

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 60 (2013)

Heft: 2

Artikel: Der Mensch als "Subjekt-Objekt-Einheit" : philosophisch-theologische Reflexionen

Autor: Deinhammer, Robert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761001>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROBERT DEINHAMMER SJ

Der Mensch als „Subjekt-Objekt-Einheit“. Philosophisch-theologische Reflexionen

Was ist der Mensch? Die philosophische Frage nach dem Menschen ist die Frage nach einem angemessenen, zutreffenden Menschenbild. Diese Frage hat, weil sie uns selbst und unser Selbstverständnis betrifft, enorme praktische Relevanz und resultiert aus dem Umstand, dass unser menschliches Leben in gewisser Weise ein Problem darstellt, bleibend ambivalent ist und sich nicht von selbst versteht. Die folgenden Überlegungen wollen erläutern, worin genau dieser problematische und ambivalente Charakter der menschlichen Existenz besteht und worin er wurzelt. Ich stelle dabei die fundamentalanthropologische These zur Diskussion, dass der Mensch eine spannungsreiche *Subjekt-Objekt-Einheit* ist und werde versuchen zu zeigen, wie man das verstehen kann und in welcher Weise diese grundlegende Ambivalenz in verschiedenen Bereichen auftritt.¹

Zunächst geht es um eine erkenntnistheoretische Hinführung (1.). Danach werde ich meine zentrale These präsentieren und erläutern. Ich versuche dabei zu zeigen, dass die Subjekt-Objekt-Einheit des Menschen als dessen Geschöpflichkeit rekonstruiert werden kann (2.). Schließlich soll diese These zu Bewährungszwecken in einigen ausgewählten anthropologischen Problemfeldern schlaglichtartig verdeutlicht werden (3.).

1. INNEN- UND AUßENPERSPEKTIVE

In den philosophischen Diskussionen unterscheidet man häufig zwischen einer *Innen-* und *Außenperspektive*. Manchmal spricht man auch von einer Teilnehmer- und Beobachterperspektive.² Worum geht es dabei?

Die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive ist in einer zunächst erkenntnistheoretischen Absicht formuliert. Sie modelliert zwei grundlegend verschiedene Erkenntniseinstellungen der Wirklichkeit gegenüber. Die Innen- oder Teilnehmerperspektive ist diejenige Perspektive, in der sich der Mensch von einem internen Standpunkt aus als erkennendes und handelndes Subjekt mitreflektiert, eine Perspektive also, die *Selbstbe-*

¹ Im Folgenden knüpfe ich an bisherige Überlegungen an; siehe DEINHAMMER, Robert: *Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit*, in: DÜRNBERGER, Martin/GRUBER, Franz/KÖGERLER, Reinhart (Hgg.): *Homo animal materiale. Die materielle Bestimmtheit des Menschen*. Linz: Wagner 2008, 65–86.

² Vgl. dazu und auch zu Literaturhinweisen etwa DEINHAMMER, Robert: *Subjektivität, Objektivität, Intersubjektivität. Erwägungen in rechtsphilosophischer Absicht*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 46/47 (2001/2002) 211–237.

züglichkeit miteinschließt. Die Außen- oder Beobachterperspektive ist hingegen diejenige Perspektive, in der man etwa aus methodischen Gründen versucht, das erkennende und handelnde Subjekt auszuklammern bzw. von ihm zu abstrahieren und damit einen externen Standpunkt einzunehmen.

Die Außenperspektive kann vielleicht auch als die Perspektive der Naturwissenschaften bezeichnet werden. Die Naturwissenschaften wollen und müssen Selbstbezüglichkeit in ihren Theoriebildungen vermeiden, weil sie ausschließlich die mess- und zählbaren Eigenschaften der Welt zum Thema haben. Selbstbezüglichkeit ist keine mess- oder zählbare Eigenschaft. Wenn etwa ein Physiker eine Theorie über ein Problem in einem bestimmten Gegenstandsbereich konstruiert, stellt er sich meistens nicht die Frage, was es für seine Theorie und ihre Aussagen bedeutet, dass er als erkennendes und handelndes Subjekt diese Theorie konstruiert, obwohl dies vielleicht im Bereich der Quantenphysik manchmal ein wenig relativiert zu werden scheint. Ähnliches gilt auch für diejenigen Wissenschaften, die den Menschen selbst zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung machen, sich also auf die mess- und zählbaren Eigenschaften menschlichen Seins beziehen, etwa für Humanbiologie, Hirnforschung oder Verhaltenspsychologie. Für einen Naturwissenschaftler ist der Mensch ein Objekt unter anderen Objekten, auch wenn sich das „Forschungsobjekt Mensch“ in seinen mess- und zählbaren Eigenschaften durchaus erheblich – jedoch nicht wesentlich – von anderen, nichtmenschlichen Forschungsobjekten unterscheiden kann. Es geht in der Außenperspektive also um den Versuch einer *subjektfreien* Erkenntnis.

In der Innenperspektive geht es dagegen, wie gesagt, um eine Perspektive, in der das erkennende und handelnde Subjekt ausdrücklich mitbedacht wird. Obwohl hier also Selbstbezüglichkeit und Subjektivität explizit thematisiert werden, hat doch die Innenperspektive nicht notwendig subjektivistische oder gar solipsistische Implikationen. Die Innenperspektive ist in gewisser Weise die Perspektive unserer alltäglichen Einstellung und sozialen bzw. kommunikativen Praxis. In der Innenperspektive erkennen wir uns als Menschen unter anderen Menschen und schreiben uns dementsprechend bestimmte Fähigkeiten, Rechte und Pflichten zu. In den Wissenschaften wird die Innenperspektive vielleicht in manchen Methoden der Geisteswissenschaften eingenommen, etwa wenn es darum geht, sich in die Situation anderer Menschen hineinzusetzen, um zu verstehen, was mit einer Handlung oder einer sprachlichen Äußerung gemeint ist.

Eine wichtige Frage ist nun, wie sich Innen- und Außenperspektive zueinander verhalten. In welcher Beziehung stehen sie miteinander? Schließen sie einander aus, bleiben sie unvermittelt nebeneinander stehen, ergänzen sie einander oder ist eine der beiden Perspektiven grundlegend?

Ich behaupte, dass zwar die Außenperspektive in vielen Fällen ein gewisses methodisches Eigenrecht für sich in Anspruch nehmen kann, was ja auch durch den atemberaubenden Siegeszug des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisprogramms belegt wird, dass aber die Innenperspektive irreduzibel und grundlegend ist. Denn wir können letztlich nicht sinnvoll davon absehen, dass wir erkennende und handelnde Wesen sind. Zur Wirklichkeit gehören zweifellos auch erkennende und handelnde Subjekte, zumindest dasjenige Subjekt, das eine sprachliche Äußerung vollzieht, eine Theorie formuliert oder eine Handlung setzt. Deshalb wird man der menschlichen Erkenntnissituation auch nicht gerecht, wenn man die Außenperspektive zum bestimmenden Maßstab machen möchte oder gar in reduktionistischer Weise nur das als real betrachtet, was sich in ihrem Rahmen erkennen lässt. Franz von Kutschera meint dazu:

„All unser Erkennen und Verstehen kann nur eine immanente Auslegung unserer Erfahrungen von der Welt sein. Erfahrung setzt ein Subjekt aber ebenso voraus wie die Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, und keiner dieser beiden Pole der Erfahrung läßt sich auf den anderen reduzieren. Alle Versuche, Erfahren und Erkennen als physikalische Relationen aufzufassen, als Beziehungen innerhalb der erfahrenen Welt, sind daher von vornherein zum Scheitern verurteilt.“³

Das bedeutet, dass jede Weltbetrachtung unvollständig bleibt, in der das erkennende und handelnde Subjekt nicht mitbedacht wird. Die Innenperspektive, die subjektive Sicht der Dinge, ist damit irreduzibel.

Man kann sich den Unterschied zwischen Innen- und Außenperspektive auch so klar machen: Wenn ich zum Beispiel meinen Arm hebe, kann ich sagen: „Ich erkenne, dass ich jetzt meinen Arm hebe“. Dieser Satz wird in der Innenperspektive formuliert. In der Außenperspektive ließe sich dieser Satz gar nicht formulieren. Man könnte nur etwa sagen: „An der Raumzeitstelle x hebt sich ein Arm“. Aber auch in diesem Satz wird unterstellt, dass ein Subjekt dies erkennt bzw. diesen Satz denkt und ihn ausspricht. Bereits Kant meint deshalb: „Das: *Ich denke*, muß all meine Vorstellungen begleiten können.“⁴ Kant zufolge muss man notwendigerweise ein „transzendentes Ich“ voraussetzen; und jede Behauptung, die ich mache, muss mit der Tatsache verträglich sein, dass ich sie mache. Wir können letztlich nicht davon absehen, dass wir Subjekte sind. Selbstbezüglichkeit, Reflexivität ist ein nicht reduzierbarer Sachverhalt, gewissermaßen ein „transzendentes Faktum“, das nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestritten werden kann. So setzt die Außenperspektive die Innenperspektive voraus und wird von ihr gleichsam umschlossen.

³ KUTSCHERA, Franz von: *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*. Berlin: de Gruyter 2000, 108.

⁴ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam 1998, B131f.

Gewisse Phänomene lassen sich überhaupt nur in der Innenperspektive thematisieren und erkennen. Es handelt sich hier um alle typisch menschlichen Phänomene wie etwa Denken, Erkennen, Fühlen, Selbstbewusstsein, Wille, Intentionalität überhaupt, Freiheit, sittliche Ansprechbarkeit und Verantwortungsfähigkeit. Dass Menschen Subjekthaftigkeit oder Personsein zukommt, lässt sich ebenfalls nur in der Innenperspektive erkennen. Jedenfalls lassen sich all diese Phänomene in einer Außenperspektive und damit im Rahmen des naturwissenschaftlichen Erkenntnisprogramms gar nicht sinnvoll formulieren. Einen Naturwissenschaftler, der daraus etwa in naturalistischer oder physikalistischer Manier folgert, dass es diese Phänomene dann gar nicht gibt, könnte man mit einem Farbenblinden vergleichen, der auf Grund seiner eigenen Farbenblindheit darauf schließt, dass es keine Farben gibt. Freilich sind sehr viele Naturwissenschaftler viel zu vernünftig, um Naturalisten zu sein. Sie sind sich der Begrenztheit der eigenen Perspektive bewusst.

Als Beispiel die Frage der Willensfreiheit: Wir können konsequenterweise gar nicht anders, als uns als freie Wesen zu verstehen, welche – in aller Begrenztheit und Bedingtheit – die Fähigkeit haben, auf Grund eigener Einsicht eine selbstverantwortliche Urteilsbildung zu leisten. Auch etwa ein die Willensfreiheit leugnender Freiheitsskeptiker setzt in der Formulierung seiner freiheitsskeptischen These voraus, dass diese These wahr ist und dass er und seine Gesprächspartner sich auf Grund eigener Einsicht selbstverantwortlich für oder gegen diese These entscheiden können und sollen. Damit aber gerät er in einen Widerspruch zu seiner eigenen Annahme. Der Freiheitsskeptiker könnte nun vielleicht einwenden, dass die Unterstellung der Willensfreiheit und Wahrheitsfähigkeit des Menschen eine bloß pragmatische Notwendigkeit darstelle. Die Geistigkeit des Menschen werde uns durch die Struktur unserer Sprache vorgegaukelt und stelle eine nützliche Illusion im evolutionären Selektionsprozess dar. Doch wer ist es, der hier eine Illusion erkennt? Wer beurteilt die Nützlichkeit einer Illusion? Wäre diese Beurteilung dann ihrerseits auch eine Illusion? Der Freiheitsskeptiker verlagert seine Selbstwidersprüchlichkeit im Grunde nur auf eine weitere Ebene. Und er kann diese Selbstwidersprüchlichkeit im Grunde gar nicht erkennen, weil er methodisch auf die Außenperspektive fixiert bleibt, obwohl er immer auch und vor allem die Innenperspektive einnehmen muss.

Philosophisch kann nun weitergefragt werden. Welche fundamentalanthropologischen bzw. ontologischen Voraussetzungen hat die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen einer Innen- und Außenperspektive? Wie spiegelt sich diese Unterscheidung in der Struktur des Menschseins wider?

2. SUBJEKT UND OBJEKT: DER MENSCH ALS GESCHÖPF

Die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive kann ontologisch, also seinsmäßig interpretiert werden. Dass der Mensch sowohl in der Innen- als auch in der Außenperspektive in unterschiedlicher Weise thematisiert werden kann, gründet letztlich darin, dass er selbst *zugleich Subjekt und Objekt* ist. Ich behaupte also, dass der Mensch eine „*Subjekt-Objekt-Einheit*“ ist.

Dies klingt zunächst wie dialektischer Unsinn. Außerdem ist die Rede von „Subjekt“ und „Objekt“ durch die Eskapaden einer wild gewordenen idealistischen Bewusstseinsphilosophie gehörig in Misskredit geraten. Dennoch geht es hier um einen sehr wichtigen Punkt. Es ist meines Erachtens nicht möglich, ein angemessenes Menschenbild ohne diese Begriffe zu erarbeiten.

Dass der Mensch Person oder *Subjekt* ist, bedeutet, dass er die Fähigkeit zu *Selbstpräsenz* hat: Wir Menschen sind Lebewesen, die sich selbst gegenwärtig sein können, die sich also auf sich selbst beziehen können und dementsprechend in ontologischer Sicht die Struktur einer *reflexiven Relation* aufweisen.⁵ Es geht um die Relation einer Wirklichkeit auf sich selbst. Diese reflexive Relation ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch als Individuum „ich“ und in Gemeinschaft „wir“ sagen kann. Phänomenologisch zeigt sie sich etwa im Selbstbewusstsein und in der Selbstverfügung. Selbstbewusstsein ist Bewusstsein von sich selbst als Bewusstsein; und Selbstverfügung liegt darin begründet, dass der Mensch zunächst und vor allem sich selbst „hat“ und dementsprechend im Rahmen seiner Willensakte über sich selbst bestimmen kann. Selbstpräsenz ist die Grundlage dafür, dass der Mensch zum Ausgangspunkt oder Zentrum bewusster intentionaler Akte werden kann und stellt somit die Voraussetzung für bewusstes Wollen, kritische Vernunft bzw. Urteilsfähigkeit und Freiheit dar; und auch für die Ausbildung einer propositionalen Sprache mit Darstellungs- und Argumentationsfunktion. Selbstpräsenz ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch Erkenntnis- und Handlungssubjekt sein kann, dass er also bewusst Objekte erkennen und Güter bzw. Werte anstreben kann. In der philosophischen Tradition sprach man hier davon, dass der Mensch eine Geistnatur hat. Selbstpräsenz und damit Subjektsein kann als Geist oder Geistigkeit qualifiziert werden. Und Selbstpräsenz und damit Subjektsein ist ein irreduzibler Grundsachverhalt, der sich nur in der Innenperspektive adäquat erkennen lässt: In der Selbstreflexion wird Selbstpräsenz aktualisiert und darin nachvollziehend erkannt. Eine

⁵ Den Begriff der Selbstpräsenz übernehme ich von Peter Knauer, der seinerseits etwa in *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt a.M.: Books on demand 2002, 135, auf LOTZ, Johannes B.: *Person und Ontologie*, in: *Scholastik* 38 (1963) 334–360, hinweist. Lotz spricht von „Selbstbesitz“.

naturalistische oder physikalistische Ontologie etwa steht hier wegen ihrer Fixierung auf die Außenperspektive auf verlorenem Posten und kann mit dem Phänomen nur so fertig werden, dass sie versucht, es „wegzuerklären“ und damit zu leugnen.

Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Denn menschliches Subjektsein bedeutet keineswegs reine, ungebrochene Selbstpräsenz. Wir machen – nicht erst seit Freud und den zeitgenössischen Hirnforschern – von uns ebenso die Erfahrung, dass wir uns selbst entzogen bleiben, dass wir uns nur sehr begrenzt selbst besitzen und bestimmen können. Wir erleben uns in vielerlei Hinsicht als extrem abhängige und auch leidende Wesen, denen etwas widerfährt. Unsere personale Identität bleibt immer vorläufig und prekär. Wir müssen uns deshalb auch von anderen abgrenzen und uns zugleich in Beziehung zu anderen setzen. Wir müssen sogar um unsere Identität kämpfen, und dieser Kampf hört, so lange wir leben, nicht auf. Schließlich sind wir dem Tod und der Auflösung preisgegeben. Mit anderen Worten: Der Mensch ist auch *Objekt*. Er ist auf Grund seiner Körperlichkeit ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, ein Bestandteil der Welt der Dinge. Unter dieser Rücksicht ist der Mensch vollständig von den natürlichen und naturgesetzlichen Bedingungen bestimmt. In der Außenperspektive ist von Selbstpräsenz nichts zu sehen.

Der Mensch ist damit ein zutiefst ambivalentes und widersprüchliches Wesen: Er ist zugleich Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich. Dieser Umstand macht die fundamentale Spannung und Problematik menschlichen Lebens aus. Diese *ontologische Ambivalenz* des Menschen ist auch der Grund dafür, dass er wenigstens zum Teil in der Außenperspektive beschrieben werden kann. Wegen seiner Objekthaftigkeit kann der Mensch zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung werden, auch wenn ein ausschließlich naturwissenschaftlicher Zugriff aus erkenntnistheoretischen und ontologischen Gründen unvollständig bleiben muss. Dem ganzen Menschen wird man erst dann gerecht, wenn man seiner ontologischen Ambivalenz gerecht wird. Darin liegt die Schwierigkeit.

Ich schliesse dabei von vornherein Radikallösungen aus, etwa dass entweder das Subjektsein des Menschen auf Kosten seines Objektseins oder aber umgekehrt sein Objektsein auf Kosten seines Subjektseins verabsolutiert wird. Ebenfalls schliesse ich einen Dualismus in dem Sinne aus, dass man im Menschen gewissermaßen einen eigenständigen Bereich des Subjektseins scharf von einem eigenständigen Bereich des Objektseins trennen könnte. Wir sind nicht Bürger zweier Welten; es gibt nur die eine Welt.

Vor diesem Hintergrund muss auch das im Kontext meiner Fragestellung wichtige *Leib-Seele-Problem* verstanden werden. Alle einseitigen bzw. reduktionistischen Lösungsversuche erscheinen unzureichend. Der Mensch ist weder nur Geist noch nur Materie. Er ist beides zugleich: Geist und Materie. Traditionell sprach man dabei von der *Leib-Seele-Einheit* des

Menschen, also von durchgeistigter Materie und materialisiertem Geist. Diese traditionelle Sprachregelung erscheint jedoch problematisch, falls sie in einen Dualismus mündet. Ein Dualismus ist aber begrifflich kaum zu vermeiden, wenn das Zugleich von Geist und Materie, das Zugleich von Ich und Nicht-Ich nicht streng durchgehalten werden kann. Auch die herkömmlichen Theorien einer psycho-physischen Wechselwirkung verkennen häufig die Problemlage. Sie unterscheiden im Menschen zwei säuberlich getrennte, substanzhaft gedachte Sphären und stehen dann vor der äußerst schwierigen Frage, wie diese beiden grundverschiedenen Bereiche aufeinander kausal einwirken können. Gegenwärtig sind deshalb nichtreduktive Identitätstheorien hoch im Kurs. Ihnen zufolge besteht eine Identität zwischen einem materiellen, zum Beispiel gehirnpfysiologischen und einem mentalen Ereignis. Das materielle Ereignis ist das mentale Ereignis, und umgekehrt. Gleichzeitig lassen sich die beiden Ereignisse nicht auf das jeweils andere Ereignis reduzieren, sodass im Grunde dann doch wieder eine Nichtidentität zwischen Geist und Materie festgestellt wird. Der Dualismus scheint damit gleichermaßen unausweichlich, wie unbefriedigend zu sein.

Im Zusammenhang mit der These, dass der Mensch eine Subjekt-Objekt-Einheit ist, kann das Leib-Seele-Problem auch so formuliert werden: Als Subjekte haben wir unseren Körper; als Objekte sind wir unser Körper. Da wir zugleich Subjekte und Objekte sind, haben wir unseren Körper und haben ihn zugleich nicht, sondern sind dieser Körper.

Wie kann eine Subjekt-Objekt-Einheit widerspruchsfrei gedacht werden? Wie kann also die ontologische Ambivalenz des Menschen adäquat beschrieben und verstanden werden? Die Behauptung lautet ja, dass sich Subjektsein und Objektsein gegenseitig durchdringen. Der Mensch ist in seinem Subjektsein ganz Objekt, und trotz allem Objektsein bleibt er ganz Subjekt. Sowohl eine monistische als auch dualistische Position muss vermieden werden.

Im Rahmen der üblichen Substanzontologie kann dieses Problem letztlich nicht gelöst werden. Zur Lösung des Problems bediene ich mich deshalb der Kategorien einer neuen und noch ungewohnten, auf den ersten Blick vermutlich sogar kontraintuitiv wirkenden relationalen Ontologie. Dass diese relationale Ontologie im Kontext theologischer Fragestellungen entwickelt wurde, mindert ihre philosophische Problemlösungskraft in keiner Weise.⁶

⁶ Siehe dazu etwa KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Freiburg: Herder ⁶1991, 26–83, sowie DEINHAMMER, Robert: *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*. Würzburg: Echter 2008, 104–147. Vgl. auch KRASCHL, Dominikus: *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Problemen der Philosophie*. Würzburg: Echter 2012.

Die relationale Ontologie geht zunächst davon aus, dass alles in der Welt die Struktur einer Einheit von Gegensätzen (p & $\neg p$) aufweist. Es handelt sich dabei um eine fundamentale, ontologisch zu verstehende Ambivalenz, letztlich um eine Einheit von Positivität und Negativität. Zum Beispiel bedeutet die Tatsache, dass alles der Veränderung und zeitlichem Ablauf unterworfen ist, eine Einheit von Identität und Nichtidentität. Wenn etwa ein Mensch sich verändert, dann bleibt er in gewisser Hinsicht derselbe Mensch. Andererseits bleibt er nicht vollkommen derselbe, sondern wird ein Anderer. Es wäre unzureichend, hier etwa zwischen einer unveränderlichen, gewissermaßen zeitlosen Substanz und deren wechselnden Eigenschaften unterscheiden zu wollen. Denn die angeblich existierende Substanz wäre vom Wechsel ihrer Eigenschaften betroffen und würde sich daher mitverändern. Der Bezug der Substanz auf ihre Eigenschaften ist nicht bloß ein äußerlicher. Ebenfalls unzureichend wäre es zu sagen, dass die verschiedenen Eigenschaften nur zu unterschiedlichen Zeitpunkten vorliegen. Es geht ja gerade um das Problem, wie Veränderung durch die Zeit hindurch beschrieben werden kann. Wie kann ein und dieselbe Sache zu unterschiedlichen Zeiten sein?⁷

Die Behauptung, dass alles in der Welt die Struktur einer Gegensatzeneinheit aufweist, führt jedoch in ein massives Widerspruchsproblem. Denn die Behauptung einer Einheit von kontradiktorischen Gegensätzen (p & $\neg p$) verstößt zunächst gegen das logische Nichtwiderspruchsprinzip ($\neg[p \text{ \& } \neg p]$), dessen Geltung nicht sinnvoll geleugnet werden kann. Die Frage, auf welche die relationale Ontologie antworten will, lautet daher: Wie kann eine Einheit von Gegensätzen als solche voll anerkannt und dennoch ohne logischen Widerspruch (und damit erst definitiv sinnvoll) ausgesagt werden? Für die Beantwortung dieser Frage benötigt man zwei verschiedene Hinsichten (wegen der Gegensätze), die sich aber nicht wiederum ausschließen, sondern problemlos zugleich bestehen können (wegen der Einheit der Gegensätze). Die Anerkennung der Widerspruchsproblematik der Welt setzt damit einen Denkprozess in Gang, der darin besteht, die Widerspruchsproblematik von einem echten und notwendig ausgeschlossenen Widerspruch zu unterscheiden.

Im Rahmen der relationalen Ontologie wird nun die kühne Auffassung vertreten, dass sich die gesuchten Hinsichten letztlich nur im recht verstandenen Schöpfungsbegriff der christlichen Tradition finden lassen. Wenn man Geschöpflichkeit nicht missversteht, bedeutet sie, dass alles in der Welt völlig auf Gott bezogen und gleichzeitig völlig von Gott verschie-

⁷ POPPER, Karl: *Kosmologie und Veränderung*, in: MILLER, David (Hg.): *Karl Popper. Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck ²1997, 211–224, 218f., formuliert das Problem so: „Wie ist Änderung möglich – nämlich logisch möglich? Wie kann ein Ding sich verändern, ohne seine Identität zu verlieren? Bleibt es dasselbe Ding, dann kann es sich nicht verändert haben; verliert es aber seine Identität, so ist das Ding, das sich verändert hat, nicht mehr dasselbe Ding.“

den ist. Geschöpflichkeit meint eine einseitige, substanzkonstituierende Relation: „restloses Bezogensein auf... / in restloser Verschiedenheit von...“. Die Positivität, alle ontologische Vollkommenheit des Seienden gründet darin, dass es ganz auf Gott bezogen und von ihm abhängig ist; und dass alle Positivität von vornherein von Negativität, innerer Begrenzung durchdrungen ist, gründet darin, dass das Seiende zugleich von Gott verschieden ist. Die veränderlichen Dinge sind mit sich selbst identisch, weil sie ganz von Gott abhängen. Und gleichzeitig sind sie nicht mit sich identisch, weil sie ganz von Gott verschieden sind. Nur durch die Angabe dieser beiden Hinsichten kann das Widerspruchsproblem gelöst werden. Deshalb ist die Anerkennung der Welt als geschöpflich unausweichlich.

Jedes Seiende geht also vollständig darin auf, ohne Gott nicht sein zu können, obwohl es restlos von Gott verschieden bleibt. Die ganze, konkrete Eigenwirklichkeit der Dinge wird durch ihre Relationalität auf Gott hin konstituiert. In Bezug auf Gott begreifen wir aber immer nur das von ihm Verschiedene und wie es sich auf ihn bezieht, nämlich unser eigenes Geschaffensein. Wir können Gott nur indirekt, hinweisend, eben analog erkennen und nur in dieser Weise von ihm sprechen. Von der Welt her kann man Gott hinweisend als die alles Begreifen übersteigende Fülle der Vollkommenheit und Positivität erkennen. In sich selbst fällt er nicht unter Begriffe; er ist kein Teil der Welt und transzendiert jeden möglichen Kontext.

Dieses ungewohnte, eben eine relationale Ontologie voraussetzende Verständnis von Geschöpflichkeit (die Wirklichkeit der Welt ist konstituiert als einseitige Relation auf Gott [und nicht als Substanz, die sich erst nachträglich auf Gott bezöge und zu Gott gewissermaßen „hinzuaddiert“ werden könnte]) unterscheidet sich erheblich von den verbreiteten, aber völlig unzureichenden Vorstellungen, etwa in Bezug auf eine welttranszendente Kausalursache, auf einen „Urknall“ oder gar „Intelligent Design“: Nicht nur ein möglicher Anfang der Welt wäre geschaffen, sondern die gegenwärtige Welt in allen ihren Aspekten und in ihrer gesamten zeitlichen Erstreckung. Und auch eine nach den Gesetzmäßigkeiten von „Zufall und Notwendigkeit“ ablaufende Evolution wäre geschaffen, würde also restlos darin aufgehen, ohne Gott nicht sein zu können. Dieses Gottesverständnis wahrt die Unbegreiflichkeit Gottes und erlaubt dennoch, sinnvoll von Gott sprechen zu können, nämlich hinweisend, analog, also indirekt.

Zu beachten ist ferner, dass Geschöpflichkeit in diesem Sinn ein bereits der „natürlichen“ Vernunft zugänglicher Sachverhalt ist. Denn das Geschaffensein der Welt ist mit ihrem Sein vollkommen identisch und kann deshalb auch an der Welt selbst erkannt werden; es umfasst auch alle naturwissenschaftlichen Beschreibungen der Welt. Der Glaube beginnt erst, wenn es darum gehen soll, mit Gott Gemeinschaft zu haben. Die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft, nämlich ihre Erklärungsleistung besteht darin, dass sie mit ihrem konkreten Inhalt das Problem beantworten

kann, wie eine Zuwendung Gottes zur Welt angesichts der Einseitigkeit der Geschöpflichkeitsrelation dennoch widerspruchsfrei aussagbar ist: Die ganze Welt ist vom ersten Augenblick ihrer Existenz an aufgenommen, ja „hineingeschaffen“ in die ewige Liebe des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist. Nur so kann es eine Beziehung Gottes zur Welt geben, durch die Gott dennoch nicht abhängig von der Welt wird. Der Sohn ist Mensch geworden, um dies der Welt im „Wort Gottes“ zu sagen; denn man kann diese Liebe Gottes, gerade weil sie nicht ihr Maß an der Welt hat, sondern unendlich ist, auch nicht an der endlichen Welt selbst „ablesen“, d.h. mit der bloßen Vernunft erkennen. Von unserer Gemeinschaft mit Gott wissen wir nur durch die christliche Botschaft, die sich selbst als „Wort Gottes“ versteht und von Jesus herkommt. Dieser Botschaft, die durch die Vernunft weder „bewiesen“ noch widerlegt werden kann, wird man nur im Glauben gerecht, nämlich dadurch, dass man sie sich gesagt sein lässt und aus dem Vertrauen an sie lebt.⁸

Es sei mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass in dieser relationalen Ontologie Gott selbst nicht zum Bestandteil einer Argumentation gemacht wird. Die Anerkennung der Geschöpflichkeit ist gewissermaßen logische Endstation, wenn im Ernst gelten soll, dass Gott nicht unter Begriffe fällt und man damit auch nichts mit ihm erklären kann. Die Welt als Einheit von Gegensätzen wird nicht durch Gott, sondern durch ihre Geschöpflichkeit, die als solche gerade nicht Gott ist, erklärt.

Angewandt auf meine Fragestellung, wie man den Menschen als Subjekt-Objekt-Einheit verstehen kann, ließe sich nun sagen: Auch der Mensch hat Anteil an der allgemeinen Widerspruchsproblematik der Welt. Die spezifisch menschliche Gegensatzseinheit betrifft sein gleichzeitiges Subjekt- und Objektsein: Der Mensch ist zugleich Subjekt und Nicht-Subjekt, nämlich Objekt bzw. Objekt und Nicht-Objekt, nämlich Subjekt. Der Mensch stellt also als Subjekt-Objekt-Einheit eine Einheit von kontradiktorischen Gegensätzen dar, die sich widerspruchsfrei nur als geschöpflich im soeben erläuterten Sinn, nämlich als „restlos bezogen auf.../ in restloser Verschiedenheit von...“ aussagen lässt. Der Mensch ist in seinem Objektsein *Subjekt* (Geist), weil er „restlos bezogen auf...“ ist. Und er ist gleichzeitig in seinem Subjektsein *Objekt* (Materie, Körper), weil er „restlos verschieden von...“ ist. Allein die beiden Hinsichten im Geschöpflichkeitsbegriff unterscheiden sich voneinander und können dennoch problemlos zugleich bestehen. Damit können sie die Subjekt-Objekt-Einheit bzw. die Leib-Seele-Einheit des Menschen ohne logische Probleme beschreiben. Wir Menschen sind zugleich Subjekte und Objekte, zugleich Geist und

⁸ Siehe dazu etwa DEINHAMMER, Robert: *Reductio in Unum Mysterium. Fundamentaltheologische Erwägungen im Kontext ignatianischer Spiritualität*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 539–561, bes. 545–554. – Das Konzept „Person als Selbstpräsenz“ entfaltet übrigens auch in einer genuin theologischen Hinsicht großes Erklärungspotential (Dreifaltigkeit [eine Natur in drei Personen], Christologie [zwei Naturen in einer Person]).

Materie, weil wir *geschöpfliche Subjekte* oder Personen sind. Geschöpfliches Subjektsein meint innerlich begrenztes und bedingtes, nur relativ vollkommenes Subjektsein. Nur von Gott kann indirekt, nämlich im Rahmen einer einseitigen Analogie, reine Selbstpräsenz, vollkommenes, alles Begreifen übersteigendes Subjekt- bzw. Personsein ausgesagt werden. Wir *haben* die Fähigkeit zu Selbstpräsenz; Gott *ist* Selbstpräsenz, reiner Akt (wie die scholastische Tradition dazu sagte).

Man könnte sagen: Ein mentales Ereignis, etwa ein Erkenntnisakt, ist kein physikalisches Ereignis. Das mentale Ereignis und sein intentionaler bzw. qualitativer Gehalt können nicht auf ein physikalisches Ereignis reduziert werden, weil die Innenperspektive sich nicht auf die Außenperspektive reduzieren lässt. Gleichzeitig aber *ist* ein mentales Ereignis ein physikalisches Ereignis zumindest in dem Sinn, dass es mit dem physikalischen Ereignis eine materiale Einheit bildet. Das mentale Ereignis ist nun vom physikalischen Ereignis unabhängig, weil es restlos auf Gott bezogen ist; und zugleich ist es ganz und gar vom physikalischen Ereignis abhängig, weil es restlos von Gott verschieden ist. Der menschliche Geist ist vom Körper zugleich abhängig und unabhängig, weil er geschaffener Geist ist.

Subjektsein ist Positivität, Vollkommenheit. In diesem Umstand spiegelt sich ontologisch die erkenntnistheoretische Basalität der Innenperspektive gegenüber der Außenperspektive wider. Das Subjektsein des Menschen ist deshalb für ihn charakteristisch; es macht ihn aus, wenngleich es innerlich begrenzt und von Objektsein durchdrungen ist und bleibt. Subjektsein ist ein irreduzibler Grundsachverhalt. Man kann Objektsein nur bestimmen als den Mangel an Subjektsein. Man kann etwa Natur nur in ihrem negativen Bezug zum Geist bestimmen; und nicht umgekehrt. Der erste Zugang des Menschen zur Natur ist dabei die Erfahrung seiner Körperlichkeit.

Natur ist sozusagen entäußerter Geist, das nicht „Bei-sich-Sein“ des Geistes. Darin hatte Hegel recht. In den neueren Diskussionen zum Panpsychismus beginnt man wieder, diese Zusammenhänge zu berücksichtigen.⁹ Das natürliche, nichtgeistige Sein hat gewissermaßen schon immer die Dispositionseigenschaft, nämlich das ontologische Vermögen, sich selbst präsent, also vom Geist in Besitz genommen zu werden. Es weist

⁹ Vgl. etwa die Beiträge in SKRBINA, David (Hg.): *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millenium*. Amsterdam: Benjamins 2009. Die von mir vertretene Sichtweise scheint sich von allen dort vertretenen Auffassungen zu unterscheiden. Parallelen gibt es mit dem Ansatz von Skrbina selbst („Doppelaspekttheorie“), der aber die Widerspruchsproblematik und damit Erklärungsbedürftigkeit einer Einheit von Geist und Materie nicht in ihrer Schärfe erkennt. Dass Geist Selbstpräsenz ist, wird ebenfalls nicht klar erfasst. – Vgl. auch JONAS, Hans: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in: DERS.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 209–255. Die schöpfungstheologischen Überlegungen von Jonas sind allerdings sehr problematisch, weil sie ein für die Darstellung des Welt-Gott-Verhältnisses gänzlich unzureichendes „Ursache-Wirkung-Modell“ voraussetzen.

damit eine potentielle oder unvollkommene reflexiv-relationale Struktur auf, die zum Beispiel dadurch aktualisiert oder vervollkommen werden könnte, dass ab einem gewissen Grad an materieller Komplexität und Ordnung Geist aus Materie emergiert. Das diesbezügliche nomologische Erklärungswissen liegt für uns noch in weiter Ferne. Jedenfalls wird man aber mit unterschiedlich abgestuften Vorformen von Geist im Bereich der nichtmenschlichen Natur zu rechnen haben. Und auch die Möglichkeit, im Rahmen technischer Verfahren Geist zu erzeugen („Künstliche Intelligenz“), ist keineswegs a priori ausgeschlossen.

3. BEREICHSANTHROPOLOGIE IN AUSGEWÄHLTEN PROBLEMFELDERN

Im letzten Teil dieses Beitrags soll die bisher erläuterte Grundthese in einigen ausgewählten Problemfeldern zu Bewährungszwecken kurz angewandt und damit verdeutlicht werden. Wie zeigt sich die fundamentalanthropologische Struktur einer Subjekt-Objekt-Einheit in verschiedenen menschlichen Bereichen?

Freiheit: Die menschliche Willensfreiheit besteht in der Fähigkeit, sich und sein Handeln durch Gründe bestimmen lassen zu können und unter dem Anspruch der regulativen Idee objektiver Wahrheit, kritisch darüber nachzudenken und zu diskutieren, welche Gründe gut sind, nämlich sachgemäß und wirklichkeitsentsprechend, und welche nicht. So wurzeln die Willensfreiheit und damit auch die Verantwortungsfähigkeit des Menschen in seiner Wahrheitsfähigkeit und darin, dass er in eine für ihn als Vernunftwesen charakteristische Distanz zur Welt und zu sich selbst treten kann.¹⁰ Die Kategorie „Grund“ lässt sich dabei nur in der Innenperspektive beschreiben und nimmt auf unser Subjektsein Bezug: Nur Subjekte handeln gemäß ihrer Einsicht in gute Gründe; oder eben nicht. Nur Subjekte sind wahrheits- und reflexionsfähig. In der Außenperspektive kann man ausschließlich „Ursachen“, etwa sozio-ökonomische, psychologische oder physiologische Ursachen erkennen, die das „Objekt Mensch“ und sein Verhalten kausal determinieren. Als Subjekte sind wir frei; als Objekte sind wir (mehr oder weniger) kausal determiniert. Da der Mensch nun eine Subjekt-Objekt-Einheit ist, ist er frei und unfrei bzw. determiniert zugleich. Menschliche bzw. geschaffene Willensfreiheit kann demnach immer nur *bedingte* Freiheit sein.

Die menschliche Freiheit ist in scheinbar paradoxer Weise von Unfreiheit bzw. Determiniertheit durchdrungen. Wir sind gerade in und trotz unserer materiellen Bedingtheit frei. Ohne unseren Körper könnten wir nicht denken, nicht erkennen, nicht kommunizieren und nicht handeln. Wir könnten uns ohne unseren Körper auch nicht frei entscheiden. Des-

¹⁰ Vgl. THOMAS von AQUIN: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24 a. 2 c: „Die Wurzel der ganzen Freiheit liegt in der Vernunft.“

halb ist unsere Körperlichkeit, die bestimmten natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, geradezu die Voraussetzung für unsere Willensfreiheit. Der Leib ist sozusagen das Medium, die Sprache des Geistes. Gleichzeitig aber beschränkt die materielle Bedingtheit, nämlich das Objektsein des Menschen seine Freiheit. Denn unsere Körperlichkeit bestimmt unter anderem die Grenzen unseres Wollens. Dass wir nur bedingt frei sind, zeigt sich etwa daran, dass die Handlungsspielräume, innerhalb derer wir uns frei entscheiden können, immer begrenzt bleiben. Unsere Entscheidungen sind in vielerlei Hinsicht von natürlichen Umständen und von Bedingungen abhängig, z.B. von unserer Charakterstruktur, von anderen Entscheidungen, die wir im Laufe unseres Lebens getroffen hatten oder von anderen Menschen und deren Entscheidungen. So ergibt sich, dass menschliche Freiheit von Bedingungen abhängt, die gleichzeitig überhaupt erst Freiheit ermöglichen. Gerade die für menschliches Leben konstitutive Sozialität ist eine Voraussetzung für die Verwirklichung konkreter Freiheit. Der „Feind“ der Willensfreiheit ist nicht etwa unsere materielle oder auch soziale Bedingtheit, sondern Zwang. Zwang besteht darin, dass wir, wodurch auch immer, daran gehindert werden, uns gemäß unserer Einsicht zu entscheiden und dementsprechend zu handeln.

Die ambivalente Struktur der menschlichen Willensfreiheit zeigt sich schon daran, dass wir frei sind, wenn und weil wir uns durch gute Gründe bestimmen lassen können. Denn darin sind wir aktiv und passiv zugleich: Als Subjekte sind wir aktiv, als Objekte passiv. Wir können letztlich nicht selbst bestimmen, was ein guter Grund ist, auch wenn wir einen guten Grund als solchen bewusst anerkennen müssen, damit er handlungswirksam werden kann. Die Wahrheit ist für uns oft nicht so eindeutig gegeben, wie wir das vielleicht gerne hätten. In vielen Fällen haben wir keine letzte Sicherheit. Auch die Tatsache, dass wir uns immer täuschen können und dass es keine Möglichkeit gibt, uns definitiv vor einem Irrtum zu schützen, limitiert also unsere Willensfreiheit. Entscheidungen sind immer vorläufig und stehen unter dem Vorbehalt besserer Einsicht.

Individualität und Allgemeinheit: Schon auf einer allgemein ontologischen Ebene gilt, dass die Dinge zugleich individuell und nicht-individuell, nämlich allgemein sind. Dies ist wiederum ein Aspekt der Widerspruchsproblematik der Welt. Über die vielen partikulären Dinge sind auf Grund diverser Artzugehörigkeiten allgemeine Aussagen möglich, obwohl in anderer Hinsicht auch wahr bleibt, dass das Individuum als solches unaussprechlich ist, weil es als Individuum nicht einem übergeordneten Kontext angehört. Das Geschöpf ist individuell und allgemein zugleich, weil es völlig auf Gott bezogen ist und gleichzeitig völlig von Gott verschieden. Nur Gott kann hinweisend als vollkommen einzigartig und unvergleichlich ausgesagt werden. Beim Menschen tritt nun dieser allgemeine Sachverhalt in einer spezifischen Weise auf.

Das Subjektsein des Menschen, seine Fähigkeit zu Selbstpräsenz, begründet eine Individualität, die viel ausgeprägter ist als alle Individualität im Bereich der nichtmenschlichen Natur. Ein Mensch ist viel mehr Individuum als etwa ein Bakterium oder gar ein Stein. Geist ist sozusagen das Individuationsprinzip des Menschen, weil Geist nicht teilbar ist. Dennoch ist dieser Geist im Menschen auf eine differenzierte Weise konkret verwirklicht, sodass die vielen Menschen Geist auf je unterschiedliche Weise haben. Denn der Mensch ist als Subjekt zugleich Objekt. Und das Objektsein des Menschen begründet dessen Nicht-Individualität, dessen Allgemeinheit, dessen Artzugehörigkeit. Der konkrete Mensch ist als Subjekt-Objekt-Einheit individuell und allgemein zugleich: Er fällt als solcher einerseits nicht unter Begriffe, andererseits sehr wohl. Vor diesem Hintergrund scheint etwa auch die quasi-religiöse Beschwörung einer absoluten Individualität bzw. Unvergleichlichkeit einer konkreten menschlichen Person durchaus fragwürdig zu sein. Wir alle sind nicht so besonders und originell wie wir das vielleicht gerne sein möchten.

Mensch-Tier-Differenz: Was unterscheidet die „Gattung Mensch“ von anderen Tierarten? Im Rahmen der Außenperspektive lässt sich kein Merkmal erkennen, das den Menschen wesentlich von anderen Tieren unterscheidet. Biologisch betrachtet etwa ist der Mensch einfachhin ein Tier unter anderen Tieren. In der Innenperspektive kann hingegen das Subjektsein des Menschen und alle daraus folgenden Vermögen wie Denken, Erkennen, Selbstbewusstsein, Verantwortlichkeit usw. als der entscheidende Unterschied betrachtet werden: Der Mensch ist das Tier, das die Fähigkeit zu Selbstpräsenz hat, das Tier, das zugleich Subjekt und Objekt ist.¹¹ Freilich gibt es auch im Tierreich unterschiedliche Vorformen von Geistigkeit. Tiere sind selbstverständlich keine bloßen Objekte, sie sind sozusagen Einheiten aus „geistanaloger“ Wirklichkeit und Objektsein. Viele Tiere können fühlen, wahrnehmen und Probleme lösen. In dieser Sichtweise drängt sich die Vorstellung von einer kontinuierlichen Entwicklung des Geistes auf (siehe oben Ende Abschnitt 2.). Dennoch können Grenzen einigermaßen genau gezogen werden. Bisher haben wir nämlich keine Evidenz, dass irgendein Tier die Fähigkeit zu vollendeter, abgeschlossener Selbstpräsenz (*reditio completa in seipsum*) hat. Dementsprechend könnte man die ontologische Struktur einer zum Ziel gekommenen reflexiven Relation als die entscheidende Grenzlinie zwischen Menschen und anderen Tierarten betrachten. Man könnte sagen, dass im Menschen Geist ganz zu sich selbst gekommen ist, ja dass im Menschen das ganze Universum sich selbst präsent wird. Weil es nicht möglich ist, diesen Sachverhalt zu überbieten, ist die „Evolution des Geistes“ beim Menschen auch

¹¹ Dieser Umstand bedingt auch die „exzentrische Positionalität“ des Menschen. Siehe dazu etwa PLESSNER, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam 1982, 9–62.

in qualitativer Hinsicht abgeschlossen. An diesem Punkt erkennt man, wie ich meine, besonders eindrücklich die Ambivalenz des Menschen, seine Größe und sein Elend.

Ethische Konsequenzen: Die These, dass der Mensch eine Subjekt-Objekt-Einheit ist, involviert natürlich auch praktische Konsequenzen. Grundsätzlich gilt, dass Normativität nur in der Innenperspektive erkannt werden kann. Nur Subjekte können verstehen, was mit einem „Sollen“ gemeint ist. Wenn nun die ethische Grundforderung darin besteht, der Wirklichkeit gerecht zu werden, sie also in ihrer jeweiligen Eigenart und Eigengesetzlichkeit anzuerkennen und dementsprechend mit ihr umzugehen, dann gilt dies auch für die Wirklichkeit, die wir selbst sind. Die Grundforderung einer Individualethik wäre demnach, sich selbst als Subjekt-Objekt-Einheit anzuerkennen und nicht eine Seite der Gegensatz-einheit auf Kosten der anderen zu verdrängen. Die Geschichte der Leibfeindlichkeit und der Abwertung des Materiellen kann als der Versuch gedeutet werden, unser Objektsein zu negieren. Dieser Versuch ist durchaus verständlich, denn die Tatsache, dass wir Objekte sind, ist für uns demütigend. Andererseits hat aber auch die Verabsolutierung unseres Objektseins durchaus etwas mit Verdrängung zu tun. Denn unser Subjektsein auferlegt uns eine unabwältzbare Verantwortung, der wir oft nicht gerecht werden. Leben in personaler Freiheit und Verantwortung ist anspruchsvoll. Wahrscheinlich stellen die periodisch wiederkehrenden grundsätzlichen Bestreitungen des Subjektcharakters des Menschen und der daraus folgenden Vermögen (Willensfreiheit, Wahrheitsfähigkeit) als Entlastungsideologien auch eine sublimale Flucht vor Verantwortung dar.

Gelungenes Menschsein würde in einer umfassenden Integration unseres Subjekt- und Objektseins bestehen; und damit auch darin, Ambivalenz auszuhalten, anzuerkennen und verantwortungsvoll mit ihr umzugehen. Es geht hier darum, die eigene Begrenztheit und Ohnmacht akzeptieren zu können und sich dennoch als Subjekt anzunehmen und zu realisieren. Viele psychischen Erkrankungen und Persönlichkeitsstörungen dürften ihre Wurzel darin haben, dass mit der Ambivalenz des Menschen in einer problematischen Weise umgegangen wird.¹² Eine narzisstische Persönlichkeitsstörung könnte etwa als der Versuch einer Verdrängung des Objektseins des Menschen interpretiert werden. Narzissmus ist überbordender Selbstbezug, krankhafte Selbstzentriertheit. In einer depressiven Erkrankung ist demgegenüber oft nur mehr der eigene Objektcharakter im Vordergrund, ausgelöst etwa durch die traumatische Erfahrung von Passivität und Verletzlichkeit, wie sie nur ein Wesen machen kann, das in aller Subjekthaftigkeit immer auch Objekt ist. Narzissmus und Depression sind gewissermaßen zwei Seiten ein und derselben Medaille.

¹² Vgl. dazu etwa BECKER, Ernest: *The Denial of Death*. New York: Simon & Schuster 1997, 208–252.

Auch im Bereich der Sozialethik gibt es relevante Bezüge. Wir schulden einander, uns als Menschen anzuerkennen, und das heißt: wir sollen uns gegenseitig als Subjekt-Objekt-Einheiten anerkennen. Dies wird sogar schon in der Selbstzweckformel von Kant dadurch ausgedrückt, dass diese Formel nur die *totale* Instrumentalisierung von Menschen verbietet. Wer andere immer nur als reine Zwecke an sich selbst betrachtet, lebt nicht in dieser Welt. In unseren arbeitsteiligen und ausdifferenzierten Gesellschaften instrumentalisieren wird andauernd andere Menschen für unsere Zwecke. Wir „verobjektivieren“ damit Menschen und können das nur tun, weil sie tatsächlich Objekte sind. Und dies ist auch nicht schlimm, solange wir nur nicht vergessen, dass die Anderen immer auch Subjekte sind, denen gegenüber wir verantwortungspflichtig bleiben und die wir immer auch um ihrer selbst willen anerkennen sollen. Die traditionelle Unterscheidung zwischen „begehrender“ und „wohlwollender“ Liebe lässt sich vor dem Hintergrund der These, dass der Mensch eine Subjekt-Objekt-Einheit ist, gut verstehen. Im Idealfall kommt es zu einer Integration von begehrender und wohlwollender Liebe.¹³

In der Innenperspektive können wir uns in die Situation anderer Menschen hineinversetzen und mit ihnen mitfühlen. Als Subjekte haben wir die Fähigkeit, andere Menschen in uns zu repräsentieren und sie damit als prinzipiell gleichberechtigte „Ko-Subjekte“ anzuerkennen. Wir überschreiten damit einen gewissermaßen natürlichen Egoismus und erkennen die Notwendigkeit, nach überpersönlichen Kriterien bei der Entscheidung von Interessenskonflikten Ausschau zu halten bzw. über die Gültigkeit derartiger Kriterien kritisch zu diskutieren. Die Idee der Gerechtigkeit hat hier ihre Grundlage.

Das Absurde: Es ist für den Menschen als einer Subjekt-Objekt-Einheit kennzeichnend, dass er sowohl in Bezug auf sich selbst und sein eigenes Leben als auch in Bezug auf die Welt überhaupt die Erfahrung des Absurden machen kann. Ich verstehe dabei unter dem Absurden ein problematisches Zugleich von Sinn und Sinnlosigkeit. Als Subjekt, in der Innenperspektive, erfährt der Mensch Sinn. In der Außenperspektive gibt es keine Sinnerfahrung; hier hat alles den Charakter nackter, bedeutungsloser Faktizität.¹⁴

¹³ Im Bereich der Sexualität ist die Notwendigkeit, eine gelungene Integration des Subjektseins und des Objektseins sowohl in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug auf Andere zu leisten, besonders augenscheinlich und sozusagen paradigmatisch. Sexualität ist spezifisch menschlich, wenn man im sexuellen Akt (sich selbst und) den oder die Andere als „Lustobjekt“ begehrt, ihn oder sie (und auch sich selbst) aber gleichzeitig als Subjekt anerkennt. Sexualität kann damit, wie das menschliche Leben überhaupt, mit einem Drahtseilakt verglichen werden, weil sie sehr leicht entweder in die eine oder andere Richtung abdriften kann.

¹⁴ Auch nach NAGEL, Thomas: *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press 1986, 208–231, hat die Erfahrung des Absurden mit der Unterscheidung der Innen- und

In der Innenperspektive erfahren wir zum Beispiel Sinn, wenn wir Ziele und Zwecke erreichen, deren Erfüllung uns als wertvoll erscheint und die wir uns deshalb vorgenommen haben. Diese Sinnerfahrung könnte man als relative Sinnerfahrung bezeichnen, weil sie von den jeweils vorausgesetzten Zwecken und deren Bewertung abhängt. Die relative Sinnerfahrung gerät in die Krise, wenn man sich die Frage nach dem Sinn dieser Zwecke stellt. Man kann nun diese Zwecke als Zwischenglieder auf dem Weg zu noch allgemeineren Zwecken deuten und damit die Sinnerfahrung retten. Doch am Ende einer solchen Fragenkette erscheint das Absurde. Denn offenbar gibt es keinen für uns evidenten Gesamtzweck. Was hat eigentlich das Ganze für einen Sinn? Dass der Mensch das Absurde erkennen und unter ihm leiden kann, setzt voraus, dass es ihm letztlich nicht bloß um relativen, sondern um absoluten Sinn geht. Absoluter Sinn würde erfahren, wenn wir etwas erfahren, das seinen Zweck in sich trägt. Absoluter Sinn hat also mit Selbstzwecklichkeit zu tun, mit einem Sein, dessen Sinn in sich selbst begründet liegt. Absoluter Sinn ist Sinn, den man nicht mehr in Frage stellen kann.

Der Mensch ist als Subjekt Zweck an sich, weil sich sein Subjektsein nicht auf andere Zwecke hin relativieren lässt. Sein Subjektsein enthebt den Menschen geradezu aus der Welt der relativen Zwecke und verleiht ihm ein Moment der Absolutheit. Gleichzeitig aber ist diese Selbstzwecklichkeit des Menschen durch und durch dadurch relativiert, dass er als Objekt Zweck unter anderen Zwecken ist. Der Mensch muss etwa biologische und soziale Zwecke erfüllen. Als biologisches Wesen dienen sein Überlebenskampf und seine Reproduktionsanstrengungen dem „Zweck“ der Art-erhaltung. Als soziales Wesen wird er für andere Menschen zu einem Zweck und muss funktionale Rollen erfüllen. Als Objekt ist das menschliche Leben nur relativ und letztlich überhaupt nicht ersichtlich sinnvoll, sondern ein bloßes Faktum. So ist der Mensch selbst absurd, nämlich eine problematische Einheit von Sinn und Sinnlosigkeit. Als Subjekt ist der Mensch hingeordnet auf absoluten Sinn. Doch in der Welt begegnet ihm nur relativer Sinn. Die Sinnansprüche und Sinnerwartungen, die der Mensch an die Welt heranträgt, werden letztlich immer wieder enttäuscht. Denn einerseits ist für den Menschen der Sinn des „Ganzen“ verborgen und fraglich. Und andererseits ist jede Sinnerfahrung als Erfahrung von Positivität bedroht von ihrem Gegenteil. Sinn wird erfahren, wenn Gutes, nämlich Positivität erfahren wird. Da aber jegliche Positivität von vornherein von Negativität – konkret: Mangel, Verlust, Leid, Schuld, Abbruch und Tod – durchdrungen, also endlich und begrenzt ist, erfahren wir immer eine Einheit von Sinn und Sinnlosigkeit. Wir erfahren damit die Absurdität der Welt. Wenn wir unser Leben ohne Illusionen führen wol-

len, müssen wir wohl oder übel lernen, dass es in der Welt letztlich nichts gibt, das hält, was es verspricht. Diesen Umstand scheinen wir meist zu verdrängen.

Zum Abschluss noch ein kurzer *theologischer Hinweis*: Die Tatsache, dass der Mensch eine problematische Subjekt-Objekt-Einheit darstellt, bildet auch die Voraussetzung dafür, dass er für die christliche Botschaft ansprechbar ist. Denn die christliche Botschaft vermittelt als absoluten, nicht mehr in Frage zu stellenden Sinn Gemeinschaft mit Gott. Die nur im Glauben an das „Wort Gottes“ erkennbare Gemeinschaft mit Gott befreit den Menschen zu wahrer Menschlichkeit: Der Glaube als die Gewissheit eines letzten, unbedingten Geborgenseins versöhnt nämlich den Menschen mit seiner Subjekt-Objekt-Ambivalenz, also mit seiner Endlichkeit und Geschöpflichkeit; und damit auch mit Gott.

Zusammenfassung

Ich stelle in diesem Artikel die fundamentalanthropologische These zur Diskussion, dass der Mensch eine problematische Subjekt-Objekt-Einheit ist. Zunächst geht es um eine erkenntnistheoretische Hinführung (1.). Danach werde ich meine zentrale These präsentieren und erläutern. Ich versuche dabei zu zeigen, dass die Subjekt-Objekt-Einheit des Menschen als dessen Geschöpflichkeit rekonstruiert werden kann (2.). Schließlich soll die Erklärungskraft der These zu Bewährungszwecken in einigen ausgewählten anthropologischen Problemfeldern verdeutlicht werden (3.).

Abstract

In this article I put forward the thesis for discussion that human beings are subject-object unities and that this fact requires an explanation. I will start with an epistemological introduction (1.). Then I will present and expound my central thesis. I will try to show that the subject-object unity of humane can be reconstructed as their creatureliness (2.). Finally, I will try to clarify the explanatory power of the thesis in some selected anthropological problem areas as test cases (3.).