen, dass dieses Subjekt nachträglich ein solches Verhältnis entwickeln wird und sich sein automatisiertes Vermögen im Nachhinein aneignet, ebenso wie sich Menschen andere angeborene Fähigkeiten subjektiv aneignen und sogar darüber autonom verfügen, etwa indem sie die Luft anhalten oder das Blinzeln hinauszögern. Zudem könnte man einen Schalter einbauen, der dem Subjekt die autonome Entscheidung lässt, wann es seine Spracherkennung ein- und ausschaltet. Das ändert aber nichts daran, dass das Subjekt mit solchen Aneignungsprozessen ein anderes Subjekt sein soll als das, das sich entschieden hat, dieses Sprachmodul zu bekommen. Der Proband bestimmt sich dann über objektive Eigenschaften, deren Erwerb am eigenen Erleben vorbei laufen. Das Erleben kann sich nur die erworbenen *Eigenschaften* aneignen, nicht aber das *Erwerben* dieser Eigenschaften: Es erlebt also ein *Spracherlebnis*, hat aber nicht das erlebte Erleben des Spracherwerbs *und wird es nie haben*: Denn wenn es das Modul einschaltet, erlebt es beim abrupten Übergang vom Ab- zum Einschalten keinen Prozess des Spracherwerbs. Zwar ist auch das fertige Spracherlebnis von einem erlebten Erleben begleitet. Es bezieht sich aber nicht auf einen Lernprozess, der dem Subjekt widerfährt, sondern auf eine fertige Eigenschaft. Technisch wird also der Widerfahrnscharakter des Lernerlebens übersprungen. Allenfalls wird der Widerfahrnscharakter einer Sprachkompetenz erlebt, also eine Alteritätserfahrung: *Es spricht*. Die Sprachkompetenz läuft insofern an der Autonomie vorbei. Das Subjekt entscheidet autonom, dass seine Autonomie beim nun einsetzenden Spracherwerb unbeteiligt bleibt. Es trennt also seine Entscheidung von der Sprachentwicklung ab und ent-subjektiviert daher den Spracherwerb. Ob das Subjekt mit dieser künstlichen Sprachkompetenz ein anderes *ist*, lässt sich zwar aufgrund der fehlenden Kriterien der Selbstidentifikation nicht entscheiden. Deutlich ist aber, dass das Subjekt sich selbst beim Spracherwerb überspringen

---

<sup>35</sup> Ohly (2015) 107 und 148 f.

will – und in dieser Hinsicht ein anderes sein will, als es ist. Die Autonomie wird an dieser Stelle unberücksichtigt gelassen; an seine Stelle tritt die immerhin faszinierende objektive Eigenschaft, eine Fremdsprache sprechen zu können, die das Subjekt nie gelernt hat. Problematisch ist dabei also nicht die unentscheidbare phänomenologische Frage, ob das Subjekt nun noch dasselbe ist. Vielmehr liegt das Problem auf der ethischen Ebene, nämlich dass die Autonomie übersprungen wird.

Zwei Rückfragen möchte ich zu diesem Ergebnis noch stellen: Hängt die Selbst-Manipulation nur daran, an welchem Ort sich das Sprachmodul befindet, nämlich intra- oder extrakorporal?<sup>36</sup> Wenn mein Sprachmodul nicht in meinem Gehirn implementiert ist und ich stattdessen eine Sprach-App auf meinem Smartphone benutze, behalte ich dann etwa meine Autonomie, obwohl ich auch hier keine Fremdsprache erlerne? Es hängt davon ab, wie die App gesteuert wird. Sobald ich die Entscheidung treffen muss, die App zur Übersetzung meiner Gedanken und zum Verstehen der Äußerungen einer Person in einer mir fremden Sprache heranzuziehen, kann meine Autonomie gar nicht von mir unberücksichtigt bleiben. Das wäre vergleichbar mit dem Neurochip, den ich bei jeder Verwendung eigens einschalten müsste, um in der Fremdsprache zu kommunizieren. Das umständliche Verfahren der Nutzung macht den Ort des Chips im Gehirn irrelevant. Allerdings habe ich dann auch in beiden Fällen keine Sprachkompetenz, sondern benutze Werkzeuge, die meine sprachliche Einschränkung objektiv kompensieren.

Das führt zum zweiten Einwand: Meint die soziale Umwelt auch bei der Selbst-Manipulation, mich besser zu kennen als ich mich? Kommen wir wieder zurück auf den Neurochip, der durchgehend funktioniert und mir die Fähigkeit gibt, in einer fremden Sprache zu sprechen. Während ich mein Sprechen als *mein* Sprechen erlebe und daher in diesem Spracherlebnis ein Erleben meines Erlebens habe, werden andere Menschen, die von dem Implantat wissen, vermutlich behaupten, dass nicht ich diese Sprache beherrsche, sondern etwas in mir. Evtl. werden sie sogar in Zweifel ziehen, dass der Inhalt, den ich ausdrücke, wirklich durch mich generiert worden ist. Sie werden sich fragen, wie die Fremdsprachenkompetenz, die ich mir nicht durch Lernen angeeignet habe, wirklich meine Gedanken ausdrücken kann. Zwar könnte man Tests durchführen, ob ich einen vorgegebenen

---

<sup>36</sup> Zur Kritik siehe Ohly/Wellhöfer (2016) 34.

deutschen Text in diese Fremdsprache übersetzen kann. Aber dieser Test beweist nicht, dass die Übersetzung auch mit *meinen* Gedanken gelingt, es sei denn, ich schreibe mir meine Gedanken vorher für alle lesbar ins Deutsche, bevor ich sie übersetze. Sofern man mir noch zugesteht, eigene Gedanken zu denken, könnte dieser Test akzeptabel sein, um die Glaubwürdigkeit der Übersetzung als Ausdruck meiner Gedanken zu erhöhen. Das ändert aber nichts daran, dass mit diesem Verfahren eine *objektive* Übereinstimmung die Zurechenbarkeit *meiner* Gedanken absichern soll. Erst recht wenn ich durchschaue, dass meine Sprachkompetenz nicht »meine« ist, lokalisiere ich mich dabei auf der Seite meiner sozialen Umwelt und beurteile mich an objektiven Gesichtspunkten: Ich betrachte mich dann als einen Anderen.

## 6. Aussichten

Bereits die Patientenverfügung, die für die Willenserklärung eines Menschen im Fall seiner Bewusstlosigkeit oder Kommunikationsunfähigkeit stellvertretend eintritt, ist der Versuch, die subjektive Autonomie zu überspringen. Zwar soll gerade umgekehrt seine Autonomie in der sozialen Interaktion gerettet werden. Der Begriff von Autonomie wandelt sich aber dabei: Er beruht sozialetisch nicht mehr auf der Epoché, die subjektive Autonomie eines Menschen zu achten, weil man epistemisch nicht von außen in den blinden Prozess der Selbstidentifikation von Erleben und erlebtem Erleben eindringt. Vielmehr werden mit der Patientenverfügung objektive Korrelate geschaffen – die zudem zweifelhaft sind. Denn wer unterstellt, dass der Patient keinen Willen mehr hat, gebraucht mit der Patientenverfügung nur eine formelle Entscheidungsprozedur ohne inhaltlichen Bezug zur Autonomie des Patienten. Wer hingegen meint, der Patient habe zwar einen aktuellen Willen, den er nur nicht äußern könne, hat mit der Patientenverfügung kein geeignetes Mittel zur Hand, um den *aktuellen* Willen festzustellen. Es gibt starke Indizien, die dafür sprechen, dass man sich in den aktuellen Patientenwillen schwer hineinversetzen kann, je dichter der Tod droht.<sup>37</sup> Eine Patientenverfügung kann dagegen keine Abhilfe schaffen, weil sie den aktuellen Patientenwillen mutwillig übergeht. – Wer eine Patientenverfügung unter-

<sup>37</sup> Christopher J. Ryan, *Betting your life: an argument against certain advance directives*, in: *Journal of Medical Ethics* 22 (1996) 95–99, hier: 96.

zeichnet, gibt daher zwar der sozialen Umwelt nicht seinen Willen zu erkennen, den er für den vorgesehenen Fall haben wird. Aber genau dadurch gibt er sich der sozialen Umwelt preis, die ihn dann aufgrund objektiver Kriterien besser zu kennen meint als er sich selbst. Darin besteht der Autonomieverlust, der in der Patientenverfügung nicht etwa aufgehoben, sondern nur dokumentiert wird.

Ebenso wie bereits heute einzelne Ausfälle sinnlicher und geistiger Aktivitäten durch Hirn-Maschine-Schnittstellen ausgeglichen werden können<sup>38</sup>, könnte es eines Tages möglich sein, Koma-Patienten durch entsprechende Kompensationen wieder in den Alltag zu integrieren. Während Robotizisten an die Speicherung der gesammelten Gehirninformationen denken, die mit künstlicher Intelligenz regeneriert werden<sup>39</sup>, dürften Mediziner zu diesem Zweck eher neuro-prothetische Maßnahmen für einzelne Ausfälle in Blick nehmen. In all diesen Fällen bleibt jedoch die Frage, wer das Subjekt einzelner Entscheidungen, Handlungen oder Verhaltensweisen sein wird: Überspringen Computerprogramme die Autonomie des Menschen oder stellen sie sie wieder her? Vermutlich werden solche Fragen zunehmend an objektiven Eigenschaften entschieden werden: Wenn sich ein Koma-Patient mit Neuro-Prothese in der Regel richtig an seine Lebensgeschichte erinnert und sich so verhält, wie man ihn vor seiner Erkrankung kannte, wird man ihm *sein* Selbst-Sein zugestehen. Will er jedoch seine Maschine abschalten lassen, weil er mit seiner Lebensgeschichte nicht konfrontiert werden möchte und so nicht weiterleben will, wird man daran zweifeln, ob er wirklich noch derselbe ist. In beiden Fällen wird die Autonomie des Erlebens sozialethisch keine Rolle spielen, selbst wenn man dem Patienten das Recht einräumt, über seine eigene Abschaltung zu verfügen. Denn: Wer nicht mehr er selbst ist, kann dann auch ohne ethische Skrupel abgeschaltet werden.

Mit diesen Aussichten ist aber auch die Frage verbunden, ob Systeme künstlicher Intelligenz Subjektivität haben werden.<sup>40</sup> Bislang scheinen *objektive* Vergleichspunkte mit menschlicher Subjektivität dagegenzusprechen, dass dies möglich ist.<sup>41</sup> Sie treiben das Beispiel

---

<sup>38</sup> Hausteil (2013) 160.

<sup>39</sup> Robert M. Geraci, *Apocalyptic AI. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, OUP, Oxford 2010, 22 und 34.

<sup>40</sup> Thomas Metzinger, *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Piper, Berlin 2009, 268.

<sup>41</sup> Bernhard Irrgang, *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace*,

vom Fremdsprachen-Modul aus Sektion 5.3. auf die Spitze, weil jegliche Kompetenz solcher Systeme zunächst *gemacht* ist. Selbst wenn es sich um selbstlernende Systeme handeln soll, deren Prozesse sogar ihre Ingenieure nicht mehr verstehen, so ist diese Fähigkeit zum Lernen ihnen eingebaut worden. Es gibt an solchen Systemen nichts, was den Widerfahrnscharakter ihres Erlebens ermöglichen könnte. Denn der Widerfahrnscharakter widerspricht einer gegenständlichen Machbarkeit. Anders ausgedrückt: Ohne Präreflexivität können Systeme künstlicher Intelligenz keine Subjekte sein. Subjekte werden daher geboren und nicht gemacht.<sup>42</sup> Ihre Geburt ist das Widerfahren ihres Erlebens und seine Tatsächlichkeit. Gemachten geistigen Leistungen fehlt dagegen der Widerfahrnscharakter.

Mit dem vorliegenden ethischen Beitrag zum Phänomen der Präreflexivität wollte ich zeigen, wie Subjektivität als ethisches Kriterium der Achtung des Menschen heranzuziehen ist, obwohl sie sich nicht an Kriterien ausweisen lässt. Das, was unter dem Stichwort Präreflexivität verhandelt wird, sperrt sich sowohl objektiver als auch subjektiver Kriterien. Dennoch lässt sich identifizieren, wann die menschliche Autonomie, für die die subjektive Identität Bedingung ist, verletzt wird, nämlich dann, wenn man auf objektive Korrelate ausweicht. Selbst wenn also die neurologische Manipulation eines Menschen die Präreflexivität der Subjektivität nicht erkennbar verändert, weil dafür die Kriterien fehlen, kann die Verletzung der Autonomie aufgezeigt werden. Sie besteht nämlich darin, dass die fehlenden Kriterien ignoriert werden, indem der blinde Prozess der Selbstidentifikation durch scheinbare Kriterien objektiver Eigenschaften übersprungen wird.

Abschließend möchte ich erwähnen, dass ich meine hier angeführten Kategorien des Widerfahrens, der Tatsächlichkeit und der Evidenz einer theologischen Rekonstruktion der Gotteserfahrung verdanke.<sup>43</sup> Die Tatsächlichkeit von Tatsachen, die ich an Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit rekonstruiert habe, war bereits ein Hinweis darauf. Ansonsten habe ich bis jetzt auf explizite theologische Bezüge verzichtet. Niemand muss von Gott reden, wenn er

---

*Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Franz Steiner, Wiesbaden/Stuttgart 2005, 138; Lukas Ohly/Catharina Wellhöfer, *Ethik im Cyberspace*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2017, 288.

<sup>42</sup> Ohly/Wellhöfer (2016) 292.

<sup>43</sup> Ohly (2015) 32–45.

das Phänomen der Präreflexivität auf meine Art thematisiert. Dennoch wird man auch dann auf dieselben Kategorien zurückgreifen, die Theologen auf Gott beziehen, nämlich in einer trinitätstheologischen Struktur menschlicher Erfahrung. Diese Struktur zeigt sich in *nuce* am Phänomen der Subjektivität.