

Wir in mir

Grundprobleme der modernen Hirnforschung und das Menschenbild Dieter Suhrs¹

Eckhard Türk

1. Einleitung

Bedeutsame Vordenker neuer und überraschender Gedanken erkennt man daran, inwieweit sie immer wieder und immer wieder neu zum Nachdenken anregen. D. SUHR war und ist in seinem philosophischen Werk² ein solcher Katalysator immer neuen Nachdenkens angesichts aktueller anthropologischer Herausforderungen. Seine Überlegungen tragen Früchte durch vielfältige Impulse in verschiedene Disziplinen hinein. Dieser Vortrag möchte seine denkerischen Anregungen für den Bereich der Hirnforschung, genauer gesagt, für die aus der experimentellen Untersuchung des Gehirns resultierende »Philosophie des Geistes« aufnehmen und so dazu beitragen, dass sein philosophisches Erbe nicht in Vergessenheit gerät.

Ein kaum beachteter Teil des Werkes D. SUHRS behandelt philosophische Grundsatzfragen, deren lebenspraktischer Nutzen einer anthropologischen Besinnung bedarf. Dass er zu Lebzeiten auf manche Abwehr und Unverständnis gestoßen ist, hat damit zu tun, dass seine Besinnung ganz grundsätzliche, oft verfestigte anthropologische Vorverständnisse in Frage gestellt hat. D. SUHR, der mehrfach Hegel als seinen eigentlichen Lehrer bezeichnet hat, setzt gerade deswegen in seinem Denken auf die Sprengkraft der Ideen, d. h. auf das Umschlagen der Gedanken, der Ideen, des Bewusstseins in zwischenmenschliche Praxis. Er ist hauptsächlich daran interessiert, was zunächst die Gedanken und dann die Taten in Bewegung zu bringen vermag. Seine praktischen Vorschläge entspringen der programmatischen Leitlinie: »Ohne Arbeit an den Ideen keine Erfolge in der übrigen Welt.«³ Die Welt des Geistes und die Welt der Materie, Subjekt und Objekt, die Welt der subjektiven Perspektive (first person view) und der objektiven Sicht (third person

¹ Vortrag, gehalten auf der Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung: »Dieter Suhr – Philosoph, Jurist und Ökonom. Zu seinem 25. Todesjahr« vom 7. bis 8. November 2015 in Bad Boll.

² Vgl. Peter Knauer: Dieter Suhr – Das philosophische Werk, in: Fragen der Freiheit, Heft 211 Juli/August 1991, 40–54.

³ D. SUHR: Der Gedanke geht der Tat voraus wie der Blitz dem Donner. Von der geistigen Sprengkraft des deutschen Idealismus und ihren Wirkungen durch den Marxismus, in: G. F. SCHUPPERT/W. TZSCHASCHEL: Angewandte Dialektik. Dieter Suhr zum Gedächtnis. ..., Heidelberg 1992, 26.

view) beziehen sich für ihn in einem Theorie-Praxis-Zusammenhang immer schon aufeinander. Sie sind auf diese Weise zwar zu unterscheiden, also nicht miteinander vermischt oder gar identisch, aber gleichzeitig bilden sie durch ihre Bezogenheit aufeinander eine Einheit in ihrer Gegensätzlichkeit.

Das von Hegel übernommene Stichwort lautet hier »Dialektik«. Es wird beim Nachvollzug des Gedankenganges D. SUHRs deutlich werden, dass er für das Menschenbild und damit für die Anthropologie auch ein eigenes Vorverständnis der Wirklichkeit, eine eigene Ontologie, die SUHR »dialektische Ontologik«⁴ nennt, fordert und entwickelt. Damit reiht sich D. SUHR in eine lange Reihe von Philosophen einer »relationalen Ontologie«⁵ ein, die von Heraklit über Cusanus, Pascal und Hegel bis hin zum dialektischen Materialismus und Martin Heidegger reicht. Der Gedanke der zwar unterschiedenen, aber aufeinander bezogenen Gegensätze ist für denjenigen, der zum ersten Mal mit einem solchen Gedanken in Berührung kommt, deshalb schwer nachzuvollziehen, weil die »dialektische Ontologik« einem gängigen Hauptstrom substanzartiger Wirklichkeitsauffassung, welche Relationalität immer nur als etwas Sekundäres – zur Substanz dazu kommend – denken kann, radikal widerspricht.

Bevor die praktischen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Werk D. SUHRs behandelt werden, muss sein Menschenbild in den Blick genommen werden. Bei dem heute gängigen Primat der Praxis wird eine solche Arbeit am menschlichen Vor- und Selbstverständnis oft vernachlässigt. Ohne Offenlegung dieses Fundamentes wird man in den praktischen Fragen menschlichen Zusammenlebens aber kaum zu den dem Menschen gerechter werdenden »Einrichtungen« des staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens kommen.

Als eine unsere Erkenntnis leitende Perspektive dient in diesen Überlegungen die Auseinandersetzung mit der Wissenschaftsrichtung, die in den letzten Jahrzehnten zu der anthropologischen Leitwissenschaft geworden ist: die experimentelle Neurowissenschaft, resp. Gehirnforschung, und die darauf Bezug nehmende »Philosophie des Geistes«.⁶ In den letzten zwanzig

⁴ Vgl. zum Begriff »dialektische Ontologik« und der erkenntnistheoretischen Fundamentierung: D. SUHR: Die kognitiv-praktische Situation. Fundamentierungsprobleme in praktischer Philosophie, Sozialtechnik und Jurisprudenz, Berlin 1977, 18 ff; DERS.: Ich bin der Kämpfende und der Kampf selbst, in: G. F. SCHUPPERT/W. TZSCHASCHEL: Angewandte Dialektik, a. a. O. 77 (Fn. 3).

⁵ Vgl. D. KRASCHL: Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Würzburg 2012, 19.

⁶ Vgl. zur Problemanzeige: M. PAUEN: Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2001; P. STRASSER: Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes, Paderborn 2014; A. NEWEN: Philosophie des Geistes. Eine Einführung, München 2013.

Jahren greift eine zunehmende Verwissenschaftlichung der Sicht auf den Menschen um sich, die aus experimentellen Untersuchungen des Gehirns »objektives Wissen« darüber erlangen will, wer oder was der Mensch eigentlich ist oder sein soll. Da dieses Wissen aber ein geistiges Konstrukt ist, das sich weitgehend der materiellen Verobjektivierung entzieht, wird kurzerhand der menschliche Geist auf seine materiellen Grundlagen durch die Neurowissenschaften definitiv reduziert. Ein solcher naturalistischer Reduktionismus erhebt die Naturwissenschaften zum Alleinerklärer des menschlichen Geistes. Dabei kommt es zu dem paradoxen Vorgang, dass in einem geistigen Vorgang – nichts anderes ist eine naturwissenschaftliche Reflexion – der Geist wegerklärt wird, obwohl er doch die Voraussetzung dieser Reflexion darstellt.⁷

Es gibt kaum einen Bereich, von der Pädagogik über die Psychologie bis hin zur Gesellschaftstheorie und Ethik, in dem den Ton nicht »Hirnforscher« und »Neurowissenschaftler« auf Grund ihrer Erforschung der Hirnstrukturen angeben. Die besondere naturwissenschaftliche Aura der Hirnforschung verschafft ihren Vertretern ein bevorzugtes Gehör bis in die höchsten Ebenen der Politik (vgl. FAZ 20.7.2004: Geburtstagsfeier mit Köpfchen. Zu ihrem Geburtstag hatte sich die Physikerin und CDU-Vorsitzende Angela Merkel einen Vortrag des Hirnforschers Wolf Singer gewünscht.) Neurowissenschaftler rekrutieren enorme Forschungsmittel, mit der die Europäische Union das *Human Brain Project* fördert (vgl. Die ZEIT Nr. 6/13). Auch im privatwirtschaftlichen Bereich sind die Hirnforscher mit Seminaren über »Neuroleadership« und »Neuromarketing« unterwegs. In der Popularisierung der Ergebnisse ist mittlerweile von einem *Transhumanismus*⁸ die Rede, der u. a. mit Gehirn-Computer-Schnittstellen experimentiert. Das ist eine spezielle Mensch-Maschine-Kopplung, die ohne Aktivierung des peripheren Nervensystems, wie z. B. der Nutzung der Extremitäten, eine Verbindung zwischen dem Gehirn und einem Computer ermöglicht. Und in der Werbung wird für alle ganz problemlos schon das so genannte pharmakologische Neuro-Enhancement angepriesen und zum täglichen Gebrauch empfohlen. Darunter versteht man die Einnahme von psychoaktiven Substanzen aller Art mit dem Ziel der geistigen Leistungssteigerung. Insgesamt charakterisiert der Slogan »Energie auf Knopfdruck für Körper und Geist« das dahinterstehende naturalistische bzw. physikali-

⁷ Vgl. M. GABRIEL: Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert, Berlin 2015, 13. Vgl. auch CH. GEYER: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004.

⁸ S. L. SORNGNER: Transhumanismus – »die gefährlichste Idee der Welt«!?, Freiburg i. Brsg. 2016; B. HÄNBLER: Die vielleicht gefährlichste Idee der Welt, in: Süddeutsche Zeitung, 8. Juni 2013.

stische Verständnis des Menschen. In einer solchen Sicht wird der Mensch als eine »Reiz-Reaktionsmaschine« begriffen und durch die Gehirnoptimierung soll eine Menschoptimierung erreicht werden.

2. *Gehirnexperimenteller Naturalismus*

Seit einiger Zeit werden die bis heute in der Interpretation der modernen Hirnforschung kaum noch hinterfragten naturalistischen Basisannahmen, meist von Philosophen, aber auch von einzelnen Hirnforschern, selbstkritisch befragt. Erst in der jüngsten Gegenwart regt sich ein intensiver Widerspruch gegen ein solches naturalistisches Paradigma, das die Phänomene wie Selbstbewusstsein, Denken, Verantwortung und Willensfreiheit rein naturwissenschaftlich erklären will.⁹ Obwohl einige Hirnforscher selbstkritisch anmerken, dass eine solche naturalistische Deutung ihrer Forschungsergebnisse von ihnen nicht oder nicht mehr intendiert sei, so zeigen sie aber auch nicht, wie denn eine naturalistische Deutung vermieden werden kann. Andere, sehr einflussreiche Hirnforscher und Philosophen, wie W. SINGER und TH. METZINGER, bleiben bei ihrer naturalistischen Sicht und reden von einem »neuen Menschenbild und einer neuen Bewusstseinsethik.«¹⁰ Zu solchen Anschauungen kommt es auch durch die Deutung der bildgebenden Verfahren der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die Magnetresonanztomographie (MRT). Manche Forscher waren und sind der Meinung, dem Menschen beim Denken zuzuschauen.¹¹

Auf diese Weise ist etwas in die »öffentliche Bewusstseinsverfassung« geraten, was im so genannten »Manifest der Hirnforschung« aus dem Jahr 2004 folgendermaßen prognostiziert wurde: »In absehbarer Zeit, also in den nächsten 20 bis 30 Jahren, wird die Hirnforschung den Zusammenhang zwi-

⁹ Vgl. L. HONNEFELDER; M. C. SCHMIDT (Hgg.): *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Bonn 2007; M. GABRIEL, a. a. O., (Fn. 7); SWR2 Wissen: *Neurodämmerung – Die Grenzen der Hirnforschung*, von M. HUBERT (Sendetermin 11.10.2016); SWR2 Forum: *Alles Neuro? Der Streit über die Grenzen der Hirnforschung* (SWR2 Sendetermin 22.02.2016)

¹⁰ Vgl. W. SINGER: *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003. Vgl. auch: J. BROCKMAN (Hg.): *Die neuen Humanisten. Wissenschaftler, die unser Weltbild verändern*, Berlin 2004; J. FAHRENBERG: *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht*, Heidelberg 2004; J. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005; R. OERTER (Hg.): *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik*, Stuttgart 1999; TH. METZINGER: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst. Von der Bewusstseinsforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2009.

¹¹ K. CLAUSBERG; C. WEILLER: *Wie Denken aussieht. Zu den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung*, in: CH. GEYER: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 245–250.

schen neuroelektrischen und neurochemischen Prozessen einerseits und perzeptiven, kognitiven, psychischen und motorischen Leistungen andererseits soweit erklären können, dass Voraussagen über diese Zusammenhänge in beiden Richtungen mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad möglich sind. Dies bedeutet, dass man widerspruchsfrei Geist, Bewusstsein, Gefühle, Willensakte und Handlungsfreiheit als natürliche Vorgänge ansehen wird, denn sie beruhen auf biologischen Prozessen.«¹² Im öffentlichen Bewusstsein ist folglich ein solcher Naturalismus auch deshalb zu dem Paradigma der Selbst- und Weltauslegung heutiger Menschen geworden, weil es scheinbar keine Alternative dazu gibt. Die Auseinandersetzung mit dem Menschbild D. SUHRs kann zeigen, wie trotz natürlicher Grundlagen des Menschseins ein nicht-naturalistisches Bild vom Menschen möglich ist. Dazu müssen zunächst die Widersprüche in der naturalistischen Deutung der Ergebnisse der Hirnforschung aufgezeigt werden.

W. SINGER und TH. METZINGER¹³ können in ihrem Denken als Vertreter einer naturalistischen Position der »Philosophie des Geistes« gelten. Beide geraten durch ihre pointierten Stellungnahmen in Interviews, Vorträgen und populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen immer wieder ins Zentrum von öffentlichen Auseinandersetzungen. Sie ziehen aus ihrer neurowissenschaftlichen Forschung Folgerungen, die den naturwissenschaftlichen Bereich bei Weitem übersteigen.

TH. METZINGER beispielsweise ist sich dieses Überstiegs durchaus bewusst: »Die Hirnforschung verändert in dramatischer Weise unser Menschenbild und damit die Grundlage unserer Kultur, die Basis unserer ethischen wie politischen Entscheidungen. [...] Es handelt sich um eine tiefgreifende Veränderung des Bildes von uns selbst.«¹⁴ Ohne dies näher zu begründen, wird lediglich behauptet, dass aus gehirnphysiologischen Vorgängen Folgerungen für das Menschenbild und das menschliche Zusammenleben kausal ableitbar sein sollen. Und W. SINGER spitzt diesen naturalistischen Monismus so zu, dass er die Perspektive einer Willensfreiheit und

¹² Vgl. DAS MANIFEST. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: *Gehirn & Geist* 6/2004.

¹³ Vgl.dazu auch: J. BROCKMAN (Hg.): *Die neuen Humanisten. Wissenschaftler, die unser Weltbild verändern*, Berlin 2004; J. FAHRENBERG: *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht*, Heidelberg 2004; J. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005; R. OERTER (Hg.): *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik*, Stuttgart 1999.

¹⁴ Vgl. W. SINGER/TH. METZINGER: »Frontalangriff auf Selbstverständnis und Menschenwürde«. Ein Gespräch mit dem Hirnforscher Wolf Singer und dem Philosophen Thomas Metzinger, in: C. KÖNNECKER (Hg.) *Wer erklärt den Menschen? Hirnforscher, Psychologen und Philosophen im Dialog*, Frankfurt a. M., (2. Auflage)²2007, 207–215.

damit Verantwortlichkeit des Subjekts als im wahrsten Sinne des Wortes gegenstandslos erachtet: »Die Annahme zum Beispiel, wir seien verantwortlich für das, was wir tun, weil wir es ja auch hätten anders machen können, ist aus neurobiologischer Sicht nicht haltbar. Neuronale Prozesse sind deterministisch. [...] Wir betrachten uns ja zum Beispiel als frei in unseren Handlungen, obwohl diese Willensfreiheit neurobiologisch betrachtet gar nicht existiert. Auch das Konstrukt einer immateriellen Seele ist wissenschaftlich nicht haltbar. In unserem persönlichen Erleben, in der subjektiven Erste-Person-Perspektive, halten wir dennoch daran fest.«¹⁵ Die Vorstellungen von einem »Ich« als Verantwortungsträger für menschliches Handeln wird in diesem Menschenbild somit zu einem »grandiosen Selbstmissverständnis« des Menschen degradiert. Rein physikalisch ausgedrückt ist unser Gehirn nach der Meinung dieser beiden Vertreter einer naturalistischen Position ein komplexes Zusammenwirken von Nervenzellen, die das Erlebnis erzeugen, in einer Welt und in einer Zeit zu sein. Die Innenschau erzeugt zum Selbstschutz des Gehirns ein fehlerhaftes Bild der kognitiven Prozesse, die nur scheinbar in einem »Ich« zusammenlaufen. Die Nervenzellen benötigen, ähnlich wie eine Maschine, eine zentrale Schalteinheit, ein Selbstmodell, um sich als ein Selbst von der Welt abzugrenzen und sich als fühlendes, denkendes und handelndes »Ich« wahrzunehmen. Nach METZINGER sind wir zwar niemand, aber doch eine vom Gehirn erzeugte »Ego-Maschine«.¹⁶ Der einzige Grund für die Annahme eines solchen illusionären »Ich«-Modells liegt für METZINGER in seiner Vorteilhaftigkeit im evolutionären Überlebenskampf.

Im Grunde trägt ein solcher Naturalismus drei Bereiche der Interpretation der empirischen Beobachtungen vor:

- Geist und Bewusstsein gibt es nur auf neuronaler Basis. Sie sind nichts anderes als »Neuronenflackern« im Gehirn. Erlischt das Feuern der Neuronen, erlöschen auch der Geist, das Bewusstsein und alles, was damit zusammenhängt.
- Das »Ich« oder »Selbst« ist kein substanzhaftes Gebilde. Es dient dem Gehirn nur als Strukturmodell zur materiellen und physikalischen, d. h. zur biochemischen Organisation des Körpers.
- Es gibt keine Freiheit und keinen freien Willen, sondern nur reine Determination durch das Gehirn. Determination bedeutet in hirnpfysiologischer Sicht Unfreiheit. Der eigentliche Willensakteur ist das Gehirn. Der Mensch ist nichts anderes als eine »Gehirnmarionette«.

¹⁵ Vgl. W. SINGER: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt 2003, 20 f.

¹⁶ Vgl. zum Begriff »Ego-Maschine« TH. METZINGER, a. a. O. 263 ff. (Fn. 10).

Mit den Worten »... nichts anderes als ...« wird in dieser naturalistischen Sicht festgestellt, dass jeder Mensch »nichts anderes als« ein endliches, rein biologisches Wesen ist. Besonders folgenreich ist der dritte Bereich der weltanschaulichen Rückschlüsse der Hirnforschung zum Thema freier Wille und Determination. »Naturalisten« argumentieren, wenn das Wesen der Freiheit die Selbstbestimmung ist, also keine Determination, und die Natur durchgängig determiniert ist, dann ist der Mensch in seinen scheinbar freien Akten, die natural durch das Gehirn bestimmt sind, auch determiniert. Ein solcher Naturalismus eliminiert alle geistigen Phänomene, weil er sie mit empirischen Methoden nicht erfassen kann, oder reduziert Geistiges radikal auf Materielles. Im Naturalismus gibt es keine Freiheit, und das stellt in der Tat eine dramatische Veränderung der Grundlage unserer Kultur dar.

Bei einer solchen Position stellt sich allerdings sofort die Frage, auf welche Weise denn die Erkenntnis über die Determiniertheit menschlicher Entscheidung und Erkenntnis zustande gekommen sein soll. War sie ihrerseits auch wieder determiniert? Für alle mentalen Phänomene wird eine gehirne physiologische Grundlage angenommen, mit der diese mentalen Phänomene identisch erklärt werden. Ein solcher Naturalismus bringt also alle überkommenen Begriffe wie Wahrheit, Verantwortung, Ethik, Schuld, Strafe etc. ins Wanken und will das Subjekt und mit diesem die Subjektivität aller Erlebnisinhalte eliminieren. Insgesamt stellt eine solche Reduktion des Geistes auf Gehirne physiologie einen Frontalangriff auf das überkommene Selbstverständnis des Menschen und die daraus resultierenden Konsequenzen für Gesellschaft und Kultur dar.

SINGER und METZINGER reflektieren nicht, dass alles, was sie durch die Deutung ihrer Forschungsergebnisse als widerlegt betrachten, nämlich »Ich«-Bewusstsein, Freiheit, Wahrheit, Mentalität, Intentionalität etc. geradezu Voraussetzung für diese Forschungsarbeit ist. Würden wir, den »Naturalisten« folgend, alle mentalen Sachverhalte als widerlegt betrachten, ließe sich letztlich nicht mehr sagen, wer eigentlich diese Auseinandersetzung um den menschlichen Geist führt. Niemand kann behaupten, dass es »Ich«, Wahrheit oder Freiheit nicht gibt, ohne »Ich«, Wahrheit und Freiheit bereits vorzusetzen. Ist die Phänomenologie des Geistes und die Rätsel darum tatsächlich auf dem Boden einer experimentellen Fragebogen- und Laborwissenschaft zu lösen? Wenn man beispielsweise die so genannten Libet-Experimente¹⁷ stringent interpretiert, dann wird die Freiheitsfrage an Fin-

¹⁷ Vgl. B. LIBET: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt a. M. 2005.
Vgl. auch: B. LIBET: *Haben wir einen freien Willen?*, in: CH. GEYER: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 268–289.

gerbewegungen geprüft. Das komplexe Freiheitsproblem wird aus laborwissenschaftlichen Übersichtlichkeitsgründen auf die einfachste mögliche Form reduziert: Freiheit »ja« oder »nein«. Ist aber tatsächlich eine Fingerbewegung die Voraussetzung der Freiheit oder verhält es sich nicht vielmehr umgekehrt, dass die Freiheit die Voraussetzung der Fingerbewegung ist? Viele dieser scheinbaren »Fakten« der Hirnforschung werden angesichts ihrer »unterkomplexen« Versuchsanordnungen heute als haltlos und in ihrer Interpretation als übertrieben und widersprüchlich aufgezeigt.¹⁸

D. SUHR hat sich zu seiner Zeit nicht explizit mit der Gehirnforschung auseinandersetzen müssen, sehr wohl aber mit Anthropologien auf materialistischer Grundlage. Der Mensch ist für ihn sehr viel mehr und etwas Anderes als das, was die Naturwissenschaften »abbilden« können. Seine Philosophie des Geistes basiert nicht auf empirischen Verfahren, sondern auf der Hegelschen Reflexionsphilosophie, der Sozialphilosophie GEORG H. MEADS¹⁹ und der damit verbundenen Pragmatik und Kybernetik. Durch das Aufnehmen seines Denkens in die Auseinandersetzung mit der oben skizzierten Position eines gehirnexperimentellen Naturalismus soll eine Öffnung für die komplexen Faktoren des Freiheitsproblems in der Philosophie des Geistes erreicht werden. D. SUHRs Denken, das den menschlichen Geist in einer umfassenden Anthropologie ontologisch einbettet, kann somit auch als Kritik der naturalistischen Position in der Philosophie des Geistes gelesen werden.

Die empirische Gehirnforschung kann mentale Phänomene, wie etwa den menschlichen Geist oder das »Ich«-Bewusstsein, nicht aus ihren neuronalen Korrelaten ableiten. Sie kann lediglich auf die Korrelation zwischen geistiger Aktivität und dem entsprechenden Gehirnareal verweisen und den substanzhaften Zusammenhang zwischen einer »res cogitans« (Gedanke) und der »res extensa« (Gehirn), wie ihn der Philosoph R. DESCARTES im 17. Jh. postulierte, in Frage stellen. Schon DESCARTES begriff das Gehirn als »nichts anderes als« eine komplexe »Maschine«. Den Geist des Menschen trennte er radikal von einer solchen »Maschine« als eine mentale Substanz ab. Hinter dem heutigen »Naturalismus« steckt philosophisch betrachtet die Ablehnung eines substanzartigen »Geist«-Begriffs. Im Folgenden werden wir zeigen, wie mit dem Menschenbild D. SUHRs die Ablehnung des Descart'schen Dualismus nicht zwangsläufig in einer Reduktion des Geistes auf eine komplexe Gehirnmaschine enden muss.

Dass der Geist und das »Ich« des Menschen nicht als Substanz zu denken sind, darin sieht D. SUHR ein berechtigtes Anliegen. Diesem Anliegen wird

¹⁸ Vgl. S. SCHLEIM: Die sieben größten Neuromythen, in: *Gehirn&Geist*, 1/2013, 6–11.

¹⁹ Vgl. G. H. MEAD, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1968.

man jedoch nicht in einer naturalistischen Reduktion gerecht. Denn dahinter verbirgt sich letztlich das gleiche Substanzdenken, welches der Naturalismus doch ablehnt. Vielmehr begründet SUHR, im Gegensatz zu einer solchen »Substanzontologie«, sein Menschenbild in einer »relationalen Ontologie«.²⁰ Es geht hier um den Gegensatz zwischen einem in der abendländischen Denktradition vorherrschenden »Substanzdenken« und einem »Relationsdenken«. Im »Substanzdenken« kann die Beziehung, die Relation zu anderem nur als eine sekundäre und untergeordnete Funktion zur Substanz dazugedacht werden, während eine relationale Ontologie das Sein primär und in seiner »Substanz« als ein Bezogensein begreift. In der Relationalität sieht SUHR also nicht nur eine nachgeordnete anthropologische Funktion, sondern die Grundlage des Menschseins schlechthin und damit eine fundamentale Beziehungseinheit von Geist und Materie, aber auch von Individuum und Gesellschaft, die zwar beides voneinander unterscheidet, aber nicht voneinander trennt, sondern gänzlich aufeinander bezieht.

3. Die kognitiv-praktische Situation

Eine Aufsatzsammlung D. SUHRs, die solche anthropologischen Fundamentierungsprobleme verhandelt, trägt den Titel »Die kognitiv-praktische Situation«.²¹ Für D. SUHR hat die Wirklichkeit eine »Flussstruktur«,²² das meint einen prozeduralen Zusammenhang »zwischen dem ‚Herein‘ der Erkenntnis und dem ›Hinaus‹ der Praxis« in den erkennenden und handelnden Subjekten. Es gibt keine reine Theorie und ebenfalls keine reine Praxis. Warum ist das so? Weil sich der Mensch, bevor er sich als »Ich« konstituiert, in einem Apriori lebt, das von diesem »Ich« ganz verschieden ist, sich aber auf dieses »Ich« bezieht. Dieses Apriori bezeichnet SUHR als »Situation«. Da diese »Situation« immer schon durch »Theorie« und »Praxis«, durch Denken und Handeln gekennzeichnet ist, wird sie von ihm als eine »kognitiv-praktische Situation« spezifiziert. Kein Mensch kommt »Ich«-sagend zur Welt. Das »Ich« oder »geistige Subjekt« kann für SUHR nicht als eine voraussetzungslose Substanz begriffen, sondern muss als ein Prozess der kognitiv-praktischen Internalisierung der apriorischen »Situation« begriffen werden.²³ Dieser Internalisierungsprozess ist im Wesentlichen sprachbestimmt. Ehe Kinder von sich als »Ich« reden, sprechen sie von sich in der

²⁰ Vgl. zu dem Unterschied von Substanz und Relation: P. KNAUER: Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 35.

²¹ D. SUHR: Die kognitiv-praktische Situation. Fundamentierungsprobleme in praktischer Philosophie, Sozialtechnik und Jurisprudenz, Berlin 1977.

²² Ebd., 23.

²³ Ebd., 107 f.

dritten Person. Der Prozess der Selbsterdeckung geschieht nach SUHR dadurch, dass wir lernen, uns mit den Augen der Anderen in unserer Beziehung zum »Wir«, zur »Zeit« und »Natur«, aber vor allem zu uns selbst zu sehen. Die Sprache vermittelt die Beziehungseinheit von Individualität und Sozialität. In diesem durch Sprache gekennzeichneten Interaktionsraum bildet sich überhaupt erst das, was wir als die personale »Ich-Identität« beim Menschen bezeichnen, nämlich die Fähigkeit, zu sich selbst in Bezug zu treten. Das menschliche Gehirn ist Teil der »kognitiv-praktischen Situation« – eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das menschliche »Ich«. Überall dort, wo diese »kognitiv-praktische Situation« gestört ist, wird auch die Entfaltung des Subjektes in seiner »Ich-Identität« und Geistigkeit gestört sein; es werden aber auch Zeit, Natur und Gesellschaft in Schieflage geraten.

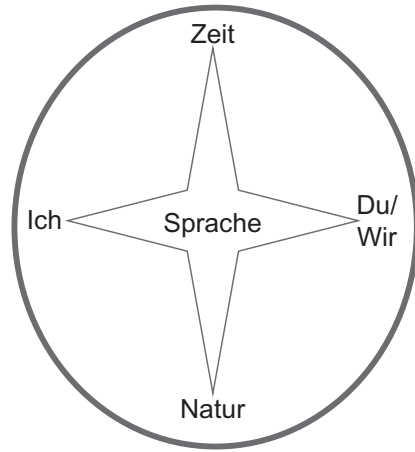


Abb. 1: »Kognitiv-praktische Situation«

Durch diesen Hinweis wird für die Debatte mit den naturalistischen Positionen der experimentellen Gehirnforschung klar, dass das menschliche Gehirn und damit auch der Geist eben nicht nur von der neuronalen Aktivität des Gehirns abhängig ist, sondern vor allem gesellschaftlich und kulturell bis in seine Materialität und Zeitlichkeit hinein geprägt wird. Das Herausbilden einer »Ich«-Identität ist keine genuine Leistung der »Ego-Maschine« Gehirn. In der anthropologischen Sicht SUHRs wird das »Wir«, das Gesellschaftliche und Kulturelle nicht zum Individuum hinzuaddiert, sondern es kennzeichnet seinen Wesenskern. Der Mensch hat nicht Kultur, sondern ist ein Kulturwesen. Heute würde D. SUHR mit Gehirnforschern über diese vorgegebene und aufgegebene Relationalität, als Apriori zur Entfaltung von Gehirn und Geist, diskutieren. Der Mensch als relationales Wesen in der Welt ist das Apriori der Gehirnforschung und kann nicht aus dieser abgeleitet werden. Für D. Suhr ist die eigentlich interessante Frage nicht, wie das materielle Sein (Gehirn) das ideelle Bewusstsein (Ich, Geist) determiniert, sondern wie es zu diesem »Hin und Her« von der Idee zum Sein und vice versa kommt. Wie kommt der im materiellen Sein verhaftete Mensch, das individuelle »Ich«, zu seinem Selbst- und Weltbewusstsein, das dann wiederum sein menschliches Sein bestimmt? »Die unzähligen

Erscheinungen der objektiven Außenwelt finden mittels der fünf Sinnesorgane ... ihre Widerspiegelung im menschlichen Gehirn, und das ist zunächst eine sinnliche Erkenntnis. Hat sich das Material dieser sinnlichen Erkenntnis angehäuft, so tritt ein Sprung ein, und die sinnliche Erkenntnis verwandelt sich in eine rationale Erkenntnis, d. h. in die Idee.«²⁴

Auf die Gehirnforschung übertragen wäre die Fragestellung: Wie kommt das materielle Gehirn zu einer Idee von sich selbst? Aus den einzelnen Gehirnbausteinen ist dies jedenfalls nicht erklärlich. Und die Sinnlichkeit springt nicht automatisch um in Rationalität. Was der Mensch ist und was sein Menschsein ausmacht, kann nicht allein durch eine Annäherung und Beschreibung von außen, als objektive Erkenntnis in der Dritten-Person-Perspektive bestimmt werden. D. SUHR zeigt, dass jede anthropologische Bestimmung selbst in der »kognitiv-praktischen Situation« mitten drin erfolgt und sie in ihren Ergebnissen davon nicht absehen kann. Natürlich ist der Mensch von außen, also im Sinn der Naturwissenschaft betrachtet, ein biologisches Wesen in der materiellen Welt. Aber die Naturwissenschaft ist zugleich Teil der Innenperspektive, an die man von außen nicht herankommt. Bei der Innenperspektive bleiben wir unersetzbar auf unsere lebensweltlichen Erfahrungen in der »kognitiv-praktischen Situation« angewiesen.

Der US-amerikanische Philosoph TH. NAGEL hat mit einem gedanklichen Beispiel dieses Auseinanderfallen der Innen- und Außenperspektive verdeutlicht: Um herauszufinden, wie mir ein Schokoladenriegel schmeckt, nützte es einem Neurologen nichts, wenn er eine vollständige Kenntnis der Vorgänge in meinen entsprechenden Hirnarealen besäße oder gar an diesen Hirnarealen mit seiner Zunge leckte. Von »außen« kann er nicht ergründen, wie es sich für mich »innen« anfühlt, Schokolade zu essen.²⁵

Der Theologe R. SCHRÖDER erläutert am Beispiel des Lachens, dass dies immer etwas anderes ist als die elektromagnetische Stimulierung eines für das Lachen »zuständigen« Gehirnareals: »Kürzlich wurde berichtet, dass Itzhak Fried an der Klinik der University of California durch einen Zufall dasjenige Areal im Gehirn entdeckt hat, das für das Lachen zuständig ist. Bei der Untersuchung einer Epileptikerin hat er eine bestimmte Gehirnregion mit einer Elektrode gereizt, und plötzlich fing sie an zu lachen. Je stärker der Reiz war, um so witziger fand sie die Ärzte um sich herum und die Bilder, die ihr gezeigt wurden. Die Umstehenden dagegen sahen keinen Grund zum Lachen. Was genau ist hier entdeckt worden, und was kann man

²⁴ D. SUHR: Die kognitiv-praktische Situation, a. a. O. 23 (Fn. 21).

²⁵ Vgl. TH. NAGEL: Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 2012, 33.

aus dieser Entdeckung lernen? Entdeckt worden ist, dass diese Gehirnregion aktiv wird, wenn jemand lacht. Wir können folgern, dass jemand nicht lachen kann, wenn diese Gehirnregion beschädigt ist. Dass sie funktioniert, ist Voraussetzung für das Lachen [...] die Patientin überrascht die Umstehenden durch ein Lachen ohne Grund, genauer: bloß mit Grund im Gehirn, aber ohne Grund in der Welt. Nichts Lächerliches war vorgefallen. Es war ein wertloses Lachen, und wenn wir nicht wüssten, dass es von der Elektrode kommt, würden wir sagen: Die Arme ist verrückt, das ist ja ein irres Lachen. Wir können also aus dieser Entdeckung nicht erkennen, was Lachen ist [...].«²⁶

Aus diesen beiden Beispielen können wir folgern: das Gehirn ist zwar eine notwendige Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für das Geschmackempfinden, das Lachen oder das Menschsein, aber keine zureichende Voraussetzung (*conditio qua*) für das, was das Geschmackempfinden, das Lachen oder das Menschsein im Wesentlichen ausmacht. Wir können durch gehirnphysiologische Entdeckungen nicht erkennen, was der Mensch, was Geist, Gefühl, Bewusstsein, Sinn, Leben, Wahrheit, Religion, Gott usw. sind. Die Reduktion auf dieses »Nichts-anderes-als ...« in der naturalistischen Außenperspektive sagt uns das nicht. Ein Menschenbild, das den Menschen von außen mit Hilfe einer materialistischen Sicht der Natur bestimmen will, ist so gut wie sicher falsch.²⁷ Wir benötigen dazu immer auch eine Innenperspektive und dafür sind wir auf die Geisteswissenschaft angewiesen. Diese beschreibt den Menschen in mannigfachen »Bezügen«, die immer sprachlich vermittelt sind und sich in seinem Bewusstsein abbilden.

Eine Lösung dieser Problematik bietet D. SUHR in seinem Modell der »kognitiv-praktischen Situation« an: Hier wird der Mensch als ein Kulturwesen verstanden, das in der geistigen Welt und auch in der realen Welt seine Selbsterfahrungen macht. Diese kulturelle Welt ist vor allem eine Welt symbolischer Bedeutungen, in die der Mensch hineingeboren wird, die ihm vorgegeben ist und die maßgeblich sein Gehirn »bildet« und nicht erst durch sein Gehirn erzeugt wird. Vorrangig wird diese Außenwelt durch die Sprache in der Innenwelt des Menschen dargestellt und »reziprok« in der zwischenmenschlichen Kommunikation »vermittelt«. Der Zugang zur Welt über die Sprache und zu der in dieser präsenten Innen- und Außenwelt des

²⁶ R. SCHRÖDER: Aliens lachen nicht. Das Bewußtsein wird sich nie im Labor nachweisen lassen, in: *Die Zeit*, 28/1998. Zur Situations- und Wortkomik vgl. auch: H. BERGSON: *Das Lachen*, Wiesbaden 2014, 50–86.

²⁷ Vgl. TH. NAGEL: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013.

Menschen findet seinen Niederschlag in Texten als »geronnener« Sprache, beispielsweise im Text des Grundgesetzes, aber auch in literarischen Texten und Alltagstexten. In solchen Texten spiegelt sich der Zusammenhang von Bewusstsein und Welt.

4. *Wir in mir*

Die Frage nach einem angemessenen Begriff des Menschen, nach einem angemessenen Menschenbild, erhält ihre Antwort aus der Analyse der Prozesse, die zum Menschsein, zu einem »Ich-sagenden« Wesen führen. D. SUHR schließt aus seinen anthropologischen Beobachtungen und Analysen, dass die Relationalität und die Interaktion gleich ursprünglich mit der Individualität gegeben sind: »Der Mensch ist, selbst in der Einsamkeit, niemals ganz, sondern immer noch mit sich selbst allein. Insofern muss sogar die Situation der Einsamkeit als mehr aufgefaßt werden, denn punktuelle Existenz: nämlich als eine Beziehung des Menschen zu sich selbst. Denn wenn er sich besinnt oder an sich selbst arbeitet, bekommt er es mit sich selbst zu tun, und seine Arbeit geht von ihm genauso aus und führt zu ihm genauso zurück, wie wenn er sich rasiert oder hinter dem Ohr kratzt. Er tritt in Interaktion mit sich selbst.«²⁸

D. SUHR geht es um den Zusammenhang von Einzelem und Gemeinschaft, um die rückgekoppelte Einwirkung von Innenwelt und Außenwelt und um die Rolle des Mediums, das diese Prozesse und Verfahren in Gang setzt und verwirklicht: um die Rolle der Sprache und der Texte. In seinen weiteren Analysen beschreibt er, wie das Individuum aus dem Sozialen entsteht und das Soziale sich im Individuum repräsentiert. D. SUHR nennt diese fundamentale Verfasstheit des Menschen die Struktur der »multiplen Repräsentanz« oder auch die Basisstruktur des »Wir in mir«.²⁹

Damit vollzieht er in seinem Menschenbild einen Paradigmenwechsel von einem »Substanzdenken« hin zu einem »Beziehungsdenken«. Wie kommt es zum »Ich« im Miteinandersein mit dem »Du«? Alles, was ist, ist ohne das Bezogensein auf das Andere seiner selbst und das Rückbezogensein des Anderen nicht zu einem Selbstsein in der Lage.

Niemand kommt auf die Welt und spricht. Und schon gar nicht redet jemand von sich als einem »Ich«. Dieses zentrale anthropologische Merkmal des Menschen, sein Bewusstsein von sich, entsteht erst in einem Prozess kommunikativer Erfahrungen. Zentraler Bezugspunkt eines solchen

²⁸ D. SUHR: Entfaltung der Menschen durch die Menschen, Berlin 1976, 98.

²⁹ DERS.: Prolegomena zu einer Pragmatik des Rechts, in: H. STACHOWIAK (Hg.): Pragmatik, Hamburg 1989, 352.

Selbst-Bewusstseins ist nicht der einzelne menschliche Organismus mit einer isolierten »Gehirninsel«, sondern das »Ich« entsteht in einem sozialen, kommunikativ-kooperativen Prozess, aus dem auch das Gehirn in seiner neuronalen Vernetzung als ein »soziales Organ« hervorgeht.

Das Individuum und seine Selbstreflexivität ist das Ergebnis einer sozialen Genese und Geburt, in die auch das Gehirn eingeschlossen ist. Der Gedankengang D. SUHRs gibt also in dieser Hinsicht der Gehirnforschung recht: das »Ich« ist keine autonome Substanz. Gleichzeitig steckt im naturalistischen Denken der Hirnforschung, in ihrem Reduktionismus des Geistigen auf Materie, doch ein unreflektiertes Substanzdenken. Die existentielle Grundsituation des Menschen ist bereits relational konstituiert. Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses »Selbst« bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein »Selbst« hinein ist er relational strukturiert. Der Mensch hat nicht nur »Beziehungen«, sondern er ist »Beziehung«. Nimmt man diese existentialen Bezüge menschlichen Daseins weg, ist kein menschliches »Selbst« mehr identifizierbar. Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschreiben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern bedeuten eine völlige Nicht-Existenz des Ich.

Es geht um so etwas wie die relationale Einheit von »Ich« und »Du«. Individualität und Sozialität sind somit zwei zu unterscheidende, aber nicht getrennte Wirklichkeiten. Das »Ich« ist nicht das »Du« und das »Du« ist nicht das »Ich«. D. SUHR begreift »Ich« und »Du« nicht als Gegenüber mit nachträglichen Relationen, aber auch nicht nach dem Modell der Schnittmenge. Er bestimmt das Verhältnis auch nicht als Addition: Erst kommt als Substanz das »Ich« und dann kommt als soziales Akzidens das »Wir« hinzu. Das »Ich« überschneidet sich nicht mit einem Teil des »Du« und das »Du« nicht mit einem Teil des »Ich«.

D. SUHR analysiert mit Hegelscher Begrifflichkeit eine »Ich«-Identität als Einheit von »Ich« und »Du«. Wie ist das fassbar und was heißt

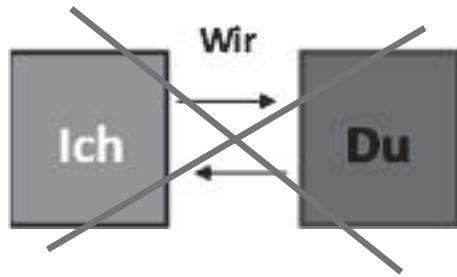


Abb. 2: Wir als additives Ich-Du-Verhältnis



Abb. 3: Wir als Ich-Du-Schnittmenge

das in der Realität? Einheit meint eine bleibende Verschiedenheit und nicht eine Vermischung oder Identität. Dies ist nur denkbar, wenn man den Begriff der Beziehung, der Relation zwischen »Ich« und »Du« einführt. Ohne den Relationsbegriff ist entweder nur eine Trennung und sodann Addition oder eine Vermischung zwischen diesen Größen »Ich« und »Du« möglich.³⁰ In der deutschen Sprache bezeichnet das Personalpronomen der 1. Person Plural »Wir« dieses unterscheidende Bezogensein von »Ich« und »Du«. Das »Ich« wird nur von einem »Du« her überhaupt als »Ich« aussagbar. Und das »Du« wird von einem »Ich« her als »Du« verständlich. Und das »Wir« ist diese Einheit der Beziehung von »Ich« und »Du«. M. BUBER umreißt den gemeinten Sachverhalt in seinem ihm eigenen Sprachstil folgendermaßen: »Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden [...] Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du [...] Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.«³¹

D. SUHR packt diesen Sachverhalt nun seinerseits in die ihm eigene Kurzformel »Wir in mir«. Damit ist das »Wir« nicht als ein zeitliches Nacheinander zum »Ich« gemeint und es ist damit auch keine Rangfolge oder Wertigkeit zum Ausdruck gebracht. In der Kurzformel des »Wir in mir« wird die »wir-hafte« Seinsweise des »Ich« zum Ausdruck gebracht. Nach dem Abzug des »Wir-Bezugs« bleibt kein »Rest-Ich«. »Wir in mir« charakterisiert das relationale Wesen des Menschen. Der Mensch als Beziehungswesen besagt, dass ein »Ich« auf ein »Du« bezogen und so mit ihm verbunden ist. Indem sich diese zwei Wirklichkeiten aufeinander beziehen, sind sie miteinander verbunden und bilden in diesem Sinn eine Einheit, ohne ihre Verschiedenheit voneinander aufzugeben. Die soziale Genese des »Ich« lässt sich in ihrer bezogenen Verschiedenheit vom »Du« sozialpsychologisch, entwicklungspsychologisch, sprachentwicklungsmäßig, erkenntnistheoretisch, dialektisch als Relationseinheit des »Wir« beschreiben.³²

»Da ICH in MIR repräsentiert bin wie DIE ANDEREN, sind eben nicht nur SIE, sondern sind WIR IN MIR repräsentiert, und dieses innere WIR konstituiert, was ICH als der bin, der ICH bin: mein Selbst. Schau ich

³⁰ Vgl. zum Relationsbegriff auch P. KNAUER: Relationale Ontologie, auf Spanisch erschienen in: QUEZADA DEL RIO, JAVIER (Coord.), Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos. Home-naje a Barbara Andrade, Universidad Iberoamericana, México D. F. 2012, 216 pp, 19–41. (deutsche Übersetzung unter: <http://peter-knauer.de/RelationaleOntologie.pdf>, 11.05.2016). Relationalität im Kontext der Christologie vgl. P. KNAUER: Der Glaube kommt vom Hören. Eine ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 133f.

³¹ M. BUBER: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 15.

³² Vgl. F. POHLMANN: Die soziale Geburt des Menschen. Einführung in die Anthropologie und Sozialpsychologie der frühen Kindheit, Weinheim-Basel 2000.

zurück und versuche mir vorzustellen, wie ich überhaupt dazu gekommen bin, mir selbst zum Gegenstand zu werden, so sieht es so aus, als hätte ich nur dadurch gelernt, mich selbst beim Namen zu rufen und von mir am Ende als einem ›Ich‹ zu denken und zu sprechen, daß die anderen mich beim Namen genannt, ich diese Anrufe meiner selbst in mir repräsentiert und dann mit Hilfe einer Repräsentation meiner selbst in mir nachgemacht habe. So habe ich gelernt, mich zu mir selbst zu verhalten, wie die anderen sich zu mir und zu sich verhalten. Mein Selbst wurde konstituiert durch Repräsentanz DER ANDEREN in mir und ist jetzt konstituiert dadurch, dass WIR IN MIR repräsentiert sind.«³³



Abb. 4: Beziehungseinheit von Ich-Du-Wir

Der substanzhaft isolierte Mensch, der erst nachträglich zu anderen in Beziehung tritt, ist demnach eine realitätsfremde Abstraktion. Sogar ein Eremit lebt nicht für sich allein, selbst wenn sich sein Verflochtensein in ein Gesamtleben – abgesehen von dem, was er empfangen und gewirkt hat – nur noch darin aktualisiert, dass er sich von der Gemeinschaft absetzt und andere noch um ihn wissen. Das normale Leben vollzieht sich jedoch in einer gar nicht vollständig aufrechenbaren Kommunikation des Anteilnehmens und Anteilgebens, als Austausch durch Arbeitsteilung und Information, aber auch durch Konkurrenz und Streit sowie durch Mit-leiden und Sich-mit-freuen.

5. Interaktive Freiheit

D. SUHR beschreibt in seiner »Phänomenologie der kognitiv-praktischen Situation« den grundlegenden Sachverhalt der menschlichen Natur, die die Fähigkeit zur Selbstpräsenz hat, folgendermaßen: »Die Menschen leben nicht einsiedlerisch. Sie müssen millionen- und milliardenfach miteinander auskommen. Sie sind aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Ihr Menschsein spielt sich in täglichen und alltäglichen Handlungen zwischen ihnen ab. So haben sie aneinander und an der Gesellschaft teil, die sie bilden. Ihre Teilhabe aneinander und an der Gesellschaft ist ein Stück ihrer menschlichen Natur.«³⁴

³³ D. SUHR: Prolegomena zu einer Pragmatik des Rechts, a. a. O. 353 f. (Fn. 29).

³⁴ D. SUHR: Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung, Berlin 1975, 284.

D. SUHR spricht in diesem Zusammenhang von regelrechten »Spiegel-saalstrukturen«³⁵ in der mentalen Repräsentation. Das »Wir in mir« ist eine Basisstruktur, die bei allen Handlungen, Strukturen und vom Menschen eingerichteten Systemen berücksichtigt werden muss, soll ein gesellschaftliches Gebilde wie etwa die Demokratie, das Geld- und Bankensystem, der familiäre Lastenausgleich oder das Ökosystem überhaupt gerecht und fair funktionieren.

Der sozialanthropologische Befund, den D. SUHR erhebt, stellt zunächst die alles umfassende gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander in den Vordergrund. Die hirnhysiologische These einer Determinierung unseres Handelns durch unser Gehirn würde SUHR durch die These der Determinierung des Gehirns durch die anderen Menschen ergänzen und darin, ganz im Gegensatz zur Gehirnforschung, nicht die Grundlage der Unfreiheit, sondern geradezu den Ausgangspunkt einer Begründung von Freiheit und Selbstständigkeit sehen: »Gegen den faktischen Strom der allgegenwärtigen Abhängigkeit und gegen die faktische Tendenz zum Umschlagen dieser Abhängigkeiten in Macht und Unterdrückung gilt es, Freiheit und Selbstständigkeit zu erzeugen und zu bewahren. [...] Die Menschen sind nach allem ursprünglich nicht frei und selbstständig, sondern voneinander abhängig. Die Abhängigkeit ist höchst prekär und ein für einseitige Macht und Willkür sehr viel anfälligerer Ausgangszustand, als die individualistische Illusion vom ursprünglich freien und selbstständigen Menschen vortäuscht.«³⁶

Mit einem solchen ontologischen Ansatz zeigt D. SUHR, wie Freiheit kein Weniger an Determination, sondern ein »Determinationsplus«,³⁷ also ein Mehr an Freiheit bei zugleich erhöhter Determination, mit sich bringt. »Also kann ›der selbstständige Mensch‹ immer nur eine Daseinsform oder Erscheinungsweise des abhängigen Menschen sein. Anscheinend lässt sich aus der Not unserer wechselseitigen Abhängigkeit die Tugend einer neuen, eigenartigen, echt menschlichen Selbstständigkeit machen. Stimmt diese Vermutung, dann lässt sich – unter noch näher zu bestimmenden Voraussetzungen – die soziale Abhängigkeit der Menschen voneinander verwandeln in die sozialanthropologische Grundlage einer neuen Selbstständigkeit der Menschen miteinander und durcheinander.«³⁸

³⁵ DERS.: Prolegomena zu einer Pragmatik des Rechts, a. a. O. 347f. (Fn. 29).

³⁶ D. SUHR: Vom selbstständigen Menschen im verfassten Gemeinwesen, in: G. F. SCHUPPERT/W. TZSCHASCHEL (Hg.): Angewandte Dialektik, Heidelberg 1992, 69/74. Zuerst veröffentlicht in: Fragen der Freiheit, hg. v. Seminar für freiheitliche Ordnung e. V., Heft 160, Bad Boll 1983.

³⁷ Vgl. zum Begriff »Determinationsplus«, O. MARQUARD: Freiheit und Pluralität, in: DERS., Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart 2007, 109–123.

³⁸ D. SUHR: Vom selbstständigen Menschen im verfassten Gemeinwesen, a. a. O., 67 (Fn. 36).

Daraus folgt: Freiheit gibt es nur als interaktive. Sie ist gerade nicht ein Weniger an Abhängigkeit, sondern ein Mehr an gerecht und symmetrisch verfasster Abhängigkeit. Die Vorstellungen der Gehirnforschung von der Determiniertheit und Abhängigkeit als Unfreiheit stellen eine Fehlinterpretation der anthropologischen Grundlagen dar. Freiheit und Selbstbestimmung bilden sich gerade im Bewusstsein um die sie determinierenden Faktoren aus. Abhängigkeit ist nicht das Ende der Freiheit und des freien Willens, sondern ihr Beginn. Unser Gehirn, unser »Ich« und unsere Freiheit beginnen nicht in einer voraussetzungslosen Autonomie. Vielmehr sind Gehirn, »Ich« und Freiheit ohne eine existentielle, soziale Abhängigkeit vom Beginn unseres Menschseins an überhaupt nicht denkbar: »Von ihrem ersten Atemzug an sind die Menschen auf andere angewiesen und von ihnen abhängig: von Vater und Mutter, ohne die es sie nicht gäbe; von Pflege und Zuwendung, ohne die sie verhungerten und verdursteten, ohne die sie seelisch und geistig verkrüppelten; von Freunden, die sie anerkennen und spüren lassen, dass sie ihnen etwas wert sind, sowie von Gegnern, die ihnen Widerstand leisten und Gelegenheit geben, ihre Kräfte zu entwickeln; von Lehrern, Vorbildern und Partnern jeglicher Art. Keine Braut ohne Bräutigam, kein Käufer ohne Verkäufer; keine Gesellschaft ohne Gesellschafter, kein Redner ohne Zuhörer. Die Menschen sind abhängig von anderen Menschen, die für sie tun, wozu sie selbst nicht willens, nicht fähig oder nicht berufen sind: abhängig von denen, die Felder bestellen, das Brot backen, Häuser bauen, Strom und Wasser liefern, den Müll wegschaffen, Krankheiten heilen usw. usw. Die Menschen sind abhängig von den Diensten, die sie einander erbringen.«³⁹

Auch die gängige Rede vom »sozialen Wesen Mensch« ist insofern irreführend, als sie die realistische Beschreibung dafür, dass der Andere in der gegenseitigen Abhängigkeit mich zur Entfaltung seiner Freiheit braucht und gebrauchen darf und dass ich umgekehrt dem Anderen gegenüber in derselben Lage bin, in einen unklaren Nebel einer harmlosen und unverbindlichen »sozialen Verbindung«⁴⁰ hüllt. Auf dem Weg zur Freiheit und Selbständigkeit machen wir uns wechselseitig zu Instrumenten, um diese Ziele zu erreichen.

Das Menschenbild D. SUHRS bringt die interaktive Wirklichkeit der Freiheit, die allgegenwärtige Instrumentalisierung von Menschen durch Menschen zur Sprache. Damit bringt er einen neuen Realismus in die oft von einem naturalistischen oder idealistischen Standpunkt aus geführten Debat-

³⁹ Ebd., 65.

⁴⁰ Vgl. DERS.: Gleiche Freiheit. Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite in der Geldwirtschaft, Augsburg 1988, 20f.; wieder abgedruckt in Fragen der Freiheit, Heft 259/260

ten über Personen und Menschenwürde, über soziale Gerechtigkeit und nachhaltigen Umweltschutz.

Ein solches realistisches Menschenbild stellt die Grundlage für alles praktische Handeln, im Individuellen wie im Politisch-Sozialen, dar. Dieses Selbstverständnis des Menschen wird man in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen nicht ungestraft übergehen können. Als Resümee dieser Ausführungen kann gesagt werden: D. SUHR hat durch seine anthropologische Grundlagenreflexion als Voraussetzung für alle politisch-sozialen Debatten herausgearbeitet, dass in dem Maß, wie wir für unsere tatsächliche menschliche Wirklichkeit blind sind, wir uns auch in unserer Menschlichkeit verlieren und zu einer asymmetrischen Einrichtung und Verfassung unseres gesellschaftlichen Lebens kommen werden. Nach ihm gilt es, in allem individuellen wie politischen Handeln zu bedenken: »Der Mensch ist ein Wesen mit Fenstern, das im Wesentlichen daraus besteht, dass es ›fensterlt‹ und dass bei ihm ›gefensterlt‹ wird. Menschsein ist im wesentlichen diese Durchdringung des Menschen durch den Menschen.«⁴¹

So ist am Ende die Frage zu stellen: Welche Bedeutung und welchen Einfluss hätte es, wenn wir den Kern und das Wesen unseres Menschseins, dieses »Wir in mir«, das unsere interaktive Abhängigkeit bewusst macht, zum Ausgangs- und Zielpunkt des Menschenbildes und einer neuen Sicht der Freiheit, einer neuen Art von Ethik machten?

Herkömmliche Ethik oder »Neuroethik« sehen im Menschen entweder ein unabhängiges Subjekt oder eine abhängige »Gehirnmarionette«. Im ersten Fall steuert der Mensch sich durch mehr oder weniger rational begründete Normen in seinem Handeln. Im zweiten Fall, in der Sicht der experimentellen Gehirnforschung, wird er durch die Manipulation oder Normierung von Gehirnprozessen, etwa durch Medikamente oder Meditation, gesteuert.

D. SUHR hingegen hebt in seinem Menschenbild die interaktive Freiheit als Ausgangspunkt des Menschseins hervor. Er will durch sein Menschenbild zu einer freiheitswirksamen Verfassung einer Gesellschaft in den individuellen Köpfen und gesellschaftlichen Institutionen beitragen, damit sich die »Stricke der Abhängigkeit in Tragseile der Selbstständigkeit« verwandeln lassen. Gerechtigkeit bedeutet in dieser Sichtweise ein Handeln, das nicht als »Einbahnstraße«, sondern als »mehrwegiges« Verfahren Handelnde und von der Handlung Betroffene gegenseitig aneinander bindet und sie als Instrumente zur Erweiterung ihrer Freiheit einstimmt.⁴²

⁴¹ DERS., Entfaltung der Menschen durch die Menschen (1976), a. a. O., 131 f. (Fn. 28)

⁴² Vgl. zu dem Projekt einer aus dem Menschenbild D. SUHRs resultierenden »Verfahrensethik«: E. TÜRK: Wir in mir. Ethik als Verfahrensethik. Die anthropologische Grundlagenreflexion Dieter Suhrs in ihrer Bedeutung für eine theologische Ethik, Mainz 2004.