

Das Leib-Seele-Problem als Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit

Dominikus Kraschl

Angerzellgasse 5, A-6020 Innsbruck, dominicusofm@yahoo.de

Die aktuelle Diskussionslage des Leib-Seele-Problems lässt sich mit einem Labyrinth vergleichen. In diesem Labyrinth gibt es Sackgassen, aber auch unerforschte Wege. Und obwohl wir einiges darüber wissen, welche Wege nicht zum Ziel führen, scheint der Weg zum Ziel doch noch nicht gefunden zu sein.

In diesem Beitrag möchte ich einen bislang nicht beschrittenen Weg zur Lösung des Leib-Seele-Problems erkunden. Zu diesem Zweck schlage ich eine Brücke zwischen dem Leib-Seele-Problem und dem auf Peter Knauer zurückgehenden Entwurf der »relationalen Ontologie«, deren Pointe darin besteht, die Geschöpflichkeit weltlicher Wirklichkeit auf originelle und scharfsinnige Weise zu reformulieren.¹

Das Erkenntnisinteresse des Beitrags zielt auf die Frage, wie psychisch-mentale und physisch-materielle Eigenschaften trotz ihrer gegensätzlichen Erscheinungsweisen in Menschen eine Einheit bilden können. Dies bezeichne ich als *Einheitsproblem*. Es wird dafür argumentiert, dass das Einheitsproblem sich (erst) vor dem Hintergrund des Konzepts der relationalen Ontologie angemessen erhellen und erklären lässt.² Die mit dem Leib-Seele-Problem zusammenhängenden Fragen, wie Geistiges entsteht (*Geneseproblem*) und wie Geistiges mit Physischem in Wechselwirkung steht (*Interaktionsproblem*), werde ich dagegen nur am Rande streifen.

Die nachfolgenden Überlegungen gliedern sich in drei Abschnitte:

Eingangs gilt es zu erläutern, worin das Leib-Seele-Problem, verstanden als Einheitsproblem, genau gesehen besteht. Im Anschluss daran skizziere ich drei verbreitete Lösungsstrategien und unterziehe dieselben der Kritik (Abschnitt I).

Um eine Brücke zwischen dem Leib-Seele-Problem und dem Entwurf der relationalen Ontologie schlagen zu können, ist es sodann notwendig, das Konzept der relationalen Ontologie in Grundzügen vorzustellen (Abschnitt II).

¹ Vgl. Peter KNAUER, Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, in: ThPh 41 (1966), 54–74; DERS., »Natürliche Gotteserkenntnis?«, in: Verifikationen, hrsg. v. J. Wahlmann u.a., Tübingen 1982, 275–294. DERS., Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, 26–83.

² Eine ausführlichere Darstellung der hier vorgetragenen Überlegungen findet sich in: Dominikus KRASCHL, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Innsbruck 2010 [Diss.-Ms.], 217–259.

Schließlich wird die Kernthese dieses Beitrags erläutert, derzufolge die psychophysische Verfasstheit des Menschen in der (relational-ontologisch interpretierten) Geschöpflichkeit des Menschen wurzelt und in ihr ihren Erklärungsgrund findet (Abschnitt III).

I. Das Leib-Seele-Problem als Subjekt-Objekt-Antagonismus

Wer einen neuen Lösungsvorschlag für das Leib-Seele-Problem präsentiert, setzt voraus, dass ein solches Problem tatsächlich besteht.³ Zudem unterstellt er, dass sich die etablierten Lösungsmodelle wenigstens im Prinzip als unzureichend erweisen lassen.⁴

Worin besteht das Leib-Seele-Problem, das in diesem Beitrag auf die Frage nach der Einheit von Physisch-Materiellem und Psychisch-Geistigem zugespitzt werden soll? Das Leib-Seele-Problem hängt – so die hier vertretene These – mit der Dualität menschlicher Selbsterfahrung zusammen. Als »Bürger zweier Welten« ist sich der Mensch nicht *eindeutig*, sondern *zweideutig* gegeben.⁵ Aus der Perspektive der ersten Person (first person view) ist sich der Mensch als *erlebendes Subjekt* erschlossen, das um sich selbst weiß und sich selbst bestimmen kann. Insofern der Mensch Subjekt ist, erfährt er sich als einheitlicher Bezugspunkt von Gefühlen, Erinnerungen, Vorstellungen, Wünschen, Überlegungen, Überzeugungen, Entscheidungen und Handlungen. Aus der Perspektive der dritten Person (third person view) erkennt sich derselbe Mensch als Teil der physikalischen Welt, als ein *materielles Objekt*, dessen physikalisch-chemische Eigenschaften sich mithilfe von unpersönlichen Naturgesetzen beschreiben lassen. Das zentrale Organ, das bewusstes Erleben ermöglicht, erscheint aus dieser Perspektive als gräulich-schwabbeliger, etwa 1,5 Kilogramm schwerer Zellklumpen: ein Mikrouniversum, in dem geschätzte 100 Milliarden Nervenzellen miteinander vernetzt sind.

Zwischen der Außenperspektive der dritten Person und der Innenperspektive der ersten Person tut sich ein unüberwindlicher Graben auf. Von außen führt kein direkter Weg nach innen – auch nicht über die sonst naheliegende Idee verborgener Zwischenglieder: »Wir könnten die gesamte Maschinerie [...] so kleinteilig erforschen wie wir wollten [...] Stets blieben wir mit unseren Entdeckungen auf der Seite des Gehirns, keine von ihnen

³ Dies wird von Autoren bestritten, die das Leib-Seele-Problem in der Tradition Wittgensteins auf einen irregeleiteten Gebrauch der Sprache zurückführen wollen. Vgl. z.B. Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, Chicago 1949.

⁴ Für eine systematische Kritik der herkömmlichen Lösungsstrategien des Leib-Seele-Problems vgl. z.B. Franz von KUTSCHERA, *Philosophie des Geistes*, Paderborn 2010. Vgl. ebenfalls: KRASCHL, *Relationale Ontologie* (s.o. Anm. 2), 219–244.

⁵ Die Anlehnung an Kant ist weniger sachlicher als terminologischer Art.

würde uns hinüber zum Erleben führen. Die vertraute Idee der Zwischenglieder funktioniert hier einfach nicht.«⁶

Die skizzierte Subjekt-Objekt-Dualität erweist sich nicht nur als interpretationsoffen, sondern auch als erklärungsbedürftig: Wer den Menschen als *Subjekt* charakterisiert, dessen Erleben, Überlegen und Urteilen allem Anschein nach nicht physischer Natur ist, und ihn zugleich als *Objekt* beschreibt, dessen Bausteine und Prozesse physischer Natur sind, muss erläutern können, wie ein und derselbe Mensch beides zugleich sein kann: nicht-physischer und physischer Natur; oder, um es ein wenig traditioneller auszudrücken: Geist und Materie. Er muss erläutern können, wie es sich mit dem Nichtwiderspruchsprinzip vereinbaren lässt, von einer Entität X auszusagen, sie sei physisch und zugleich auch nicht-physisch.⁷

Ein derartiges Beschreibungsproblem entsteht, weil einige typische Eigenschaften dessen, was wir als physisch-materiell qualifizieren, den Eigenschaften dessen, was wir als psychisch-mental charakterisieren, diametral entgegengesetzt zu sein scheinen: Während unser Gehirn mitsamt den physikalisch-chemischen Prozessen, die in ihm ablaufen, räumlich ausgedehnt ist, ist unser Erleben mit seinen Gedanken, Gefühlen und Wünschen räumlich nicht ausgedehnt. Unser Gehirn ist teilbar, während unser Bewusstsein samt seinen Inhalten unteilbar ist. Unser Gehirn hat keine subjektiven und qualitativen Erlebnisse, während sie der Mensch als erlebendes Subjekt sehr wohl hat. Während unser Gehirn im Prinzip wissenschaftlich erforscht werden kann und insofern öffentlich zugänglich ist, ist unser Erleben nur uns selbst (direkt) zugänglich; es hat den Charakter der Privatheit. Ähnliches gilt von den Eigenschaften der Intentionalität, Jemeinigkeit, Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit, die mentale Zustände auszeichnen, nicht aber physische.

Vom Menschen auszusagen, er habe physisch-materielle und psychisch-mentale Eigenschaften, ist offensichtlich nicht dasselbe, wie etwa von einer Metallkugel auszusagen, sie habe einen Durchmesser von 10 cm und sei 2 kg schwer. Die Eigenschaften »einen Durchmesser von 10 cm zu haben« und »2 kg schwer zu sein« können trotz ihrer Verschiedenartigkeit problemlos zusammen bestehen. Es handelt sich in beiden Fällen um physische Eigenschaften, die sich mithilfe der Naturwissenschaften beschreiben lassen. Demgegenüber ist nicht von vornherein klar, wie etwas zugleich physisch-materieller und psychisch-mentaler Natur sein kann. Innerhalb der Philosophie des Geistes lassen sich, soweit ich sehe, drei Grundstrategien ausmachen, auf dieses Problem zu reagieren:

⁶ Vgl. Peter BIERI, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: Thomas Metzinger (Hg.), Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 1995, 61–77, hier: 67.

⁷ Dabei nehme ich an, dass das, was sich mithilfe der Naturwissenschaften beschreiben und erklären lässt, physischer Natur ist, während das, was sich dem naturwissenschaftlichen Zugriff prinzipiell entzieht, (auch) nicht physischer Natur ist.

Die Strategie der ontologischen Segmentierung: Ihre Vertreter bestreiten, dass die einander entgegengesetzten Eigenschaften des Geistigen und des Physischen eine ursprüngliche Einheit bilden und einer einzigen Entität zukommen. Demgemäß kommen alle physisch-materiellen Eigenschaften einem Träger X und alle psychisch-mentalenen Eigenschaften einem anderen Träger Y zu. Das ist die Position des Substanzdualismus.⁸

Die Strategie der ontologischen Reduktion: Zum anderen könnte man bestreiten, dass die einander scheinbar entgegengesetzten Bereiche des Psychischen und des Physischen real voneinander verschieden sind. In diesem Fall wäre Psychisches in letzter Analyse etwas Physisches.⁹ Das ist die Position des materialistischen Monismus, der moderner auch als Physikalismus oder Naturalismus bezeichnet wird. Es handelt sich um die gegenwärtig einflussreichste Position innerhalb der Philosophie des Geistes.

Die Strategie der epistemischen Relativierung: Schließlich könnte man versuchen, der Subjekt-Objekt-Dualität gerecht zu werden, indem man diese primär nicht als ontologisches, sondern als epistemisches Problem auffasst. In diesem Fall stellen die subjektive Perspektive der ersten Person und die objektive Perspektive der dritten Person ebenso irreduzible wie inkommensurable Beschreibungssysteme dar, die aufgrund ihrer Unübersetzbarkeit nicht miteinander in Konflikt geraten können.

Im Folgenden möchte ich erläutern, warum ich die skizzierten Lösungsstrategien als nicht zielführend erachte. Einschränkend ist freilich zu bemerken, dass es bei der hier gebotenen Kürze der Darstellung nicht möglich ist, eine auch nur ansatzweise umfassende Kritik der Grundstrategien und ihrer Spielarten vorzutragen.

Zur Strategie der ontologischen Segmentierung: Der Substanzdualismus steht vor mindestens drei ernst zu nehmenden Schwierigkeiten. *Erstens* tut sich der Substanzdualismus schwer, die Einheit der menschlichen Person verständlich zu machen. Die Einheit des leib-seelischen Subjekts ist für ihn kein ursprüngliches Datum, sondern eine Art Kompositum aus zwei ontologisch ebenso ungleichartigen wie prinzipiell eigenständigen Wirklichkeiten. (Auf diesen Punkt komme ich im nächsten Abschnitt noch einmal zu-

⁸ Auch wenn der Substanzdualismus in der gegenwärtigen Diskussion eine Minderheitsposition darstellt, so hat er doch einige prominente Fürsprecher wie R. Chisholm, J. Eccles, W. Hart, U. Meixner, R. Swinburne u.a. Der *Eigenschaftsdualismus* – mitunter auch als Doppelaspekttheorie bezeichnet –, nimmt es als nicht weiter erklärbares Faktum hin, dass entweder einigen oder allen Entitäten sowohl mentale als auch physische Eigenschaften und Zustände zukommen. Obwohl sein Anliegen, die extremen Standpunkte des Substanzdualismus und des Monismus zu vermeiden, Aufmerksamkeit verdient, ignoriert der Eigenschaftsdualismus das oben formulierte Beschreibungsproblem. Im letzten Abschnitt werde ich noch einmal auf den Eigenschaftsdualismus zurückkommen.

⁹ Im Prinzip ist es freilich ebenso möglich, Physisches letztlich als Psychisches zu begreifen, wie es der subjektive Idealismus tut. Da idealistische Positionen in Reinform heute kaum vertreten werden, werde ich diese Position hier nicht eigens behandeln. Vgl. KRASCHL, *Relationale Ontologie* (s.o. Anm. 2), 229–231.

rück). *Zweitens* ist nicht klar, wie zwei völlig disparate Wirklichkeitsbereiche miteinander in Wechselwirkung stehen können. Dass sie dies tun, muss man offenbar annehmen, wenn man (ad hoc)-Annahmen wie die des Okkasionalismus (Malebranche) oder der prästabilierten Harmonie (Leibniz) vermeiden möchte.¹⁰ *Drittens* ist fraglich, ob der Substanzdualismus mit einem evolutionären Weltbild vereinbar ist. Der Rekurs auf das Theorem der Emergenz vermag das Problem nicht zu lösen, solange völlig ungeklärt bleibt, wie aus dem Zusammenspiel rein physikalisch-materieller Eigenschaften völlig anders geartete, nämlich seelisch-geistige Entitäten und Eigenschaften hervorgehen können. Einen derartigen qualitativen Sprung zu postulieren, gleicht dem Versuch, aus Wasser Wein gewinnen zu wollen.¹¹

Zur Strategie der ontologischen Reduktion bzw. Elimination: Den unterschiedlichen Spielarten des Physikalismus (Eliminativismus, Reduktionismus, Supervenienztheorie usw.), liegt die gemeinsame Annahme zugrunde, dass sich mentale Ereignisse oder Zustände mit naturwissenschaftlichen Mitteln vollständig beschreiben und erklären lassen. Dieser *methodische* Physikalismus verbindet sich mit einem *ontologischen* Physikalismus: Sogenannte »mentale« Ereignisse oder Zustände sind in letzter Analyse physische Prozesse oder Zustände. Physikalisten lösen das mit der Subjekt-Objekt-Problematik zusammenhängende Leib-Seele-Problem, indem sie verneinen, dass uns die Subjektperspektive irreduzibles Wissen über die Welt vermittelt. David Lewis bringt das physikalistische Credo folgendermaßen auf den Punkt: »Die Welt ist so, wie die Physik sie beschreibt, und mehr gibt es darüber nicht zu sagen.«¹²

Dem Physikalisten lässt sich entgegenhalten, dass sich wissenschaftliche Theorien nur von erkennenden Subjekten formulieren lassen. Alle Versuche, derartige Subjekte entweder ganz zu eliminieren oder sie auf physische Objekte und Ereignisse zu reduzieren, die weder denken noch urteilen können, laufen deshalb auf einen performativen Selbstwiderspruch hinaus. Ebenso schwerwiegend ist folgender Einwand: Wer die Natur eines Erlebnisses ergründen will, indem er sich auf etwas bezieht, was gar kein Erlebnis ist, erliegt dabei offenkundig einem referenziellen Fehlschluss.¹³ Bei Erlebnissen gibt es nämlich keinen Unterschied zwischen (subjektiver) Erscheinung und (objektiver) Wirklichkeit. Die Natur eines qualitativen Er-

¹⁰ Zwei sehr spekulative, quantenmechanisch inspirierte Versuche, mentale Verursachung zu modellieren, stammen von John ECCLES, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München 1994; und Roger PENROSE, *Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins*, Heidelberg 1995.

¹¹ Zur Kritik der Emergenztheorie im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem vgl. z.B. Godehard BRÜNTRUP, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2008, 152–157.

¹² David LEWIS, *New work for a theory of universals*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 61 (1983), 343–377, hier: 361 (Übersetzung: D.K.).

¹³ Vgl. BIERI, *Rätsel* (s.o. Anm. 6), 73. Ähnlich John R. SEARLE, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, München 1993, 141.

lebnisses erschließt sich gerade dadurch, dass sich dasselbe »auf eine bestimmte Weise anfühlt«. *Qualitative* Eigenschaften lassen sich aus diesem Grund nicht auf *quantitative* Eigenschaften – d.h. auf relationale und funktionale Strukturen – reduzieren. Wenn wir Wasser mit der molekularen Verbindung H₂O identifizieren, geben wir uns mit einer funktionalistischen Beschreibung zufrieden; nicht aber im Fall des qualitativen Erlebens: Wir würden nicht sagen, dass ein stechender Schmerz im Grunde das Feuern von C-Fasern (bzw. das damit Gemeinte) *ist*.¹⁴ Thomas Nagel hat die skizzierte Subjekt-Objekt-Diastase mithilfe eines recht eindringlichen Beispiels illustriert: Wenn ein Neurologe herausfinden will, wie der Schokoladenriegel schmeckt, den ich gerade esse, so wird er dies nicht herausfinden können, indem er meine Schädeldecke öffnet und an meinem Gehirn leckt, sondern er muss den Schokoladenriegel schon selbst kosten. Selbst wenn er eine vollständige Kenntnis der neurophysiologischen Zusammenhänge besäße, könnte er nicht wissen, wie es sich (für mich) anfühlt, Schokolade zu essen. Die Einheit des (subjektiven) Erlebens ist offenbar etwas *anderes* als die physiko-chemischen neuronalen Korrelate dieses Erlebens.¹⁵

Zur Strategie der epistemischen Relativierung: Der Rekurs auf nicht aufeinander reduzierbare Beschreibungssysteme ist insofern berechtigt, als Subjekt- und Objekt-Perspektive verschiedene Beschreibungsperspektiven darstellen, die nicht miteinander vermischt werden sollten. Unter dieser Rücksicht wäre es etwa ein Kategorienfehler, wenn man dem Gehirn unterstellte, ein Subjekt zu sein, welches fühlt, erkennt oder urteilt. Andererseits wäre es ebenso unangemessen, die disparaten Beschreibungssysteme der Subjekt- und der Objektperspektive gänzlich voneinander zu isolieren. Den ganzen Menschen kann man nur haben, wenn man beide Beschreibungssysteme unterscheidet und zugleich miteinander in Beziehung setzt. Aus diesem Grund lässt sich die Subjekt-Objekt-Dualität nicht befriedigend erklären, in dem man sich auf einen *radikalen Paradigmen- oder Sprachspielpluralismus*¹⁶ zurückzieht: »Wenn die verschiedenen gleichberechtigten Beschreibungssysteme unübersetzbar bleiben, dann zerfällt die ei-

¹⁴ Das sogenannte Qualiaproblem wurde wiederholt als der harte Kern des Leib-Seele-Problems bezeichnet. Vgl. z.B. David CHALMERS, Facing up to the Problem of Consciousness, in: Jonathan Shear (Hg.), Explaining Consciousness – The Hard Problem, Cambridge Mass. 1997, 9–30.

¹⁵ Vgl. Thomas NAGEL, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 1990, 27. Vgl. DERS., What is it like to be a bat?, in: Philosophical Review 83, 435–450.

¹⁶ Für einen »weichen Naturalismus«, d.h. einen ontologischen Monismus, der einen epistemischen Dualismus nicht aus-, sondern einschließt, optiert beispielsweise Jürgen Habermas. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einer Teilnehmer- und einer Beobachterperspektive. Vgl. Jürgen HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 155–186; DERS., Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: DZPh 54 (2006/5), 669–707.

ne Welt in viele Welten, die nichts mehr miteinander zu tun haben. Die regulative Idee einer objektiven Erkenntnis wird damit preisgegeben [...].¹⁷ In diesem Fall gibt es nicht nur keine Möglichkeit mehr, über die Berechtigung von Beschreibungszwecken zu urteilen, die zumindest in pragmatischer Hinsicht in Konkurrenz zueinander stehen können. Ein radikaler epistemischer Pluralismus scheint auch performativ selbstwidersprüchlich zu sein, »weil derjenige, der ihn vertritt, dies offenbar nur auf einem *übergreifenden Standpunkt* der Einheit tun kann, von dem aus er den angeblich unableitbaren Pluralismus unserer Zugänge zur Welt erkennen kann. Es ist logisch nicht möglich, ohne jeden Universalitätsanspruch auszukommen.«¹⁸

1.1. Zwischenresümee

Die umrissenen Grundpositionen zum Leib-Seele-Problem beinhalten trotz ihrer offenkundigen Grenzen jeweils ein berechtigtes Grundanliegen. Der *Substanzdualismus* weist gegenüber dem Physikalismus zu Recht darauf hin, dass sich die Subjektperspektive nicht auf die Objektperspektive reduzieren lässt. Der *Physikalismus* insistiert gegenüber dem Substanzdualismus zu Recht darauf, dass eine Aufspaltung des Menschen in zwei prinzipiell ebenso eigenständige wie entgegengesetzte Wirklichkeitsbereiche mindestens so viele Probleme schafft wie sie löst. Weder die Programmatik der *Reduktion* bzw. *Elimination*, wie sie bei einflussreichen Spielarten des Physikalismus vorliegt, noch eine Strategie der *Segmentierung*, wie sie ontologisch beim Substanzdualismus und epistemisch beim radikalen Paradigmenpluralismus begegnet, scheint ein erfolgversprechender Weg zu sein, das rätselhafte Datum der Subjekt-Objekt-Dualität zu erhellen. Dieses Ergebnis hinterlässt eine gewisse Ratlosigkeit. Diese führt in der Praxis nicht selten zu einem »Alternativen-Radikalismus«, der dem neuzeitlichen Denken bis heute zu schaffen macht. Einer guten Alternative ermangelnd schlägt man sich auf die eine oder andere Seite – je nach weltanschaulicher Verpflichtung, versteht sich.¹⁹

Um einem unbefriedigenden Alternativen-Radikalismus zu entgehen, bedürfte es einer echten Alternative. Eine solche Alternative, die einen Mittelweg zwischen der Skylla des Substanzdualismus und der Charybdis des physikalistischen Monismus einschlägt, soll nachfolgend erkundet werden. Der Mensch wird dabei als eine *psychophysische Gegensatz-Einheit* cha-

¹⁷ Robert DEINHAMMER, Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit, in: Martin Dürnberger/Franz Gruber/Reinhard Kögerler (Hg.), *Homo animal materiale*. Die materielle Bestimmtheit des Menschen, Linz 2008, 65–86, hier: 72.

¹⁸ DEINHAMMER, Freiheit (s.o. Anm. 17), 73.

¹⁹ Zum Begriff des »Alternativen-Radikalismus« vgl. Hans ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ⁶1991, 211.

rakterisiert werden. Dies läuft auf einen »dualistischen Monismus« hinaus. Die Pointe der nachfolgenden Überlegungen wird darin bestehen, diese scheinbar unmögliche, weil widersprüchliche Position mithilfe des Konzepts der relationalen Ontologie als zumindest denkmöglich zu rechtfertigen.

Den Menschen als *Gegensatz-Einheit* zu beschreiben bedeutet, eine unauflösliche Verschränkung von psychisch-mentaleneigenschaften, die den Menschen als Subjekt auszeichnen, und von physisch-materielleigenschaften, auf deren Grundlage sich der Mensch als Naturding beschreiben lässt, zu behaupten. Dabei handelt es sich insofern um eine *Gegensatz-Einheit*, als der Mensch weder reines Subjekt noch reines Objekt noch eine Konjunktion aus beidem ist. Subjekt- und Objektsein sind unauflöslich miteinander verschränkt. Es ist nicht möglich, psychische und physische Zustände auf getrennte Entitäten oder Eigenschaftsbereiche zu verteilen. Psycho-physische Vorgänge wie »sehen«, »spüren«, »mitteilen« oder »sich zu Wort melden« lassen sich nicht als nachträglich aufspaltbare Konjunktionen von rein psychisch-mentaleneigenschaften und rein physisch-materielleigenschaften darstellen.²⁰ Um eine *Gegensatz-Einheit* handelt es sich, insofern der Mensch als Subjekt nicht Objekt und als Objekt nicht Subjekt ist. Das Objektsein des Menschen ist negativ zu seinem Subjektsein zu bestimmen. Denn als Objekt ermangelt der Mensch derjenigen Eigenschaften und Fähigkeiten, die ihn als Subjekt charakterisieren: Als Subjekt vermag er sich seiner selbst bewusst zu sein, nicht aber als Objekt. Als Subjekt bildet er eine unteilbare Einheit, während er als Objekt aus einer teilbaren Vielheit besteht. Die Bewusstseinsvollzüge und -inhalte des Subjekts sind räumlich nicht ausgedehnt, während es ihre neuronalen Korrelate sehr wohl sind. Als Subjekt hat er Gründe, um einem Urteil zuzustimmen oder eine Handlung auszuführen, als Objekt hat er keine Gründe, sondern wird von Ursachen bestimmt.²¹

Die Beschreibung des Menschen als *Gegensatz-Einheit* scheint zunächst auf eine widersprüchliche Beschreibung hinauszulaufen, womit sich ein Widerspruchsproblem (WS) ergibt:

(WS) Die unumgängliche Beschreibung des Menschen als *Gegensatz-Einheit* von Subjektsein und Objektsein (bzw. von Seelisch-Geistigem und Physisch-Materiellem) impliziert einen Widerspruch,

²⁰ Vgl. KUTSCHERA, Philosophie des Geistes (s.o. Anm. 4), 212–224.

²¹ Das Vermögen der Willensfreiheit besteht darin, »durch Überlegung zur richtigen Einsicht zu gelangen und an dieser Einsicht im Hinblick auf ihre Umsetzung hin festzuhalten.« (Gert KEIL, Willensfreiheit, Berlin/New York 2007, 135). Evolutionsbiologie, Sozialforschung und Psychoanalyse haben uns allerdings auch gelehrt, dass unsere vermeintlich freien Willensentschlüsse durch vorbewusste Motive und äußere Determinanten mitgeprägt werden. Diese Faktoren beeinflussen unseren Willen. Mitunter schränken sie ihn in seiner Freiheit massiv ein oder determinieren ihn sogar in bestimmter Hinsicht. Da der menschliche Wille niemals schlechthin frei ist, muss er als frei und unfrei zugleich begriffen werden, woraus folgt, dass die Freiheit des Menschen eine bedingte und begrenzte ist.

solange sich nicht zeigen lässt, wie die gegensätzlichen Beschreibungsmomente miteinander vereinbart werden können.²²

II. Relationale Ontologie als Explikation von Geschöpflichkeit

Im folgenden Abschnitt wird der auf Peter Knauer zurückgehende Entwurf einer relationalen Ontologie vorgestellt, um denselben schließlich auf das Leib-Seele-Problem anzuwenden. Knauer zufolge bringt die christliche Botschaft ein eigenes Wirklichkeitsverständnis mit sich, das sich mithilfe einer philosophischen Begrifflichkeit rekonstruieren lässt. Biblisch-christlichem Denken zufolge ist die Welt, in der wir leben, von Gott absolut abhängig. Die Welt kann ohne Gott nicht sein. Die Glaubensüberlieferung spricht in diesem Zusammenhang von der »*creatio ex nihilo*« (Schöpfung aus dem Nichts).²³

Der Begriff einer »*creatio ex nihilo*« versteht sich allerdings nicht von selbst. Mit ihm verbinden sich eine Reihe von Verstehensschwierigkeiten, die mitunter folgenschwere Missverständnisse nach sich ziehen. Es ist hier nicht möglich, auf diese im Einzelnen einzugehen. Zu betonen ist allerdings, dass Vorstellungen, die das Geschaffensein der Welt auf ihren zeitlichen Anfang einschränken, fragwürdig sind. In diesem Fall müsste der Begriff der »Schöpfung« (*creatio*) durch den der »Erhaltung« (*creatio continua*) ergänzt werden. Dies macht deutlich: Ein rein inchoativer Schöpfungsbegriff reicht nicht hin, die schlechthinnige Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott so auszusagen, dass damit alle seine Zeitmomente umfasst werden.²⁴ Problematisch sind aber auch Vorstellungen, die sich unbesehen auf ein metaphysisches Kausalprinzip berufen, das Gott und Welt gleichsam übergreift. Im Zusammenhang kosmologischer Argumente wird Gott zum Bestandteil eines Schlussverfahrens gemacht, womit Gottes Absolutheit und Unbegreiflichkeit im Ansatz unterlaufen wird. Gott würde in diesem Fall unter menschliche Begriffe fallen. Nach traditioneller theologischer Überzeugung entzieht sich Gott aber aller Kategorialität, Objektivierbarkeit und insofern auch menschlicher Verfügbarkeit.²⁵ Derartige Argumente kranken in der Sicht Knauers daran, dass sie die Analogielehre erst nachträglich einführen.

²² Angesichts des menschlichen Subjekt-Objekt-Antagonismus sieht sich Thomas Nagel vor ein begrifflich nicht adäquat lösbares Vermittlungsproblem gestellt. Er charakterisiert den Versuch einer lebhaften Vermittlung von Innen- und Außensicht des Menschen als »religiöse« Alternative. Vgl. THOMAS NAGEL, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M. 1991, 359–386, hier: 363.

²³ Vgl. ALEXANDRÉ GANOCZY, *Schöpfungslehre*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn u.a. 1995, 365–495.

²⁴ Vgl. KNAUER, *Fundamentaltheologie* (s.o. Anm. 1), 32.

²⁵ Vgl. z.B. I. Vatikanum, DF, DH 3001.

Im Gegensatz zu diesen nicht unproblematischen Vorstellungsmodellen ist zu betonen: Geschöpflichkeit ist gemäß der biblisch-christlichen Tradition ein derart umfassender Begriff, dass ausnahmslos von aller weltlichen Wirklichkeit gilt, dass sie »aus dem Nichts geschaffen« ist. Nun fragt sich: Was ist genauerhin unter einem »Geschaffensein aus dem Nichts« zu verstehen? Im Anschluss an die biblisch-traditionelle Verwendung des Begriffs – im Sinne der vollständigen Abhängigkeit aller weltlichen Wirklichkeit von Gott – schlägt Knauer zunächst vor, den Ausdruck »aus dem Nichts« durch den Ausdruck »restlos« zu ersetzen. Dass etwas »aus dem Nichts« geschaffen ist, bedeutet dann: »In allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, also schlechthin in jeder Hinsicht, in der es überhaupt ist, ist es geschaffen. ›Restlos‹ meint dabei die ganz konkrete Eigenwirklichkeit der jeweiligen Sache; von dieser Eigenwirklichkeit muss man ausgehen, um das Wort ›restlos‹ sinnvoll zu gebrauchen. Könnte man das Geschaffensein einer Sache wegstreichen, bliebe von ihr selber nichts mehr übrig.«²⁶

Wenn es darüber hinaus zutrifft, dass sich unsere Vernunft *in recto* auf die Wirklichkeit unserer Erfahrung bezieht, und wenn Gott, wie die christliche Theologie stets betont hat, in sich selbst *unbegreiflich* ist, dann lässt sich von Gott immer nur das gänzlich Verschiedene begreifen, welches zugleich gänzlich auf ihn verweist: nämlich die Welt in ihrer *vollständigen Abhängigkeit von* Gott. Dies führt Knauer dazu, die weltliche Wirklichkeit als eine ganz *einzigartige Relation* zu interpretieren: Er bestimmt das Geschaffensein aus dem Nichts (CN) »als ein restloses Bezogensein auf ein solches anderes, das allein durch die Restlosigkeit des Bezogenseins auf es überhaupt bestimmt werden kann.«²⁷

(CN) »›Geschaffensein‹ bedeutet also ein ›restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...‹. Das Woraufhin dieser Beziehung nennen wir: ›Gott‹: Gott ist der, ohne den nichts ist.«²⁸

Mit den drei Pünktchen möchte Knauer andeuten, »dass wir nicht zuerst wissen, wer Gott ist, um dann sagen zu können, dass die Welt ohne ihn nicht wäre. Vielmehr besteht die einzige Möglichkeit, überhaupt von Gott sprechen zu können, darin, das Geschaffensein der Welt anzuerkennen, was aber – das ist die Pointe – nichts anderes bedeutet, als dass sie ein ›restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...‹ sei.«²⁹

²⁶ KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 31. Das I. VATICANUM (DH 3025) erläutert den Ausdruck »aus dem Nichts« durch »seiner ganzen Wirklichkeit nach (secundam totam substantiam)«.

²⁷ KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 32.

²⁸ Ebd., 32 (im Original kursiv). In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zwischen dem »bloßen Geschaffensein« (dem Geschaffensein, insofern es Gegenstand der Vernunft ist) und dem »In-Christus-Geschaffensein« (dem Geschaffensein als Glaubensgegenstand) zu unterscheiden. Im vorliegenden Beitrag geht es allein um das bloße Geschaffensein. Es handelt sich gegenüber dem »In-Christus-Geschaffensein« um einen eingeschränkten Begriff von Geschaffensein. Vgl. z.B. KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 179, Anm. 241.

²⁹ Peter KNAUER, Anselms Geschöpflichkeitsbeweis, in: ZKTh 132 (2010), 165–181, hier: 168.

II.1. Relation und Analogie

Knauers relational-ontologische Reformulierung des biblisch-christlichen Geschöpflichkeitsbegriffs impliziert einen bestimmten Relationsbegriff, welcher der Verdeutlichung bedarf. Die Relation *als solche* ist Knauer zufolge durch ihr »Woraufhin konstituiert«. Eine Beziehung gibt es nämlich nicht ohne ein dazugehöriges Beziehungsziel (Terminus). Ihrem ontologischen Status nach ist die Relation demzufolge als ein Seiendes auszusagen, welches nicht ohne Terminus sein kann. Die Relation ist so gesehen ein »Nicht-sein-Können-ohne ...«. Dies lässt sich übrigens gut an unserem Sprachgebrauch demonstrieren. Wenn ich etwa sage, »das ist mein Buch«, dann bezeichnet das Possesivpronomen »mein« eine Relation des Buches auf mich als seinen Besitzer. Ohne mich könnte das Buch nicht mehr *mein* Buch sein. Während das Buch freilich nicht darin aufgeht, auf seinen Besitzer bezogen zu sein – es könnte auch ohne mich existieren –, kann die geschöpfliche Wirklichkeit in keiner Hinsicht ohne das Woraufhin ihres Bezogens sein.³⁰

Peter Knauers Rekonstruktion der Geschöpflichkeitsrelation vollzieht einen *Paradigmenwechsel*. Indem Knauer das Sein der Welt als restloses Bezogenssein beschreibt, setzt er sich von einem weithin verbreiteten und in der abendländischen Philosophie lange vorherrschenden substanzmetaphysischen Vorverständnis ab, das die Kategorie der Relation der Substanz grundsätzlich nachordnet und sie als eine sekundäre Bestimmung des Seienden klassifiziert.³¹

Knauer stellt nicht in Abrede, dass das traditionelle, an der Substanz orientierte Relationsverständnis in Bezug auf innerweltliche Verhältnisse in vieler Hinsicht sinnvoll und sachgemäß ist.³² Im Hinblick auf das Verhältnis der Welt zu Gott bestreitet er jedoch eine Vorordnung der Substanz gegenüber der Relation und geht im Gegenteil von einer Vorordnung der Relation gegenüber der Substanz aus. Diese einzigartige Relation »hafte« weder einfach einer bestehenden Substanz an, noch sei sie *in* das Sein des

³⁰ Vgl. KNAUER, *Fundamentaltheologie* (s.o. Anm. 1), 33, Anm. 29, wo Knauer weiter differenziert: (a) Eine Relation ist »real«, wenn ihr Terminus als Terminus real ist. (b) Bloß »begrifflich [relatio rationis]« ist eine Relation, wenn der Terminus als solches nur gedacht wird. (c) Eine begriffliche Relation ist dann »real begründet [relatio rationis cum fundamento in re], wenn ihr eine reale Relation wenigstens in der umgekehrten Richtung zugrunde liegt.«

³¹ So etwa ARISTOTELES (vgl. z.B. *Kat.*, 6–7 6a–8b) und die gesamte scholastische Diskussion. Letztere klassifiziert die Relation zwar nicht ausschließlich (wie Aristoteles) als *akzidentielle*, durchwegs aber als *sekundäre* Bestimmung (vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *Relation als Vergleich*. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik, Leiden – New York – Köln 1994, 54). THOMAS V. AQUIN bezeichnet selbst noch die trinitarischen Relationen als »ens minimum« (vgl. 1 Sent. d26 q2 a2 ad2). Im Rahmen der Hoch- und Spätscholastik ist eine Tendenz zur Aufwertung der Relation zu bemerken, die wesentlich mit der Frage nach der Geschöpflichkeitsrelation zu tun hat.

³² Vgl. KNAUER, *Fundamentaltheologie* (s.o. Anm. 1), 40f.

Geschöpfes bestimmender Faktor *unter anderen*.³³ Die Substanz der Welt ist für Knauer vielmehr *als Relation* (auf Gott) konstituiert. Die Kategorie der »Relation« avanciert auf diese Weise zur fundamentalsten Kategorie des Seienden.³⁴

Das wesentliche Bezogensein des Geschöpfes auf seinen Schöpfer ist so radikal als möglich zu denken: Das Seiende ist *in seiner konkreten Eigenwirklichkeit restlos als Relation* auf einen Terminus *bestimmt*, welcher nur durch die Anerkennung der Restlosigkeit dieser Relation bestimmt werden kann. »Das Bezogensein kommt hier also nicht zu einem vorausgesetzten Träger nur hinzu. Dieser geht vielmehr selbst vollständig in seinem Bezogensein auf.«³⁵

Die Geschöpflichkeitsrelation kann näher als unmittelbares und einseitiges Bezogensein bestimmt werden. *Unmittelbar* ist diese Relation, weil sie nicht durch eine wie immer geartete Ursachenkette vermittelt ist. *Einseitig* ist sie zumindest insofern, als der Begriff eines »restlosen Bezogenseins auf .../in restloser Verschiedenheit ...« keine hermeneutische Grundlage bietet, auf ein reales Bezogensein Gottes auf die Welt rückzuschließen.³⁶ Dem einseitigen Bezogensein der Welt auf Gott entspricht eine einseitige *Analogie*. Innerhalb derselben bilden die drei Erkenntniswege (*via affirmativa, via negativa und via eminentiae*) einander einschließende Momente der Entfaltung dieses Ähnlichkeitsverhältnisses.

(1) *Via affirmativa* (Begriffszuweisung): Die Ähnlichkeit weltlicher Wirklichkeit gegenüber Gott ist in ihrem »restlosen Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...« begründet. Insofern die weltliche Wirklichkeit restlos bezogen auf Gott ist, ist sie ihm in ihrem relativen Sein, ihrer relativen Identität und ihrer relativen Vollkommenheit auch ähnlich.

(2) *Via negativa* (Begriffsabweisung): Während die »via affirmativa bzw. positiva« bei der relativen Vollkommenheit der Welt ansetzt, trägt die

³³ Nicht eindeutig ist die Position THOMAS v. AQUINS. Er scheint die Relation des Geschaffenen auf Gott trotz allem als einem Akzidens gleich zu bestimmen, welches dessen Sein spezifiziert, nicht aber konstituiert (vgl. STh I q45 a3 ad3). DUNS SCOTUS, Concl. 22, lehrt, dass die Relation der Geschaffenen auf Gott mit ihrem Fundament zwar *real* identisch, in *formaler* Hinsicht jedoch von ihm verschieden sei (im Unterschied zu allen anderen geschöpflichen Beziehungen, bei denen Fundament und Relation nicht nur formal, sondern auch real verschieden seien). Vgl. auch: DERS., Concl. 13-21, Opera fol. 156 r; Ord. 2 d2 n261.

³⁴ Vgl. z.B. KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 62.

³⁵ KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 35.

³⁶ Ebd., 37. Vgl. THOMAS v. AQUIN, STh I q13 a7 c: »Da Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen steht und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind, nicht aber umgekehrt, so ist manifest, dass die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen. Aber in Gott gibt es keinerlei reale Relation von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine gedachte Relation (*secundum rationem tantum*), insofern nämlich die Geschöpfe sich auf ihn beziehen.« THOMAS v. AQUIN, STh I q13 a7 c. Eine *reale Relation* Gottes auf die Welt lässt sich nach Knauer nur als innergöttlich konstituierte Relation denken, in die die Welt als sekundäres Beziehungsziel aufgenommen ist. Vgl. dazu ausführlich: KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 83–158.

»via negativa« der inneren Begrenztheit weltlicher Vollkommenheit Rechnung. Die Negativität weltlicher Wirklichkeit hat ihren Sachgrund darin, dass diese in ihrem »restlosen Bezogensein auf ...« zugleich »*restloses Verschiedensein von ...*« ist.

(3) *Via eminentiae* (Begriffsüberstieg): Die Einseitigkeit der Analogie wird in der »via affirmativa« und »via negativa« implizit schon mitausgesagt. Im Rahmen der »via eminentiae« wird sie jedoch eigens thematisiert: Während von aller weltlichen Wirklichkeit auszusagen ist, dass sie Gott ähnlich ist, ist eine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt zu verneinen.³⁷ Die *via eminentiae* besagt, dass hinweisende Aussagen über Gott »logische Endbegriffe« darstellen und keine Rückschlüsse über das Verhältnis Gottes zur Welt erlauben. Analoge Aussagen haben den Charakter einer epistemischen Einbahnstraße.³⁸

II.2. Aufweis der Geschöpflichkeit

Nachdem Knauer den Sachverhalt der Geschöpflichkeit in der dargestellten Weise reformuliert hat, fragt er, ob sich zeigen lässt, dass dieser Sachverhalt auch tatsächlich besteht. Knauer bejaht diese Frage. Er ist der Auffassung, dass eine sachgemäße Beschreibung von Grundsachverhalten wie etwa der inneren Endlichkeit, der qualitativen Veränderung, der Kontingenz, der begrenzten Vollkommenheit weltlicher Wirklichkeit, aber auch des menschlichen Erkennens die Anerkennung der Geschöpflichkeit impliziert.

Wie geht Knauer dabei vor? In einem ersten Schritt zeigt er, dass die metaphysische Beschreibung der Wirklichkeit nicht umhinkommt, die Grundstruktur derselben als *unauflöbliche Einheit von einander ausschließenden Gegensätzen* zu begreifen. Da es sich dabei begriffslogisch gesehen um kontradiktorische Gegensätze handelt, die von ein und demselben Gegenstand ausgesagt werden (müssen), stellt sich in Bezug auf die philosophische Beschreibung der Wirklichkeit ein *Widerspruchsproblem*. In diesem Beitrag beschränke ich mich auf zwei Beispiele: die innere Endlichkeit und die qualitative Veränderung weltlicher Wirklichkeiten.³⁹

(a) Das endliche Seiende ist wesensmäßig ein innerlich begrenztes Seiendes. Als solches stellt es eine unauflöbliche und unteilbare *Einheit von Sein und Nicht-Sein* dar. Es wäre also vergeblich, im endlichen Seienden

³⁷ Vgl. THOMAS v. AQUIN, STh, I q4 a3 ad4: »Mag man auch in gewisser Hinsicht zugeben können, dass das Geschöpf Gott ähnlich ist, so ist doch in keiner Weise zuzugeben, dass Gott dem Geschöpf ähnlich sei. Denn [...] eine gegenseitige Ähnlichkeit kann nur bei dem angenommen werden, was der gleichen Ordnung zugehört [...].«

³⁸ Vgl. KNAUER, Fundamentalthologie (s.o. Anm. 1), 61–70.

³⁹ Zu anderen Beispielen für widerspruchsproblematische Sachverhalte vgl. KRASCHL, Relationale Ontologie (s.o. Anm. 2), bes.: 16–18.63–74.

reines Sein (ohne Nicht-Sein) von reinem Nicht-Sein (ohne Sein) unterscheiden zu wollen. Da Sein seinem formalen Begriffsinhalt nach keinerlei Begrenzung impliziert, muss man, um das konkrete Seiende als ein innerlich begrenztes, d.h. endliches Seiendes bestimmen zu können, auf den dem Sein kontradiktorisch entgegengesetzten Begriff des Nicht-Seins zurückgreifen.⁴⁰ Das Sein des Seienden ist zuinnerst vom Nicht-Sein bestimmt; andererseits unterscheidet sich das Nicht-Sein des konkreten Seienden durch seinen Bezug auf das Sein des Seienden vom absoluten Nicht-Sein. Dies wirft die Frage auf, wie sich eine solche Gegensatz-Einheit ohne logischen Widerspruch aussagen lässt.⁴¹

(b) *Veränderung* ist nach Knauer letztlich als *Zugleich von Identität und Nichtidentität* zu beschreiben. Er führt diese These wie folgt aus: »Ein Mensch verändert sich: Ein und derselbe Mensch wechselt seine Eigenschaften, indem er etwa älter wird und neue Erfahrungen macht. Er wird dadurch nicht zu einem völlig anderen Menschen, sondern er bleibt derselbe. Andererseits bleibt er sich nicht vollkommen gleich. Die neuen Eigenschaften betreffen ihn bis in sein innerstes Selbstsein. Zur Beschreibung solcher Veränderung reicht es nicht aus, etwa zwischen einem sich gleich bleibenden Subjekt und seinen wechselnden Eigenschaften zu unterscheiden; man muß zugleich auch die Zusammengehörigkeit beider bedenken. Es ist das angeblich sich gleichbleibende Subjekt selbst, das die wechselnden Eigenschaften hat und sich eben dadurch mitverändert. Es verändert sich vielleicht nur in seinem Bezug zu den jeweils wechselnden Eigenschaften, aber es ist selbst mit diesem jeweiligen Bezug materialidentisch.«⁴² Die Beschreibung von Veränderung führt demnach strukturell zu Aussagen der Art: »Dasselbe ist in der Veränderung dasselbe und doch nicht dasselbe«.

⁴⁰ Knauers Analyse scheint die traditionelle Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten vorauszusetzen. Unter Vollkommenheiten (*perfectiones*) werden in der aristotelisch-scholastischen Philosophie ganz allgemein Bestimmungen oder Eigenschaften verstanden, die Seienden zukommen. Im Unterschied zur gemischten Vollkommenheit (*perfectio mixta*) wird die reine Vollkommenheit (*perfectio pura*), wie Walter Brugger erläutert, »ihrem Begriff nach (also nicht ihrer Realisierungsweise nach!) nicht als das verstanden, was jede Unvollkommenheit ausschließt, sondern bloß als dasjenige, was dem Begriff nach keine Unvollkommenheit einschließt. Das Sein solcher Vollkommenheiten ist nicht bloß in gewisser Hinsicht, sondern schlechthin besser als ihr Nichtsein, wie etwa Einsicht, Liebe. Hierher gehören die transzendentalen Vollkommenheiten (Sein, Wahrheit, Gutheit), die geistigen, immateriellen Vollkommenheiten, soweit sie nicht schon dem Begriff nach kategorial bestimmt sind. Die genannte Unterscheidung betrifft nur den absoluten und formalen Begriffsinhalt ohne die konkrete Existenzweise [...]«. Walter BRUGGER, *Summe einer philosophischen Theologie*, München 1979, 92f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kurt Gödels Reformulierung des ontologischen Gottesbeweises, die auf einer Axiomatisierung der Logik »positiver Eigenschaften« beruht. Vgl. Otto MUCK, *Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments*, in: *ThPh* 78 (2003), 61–85.

⁴¹ Die obige Argumentation setzt, wie anzumerken ist, einen analogen Seinsbegriff voraus. Zu den verschiedenen Bedeutungen und Gebrauchsweisen des Seinsbegriffs vgl. z.B. Bela WEISSMAHR, *Die Wirklichkeit des Geistes*, Stuttgart 2006, 135–159.

⁴² KNAUER, *Fundamentaltheologie* (s.o. Anm. 1), 45f.

Damit wird eine Einheit kontradiktorischer Gegensätze behauptet (nämlich von Identität und der Nicht-Identität), die ein Widerspruchsproblem generiert: Wie lässt sich eine derartige Beschreibung von einer definitiv widersprüchlichen und insofern unsinnigen Beschreibung unterscheiden?

Die Analyse führt zu folgendem *Problembefund*: Es scheint einige universale Sachverhalte zu geben, die sich nur als Einheit kontradiktorischer Gegensätze auf den Begriff bringen lassen: (Qualitative) Veränderung als Einheit von Identität und Nichtidentität, Endlichkeit als Einheit von Sein und Nichtsein, endliche Vollkommenheit als Einheit von Vollkommenheit und Nicht-Vollkommenheit usf.

Die Adäquatheit dieses Beschreibungsbefundes einmal vorausgesetzt, drängt sich die Frage auf: Wie ist eine solche Gegensatz-Einheit weltlicher Wirklichkeit mit der Anerkennung des Nichtwiderspruchsprinzips (NWP) vereinbar? Das NWP besagt grundsätzlich gesprochen, dass einander ausschließende Gegensätze *weder* unter derselben Rücksicht zugleich bestehen können *noch* unter verschiedenen, jedoch einander ausschließenden Rücksichten. Die Frage ist nun, ob sich im Hinblick auf die von Knauer beschriebenen Gegensätze Hinsichten finden lassen, die einander nicht ausschließen. Solche Hinsichten scheinen sich allerdings kaum finden zu lassen. Die Gegensätze durchdringen einander gegenseitig in einer Weise, dass alles und jedes in der Welt am Widerspruchsproblem teil hat. So ist beispielsweise alles, was ist, in irgendeiner Hinsicht auch endlich oder veränderlich. Die widerspruchspromblematische Struktur der Erfahrungswirklichkeit ist einem Magneten vergleichbar: Teilt man ihn, ist jedes Teilstück wiederum zweipolig. Es gelingt nicht, die gegensätzlichen Pole voneinander zu trennen. Es erscheint aussichtslos, *innerhalb* der widerspruchspromblematischen Sachverhalte verschiedene Bereiche zu finden, auf die man die Gegensätze der Identität und der Nicht-Identität, des Seins und des Nicht-Seins, der Notwendigkeit und der Nichtnotwendigkeit usf. verteilen könnte. Noch weniger gelingt es freilich, die gesuchten Rücksichten *außerhalb* der widerspruchspromblematischen Sachverhalte aufzufinden. Selbst wenn sich solche Rücksichten benennen ließen, könnten sie das Widerspruchsproblem, welches *innerhalb* dieser Sachverhalte besteht, nicht beantworten.⁴³

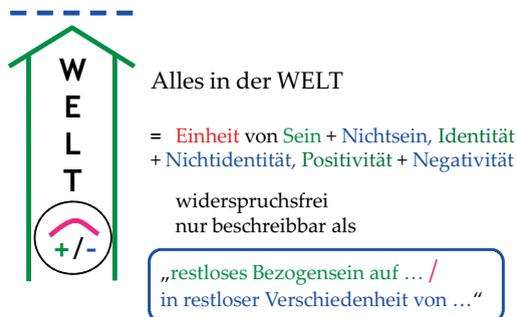
Die Pointe relationaler Ontologie besteht nun darin, dass sich die Widerspruchsproblematik relational interpretieren lässt. Es ist nämlich möglich, die gesuchten Rücksichten *insofern innerhalb* der widerspruchspromblematischen Wirklichkeit zu lokalisieren, als diese als *ein restloses Bezogensein auf ein von ihr restlos Verschiedenes* begriffen wird. Die Widerspruchsproblematik weltlicher Wirklichkeit lässt sich mithilfe des relational-ontologisch konzeptualisierten Begriffs der Geschöpflichkeit auflösen: »Durch die Aussage, daß ein widerspruchspromblematischer Sachverhalt ein ›restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...«

⁴³ Vgl. KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 50f.

ist, läßt sich seine Beschreibung tatsächlich von einem logischen Widerspruch und damit von einer falschen und unsinnigen Redeweise unterscheiden.«⁴⁴

In welchem Sinn erklären die genannten Rücksichten nun die Gegensatz-Einheit weltlicher Wirklichkeit? Es ist zu antworten: *Insofern* weltlicher Wirklichkeit Sein, Identität, Notwendigkeit und Vollkommenheit zukommt, ist sie »restlos bezogen auf ...«. *Insofern* all diese positiven Qualitäten von ihrem Gegenteil, also von Nichtsein, Nichtidentität, Nichtnotwendigkeit, Negativität und Unvollkommenheit begrenzt werden, ist weltliche Wirklichkeit *zugleich* »restlos verschieden von ...«.

Da die genannten Gegensätze einander in der konkreten Wirklichkeit unauflöslich durchdringen, muss man sie stets in ihrem Zugleich-Gegebensein betrachten: »Die *Identität* in der Nichtidentität ist im »restlosen Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...« begründet, während die *Nichtidentität* in der Identität im »restlosen Verschiedensein von .../in restlosem Bezogensein auf ...« begründet ist.«⁴⁵ Weltliche Wirklichkeit ist als *relatives Sein, relative Identität, relative Vollkommenheit, relative Notwendigkeit usf.* auszusagen. Es handelt sich um die Entfaltung einer logischen Implikation, der Knauer zufolge der Charakter eines Aufweises zukommt.⁴⁶



⁴⁴ KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 51. Wir können nun noch einmal fragen, ob Knauers Begriff der Geschöpflichkeit die Widerspruchsproblematik weltlicher Wirklichkeit tatsächlich erklären kann. (a) Handelt es sich wirklich um verschiedene Rücksichten, die zugleich eine Einheit bilden können? *Die Rücksichten scheinen verschieden zu sein:* »Restloses Bezogensein auf ...« impliziert dem Begriff nach insofern nicht »restlose Verschiedenheit von ...«, als durchaus denkbar ist, dass eine Wirklichkeit auf sich selbst bezogen ist. Die Differenz zwischen Beziehungssubjekt und Beziehungsziel wäre in diesem Fall keine reale, sondern nur eine formale. Noch weniger besagt »restloses Verschiedensein von ...« seinem Begriff nach ein »restloses Bezogensein auf ...«. (b) Sind die beiden Rücksichten miteinander vereinbar? Die beiden Rücksichten schließen sich nicht aus. Es scheint dem nichts entgegenzustehen, dass eine Wirklichkeit in der Weise vollständig auf eine von ihr verschiedene Wirklichkeit bezogen ist, ohne mit derselben in irgendeiner Hinsicht identisch zu sein.

⁴⁵ KNAUER, Fundamentaltheologie (s.o. Anm. 1), 52.

⁴⁶ Die Graphik ist leicht modifiziert übernommen aus: <http://www.jesuiten.org/peter.knauer/glaube09liste.pdf> (10.01.2011).

III. Ein neuer Erklärungsansatz für das Leib-Seele-Problem

Knauers Entwurf einer relationalen Ontologie soll nun für die Diskussion des Leib-Seele-Problems fruchtbar gemacht werden. Rekapitulieren wir noch einmal: Gegen Ende des ersten Abschnitts wurde postuliert, dass es nur dann möglich ist, den Problemen des Substanzdualismus, des Physikalismus und des epistemischen Dualismus zu entgehen, wenn der Mensch als unauflöbliche Einheit von seelisch-geistigen und physisch-materiellen Bestimmungen aufgefasst wird. Das Problem besteht allerdings darin, dass damit eine Einheit von Gegensätzen behauptet wird, die als solche einen widerspruchsprominenten und insofern erklärungsbedürftigen Sachverhalt darstellt.

Vor dem Hintergrund der relationalen Ontologie lässt sich die erklärungsbedürftige Gegensatz-Einheit, die den Menschen zu charakterisieren scheint, als Ausdrucksform der alles umfassenden Widerspruchsproblematik weltlicher Wirklichkeit auffassen. Der rätselhafte Antagonismus menschlicher Subjekt- und Objekthaftigkeit bzw. von Geistigkeit und Materialität lässt sich demzufolge auf die Geschöpflichkeit des Menschen zurückführen. Wenn nämlich ausnahmslos alle weltliche Wirklichkeit als »restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...« zu begreifen ist, muss sich dies in der konstitutionellen Verfassung des Menschen und ihren Vollzügen widerspiegeln. Dieser Sachverhalt lässt sich folgendermaßen erläutern:

Das *Subjektsein* des Menschen ist auf sein »restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...« zurückzuführen, während sein *Objektsein* im »restlosen Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...« gründet. Der Mensch ist als erkennendes, erlebendes und frei entscheidendes Subjekt zugleich naturgesetzlich determiniertes Objekt, das als solches weder erkennt, erlebt oder frei entscheidet. Die subjekthaften Vollzüge des Menschen sind materiellen Bedingungen unterworfen, die ihn in seinem Subjektsein begrenzen und bis zu einem gewissen Grad negieren.

Der Subjekt-Objekt-Dualität des Menschen entspricht die Gegensatz-Einheit von Seelisch-Geistigem und Physisch-Materiellem: Als materialisierter *Geist* ist der Mensch »restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...«. In seiner körperlichen Dimension dagegen, als vergeistigte *Materie*, ist derselbe Mensch zugleich »restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...«.

In welchem Verhältnis stehen der monistische und der dualistische Aspekt dieser fundamentalen Anthropologie, die früher auch als »dualistischer Monismus« charakterisiert wurde? Gemäß der relationalen Ontologie ist der Mensch weder ein materielles Objekt noch ein geistiges Subjekt noch ein Kompositum aus beiden. Die *Einheit* des Menschen besitzt Priorität gegenüber der Vielheit, die diese Einheit zugleich kennzeichnet. Ein substanzdualistisches oder materialistisches Kompositionsproblem kommt deshalb nicht auf. Die unauflöbliche *Dualität* von Subjekt- und Objektsein

bzw. von Geistigkeit und Materialität besitzt zwar ein Fundament in der Wirklichkeit, stellt aber gegenüber der leib-seelischen Einheit ein gewissermaßen ontologisch sekundäres Datum dar. Der psychophysische Dualismus gründet aus der Sicht der relationalen Ontologie in der *endlich-begrenzten Realisierungsweise* des menschlichen Subjektseins. Subjekte sind nicht wesentlich, d.h. dem Begriff nach, materiell. Als geschöpfliche Subjekte erweisen sie sich jedoch von nicht-mentalenen Bedingungen abhängig, die sie zugleich ermöglichen und begrenzen. Geschöpfliche Subjekte haben aufgrund ihrer endlichen Realisierungsweise einen physisch-materiellen Aspekt.

Zur Innenseite endlicher Subjektivität gehört konstitutiv eine Außenseite, die sich mithilfe der Sprache der Naturwissenschaften beschreiben lässt. Die Naturwissenschaften lassen freilich offen, was die Natur des Physisch-Materiellen metaphysisch gesehen ist. Aus der *metaphysischen Perspektive* der relationalen Ontologie kommt der vielschichtige und schwierige Begriff der Materie – wie hier nur angedeutet werden kann – als *Privationsprinzip* in den Blick. Das bedeutet nicht, dass die Materialität geschöpflicher Subjekte unwirklich wäre, sondern lediglich, dass sie in metaphysischer Analyse als Ausdruck ihrer endlichen und damit geschöpflichen Realisierungsweise aufzufassen ist.⁴⁷

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass die geistigen Fähigkeiten und Vollzüge des Menschen ebenfalls von physisch-materiellen Bedingungen abhängen und also an der Widerspruchsproblematik teilhaben. So gilt beispielsweise im Hinblick auf das Vermögen der Willensfreiheit, die oben als Gegensatz-Einheit von Freiheit und Unfreiheit und damit als begrenzte Freiheit charakterisiert wurde: *Insofern* der Mensch die Fähigkeit besitzt, durch Überlegung zu eigener Einsicht zu gelangen und an dieser im Hinblick auf sein Handeln festzuhalten, ist sein Wille »restlos bezogen auf ...« und also frei; *insofern* dieselbe Fähigkeit jedoch durch innere oder äußere Faktoren eingeschränkt bzw. verunmöglicht wird, ist sein Wille »restlos verschieden von ...« und also unfrei.⁴⁸

Zusammenfassend können wir sagen, dass der Mensch zugleich Subjekt und Objekt bzw. Geist und Materie ist, weil er *geschöpfliches Subjekt* ist. Allein von Gott lässt sich indirekt, auf der Grundlage einer einseitigen Analogie, reine Geistigkeit und damit vollkommenes Subjektsein aussagen.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. KRASCHL, Relationale Ontologie (s.o. Anm. 2), 253–259.

⁴⁸ Vgl. KRASCHL, Relationale Ontologie (s.o. Anm. 2), 248ff. Zu relational-ontologischen Rekonstruktion des Gegenstands- und Selbstbewusstseins vgl. ebd. 246ff.

⁴⁹ Vgl. DEINHAMMER, Freiheit (s.o. Anm. 17), 80. Die beiden eingangs erwähnten Fragen, wie Seelisch-Geistiges entsteht und wie es mit Physisch-Materiellem interagiert, bedürfen abschließend eines Hinweises. Im Hinblick auf beide Fragen plädiere ich für einen relational-ontologisch interpretierten »graduellen Panpsychismus«. Der graduelle Panpsychismus stellt eine Form des Eigenschaftsdualismus dar, der nicht-konventionellen Individuen sowohl physische als auch nicht-physische Eigenschaften zuschreibt. Dabei nimmt er eine graduelle Ordnung des Geistigen an, die in proto- bzw. *fundamentaler* Form bereits auf der Ebene der Elementarteilchen vorliegt

Eine relational-ontologisch motivierte Rekonstruktion und Interpretation des Leib-Seele-Problems hebt die ontische und existenzielle Spannung von Subjekt- und Objektsein bzw. von Geistigkeit und Materialität nicht einfach auf. Sie kann und will nicht mehr leisten, als einen letzten Erklärungsrahmen bereitzustellen, mit dessen Hilfe sich verständlich machen lässt, warum sich der Mensch als unauflösliche Einheit von Gegensätzen erfährt und (mangels echter Alternativen) auch so beschreibt.

Der relational-ontologisch motivierte Lösungsvorschlag des Leib-Seele-Problems, der hier nur flüchtig skizziert werden konnte, bedarf weiterer Diskussion. Diesen Lösungsvorschlag in die Diskussion einzubringen, war das Ziel dieses Beitrags.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz stellt einen neuen Ansatz zur Klärung des Leib-Seele-Problems vor. Zu diesem Zweck wird eine Brücke vom Leib-Seele-Problem zu Peter Knauers Entwurf einer »relationalen Ontologie« geschlagen, welche die Geschöpflichkeit des Menschen und der Welt auf originelle Weise reformuliert. Teil I argumentiert, dass unsere Selbstbeschreibung die Dualität der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive ernst nehmen sollte – und zwar nicht nur in einem epistemologischen, sondern auch in einem ontologischen Sinn. Das jedoch führt, so wird gezeigt, zu einer ontologischen Beschreibung des Menschen als unauflöslicher Einheit von gegensätzlichen Bestimmungen bzw. Eigenschaften. Diese Einheit von Gegensätzen verlangt nach einer angemessenen Erklärung; einer Erklärung, welche die hartnäckigen Probleme des Substanz- und Eigenschaftsdualismus ebenso vermeidet wie des reduktiven Monismus. Teil II stellt das Konzept der »relationalen Ontologie« in Grundzügen vor, während Teil III einer Erklärung des Leib-Seele-Problems auf der Grundlage dieses ontologischen Entwurfs gibt.

SUMMARY

This paper presents a new approach in order to clarify the mind-body-problem. To reach this goal, the mind-body-problem is linked with Peter Knauer's outline of a "relational ontology", which reformulates the creaturalty of man and world in an inventive way. In the first part I argue that our self-description should take seriously the duality of first-person- and third-person-perspective – not only in an epistemic but also in an ontological sense. This leads to an ontological description of man as an indissoluble unity of opposite attributes or properties. This unity of opposites requires an adequate explanation; one, which avoids the adamant problems of substance- and property-dualism as well as of reductive monism. Part II represents the main features of the concept of "relational ontology", while part III gives an explanation of the mind-body-problem on the basis of this concept.

und mit der Komplexität physischer Organismen stetig zunimmt – bis hin zum menschlichen Geist. Natürliche Individuen haben somit einen geistigen und einen physischen Pol – gleichsam eine Innen- und eine Außenseite –, die nur durch künstliche Abstraktion voneinander getrennt werden können. Dies ist für die Frage der Wechselwirkung von Geistigem und Physischem von Bedeutung: Da alles, was existiert, physische *und* geistige Eigenschaften besitzt, impliziert jede Veränderung auf geistiger Seite auch eine Veränderung auf physischer Seite und umgekehrt. Ein Interaktionsproblem stellt sich somit nicht. Vgl. z.B. Patrick SPÄT, Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem, in: ThPh 85 (2010), 341 – 378.