

Thomas Sojer, Innsbruck

## Warum menschliche Freiheit nur in Beziehung zum Anderen möglich ist

Das menschliche Subjekt wäre einem universalen Determinismus unterworfen, jeder Anspruch auf ein freies Selbst würde in den Kognitiven Neurowissenschaften als Illusion entlarvt. Trotzdem bliebe das menschliche Bewusstsein im Letzten unerschlossen, der Personenbegriff vage. – so und ähnlich argumentieren Stimmen aus dem Diskurs um den Begriff des Selbst. Der folgende Beitrag plädiert darauf antwortend für einen Freiheitsbegriff, der das Selbst als erfahrene Intersubjektivität in der Beziehung zum Du begründet und einen Brückenschlag zwischen Naturalismus und Dualismus wagt: Für sich genommen ist der Mensch eine naturalistische Maschine. Erst in Beziehung gesetzt erfährt er sich als freies Individuum, als Person, als Ich.

### 1. Das Selbst als Echtzeit-Autobiografie

Am 27. Mai 2017 lud die Royal Institution of Great Britain zu einem Vortrag von Anil Seth von der University of Sussex in die berühmten Hallen des Faraday Theaters, in dem Naturwissenschaftler schon seit über zweihundert Jahren ihre neusten Forschungsergebnisse in die Öffentlichkeit tragen. Der Neurowissenschaftler erläuterte anhand der historischen Einflussnahme des Neopositivismus wie auch jüngster Untersuchungsergebnisse, warum eine Rede von einem existierenden Selbst neurowissenschaftlich nicht gerechtfertigt ist. Seth wollte damit das Konzept eines Selbst keineswegs zu Grabe tragen oder die Lanze für reduktionistische Positionen brechen. Vielmehr plädierte er für einen Mittelweg zwischen Reduktionismus und Dualismus: Die Kognitiven Neurowissenschaften verharren in der Trennung von Mentalem und Physikalischem, subjektiven Geist und objektiven Körper – ersteres nur von innen her aus der Ersten-Person-Perspektive erschließbar, letzteres nur von außen aus der Dritten-Person-Perspektive (VAN GULICK 2012). Die Phänomenologie, besonders die Schule um Maurice Merleau-Ponty, verteidigt gegenüber

einem naturalistischen Reduktionismus eine nicht reduzierbare Subjektivität, überwindet den alten Graben der Leib-Seele Debatte im Letzten jedoch nicht (ZAHAVI 2012). Die Einheit der menschlichen Person verliert sich folglich in der Trennung von Geist und Körper, weil sich das menschliche Selbst, so die bisherige Schlussfolgerung, weder als ‚allein von innen her erlebte Subjektivität‘ noch als ‚einzig von außen beobacht- und beschreibbares System‘ erfassen lässt (FUCHS 2015: 9). Anil Seth zählt sich innerhalb der Neurowissenschaften zu den Anhängern des sogenannten Emergenzkonzeptes, das einen wissenschaftlichen Reduktionismus, eine hinter diesen Ausführungen stehende Aufspaltung komplexer Prozesse auf Mikroebene kritisiert ohne in die metaphysischen Tücken eines klassischen Dualismus in der Leib-Seele-Debatte abgleiten zu wollen. Das Ganze sei, so die Emergenztheorie salopp heruntergebrochen, mehr als die Summe seiner Einzelteile, wenngleich sich die Einzelteile innerhalb der Summe anders verhalten als für sich alleine betrachtet. Seth sieht dieses Additiv der Summe aller unserer kognitiven Einzelprozesse im Gehirn als eine ‚vorausdeutende Narration‘ über uns selbst, eine kohärente Geschichte jenseits aller neuronalen Prozesse, ausgedrückt in der kartesischen Adaption: ‚I predict myself, therefore I am.‘. Die Erfahrung des Selbst ist keine Entelechie, sondern gründe in einer nachträglich konstruierten Narration, die als neue Komponente zu allen neuronalen Prozessen hinzukommt, sie ordnet, interpretiert und dem menschlichen Verstand als kausaler Brückenschlag zwischen Vergangenheit und Zukunft einen fiktiven Bezugspunkt bereitstellt, den Nexus all unserer Wahrnehmungen und unseres Verhaltens zu verorten und zu kommunizieren. Ein eigenständiges Selbst erweise sich folglich ontologisch als ‚erfundene Geschichte über uns selbst‘, geschrieben aus den Abermillionen von Eindrücken jedes erlebten Augenblickes. Obwohl sich damit eine gangbare Annäherung an jene mentalen Phänomene abzeichnet, die sich gegenüber reduktiven Erklärungsversuchen als sperrig erweisen und subjektiven Zugängen entgegenkommt, öffnet die Fiktionalität einer

Echtzeit-Autobiografie die Türen für einen universalen Determinismus. Jeder Handlung des Selbst, seiner Willensentscheidungen und Einordnung von Widerfahrnissen gehen innerhalb dieser Theorie determinierte Hirnprozesse voraus; die Dramaturgie unseres Bewusstseins als freie Agenten bleibt eine nachträgliche Inszenierung, die zwar subjektiv real erscheinen mag, aber objektiv nicht existiert. Folglich wird menschliche Freiheit zur Illusion und subjektiven Empfindung ohne reale Entsprechung. Der Philosoph Daniel Dennett versucht dieser Problematik mit einer Anlehnung aus der newtonschen Physik zu begegnen: Isaac Newton spricht in seiner *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* von einem sogenannten *gravitatis centrum*, das als physikalisches Konstrukt zwar konkrete räumliche und zeitliche Koordinaten besitzt, aber keinen eigenen physischen Gegenstand bildet. Es bleibt im Letzten, was der Physiker und Philosoph Hans Reichenbach als Abstraktum bezeichnet: „Ein Abstraktum wird behandelt, als ob es sich auf etwas Dingartiges bezieht“ (REICHENBACH 1968: 22), wenngleich es das ontologisch nicht ist. Analog dazu könne, so Dennett, vom Selbst als konkrete Wirklichkeit gesprochen werden, obwohl seine empirische Evidenz ungenügend begründet sein mag. Dennett sieht im Erlebnis des Selbst sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung „centers of narrative gravity“ gebündelt, die die unzähligen kausalen Interpretationen der Geschehnisse tagtäglich zu einer Singularität zusammenfasst und somit über eine physische Zuordnung des menschlichen Körpers hinausgehende Koordinaten der Identifizierung schaffen (DENNETT 1992). Übersetzt man diesen Gedanken in alltägliche Lebenswirklichkeiten, folgt daraus, dass jede Begegnung mit anderen Menschen eine Begegnung mit einerseits verleblichten, materiell konkretisierten und andererseits lebenden, fortlaufenden, dauerhaft fließenden, ja im Letzten losen Geschichten bedeutet, die sich um die jeweiligen Individuen bündeln und ständig verändern. Bleiben wir in der Bildsprache der newtonschen Gravitation und denken wir Dennetts Analogie weiter, gelangen wir zu der Frage, ob sich die „centers of narrative gravity“ analog zu physikalischen Gravitationsfeldern ebenso gegenseitig beeinflussen können, oder sie, wie es der Reduktionismus nahelegt, in sich abgeschlossene, vom Hirn auf die Leinwand unserer Selbstwahrnehmung projizierte Fiktionen sind, abseits jeder Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung. In den folgenden Ausführungen möchte ich gegen eine radikal reduktionistische Position im Sinne eines universalen Determinismus argumentieren und

postuliere, dass Dennetts ‚centers of narrative gravity‘ nicht allein von den ‚eigenen‘ kognitiven Prozessen konstruiert werden können, sondern das ‚center of narrative gravity‘ des Anderen meine fiktiven ‚Geschichtsschreibung‘ beeinflusst, ja sogar als Voraussetzung formt. In der Folge kann somit nicht mehr von einer Freiheit des einzelnen Subjekts gesprochen werden, sondern allein von jener Freiheit, die sich als Resultat von Beziehungen gleich einer *creatio continua* fortlaufend immer neu erschafft. Es gibt dahingehend keine Freiheit für das einzelne Individuum, Freiheit gibt es nur für das Subjekt, das sich in Beziehung zu einem anderen Subjekt setzt.

## 2. Das Du als „center of narrative gravity“ des Selbst

Der Schlüssel der vorliegenden Fragestellung liegt in der Übersetzung kognitiver Prozesse in ein Bündel von ‚mich vorausdeutenden Geschichten‘ oder wie Anil Seth es formuliert: ‚I predict myself, therefore I am.‘ Meinen Ausführungen liegt die Annahme zu Grunde, dass die Bildung eines ‚center of narrative gravity‘ erst im Zusammenspiel mit anderen ‚centers of narrative gravity‘ möglich ist, ergo kein reines Produkt der eigenen neuronalen Bausteine ist. Das begründet sich einerseits auf der Schlussfolgerung, dass, wenn ein ‚center of narrative gravity‘ allein das Produkt aller eigenen kognitiven Prozesse darstellt, es per definitionem die Summe all dieser sein muss und folglich nicht das besagte Additiv sein kann, das zu der Summe aller kognitiven Prozesse im Sinne der Emergenztheorie hinzukommt. Andererseits beziehe ich mich auf aktuelle Diskurse um die Person-Perspektiven in der Philosophie des Geistes (PAUEN 2011): Behaviorismus und klassische neurowissenschaftliche Zugänge binden ihre Beschreibungen an die Dritte-Person-Perspektive und bleiben somit im Rahmen einer naturalistischen Reduktion. Die Subjektwissenschaft nimmt dem gegenüber eine Erste-Person-Perspektive ein, die in einen Dualismus mündet (RÖDL 2016). Kognitivismus, Konstruktivismus und neuere Ansätze in der Neurowissenschaft wählen eine Hybridform aus Erster/Dritter-Perspektive: „Such direct linkage between first- and third-person approaches to analysis of neural data allows insight into the point of view from within the brain“ (NORTHOFF/HEINZEL 2006: 2). Die Dichotomie von Subjekt und Objekt wird damit zwar in eine gegenseitige Wechselwirkung gebracht, der Graben aber nicht geschlossen.

Folglich fördern alle drei Konzepte entweder Argumente für einen universalen Determinismus oder sind auf weitere metaphysische Konzepte des Dualismus angewiesen. Die Zweite-Person-Perspektive bleibt, ob ihrer per definitionem fehlenden Objektivität mit dem Ruch der Unwissenschaftlichkeit behaftet, weitestgehend ausgeklammert und findet sich nur als Randdiskussion wieder. Als Intersubjektivität kann sie weder auf Subjekt oder Objekt reduziert werden und existiert ausschließlich als Beziehung. Der Vorteil der Zweiten-Person-Perspektive liegt abgesehen dieser Eigenart gerade in einer Überwindung des Dualismus und zwar ob ihrer Irreduzibilität: „In der ‚Du‘ – Perspektive ist der andere kein verborgener Geist, der irgendwo hinter seiner Stirn zu lokalisieren wäre. Vielmehr erleben wir den anderen als eine lebendige Person, die in ihrem Leib erscheint und sich ausdrückt, d.h. wir nehmen sie als eine Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit wahr.“ (FUCHS 2015: 12) Verbinden wir Dennetts Metaphorik eines ‚center of narrative gravity‘ mit dem Ansatz einer Zweiten-Person-Perspektive, folgt daraus, dass das Additiv der konstruierten Narration maßgeblich über das ‚Du‘ vollzogen wird, das ‚Du‘ sozusagen zum Autor meiner ureigensten Geschichtsdeutung wird, ja das ‚Zentrum‘ meines ‚center of narrative gravity‘ bildet. Begründet wird diese Verknüpfung mit der Feststellung, dass ein geschlossenes Selbstbild notwendigerweise erst in der Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit jenseits von Objektivität und Subjektivität erfassbar wird, wir in unserer Körperlichkeit subjektiv zu undurchdringbarer Innerlichkeit und objektiv zu undurchdringbarer Äußerlichkeit ‚verdammte‘ scheinen. Das kognitive Storytelling benötigt aus geschilderten Kohärenzgründen somit die Perspektive des ‚Du‘. Die Möglichkeit einer Zweiten-Person-Perspektive bedingt jedoch eine konkrete Begegnung in der Zweiten Person, setzt also ein konkretes Gegenüber voraus, kein neurokognitives Abstraktum (vgl. Zahavi 2012). In diesem Sinne ist die von Anil Seth und Daniel Dennett beschriebene Konstruktion einer vorausdeutenden Narration des eigenen Selbst nur in der direkten Begegnung mit dem ‚Du‘ möglich. Dahingehend könnte die kartesianische Adaption ‚I predict myself, therefore I am.‘ in die Phrase ‚I tell YOU about myself, therefore I am‘ abgeändert werden.

### **3. Freiheit der Beziehung versus Determinismus des Solipsismus**

Wiederum in die alltägliche Lebenswirklichkeit übersetzt, bedeutet das für uns, dass ich für die Erzählung meiner ‚Selbstgeschichte‘ jemanden benötige, der mich als ‚Du‘ adressiert, dass ich mich als ein ‚Du‘ von jemanden erfahre. Erst der Blick des Anderen auf mich lässt mich zum Protagonisten meiner eigenen Geschichte werden. Mittlerweile ist es offensichtlich, dass sich die Argumentation dieses Beitrags der Dialogphilosophie Martin Bubers annähert, ohne sie vorausgesetzt zu haben. Es eröffnet sich die Möglichkeit, mit den bisherigen Schritten direkt an Bubers dialogisches Prinzip anzuknüpfen und die existentialphilosophischen Tiefen der neurowissenschaftlichen Emergenztheorie auszuloten. Der Beitrag schlägt an diesem Punkt aber eine andere Richtung ein und fragt stattdessen nach dem Zusammenhang zwischen dem Selbst und der Freiheit. Ein Selbst, das reine Illusion kognitiver Prozesse ist, besitzt keine Freiheit und ist in der hier verwendeten Weise per definitionem kein Selbst. Das Selbst, wie in diesem Beitrag diskutiert wird, ist zwangsläufig an die Möglichkeit der Freiheit gebunden. Freiheit folgt hierbei der Auffassung des Inkompatibilismus wie ihn der Philosoph Robert Kane (KANE 2002) vertritt und bedeutet schlicht das Gegenteil von Determinismus. Folglich schließen sich innerhalb dieser Definitionen ein universaler Determinismus und ein Selbst, das nicht reine Illusion ist, gegenseitig aus. Daraus lässt sich schließen, dass die Möglichkeit der menschlichen Freiheit auf dem Bewusstsein des Selbst beruht (PINK 2016). Dementsprechend ist Freiheit erst in der Begegnung mit dem ‚Du‘ möglich. Das freie Individuum ist also ein Ergebnis von Beziehung. Für sich alleine genommen wäre der Mensch ein determinierter neurokognitiver Roboter. An diesem Punkt würde es sich anbieten, das Soziale als Grundvoraussetzung für Freiheit zu untersuchen. Paradoxe Weise entpuppt sich Freiheit somit in der zwischenmenschlichen Bindung verwirklicht, nicht – wie man meinen möchte – in Unabhängigkeit.

### **4. Die Ethik der Aufmerksamkeit und die Notwendigkeit des Fremden**

Am Ende dieser Ausführungen steht die Verbindung zwischen einer Möglichkeit der Freiheit und der Fähigkeit der Aufmerksamkeit als Grundvoraussetzung einer Zweiten-Person-Perspektive (WU 2014: 147). Die Qualität der subjektiven Freiheit korreliert mit der Qualität der Aufmerksamkeit, die ein Mensch seinem

Gegenüber schenkt: Diese Lebensweisheit spiegelt sich vor allem im Konzept der positiven und negativen Freiheit als dualer Gegensatz zum Determinismus. Negative Freiheit ist eine Freiheit ‚von‘ etwas und bezeichnet eine Unabhängigkeit vom Determinismus. Positive Freiheit bezeichnet dem gegenüber eine Freiheit ‚für‘ etwas, eine Möglichkeit der Bindung entgegen des Determinismus. Aufmerksamkeit versteht sich als verwirklichte positive Freiheit. Bedingung und Resultat fallen in eins: Die Begegnung mit dem ‚Du‘ ist verwirklichte positive Freiheit und ermöglicht dieselbe gleichzeitig als deren Voraussetzung.

Die Philosophin Simone Weil sieht im Begriff des Selbst einen ontologischen Widerspruch: Personalität ist reine Gabe, das Individuum, das ‚Ich‘ sagt, begeht in der Folge einen Raubmord, denn die Inanspruchnahme eines ‚Ichs‘ zerstört den Moment der Gabe und damit die Existenzgrundlage als solche. Weils Philosophie ist analog zu Martin Buber von der Zweiten-Person-Perspektive durchwoben (WOJCIESZUK 2010). Für sie liegt die epistemische Grundqualität des menschlichen Geistes in der Fähigkeit der Aufmerksamkeit, die wider Erwarten kein passives Schauen darstellt, sondern eine schöpferische Kraft beinhaltet. Sie schreibt: „Die schöpferische Aufmerksamkeit besteht darin, dass man wirklich aufmerksam ist auf das, was nicht existiert.“ (WEIL 2016: 87) Die Aufmerksamkeit holt das in die Sphäre des Seienden, was für sich genommen nicht ist. Sie erschließt den Anderen, der für sich genommen, hinter der Mauer seiner neuro-kognitiven Abgeschlossenheit nichts ist als die Summe von Prozessen, aber in Beziehung gesetzt ‚jemand‘ wird. Die Fähigkeit der Aufmerksamkeit bedeutet für Simone Weil „beständig zu der Annahme bereit zu sein, dass ein anderer etwas anderes ist als das, was man liest, wenn er zugegen ist (oder wenn man an ihn denkt). [...] Jedes Wesen ist ein stummer Schrei danach, anders gelesen zu werden.“ (WEIL 1998: 159) Zu groß ist die Gefahr, dass der Andere falsch gelesen wird, die eigenen Prozesse auf ihn projiziert werden, die Begegnung mit dem ‚Du‘ Schein ist. Geschieht das, wandelt sich das Soziale, die Gemeinschaft in eine Ansammlung von in sich abgeschlossenen Systemen – Realität eines radikalen Naturalismus – das Soziale zum Phantasma: Ein Gefängnis, das sich im See spiegelt, und dessen Gefangener sich fragt, wie es wohl in dem Gefängnis da im Wasser so sei. Dieses Additiv der Summe aller unserer kognitiven Einzelprozesse als Resultat von Beziehung setzt voraus, dass wir den Anderen wirklich als den Anderen erfassen und ihn nicht auf unser vermeintliches Selbst reduzieren, z.B. analog zu Nagels Fledermaus von

einer reziproken Goldenen Regel ausgehen: Was du willst, das man dir tut, das füg auch andern zu. Die Möglichkeit zur eigenen Freiheit ist auf die Fähigkeit angewiesen, den Anderen anders sein zu lassen und ihn auch als den Fremden zu erkennen. Darin besteht die Fähigkeit der Aufmerksamkeit. Freiheit braucht das Fremde, denn das Fremde sprengt den Determinismus. Ein sich als ‚Du‘ adressiert und als ein ‚Du‘ von jemanden erfahren zu werden bedingt das Zulassen eines sich gegenseitig Fremdseins. Bildet doch das Fremdsein erst den Rahmen für ein ‚I tell YOU about myself, therefore I am‘. Im Fremdsein des Anderen erfahre ich mich selbst als den für anderen und mich Fremden und beginne mich selbstreflexiv zu entdecken. In diesem Sinne eröffnet Aufmerksamkeit eine Welt jenseits der determinierten neuronalen Schaltkreise und schafft, wie Immanuel Kant zu sagen pflegt, eine Bedingung der Möglichkeit zur Freiheit. Kurzum: Freiheit baut auf Beziehung, Beziehung baut auf dem Sich-einlassen auf das Fremde.

Der gespannte Bogen von den Kognitiven Neurowissenschaften zur Dialogphilosophie ist wohl für manche Leserin, manch Leser schon längst gebrochen oder zumindest weit überdehnt worden. Dennoch hofft der vorliegende Beitrag, zum Nach- und Weiterdenken angeregt zu haben.

#### THOMAS SOJER

GEBOREN 1988, STUDIUM DER THEOLOGIE, PHILOSOPHIE UND KLASSISCHEN PHILOLOGIE IN INNSBRUCK, LONDON UND LUZERN. PRO SCIENTIA GEFÖRDERTER SEIT 2016.

#### Literatur

DENNETT, D.C. (1992): *The self as a center of narrative gravity*. In: KESSEL, K./COLE, K. & JOHNSON, C.D. (Hg.): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, 103-115.

FUCHS, T. (2015): *Die gegenwärtige Bedeutung der Phänomenologie*. In: *Information Philosophie*. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert. Heft 3, S. 8-12.

KANE, R. (2002): *Oxford Handbook of Free Will*. New York.

NORTHOFF, G./HEINZEL, A. (2006): *First-Person-Neuroscience: A new methodological approach for linking mental and neuronal states*. In: *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*. Ausgabe 3.

PAUEN, M. (2011): *The Second-Person Perspective*. In: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Ausgabe 1. Nummer 55, 33-49.

PINK, T. (2016): *Self-Determination. The Ethics of Action*. Volume 1. New York.

REICHENBACH, H. (1968): *Der Aufstieg der Wissenschaftlichen Philosophie*. Berlin.

RÖDL, S. (2016): *The First Person and Self-Knowledge in Analytic Philosophy*. In: Renz, U. (Hg.): *Self-Knowledge. A History*. Oxford Philosophical Concepts. New York, 280-294.

VAN GULICK, R. (2012): *Consciousness and Cognition*. In: Margolis, E./Samuels, R./Stich, S.P. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*. New York, 19-40.

WEIL, S. (2016): *Attente de Dieu. Préface de Christiane Rancé*. Paris.

WEIL, S. (1998): *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*. Einsiedeln.

WOJCIESZUK, M. (2010): *Der Mensch wird am Du zum Ich: Eine Auseinandersetzung mit der Dialogphilosophie des XX. Jahrhunderts*. Herbolzheim/ Freiburg.

WU, W. (2014): *Attention. New Problems of Philosophy*. London.

ZAHAVI, D. (2012): *Phänomenologie und Kognitionswissenschaft: Möglichkeiten und*

*Risiken*. In: LOHMAR, D./ FONFARA, D. (Hg.): *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*. Berlin.