

Ansgar Beckermann

Aufsätze

Band 2

**Erkenntnistheorie
Philosophie und Wissenschaft
Willensfreiheit**

Universitätsbibliothek Bielefeld 2012

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2012

Universitätsbibliothek Bielefeld

Universitätsstraße 25

33615 Bielefeld

E-Mail: publikationsdienste.ub@uni-bielefeld.de

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

ISBN 978-3-943363-02-9

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Bielefeld

URL <http://pub.uni-bielefeld.de/publication/2508884>

URN [urn:nbn:de:0070-pub-25088849](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0070-pub-25088849)

[<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0070-pub-25088849>]

Vorwort

Dies ist der zweite Band mit Aufsätzen, der bei der Universitätsbibliothek Bielefeld als elektronische Veröffentlichung erscheint. Er enthält Artikel zur Erkenntnistheorie, zur Philosophie und zur Willensfreiheit. Die einzelnen Beiträge wurden wieder im Wesentlichen wörtlich übernommen. Nur offensichtliche sprachliche und sachliche Fehler habe ich korrigiert. Bei zwei Beiträgen handelt es sich um die deutschen Fassungen von Aufsätzen, die bisher nur auf Englisch veröffentlicht wurden. Ein Beitrag ist bisher nur im Internet erschienen. All dies ist jeweils in Fußnoten zu Beginn jedes Beitrags deutlich gemacht.

Besonders bedanken möchte ich mich bei Michael Bettels und Fabian Hundertmark, die den Text auf Druckfehler durchgesehen haben. Ihnen sind die verbleibenden Fehler sicher nicht anzulasten. Aber 40 Jahre Veröffentlichungspraxis haben mich gelehrt: Es gibt keine Veröffentlichung ohne Fehler.

Bielefeld, im Herbst 2012

Inhaltsverzeichnis

Wahrheit und Wissen

1	Die realistischen Voraussetzungen der Konsens­theorie von J. Habermas (1972)	9
2	Wittgenstein, Neurath und Tarski über Wahrheit (1995)	29
3	Wissen und wahre Meinung (1997)	53
4	Wie ich die Dinge sehe (1997)	73
5	Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs (2001)	83
6	Erkenntnistheorie ohne Wissensbegriff (2012)	109
7	René Descartes: Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis (2010)	129

Philosophie und Wissenschaft

8	Analytische Philosophie (2004)	149
9	Analytische Philosophie – Peter Bieris Frage nach der richtigen Art, Philosophie zu betreiben (2008)	165
10	Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus (2012)	185

Willensfreiheit

11	Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus? (2004)	219
12	Willensfreiheit in einer natürlichen Weltordnung (2005)	233
13	Neuronale Determiniertheit und Freiheit (2006)	251
14	Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht (2007)	267
15	Keine Angst vor den Neuronen (2008)	289
16	Naturalismus und Freiheit (2011)	301

Miscellanea

17	Logischer Positivismus und radikale Gesellschaftsreform (1979)	327
18	Die Linke und das wissenschaftliche Bild des Menschen (2012)	349

Wahrheit und Wissen

Die realistischen Voraussetzungen der Konsenstheorie von J. Habermas*

Zusammenfassung

J. Habermas hat vor kurzem eine Konsenstheorie der Wahrheit in ihren Grundzügen skizziert, die er ausdrücklich als notwendige Alternative zu der s. E. unhaltbaren realistischen Korrespondenztheorie der Wahrheit versteht. In einer Kritik der Habermasschen Konsenstheorie wird jedoch zu zeigen versucht, daß die Plausibilität dieser Theorie gerade auf der Inanspruchnahme nicht explizit gemachter realistischer Voraussetzungen beruht. Es wird argumentiert, daß sich realistische Prämissen in den Habermasschen Überlegungen ebenso in der Explikation des Begriffs „Konsenstheorie“ nachweisen lassen wie in der Annahme nicht-konventioneller Methoden zur Überprüfung empirischer Aussagen und in der Verwendung des Begriffs Kompetenz ebenso wie in der Theorie der idealen Sprechsituation.

I

Jürgen Habermas hat in zwei kürzlich veröffentlichten Arbeiten¹ u. a. die Grundzüge einer Konsenstheorie der Wahrheit umrissen, in denen er, wie mir scheint, ganz wesentliche Annahmen seiner erkenntnistheoretischen Position zusammengefaßt hat. Schon deshalb scheinen mir diese Arbeiten eine eingehende kritische Analyse Wert zu sein.

Habermas geht bei seinen Überlegungen zu einer Konsenstheorie (KT) der Wahrheit davon aus, daß nur KTen heute noch akzeptable Wahrheitstheorien sein können, da alle konkurrierenden Positionen – z. B. also die Evidenztheorie der Wahrheit oder die Korrespondenztheorie der Wahrheit (die Habermas unter die „ontologischen“ Wahrheitstheorien einreihet, während ich im folgenden den Terminus „realistische Wahrheitstheorien“ verwenden möchte) – bisher unwiderlegten Einwänden ausgesetzt sind. Be-

* Erstveröffentlichung in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 3 (1972), 63–80.

¹ „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“ (im folgenden zitiert als I) und „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann“ (im folgenden zitiert als II); beide Arbeiten sind abgedruckt in J. Habermas & N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main 1971, 101–41 und 142–290.

sonders die Korrespondenztheorie der Wahrheit, meint Habermas, verwickelt sich in einen entscheidenden Widerspruch:

Die ontologischen Wahrheitstheorien (von Aristoteles bis Tarski) gestatten die Antwort [scl. auf die Frage nach der Wahrheit von Aussagen], daß Aussagen dann und nur dann wahr sind, wenn sie sich nach der Wirklichkeit richten, die Realität wiedergeben oder gar abbilden, der Wirklichkeit isomorph sind usw. Diese Auskunft ist unbefriedigend, weil die Korrespondenz zwischen Aussagen und Wirklichkeit wiederum in Aussagen expliziert werden muß. Dem Terminus ‚Wirklichkeit‘ können wir am Ende keinen anderen Sinn beimessen als den, den wir in wahren Aussagen über existierende Sachverhalte implizieren. Wir können den Begriff ‚Realität‘ nicht unabhängig vom Terminus ‚wahre Aussage‘ einführen. (I 123f.)

Soweit ich sehen kann, ist der Kern dieses nicht ohne weiteres sehr klaren Arguments die folgende Überlegung: realistische Wahrheitstheorien definieren Wahrheit als Relation zwischen Realität und Aussage, aber sie sind nicht in der Lage, hinreichend zu explizieren, was mit dem ersten Relationsglied „Realität“ gemeint sein soll, da es nicht möglich ist, ohne Rekurs auf die Wahrheit von Aussagen zu klären, was mit „der Fall sein“ oder „x ist der Fall“ gemeint ist. Zur Definition von Wahrheit kann der Begriff „Realität“ daher nicht verwendet werden, weil Realität – mangels anderer Alternativen – selbst nur als Korrelat aller wahren Aussagen definiert werden kann. Auf eine Formel gebracht: ob etwas der Fall ist, ist davon abhängig, ob die Behauptung, daß es der Fall ist, wahr ist, und nicht umgekehrt. Bei der Definition von Wahrheit kann daher nicht auf eine unabhängige Realität rekurriert werden.

Ich will hier nicht weiter zu klären versuchen, wie stichhaltig diese Argumentation ist, sondern gleich dazu übergehen zu untersuchen, wie Habermas in der von ihm entwickelten KT der grundlegenden Schwierigkeit aller KTen, dem möglichen Subjektivismusrwurf, zu entgehen versucht. Nur dann, wenn es gelingt, die Idee der Wahrheit als eines normativen Begriffs in einer tragfähigen Unterscheidung von wahren und falschem Konsens zum Ausdruck zu bringen, kann eine KT der Wahrheit diesem Subjektivismusrwurf entgehen. Gelingt eine solche Unterscheidung nämlich nicht, dann kann jeder – wie auch immer zustande gekommene – faktische Konsens für sich in Anspruch nehmen, Wahrheit zu definieren; eine Relativierung des Wahrheitsbegriffs ist in diesem Fall die unmittelbare Konsequenz. Habermas sieht diese Problematik durchaus und insistiert deshalb in seiner Kritik des Luhmannschen Wahrheitsbegriffs, den er als „hoffnungslos subjektivistisch“ diagnostiziert (II 224), mit Nachdruck auf einem universelle Geltung meinenden, normativen Wahrheitsbegriff; um

jedoch nicht selbst in den Verdacht des Subjektivismus zu kommen, läßt Habermas als Wahrheit definierenden Konsens nur jenen imaginären Konsens gelten, der sich bilden würde, wenn alle Menschen zur gleichen Zeit über eine zur Entscheidung stehende Frage befinden könnten.²

Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die *potentielle* Zustimmung *aller* anderen. (I 124 – meine Hervorh.)

Da dieser imaginäre Konsens aber nicht greifbarer ist als die Realität der Realisten, scheint die Habermassche KT genau vor der Problematik zu stehen, die Habermas veranlaßte, die Korrespondenztheorie der Wahrheit zu verwerfen. Habermas meint jedoch, diese Problematik umgehen zu können. Und er versucht dies zunächst, indem er zur Definition eines brauchbaren Kriteriums von wahren und falschem Konsens auf die Kompetenz der an einem Diskurs Beteiligten rekurriert. Denn die Zustimmung kompetenter Beurteiler zu einer Behauptung ist für ihn ein sicheres Indiz dafür, daß die in Frage stehende Behauptung auch im final consensus Bestand haben wird, und das heißt, daß sie wahr ist:

Die *faktische* Zustimmung einiger anderer ... wird umso eher auf die Zustimmung weiterer Beurteiler rechnen dürfen, je weniger wir und andere einen Grund sehen, an ihrer Kompetenz zu zweifeln. (I 124 – meine Hervorh.)

Die Frage allerdings, wieso dies der Fall ist und inwiefern daher Kompetenz hinreicht, wenn man ein tragfähiges Kriterium zur Unterscheidung von wahren und falschem Konsens sucht, diese Frage läßt Habermas unbeantwortet. Es wird sich jedoch zeigen, daß Kompetenz nur deshalb an dieser Stelle der Argumentation als der gesuchte Ausweg erscheinen kann, weil bei Habermas in den Begriff der Kompetenz selbst nicht explizit gemachte und mit den Grundsätzen einer KT der Wahrheit unvereinbare realistische Voraussetzungen eingehen, realistische Voraussetzungen, die sich im übrigen nicht nur an dieser Stelle, sondern auch schon bei der ersten Explikation der KT durch Habermas (vgl. I 124), dann bei der Einführung nicht-konventioneller Methoden zur Überprüfung empirischer Behauptungen und schließlich auch im Zusammenhang mit der Konzeption der idealen Sprechsituation finden. Bei einer etwas genaueren Analyse der Habermasschen Argumentation, bei der im übrigen auch noch andere Unklarheiten zutage treten werden, wird sich im folgenden, so hoffe ich, zeigen, wie Ha-

² Vielleicht sollte hier angemerkt werden, daß erstaunlicherweise die Möglichkeit eines *final dissens*, daß es also auf die Dauer unter den Beteiligten eines Diskurses nicht zu einer Einigung kommt, überhaupt nicht in Betracht gezogen wird.

bermas verschwiegene realistische Prämissen – gleichsam wie einen versteckten Trumpf im Ärmel – immer wieder dazu benutzt, um seiner KT eine prima facie Plausibilität zu verleihen. Deckt man jedoch die versteckten realistischen Annahmen in der Habermasschen Argumentation auf, dann wird deutlich, daß die Habermassche KT der Wahrheit in sich inkonsistent ist und daher keine akzeptable Alternative, z. B. zur Korrespondenztheorie, sein kann.

Der heimliche Realismus der Habermasschen KT scheint mir im übrigen am ehesten erklärbar, wenn man annimmt, daß sich Habermas gar nicht hinreichend darüber im klaren ist, in dem, was er schreibt, gegen den ausdrücklichen Grundsatz aller KTen zu verstoßen, den Grundsatz nämlich, daß Realität nicht als eine vom Konsens unabhängige Instanz vorausgesetzt werden darf, da *Realität erst im Konsens definiert wird*. In einer KT kann es daher keine letztlich wahrheitsverbürgenden Instanzen *außer* dem Konsens geben, auf die bei dem Verständigungsprozeß, der zum Konsens führen soll, rekuriert werden könnte. Die Bezugnahme auf Instanzen dieser Art findet sich jedoch in den Habermasschen Überlegungen immer wieder.

II

Schon die erste Explikation der Habermasschen KT weist einige bezeichnende Zitate auf (vgl. I 124). Habermas schreibt zunächst noch ganz konsequent im Rahmen einer Konsenstheorie:

Ich nehme, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, auf die Beurteilung anderer Bezug. ... Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen. (I 124)

Doch dann fährt er fort:

Jeder andere müßte sich überzeugen können, daß ich dem Gegenstand das Prädikat *p* *berechtigterweise* zuspreche, und müßte mir *dann* zustimmen *können*. (I 124 – meine Hervorh.)

Dabei bleibt allerdings im unklaren, wovon sich im Rahmen einer KT der Wahrheit derjenige, der einer Behauptung zustimmen will, eigentlich überzeugen soll oder wer oder was ihm die Berechtigung geben könnte, zuzustimmen oder seine Zustimmung zu verweigern. In einer KT der Wahrheit kann die Zustimmung oder die *Berechtigung* zur Zustimmung ja eben nicht von einer vorgängigen Realität abhängig sein, derer ich mich auf irgendeine Weise versichern könnte; Realität konstituiert sich erst in der Zustimmung, oder – auf die Spitze getrieben – die Berechtigung zur Zustimmung gibt dem Zustimmenden eben seine Zustimmung.

An einer anderen Stelle wird diese Inkonsistenz der Habermasschen KT vielleicht noch deutlicher. In seiner Kritik der Luhmannschen Wahrheitstheorie schreibt Habermas:

Die Funktion der Wahrheit geht nicht darin auf, intersubjektive Übertragbarkeit zu sichern, sie garantiert darüber hinaus die Erwartung eines *begründeten* Konsens, und das heißt: die Erwartung, daß sich der Geltungsanspruch von Deutungen, Behauptungen und Erklärungen, wenn wir in einen Diskurs eintreten würden, bestätigen ließe, die Erwartung mithin, daß *es sich in Wirklichkeit so und genau so verhält*, wie wir aufgrund des propositionalen Gehaltes eines wahren Satzes annehmen. (II 223f. – meine Hervorh.)

Wahr nennen wir Sätze, deren Geltungsanspruch von jedem vernünftigen Menschen anerkannt werden *muß*. (II 222 – meine Hervorh.)

Schon die sprachliche Anlehnung an das Vokabular der Korrespondenztheorie erscheint hier verdächtig; aber davon einmal abgesehen, ist doch wiederum nicht zu verstehen, was im Rahmen einer KT einen vernünftigen (oder auch unvernünftigen) Menschen *zwingen* soll, den Wahrheitsanspruch einer Behauptung anzuerkennen, oder wie die Begründung eines wahren Konsenses darin bestehen soll, daß „*es sich in Wirklichkeit so und genau so verhält*, wie wir aufgrund des propositionalen Gehaltes“ eines Satzes annehmen. Begründung kann in einer KT doch nur in der Beibringung von Argumenten bestehen, die das Bestehen einer in Frage stehenden Behauptung im Konsens wahrscheinlich erscheinen lassen, und eben nicht in der Beibringung von Evidenzen dafür, daß das, was behauptet wird, der Fall ist. Wie eine solche Voraussicht allerdings möglich sein soll, diese Frage scheint mir völlig unbeantwortbar zu sein. Damit wird im übrigen hier schon deutlich, daß eine Kompetenz, die im Rahmen einer konsequenten KT ja nur die Fähigkeit zu dieser Art von Voraussicht sein könnte, eben deshalb auch nur ein höchst zweifelhaftes Mittel der Wahrheitsfindung wäre.

An dieser Stelle scheint mir im übrigen ganz deutlich zu werden, daß Habermas der KT der Wahrheit eine ganz falsche Bedeutung beimißt. Ihm geht es doch offensichtlich, die Zitate zeigen das, bei der Wahrheit von Aussagen um *diskursive Begründbarkeit*, um die mögliche Beibringung von Argumenten für und wider. Und es scheint so, als glaube er, die KT der Wahrheit sei der angemessenste Ausdruck dieser Eigenschaft wahrer Aussagen. Dabei übersieht Habermas jedoch, daß der Gedanke der Begründung nur dann einen Sinn hat, wenn man an der Idee einer unabhängigen Realität festhält; denn nur wenn die Wahrheit von Aussagen darin besteht, daß das, was sie behaupten, der Fall ist, ist die Verwendung von Argumenten sinnvoll, von Argumenten, die der Beibringung von Evidenzen für oder gegen

das Bestehen eines behaupteten Sachverhalts dienen. In einer KT jedoch, die Wahrheit als Einverständnis im Diskurs definiert, wird dagegen die Idee von Argumentation ganz funktionslos; denn zumindest für den final consensus ist die von Habermas geforderte argumentative Begründung der Zustimmung oder Ablehnung einer Behauptung überflüssig und eigentlich sogar sinnwidrig, da im final consensus auf jeden Fall Wahrheit bzw. Realität definiert wird, ganz gleich, auf welche Weise er zustande kommt.

III

Am deutlichsten wird Habermas' verstohlener Hang zum Realismus vielleicht dort, wo er die Möglichkeit nicht-konventioneller Methoden zur Überprüfung empirischer Aussagen diskutiert. Bei dem Versuch nämlich, im Rahmen der KT den Begriff der Kompetenz zu klären, verwirft Habermas zunächst den Vorschlag von Kamlah und Lorenzen, Kompetenz als Sachverstand zu definieren, da nicht unabhängig vom Konsens geklärt werden kann, wer sachverständig ist und wer nicht. Dann unterbricht er jedoch seine Argumentation, um der Frage nachzugehen, ob es nicht doch möglich ist, „eine zwingende und stets wiederholbare Entscheidung über die Frage herbeizuführen, welche Methode der Nachprüfung geeignet ist, einen Konsensus über die Wahrheit oder die Falschheit von Behauptungen, zunächst von empirischen Behauptungen zu erzwingen“ (I 125). Habermas kommt zu dem Schluß, daß „sich in der Tat für die Überprüfung empirischer Behauptungen nicht-konventionelle Wege anbieten, über die eine Kontroverse sinnvollerweise [?] nicht entstehen wird“ (I 126). Nicht-konventionelle Methoden zur Überprüfung empirischer Behauptungen sind für Habermas, „soweit es sich um eine empirische Behauptung handelt, die nur Beobachtungsprädikate enthält, also um eine in empiristischer Sprache [?] formulierte Behauptung handelt“ (I 126), d.h. also im Bereich der Naturwissenschaften die Methode der Beobachtung und im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, im Bereich der „kommunikativen Erfahrung“ also, die Methode der Befragung. Als Begründung für die Existenz nicht-konventioneller Methoden schreibt Habermas (soweit es die Methode der Beobachtung in den Naturwissenschaften angeht):³

Der Intersubjektivität verbürgende Charakter der Beobachtung besteht darin, daß sie ‚kontrolliert‘ werden kann, und zwar, wenn sie nur weit genug problematisiert wird, in Form eines Experiments (a). Dieser interessante Umstand

³ Die Methode der Befragung will ich hier nicht weiter diskutieren, da eine solche Diskussion, soweit ich sehen kann, keine neuen Argumente für meine Hauptthese ergeben würde.

hängt offensichtlich damit zusammen, daß Beobachtungsprädikate grundsätzlich operationalisiert und die Gegenstände, denen die Beobachtungsprädikate zugesprochen werden, grundsätzlich mit Hilfe von Operationen auch identifiziert werden können (b). Beobachtungen sind in dem Maße methodisch gesichert, als sie auf Erfahrungen des Erfolgs von wiederholbaren Operationen gründen (c). Diese wiederum lassen sich auf Operationen zurückführen, die nach Regeln des physikalischen Messens vorgenommen werden (d). Nun hat Lorenzen gezeigt [?], daß Messungen Operationen darstellen, mit denen wir Systeme von idealen Forderungen unter empirischen Bedingungen annäherungsweise realisieren. Das elementare Sprachspiel physikalischen Messens besteht (...) aus einem Satz von drei Operationen, der Messung idealer Räume, idealer Zeiten und idealer Massen (e).

Hier soll diese Überlegung nur die These stützen, daß der intersubjektivitätsverbürgende Charakter der Beobachtung von einem normativen Fundament der Beobachtung abhängt: nämlich davon, daß wir die Gegenstände möglicher Beobachtung unter dem Gesichtspunkt physikalischen Messens idealisieren, d.h. als meßbare Körper auffassen [?] ... Weil wir Idealisierungen des Gegenstandsbereichs nach den abstrakten Regeln physikalischen Messens vornehmen, können die Regeln, nach denen wir die empirischen Gegenstände singulärer Aussagen identifizieren, und die Prädikate, die diesen Gegenständen zugesprochen werden, anwenden, letzten Endes, wenn wir nur lange genug auf Präzisierungen drängen, stets in terms von Vorschlägen für Meßoperationen angegeben werden (f). Nur darum ist Beobachtung eine nicht-konventionell gewählte Methode zur Überprüfung von empirischen Beobachtungen und zur Erzwingung eines Konsensus über die Geltung entsprechender Aussagen. (I 127f.; die Einfügung der Buchstaben stammt von mir – AB)

Soweit ich sehen kann, besteht diese auf den ersten Blick etwas undurchsichtig anmutende Argumentation im wesentlichen aus drei Thesen:

- (i) Beobachtung ist deshalb eine Intersubjektivität verbürgende nicht-konventionelle Methode zur Überprüfung von Beobachtungen, weil Beobachtung im Prinzip (experimentell) kontrollierbar ist (vgl. a);
- (ii) Beobachtung ist deshalb im Prinzip kontrollierbar, weil die Beobachtungsprädikate⁴ einer „empiristischen“ Sprache grundsätzlich operationalisiert werden können (vgl. b und c);
- (iii) Beobachtungsprädikate sind deshalb grundsätzlich operationalisierbar, weil wir den Gegenstandsbereich möglicher Beobachtungen nach den „abstrakten Regeln physikalischen Messens“ idealisieren (vgl. f).

⁴ Auf die mir nicht ganz verständlichen Regeln zur Identifizierung von Gegenständen möchte ich an dieser Stelle auch nicht weiter eingehen.

Der Terminus „Operationalisierbarkeit“ kann hier allerdings zu Mißverständnissen Anlaß geben; denn Habermas gebraucht diesen Begriff ganz anders, als man dies aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion gewohnt ist. An der These (ii) fällt z. B. sofort auf, daß nicht von der Operationalisierbarkeit naturwissenschaftlicher Begriffe überhaupt, sondern von der Operationalisierbarkeit von *Beobachtungsprädikaten* die Rede ist. Es geht also nicht, wie die Wortwahl vielleicht vermuten ließe, um die Problematik des empirischen Gehalts wissenschaftlicher Begriffe, sondern um das Problem der Überprüfbarkeit von Beobachtungen durch andere Beobachtungen, bzw. – für Habermas – durch bestimmte Operationen. Aus dem oben angeführten Zitat ergibt sich außerdem, daß Habermas – sicherlich inspiriert durch die Arbeiten von Paul Lorenzen – offensichtlich der Meinung ist, daß sich in den Naturwissenschaften alle Beobachtungsprädikate auf die Messungen von Längen, Zeiten und Massen zurückführen lassen und daß darüber hinaus diese Messungen mit Hilfe einfacher Operationen (z. B. dem Anlegen eines Maßstabes) ausführbar sind (vgl. d und e). Das scheint Habermas also zu meinen, wenn er von der Operationalisierbarkeit der Beobachtungsprädikate spricht.

Ist einem diese Wortbedeutung einmal klar, dann ergibt sich für die These (iii), die Kernthese der Habermasschen Argumentation, die folgende Formulierung, die schon die ganze Fragwürdigkeit der These deutlich werden läßt: die Beobachtungsprädikate in „empiristischen“ Sprachen sind grundsätzlich deshalb operationalisierbar, und d. h. auf die einfachen Operationen von Längen-, Zeit- und Massemessungen zurückführbar, weil wir den Gegenstandsbereich möglicher Beobachtungen nach den „abstrakten Regeln physikalischen Messens“ idealisieren. Hier liegt nun aber zunächst einmal ein Mißverständnis der Thesen Lorenzens vor; denn Lorenzen behauptet ja nicht, wie Habermas schreibt, „daß Messungen Operationen darstellen, mit denen wir Systeme von idealen Forderungen unter empirischen Bedingungen annäherungsweise realisieren“ (I 127), sondern Lorenzen behauptet, daß wir bei der *Herstellung von Meßinstrumenten* Systeme von idealen Forderungen, die der *Definition* von Meßgeräten gelten, unter empirischen Bedingungen annäherungsweise realisieren.⁵ Aber selbst, wenn Habermas mit seiner Lorenzeninterpretation recht hätte, so ließe sich doch aus der These Lorenzens kein Argument dafür machen, daß alle naturwis-

⁵ Vgl. die beiden Aufsätze „Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung“ und „Wie ist die Objektivität der Physik möglich?“; beide sind wiederabgedruckt in: Lorenzen, P., *Methodisches Denken*, Frankfurt am Main 1968.

senschaftlichen Beobachtungsprädikate auf Längen-, Zeit- und Massemessungen reduzierbar sind. Denn liegt eine solche Reduzierbarkeit vor, lassen sich z.B. (zumindest annäherungsweise) Temperaturmessungen auf die Längenmessungen von Quecksilbersäulen in Thermometern oder Farbmessungen auf die Messungen von Längen in Spektren zurückführen, so ist das doch ein rein *empirisches Phänomen*; ich kann nicht sehen, wie der Umstand, daß wir – wie Habermas behauptet – den Gegenstandsbereich möglicher Beobachtung „unter dem Gesichtspunkt physikalischen Messens idealisieren“, das Bestehen der empirischen Tatsache einer solchen Reduzierbarkeit garantieren können soll, es sei denn, „Idealisierung“ soll hier nichts anderes heißen, als daß einfach keine anderen Beobachtungsprädikate zugelassen werden als solche, die sich auf Längen-, Zeit- und Massemessungen zurückführen lassen. Aber abgesehen davon, daß ein solches Verfahren sicherlich unwissenschaftlich wäre und daß es auch durch die Behauptung, nur so könne die Verlässlichkeit von Beobachtungen garantiert werden, nicht legitimiert werden könnte (siehe unten), ist es außerdem sicher, daß „Idealisierungen“ dieser Art in den Naturwissenschaften nicht vorgenommen werden. Es scheint mir daher nur der Schluß zu bleiben, daß die These (iii) der Habermaschen Argumentation falsch ist, und darüber hinaus, daß es überhaupt unmöglich ist, die „Operationalisierbarkeit“ naturwissenschaftlicher Beobachtungsprädikate auf irgendeine Weise a priori zu deduzieren.

Aber auch die These (ii) muß zweifelhaft erscheinen; denn die Kontrollierbarkeit von Beobachtungen durch andere Beobachtungen ist sicherlich nicht notwendig davon abhängig, daß sich alle Beobachtungsprädikate im Habermaschen Sinne operationalisieren, also auf Längen-, Zeit- und Massemessungen zurückführen lassen. Und sicher ist es ebensowenig richtig, daß Beobachtungen nur in dem Maße methodisch gesichert sind „als sie auf Erfahrungen des Erfolgs von wiederholbaren Operationen gründen“ (siehe c). Notwendig zur Überprüfung der Verlässlichkeit einer Beobachtung durch andere Beobachtungen ist vielmehr nur das Bestehen bestimmter empirischer Gesetze, die den gerechtfertigten Rückschluß von bestimmten Beobachtungen auf andere Beobachtungen ermöglichen. Dabei ist es sicherlich wünschenswert, wenn den zur Überprüfung herangezogenen Beobachtungen eine größere Genauigkeit und Verlässlichkeit zukommt als den zu prüfenden Beobachtungen. Allein aus diesem Grunde ist die mögliche Wiederholbarkeit der Überprüfung von einem gewissen Nutzen. Und allein aus diesem Grunde ist es auch wahrscheinlich, daß insbesondere die im allgemeinen recht genauen und verlässlichen Längenmessungen in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle spielen werden. Dieser Umstand ist aber

ebenso eine empirische Tatsache, wie das Bestehen bestimmter Naturgesetze, die den Rückschluß von Längenmessungen auf andere Beobachtungen legitimieren.

Die These (i) der Habermasschen Argumentation führt nach diesen etwas abschweifenden Überlegungen zurück zum Ausgangspunkt, zu der Vermutung nämlich, daß in der Habermasschen Konsenstheorie der Wahrheit an entscheidenden Punkten ein versteckter Hang zum Realismus zu Tage tritt. Die These lautet auf eine lapidare Formel gebracht: Beobachtung ist deshalb eine intersubjektiv verbürgende Methode, weil sie kontrollierbar ist, wobei Kontrollierbarkeit die Möglichkeit bedeutet, die *Verlässlichkeit* einer Beobachtung durch andere Beobachtungen zu überprüfen. Wenn meine bisherigen Überlegungen richtig sind, ist eine solche Überprüfung davon und nur davon abhängig, daß das Bestehen bestimmter empirischer Gesetze einen sicheren Rückschluß von den zur Überprüfung herangezogenen Beobachtungen auf die zu überprüfenden Beobachtungen zuläßt. Daher sind Überprüfungen bzw. Kontrollen dieser Art nur dann sinnvoll, wenn einerseits bestimmte empirische Gesetzmäßigkeiten *in der Realität wirklich* bestehen und andererseits von den zur Überprüfung herangezogenen Beobachtungen mit Recht vermutet werden kann, daß sie selbst *eine so verlässliche Auskunft über die Realität* geben, daß ein Rückschluß überhaupt einen Sinn hat. Daher scheinen die Annahme einer unabhängigen Realität und die Annahme, daß bestimmte Beobachtungen (z.B. Zeigerablesungen) eine relativ verlässliche Auskunft über die Realität geben, Voraussetzungen dafür zu sein, daß man in kontrollierter Beobachtung ein verlässliches Mittel der Wahrheitsfindung oder eben eine „nicht-konventionell gewählte Methode zur Überprüfung von empirischen Beobachtungen“ sehen kann. Ich kann nicht sehen, wie diese Voraussetzungen mit einer Konsenstheorie der Wahrheit, in der doch die Wahrheit aller Behauptungen, also auch der Behauptungen über empirische Beobachtungen, nur von der Zustimmung oder Ablehnung aller andern abhängig sein soll, vereinbar sein sollen, und mir scheint daher, daß es nur eine Alternative gibt: entweder Konsenstheorie der Wahrheit oder nicht-konventionelle Methoden zur Überprüfung von empirischen Beobachtungen, aber nicht beides.

IV

Im weiteren Fortgang der Habermasschen Argumentation ist zunächst verwunderlich, daß Habermas nach diesem Exkurs über nicht-konventionelle Methoden die Diskussion an eben der Stelle wiederaufnimmt und weiterführt, an der er sie unterbrochen hatte, bei der Frage nämlich nach der De-

definition von Kompetenz. Kompetenz, um das kurz zu wiederholen, war eingeführt worden als Hilfsmittel zur Unterscheidung von wahren und falschem Konsens; die Kompetenz eines Beurteilers sollte garantieren, daß die Behauptungen, denen er seine – wenn auch nur – faktische Zustimmung gab, auch tatsächlich wahr wären. Nachdem Habermas nun die Existenz nicht-konventioneller Methoden postuliert hat, scheint die ganze Problematik von Konsens und Kompetenz überholt; denn diese Methoden ermöglichen ja *ohne Rekurs auf Konsens* eine definitive Entscheidung über den Wahrheitsgehalt einer (empirischen) Aussage. Jedermann, der im Zweifel über die Wahrheit einer bestimmten Aussage ist, ist jetzt nicht mehr genötigt, sich an andere zu wenden und deren Urteil abzuwarten, er kann vielmehr selbst hingehen und die in Frage stehende Aussage mit Hilfe der angegebenen nicht-konventionellen Methoden überprüfen. Habermas jedoch ist weit davon entfernt, diesen mit seiner Konsenstheorie kaum vereinbaren Schluß zu ziehen. Er schreibt vielmehr, und man kann sich wohl zurecht über diese Wendung wundern:

Zunächst möchte ich unsere Argumentation an der Stelle, an der wir sie unterbrochen haben, wieder aufnehmen. Ich darf dann und nur dann p von x behaupten, wenn ich unterstellen darf, daß ich die Zustimmung jedes kompetenten Beurteilers finden würde. Ein Konsensus unter Gesprächspartnern, die die Wahrheit von Aussagen beurteilen, ist also ein zureichendes Wahrheitskriterium, wenn die Gesprächsteilnehmer als kompetente Beurteiler, und das heißt, so haben wir hinzugesetzt, als ‚vernünftig‘ gelten dürfen. Jetzt können wir vorschlagen, ‚vernünftig‘ alle die zu nennen, die den nicht-konventionellen Weg der Nachprüfung von empirischen Behauptungen wählen, also zu Beobachtung und Befragung fähig sind. (I 129)

Habermas versucht also, das oben beschriebene Dilemma dadurch zu umgehen, daß er die nicht-konventionellen Methoden, indem er mit ihrer Hilfe Kompetenz definiert, ganz sinnwidrig in seine Konsenstheorie einbaut. In dem Zitat wird darüberhinaus aber auch ganz offenbar, daß Habermas auch an dieser Stelle, bei der Definition von Kompetenz mit Hilfe der Gleichsetzung von „vernünftig“ mit „fähig, die nicht-konventionellen Methoden der Überprüfung empirischer Behauptungen zu verwenden“, wieder einen realistischen Trumpf aus dem Ärmel zieht.

Denn wieso ist eigentlich gerade der vernünftig, der sich bei der Überprüfung empirischer Aussagen der postulierten nicht-konventionellen Methoden bedient? Und wieso eigentlich hat gerade das Urteil derjenigen ein besonderes Gewicht, die zu Beobachtung und Befragung fähig sind? Doch offensichtlich deshalb, weil Beobachtung und Befragung verlässliche Mittel bei dem Versuch sind, etwas über die Realität zu erfahren, ganz unabhän-

gig von jedem Konsens (das ist es ja auch genau, was behauptet wird, wenn Habermas Beobachtung und Befragung zu nicht-konventionellen Methoden der Überprüfung empirischer Aussagen erhebt). Wenn es sich allerdings so verhält, dann ist es natürlich nur logisch, wenn das Urteil derjenigen ein besonderes Gewicht hat, die sich der nicht-konventionellen Methoden zur Überprüfung des Wahrheitsgehalts einer Aussage bedienen; denn sie sind auf diese Weise imstande, sich verlässliche Auskunft über die Realität zu verschaffen. Habermas' Definition von Kompetenz durch Rekurs auf die nicht-konventionellen Methoden läuft also letztlich darauf hinaus, daß kompetent genau der ist, der mehr über die Realität weiß. Das ist zwar einleuchtend, aber mit den Grundsätzen einer KT der Wahrheit nicht zu vereinbaren. Im Rahmen einer konsequenten KT, die davon ausgeht, daß Realität *nur* im Konsens definiert wird, hat es daher auch gar keinen Sinn, Kompetenz dadurch zu definieren, daß einer imstande ist, nicht-konventionelle Methoden anzuwenden; denn welchen Grund gibt es anzunehmen, daß das, was er auf diese Weise erfährt, eben das ist, was im Konsens und zuletzt im final consensus Bestand hat, welchen Grund außer dem, daß wir mit Hilfe der nicht-konventionellen Methoden etwas über die Realität erfahren und daß wir annehmen können, daß jeder ‚vernünftige‘ einer Behauptung, von der feststeht, daß das, was sie behauptet, der Fall ist, zustimmen wird. Ohne diese – gewiß realistischen – Voraussetzungen, ist es eben ganz und gar *nicht* vernünftig, auf nicht-konventionelle Methoden zu vertrauen, und deshalb auch ganz ungerechtfertigt, die Fähigkeit, diese Methoden zu handhaben, als Kompetenz auszulegen.

V

Sehen wir jedoch im folgenden von dieser ganzen Problematik einmal ab und verfolgen einfach den weiteren Gang der Habermasschen Argumentation. Habermas steht nämlich, nachdem er nun Kompetenz als die Fähigkeit, die nicht-konventionellen Methoden zu handhaben, definiert hat, vor einem neuen Problem. Denn wenn im Einzelfall über den Wahrheitsgehalt einer Aussage entschieden werden soll, muß jetzt ja jeweils geprüft werden, ob die Beurteiler, die als kompetent gelten, die vorgeschriebenen Methoden zur Überprüfung der in Frage stehenden Aussage auch tatsächlich angewandt haben oder ob sie nicht vielleicht nur so tun, als würden sie diese Methoden anwenden. Habermas schildert diese Problematik so:

Es genügt ja nicht, daß einer so tut, als mache er eine Beobachtung oder als führe er eine Befragung durch. Wir erwarten, daß er, sagen wir einmal, seiner Sinne mächtig ist, daß er zurechnungsfähig ist. Er muß in der öffentlichen

Welt seiner Sprachgemeinschaft leben und darf kein Idiot sein, also unfähig, Sein und Schein zu unterscheiden. In einem theoretisch-empirischen Diskurs über den Wahrheitsanspruch einer empirischen Behauptung kann mithin die sachverständige Handhabung bestimmter Methoden sehr wohl eine zureichende Bedingung sein, aber es genügt nicht, Methoden der Beobachtung und Befragung *anzugeben*. Wir müssen vielmehr sicher sein, daß der Beurteiler diese Methoden auch wirklich handhaben kann, also in einem ungenauen Sinne ‚vernünftig‘ ist. (I 129f.)

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre dieses Problem durch die Einführung von Befragung als nicht-konventioneller Methode im Gebiet der kommunikativen Erfahrung schon gelöst; denn die Frage, ob jemand eine Beobachtung oder Befragung wirklich durchgeführt hat, muß sich ja ebenso wie die Frage, ob Hans Fritz ein Buch geschenkt hat, die Habermas selber anspricht (I 128), mit Hilfe von Befragung definitiv entscheiden. Beides sind Fragen aus dem Bereich der kommunikativen Erfahrung oder, wenn man so will, sozialwissenschaftliche im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Fragen. Offensichtlich ergibt sich jedoch bei dieser Betrachtungsweise ein Regreß; denn ob jemand die Befragung, mit deren Hilfe geklärt werden soll, ob jemand wirklich eine Befragung durchgeführt hat, nun selbst wirklich durchgeführt hat, läßt sich wiederum nur mit Hilfe einer Befragung klären usw.

Habermas jedoch sieht die Problematik völlig anders, und das deshalb, weil er – wiederum erstaunlicherweise – die Fragen, ob einer eine Beobachtung oder eine Befragung wirklich durchgeführt hat oder ob jemand zur sachgerechten Handhabung dieser Methoden in der Lage ist, anscheinend nicht für empirische (also mit Hilfe der nicht-konventionellen Methoden entscheidbare), sondern für praktische Fragen hält. Im Anschluß an die zuletzt zitierte Stelle schreibt er:

[O]b einer bei Vernunft ist, merken wir erst, wenn wir mit ihm sprechen und in Handlungszusammenhängen auf ihn rechnen. *Allein*, die Geltung von Handlungsnormen kann in gleicher Weise problematisiert werden wie die in propositionalen Gehalten implizierte Geltung. Um sie zu klären, bedarf es des praktischen Diskurses. (I 130 – meine Hervorh.)

Diese Deutung des Problems wird noch unverständlicher, wenn man erfährt, daß Habermas den praktischen Diskurs im Gegensatz zum theoretisch empirischen Diskurs, bei dem es um „die Wahrheit von Aussagen, die Sachverhalte wiedergeben“ (I 123), also um die Wahrheit empirischer Behauptungen geht, als einen Diskurs kennzeichnet, der sich „auf die Richtigkeit von Empfehlungen und Warnungen, die sich auf die Annahme oder Ablehnung von Standards beziehen“, richtet, auf „überzeugende Rechtfertigung“ (I 130).

tigungen“ von Empfehlungen und Warnungen und „nicht auf wahre Behauptungen“ (I 130). Angesichts dieser Charakterisierung des praktischen Diskurses ist wirklich nicht zu verstehen, warum die Frage, ob jemand „bei Vernunft ist“, d. h., ob er die nicht-konventionellen Methoden zur Überprüfung empirischer Behauptungen handhaben kann oder nicht, eine praktische Frage sein soll. Soweit es allerdings nur darum geht, eine Vermutung zu äußern, wie Habermas zu seiner Ansicht kommt, bin ich geneigt zu glauben, daß er an dieser Stelle der systematischen Doppeldeutigkeit des Terminus „Geltung einer Handlungsnorm“ zum Opfer gefallen ist; „Geltung einer Handlungsnorm“ kann nämlich normative oder empirische Geltung meinen, und obwohl es hier offensichtlich um die empirische Geltung von Handlungsnormen geht, scheint Habermas zu glauben, es gehe um die normative Geltung. Ich werde darauf gleich noch einmal im Zusammenhang mit dem Terminus „Richtigkeit“ zurückkommen. Im Augenblick möchte ich aber zunächst die Frage weiter verfolgen, welche Bedeutung Habermas der Konsenstheorie der Wahrheit nun für die Entscheidung praktischer Diskurse zumißt. Er schreibt zunächst ohne weitere Angabe von Gründen:

Auf Methoden der Nachprüfung können wir nicht rekurren, wenn es um praktische Fragen geht und wenn wir die Unterscheidung von wahren und falschem Konsens von der Antwort auf die Frage abhängig machen: Wodurch wird der Ausgang eines praktischen Diskurses entschieden? (I 130)

Das bedeutet für Habermas' Argumentation, daß Kompetenz nicht an der Fähigkeit, Überprüfungsverfahren zu beherrschen, festgemacht werden kann. Nachdem Habermas ja zuvor Kompetenz generell mit Vernünftigkeit gleichgesetzt hatte, versucht er deshalb jetzt erneut zu klären, was genau unter Vernünftigkeit verstanden werden soll. Er schreibt:

Ich halte es für sinnvoll, die Vernünftigkeit eines Sprechers an der *Wahrhaftigkeit seiner Äußerungen* zu bemessen. (I 131)

Nach dieser Definition muß allerdings klargestellt werden, was mit Wahrhaftigkeit gemeint ist und wie man feststellt, wann jemand wahrhaftig ist und wann nicht. Habermas schreibt:

Ein Sprecher äußert sich wahrhaftig, wenn er die Intentionen, die er im Vollzug seiner Sprechakte zu erkennen gibt, sich oder andern nicht bloß vor-täuscht, sondern tatsächlich meint – wenn er beispielsweise ein Versprechen, das er gibt, auch halten will; oder eine Behauptung, die er macht, auch verteidigen will; oder eine Warnung die er ausspricht, mit guten Gründen und in der Absicht, schädliche Folgen und Nebenfolgen abzuwenden, gibt. (I 131)

Will man aber feststellen, ob jemand in diesem Sinne wahrhaftig ist, so muß man über den Wahrheitsgehalt der Behauptung „S gibt, indem er den Sprechakt y äußert, seine wahre Einstellung zu erkennen“ eine Entscheidung fällen können. Habermas stellt selbst fest, daß man sich auf diese Weise im Kreise bewegt:

Denn der Wahrhaftigkeit eines Sprechers und seiner Äußerungen wollten wir uns nur vergewissern, um für die Kompetenz eines Beurteilers und damit für die Tragfähigkeit eines Konsensus, den kompetente Beurteiler über die Wahrheit von Aussagen erzielen sollen, ein geeignetes Kriterium zu finden. Die Frage nach der Wahrhaftigkeit von Äußerungen kann nicht durch einen Rekurs auf die Wahrheit von Aussagen entschieden werden, wenn zuvor die Frage nach der Wahrheit von Aussagen zum Rekurs auf die Wahrhaftigkeit von Äußerungen genötigt hat. (I 132)

Es kommt also zu einer Situation, die der ähnlich ist, die sich zuvor im Zusammenhang mit dem Problem der Überprüfung von Beobachtungen und Befragungen durch Befragungen ergeben hatte, und aus dieser Situation sucht Habermas einen Ausweg, indem er vorschlägt, „eine Äußerung dann wahrhaftig zu nennen, wenn der Sprecher den Regeln, die für den Vollzug eines Sprechaktes, insbesondere für die Verpflichtung, die impliziten Ernsthaftigkeitsbedingungen gegebenenfalls zu erfüllen, konstitutiv sind, tatsächlich folgt“ (I 132f.).

Auf den ersten Blick ist nicht zu sehen, inwiefern diese Formulierung des Problems eine Verbesserung oder auch nur Veränderung der vorherigen Formulierung gegenüber darstellt; denn was bedeutet denn „der Sprecher folgt den Regeln, die für einen Sprechakt konstitutiv sind, tatsächlich“ anderes als „S gibt, indem er den Sprechakt y äußert, seine wahre Einstellung zu erkennen“. Doch Habermas meint:

Um die Wahrhaftigkeit von Äußerungen zu entscheiden, rekurrieren wir auf die Richtigkeit von Handlungen. ... Ob jemand einer Regel korrekt folgt, ob er intentional von der Regel abweicht und systematische Fehler macht, oder ob sein Verhalten irregulär, also überhaupt nicht von Regeln geleitet ist, das ist *keine* Frage der Wahrheit von Aussagen oder der Wahrhaftigkeit von Äußerungen, *sondern eine der Richtigkeit von Handlungen*. (I 133 – meine Hervorh.)

Habermas nimmt hier also – genau wie schon in dem oben (S. 21f.) beschriebenen Zusammenhang – eine, wie mir scheint, ganz ungerechtfertigte Umdeutung einer empirischen in eine praktische Frage vor; wobei an dieser Stelle der Mechanismus, nach dem sich diese Umdeutung vollzieht, noch deutlicher wird. Angelpunkt des Mechanismus ist hier die systematische Doppeldeutigkeit des Terminus „Richtigkeit“, der ja – ganz analog dem

Terminus „Geltung“ – sowohl normative wie empirische Richtigkeit bedeuten kann. Auf der Grundlage dieser Doppeldeutigkeit funktioniert der Argumentationsmechanismus dann etwa so; Habermas stellt ein empirisches Problem mit Hilfe des Terminus „Richtigkeit“ dar, der dabei empirische Richtigkeit meint, und argumentiert dann im folgenden so, als könne „Richtigkeit“ gar nichts anderes als normative Richtigkeit meinen. In dem angeführten Zitat wird diese Wendung im letzten Satz ganz deutlich. Daß es sich bei dem diskutierten Problem aber tatsächlich um ein empirisches und nicht um ein normatives Problem handelt, kann man leicht sehen, wenn man sich klar macht, daß – im Gegensatz zu der von Habermas behaupteten Alternative – die Frage nach der Richtigkeit von Handlungen im vorliegenden Fall durchaus als eine Frage nach der Wahrheit empirischer Aussagen formuliert werden kann, wobei es dann um Aussagen der Art „S folgt der Regel y richtig (bzw. tatsächlich)“ (konkret also z.B.: „S addiert richtig“) geht. Und daß auf der anderen Seite die Frage danach, ob jemand einer Regel tatsächlich folgt oder nicht, eben nicht als die Frage nach der Wahrheit der deontischen Aussage „Daß S der Regel y folgt, ist richtig“ formuliert werden kann.⁶

Aber, wie dem auch sei, im Zusammenhang der Habermasschen Argumentation hatte die Umdeutung der Frage nach der Richtigkeit von Handlungen von einer empirischen in eine praktische Frage den Sinn, dem Zirkel auszuweichen, der sich zunächst bei dem Versuch, Kompetenz durch Rekurs auf Wahrhaftigkeit zu definieren, ergeben hatte. Aber, wie Habermas zeigt, führt auch die neue Strategie, Wahrhaftigkeit auf die Richtigkeit von Handlungen zurückzuführen, die Frage nach der Richtigkeit von Handlungen als eine praktische Frage aufzufassen und zur Entscheidung dieser Frage eine an Wittgenstein orientierte Methode zu verwenden (vgl. I 133f.), wiederum nur in einen Zirkel. Ich will aus diesem Grunde auf diesen Teil der Habermasschen Überlegungen nicht weiter eingehen.

VI

Nachdem Habermas auf diese Weise versucht hat zu zeigen, daß der Versuch, eine KT der Wahrheit durch Rekurs auf die Kompetenz der Teilnehmer eines Diskurses vor dem Vorwurf des Subjektivismus zu retten, bei der

⁶ In diesem Zusammenhang kann man auch darauf hinweisen, daß ja auch die Frage, ob Hans Fritz ein Buch geschenkt hat, als eine Frage nach der Richtigkeit von Handlungen aufgefaßt werden kann; denn, ob Hans Fritz ein Buch geschenkt hat, das hängt davon ab, ob Hans den Regeln, die festlegen, wie man etwas verschenkt, *richtig* gefolgt ist.

Beantwortung der Frage, wer denn nun kompetent ist und wer nicht, immer wieder in einen Zirkel führt, sucht er einen Ausweg, indem er die Realisierung der *idealen Sprechsituation* (IS) zum Kriterium des wahren Konsenses erklärt:

Die ideale Sprechsituation ist dadurch charakterisiert, daß jeder Konsens, der unter ihren Bedingungen erzielt werden kann, *per se* als wahrer Konsens gelten darf. (I 136 – meine Hervorh.)

Ohne zu sehr ins Detail zu gehen, will ich versuchen, kurz zu erläutern, was Habermas unter IS versteht. Die Grundidee ist, daß eine IS dann gegeben ist, wenn auf die an einer Kommunikation Beteiligten keinerlei innere oder äußere Zwänge wirken. Nach Habermas drückt sich diese Zwanglosigkeit darin aus, daß „für alle möglichen Beteiligten eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben gegeben“ ist, und das heißt im einzelnen, daß jeder Beteiligte die gleiche Möglichkeit hat, „Kommunikationen herbeizuführen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort zu perpetuieren“ und weiter „Deutungen, Behauptungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsansprüche zu begründen oder zu widerlegen“; denn auf diese Weise wird erreicht, „daß keine Vormeinung auf die Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt“ (I 137). Für die IS ist weiterhin wichtig, daß „die Sprecher weder sich noch andere über ihre Intentionen täuschen“, und dies wird – so Habermas – dadurch sichergestellt, daß die Sprecher „*als Handelnde* die gleichen Chancen haben, Repräsentativa zu verwenden“⁷ sowie „zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen“ (I 138).

Für die so charakterisierte IS drängt sich allerdings die Frage auf, wieso gerade die Realisierung einer solchen IS garantieren soll, daß jeder unter ihren Bedingungen erzielte faktische Konsens *per se* ein wahrer Konsens ist.⁸ Habermas gibt, soweit ich sehen kann, auf diese Frage keine direkte Antwort. Das folgende Zitat kann aber vielleicht einen gewissen Aufschluß darüber geben, was hinter dem Habermasschen Konzept der IS steht:

[M]it der Wahrheit von Sätzen ... verbinden [wir] ... nicht bloß die Erwartung einer faktisch hergestellten Anerkennung (...), sondern die Erwartung eines

⁷ Zu den verschiedenen Arten von Sprechakten, die Habermas an früherer Stelle diskutiert hatte, und insbesondere zu den „Repräsentativa“, vgl. I 111 f.

⁸ Schon an früherer Stelle der Argumentation (s. S. 22f.) hätte sich die analoge Frage aufdrängen müssen, warum denn gerade eine Verständigung unter *wahrhaftigen* Sprechern zum wahren Konsens führen soll.

Konsensus, der sich unter Bedingungen der idealen Sprechsituation *immer wieder* ergeben müßte. Die Funktion der Wahrheit geht nicht darin auf, intersubjektive Übertragbarkeit zu sichern, sie garantiert darüber hinaus die Erwartung eines *begründeten* Konsensus, und das heißt: die Erwartung, daß sich der Geltungsanspruch von Deutungen, Behauptungen und Erklärungen, wenn wir in einen Diskurs eintreten würden, bestätigen ließe, die Erwartung mithin, daß es sich in Wirklichkeit so und genau so verhält, wie wir aufgrund des propositionalen Gehaltes eines wahren Satzes annehmen. (II 223f.)

Hinter dieser Argumentation steht offensichtlich die Auffassung, daß die Wahrheit sich in jedem Diskurs, der unter Bedingungen der IS stattfindet, durchsetzen wird, weil wahre Sätze sich begründen lassen und weil sich in einem solchen Diskurs die besseren Argumente durchsetzen werden.

Doch unsere Frage ist damit nicht beantwortet, sie stellt sich nur neu: Was garantiert, daß sich in einem Diskurs, der unter den Bedingungen der IS stattfindet, die besseren Argumente durchsetzen? Und: Wieso führt jener Diskurs, in dem sich die besseren Argumente durchsetzen, per se zum wahren Konsens? Eine Antwort auf die erste Frage kann ich in der Habermasschen Argumentation nicht finden. Ich will aber an dieser Stelle darauf nicht weiter eingehen; denn im Hinblick auf meine Hauptthese (vgl. S. 11f.) erscheint es mir wichtiger, darauf hinzuweisen, daß Habermas mit seiner zweiten These, der These, daß jeder Diskurs, in dem sich die besseren Argumente durchsetzen, eben deshalb zum wahren Konsens führt, die Grenzen einer KT der Wahrheit wiederum überschreitet; denn plausibel ist diese These nur unter realistischen Voraussetzungen.

Denn in einer KT kann der Wert eines Arguments ja nicht wie in realistischen Wahrheitstheorien darin bestehen, daß die in dem Argument vorgebrachten Evidenzen die Wahrheit des in Frage stehenden Satzes als besonders wahrscheinlich erscheinen lassen, da die Möglichkeit, in Argumenten Evidenzen für die Wahrheit eines empirischen Satzes anführen zu können, von der Voraussetzung abhängig ist, daß die Wahrheit eines empirischen Satzes eben darin besteht, daß der von dem Satz behauptete Sachverhalt der Fall ist, und daß darüberhinaus *in der Realität* Gesetzmäßigkeiten bestehen, die den Schluß vom Bestehen einer Tatsache – der Tatsache, die als Evidenz angeführt wird – auf das Bestehen einer anderen – der behaupteten – Tatsache rechtfertigen (vgl. S. 12ff. und S. 18ff.). In einer KT, in der die Wahrheit von Aussagen jedoch nur vom Konsens abhängt, kann der Wert eines Arguments auch nur an seiner Kraft zu überreden, an seinem Erfolg gemessen werden: in einer KT ist das Argument ein gutes Argument, das sich durchsetzt, und das heißt, das der Behauptung, die es stützen soll, zur allgemeinen Anerkennung verhilft. (Wie es das macht, ist ganz nebensäch-

lich, da der final consensus Wahrheit definiert, ganz gleich, wie er zustande kommt.) Argumente dieser Art garantieren dann freilich auch nicht mehr, als daß die Behauptungen, für die sie Argumente sind, am Ende mit der allgemeinen faktischen Anerkennung rechnen können. Unter diesen Bedingungen ist dann allerdings die Hoffnung, daß ein Diskurs, in dem sich die besseren – und das heißt dann, die überredungskräftigeren – Argumente durchsetzen, zum wahren Konsens führt, ganz und gar ungerechtfertigt; denn der faktische Konsens ist eben nicht per se auch der wahre.

Im übrigen ist mir darüber hinaus nicht klar, wie Habermas mit seiner Konzeption der IS jenem Zirkel entgehen will, der ihn veranlaßte, den Versuch, die KT mit Hilfe des Begriffs der Kompetenz abzusichern, als gescheitert anzusehen. Dieser Zirkel ergibt sich im Rahmen einer KT bei der Frage „Waren die Bedingungen der IS realisiert oder nicht?“ mit der gleichen Notwendigkeit wie bei der Frage „Wer ist kompetent und wer nicht?“. Denn einerseits soll auf die Bedingungen der IS rekurriert werden bei der Klärung des Wahrheitsgehaltes von Aussagen, andererseits muß dafür zuvor die Wahrheit der Behauptung, daß die Bedingungen der IS realisiert sind, geklärt sein. Dies ist unter den angegebenen Voraussetzungen jedoch nur möglich, wenn über diese Behauptung wiederum ein Diskurs unter den Bedingungen der IS geführt wird. Dann muß aber auch wiederum geklärt werden, ob in diesem Diskurs diese Bedingungen auch wirklich realisiert waren, usw. Der Zirkel ist also auch hier ganz unausweichlich.

Ich kann daher nicht sehen, inwiefern in der Habermasschen KT der Rekurs auf die IS eine Verbesserung gegenüber dem Rekurs auf Kompetenz darstellt.

VII

Wer sich die Mühe macht, die Habermasschen Arbeiten genau zu lesen, dem kann nicht entgehen, daß der Gedanke, die Wahrheit von Sätzen an einem unter den Bedingungen der idealen Sprechsituation erzielten Konsens festzumachen, sowenig er auch zu überzeugen vermag, daß dieser Gedanke dennoch nicht von ungefähr kommt, sondern einen klaren Stellenwert in den Habermasschen Überlegungen – insbesondere den Überlegungen zur Ideologiekritik – hat. Wäre es Habermas gelungen zu zeigen, daß die Konsenstheorie der Wahrheit eine akzeptable und anderen Theorien vorzuziehende Theorie der Wahrheit darstellt und daß weiterhin dem Gedanken der idealen Sprechsituation in einer solchen Konsenstheorie eine zentrale Stellung zugebilligt werden muß, dann hätte er damit einen doppelten Zweck erreicht: denn erstens wäre es ihm gelungen zu verhindern,

daß normative Aussagen, wie sie z.B. in sozialen Legitimationssystemen zur Geltung kommen, der Diskussion entzogen werden, indem ihnen die Wahrheitsfähigkeit bestritten wird (in einer Konsenstheorie hat die Rede von der Wahrheit normativer Aussagen ja einen einfachen und einleuchtenden Sinn), und zweitens hätte ihm seine Wahrheitstheorie die Möglichkeit gegeben, Kritik an sozialen Normen mit dem Interesse an Emanzipation zu verbinden, da in dieser Wahrheitstheorie ja dem herrschaftsfreien und zwanglosen Dialog eine entscheidende Bedeutung zukommt. Das folgende Zitat zeigt deutlich, wie eng bei Habermas die Verbindung von Konsenstheorie der Wahrheit und Ideologiekritik ist:

[W]enn wir praktischen Fragen die Wahrheitsfähigkeit bestreiten, so kritisieren wir doch nur eine ontologisch irreführende Deutung des Geltungsbereichs von Normen. Normen können theoretisch weder wahr noch falsch sein, aber sie können im Sinne diskursiver Begründbarkeit vernünftig oder unvernünftig sein; denn ihre Annahme oder Ablehnung kann in praktischen Diskursen gerechtfertigt werden. Wenn wir ‚Wahrheit‘ extensiv als die Vernünftigkeit einer in zwangloser und uneingeschränkter Kommunikation erreichbaren Verständigung auffassen, können praktische Fragen ihre ‚Wahrheitsfähigkeit‘ in diesem erweiterten Sinne nur in den Augen derer verlieren, die sei’s positivistisch den abbildtheoretischen Wahrheitsbegriff erneuern oder pragmatisch wie Luhmann, Wahrheit als eine Funktion der Erzeugung von Gewißheit auffassen. (II 241)

Hier zeigt sich, wie mir scheint, mit aller Deutlichkeit, worum es Habermas mit seiner KT der Wahrheit geht; wenn er jedoch auch an dieser Stelle Wahrheit nicht einfach mit Verständigung, sondern nur mit der Vernünftigkeit einer erreichten Verständigung gleichsetzt, dann wird auch deutlich, woran die Habermassche KT scheitern muß: an der Unmöglichkeit, im Rahmen einer KT eine tragfähige Unterscheidung von vernünftiger und nicht vernünftiger Verständigung anzugeben.

Wittgenstein, Neurath und Tarski über Wahrheit*

1. Mit Wittgenstein (gemeint ist hier der frühe Wittgenstein des *Tractatus*), Neurath und Tarski werden gemeinhin drei verschiedene Wahrheitsbegriffe in Verbindung gebracht: mit Wittgenstein der *korrespondenztheoretische*, mit Neurath der *kohärenztheoretische* und mit Tarski schließlich der *semantische* Wahrheitsbegriff. Ich will im folgenden dreierlei zu zeigen versuchen: 1. daß man schon den Wahrheitsbegriff im *Tractatus* besser als einen semantischen Wahrheitsbegriff auffaßt, 2. welche Probleme Neurath mit dem Wittgensteinschen und verwandten Wahrheitsbegriffen hatte und 3. wie es Tarski auf der einen Seite gelang, die Grundidee eines semantischen Wahrheitsbegriffs zum ersten Mal präzise zu formulieren, wie er – beeinflusst von Neurath und anderen – auf der anderen Seite aber versuchte, den semantischen Aspekt seiner Wahrheitsdefinition sofort wieder zu eliminieren. Beginnen möchte ich jedoch mit einigen allgemeinen Bemerkungen zu den verschiedenen Wahrheitsbegriffen.

Betrachten wir zuerst *korrespondenztheoretische* Wahrheitsbegriffe. Unter welchen Bedingungen ist diesen Begriffen zufolge ein Satz oder eine Aussage¹ wahr? Wenn man das Adjektiv „korrespondenztheoretisch“ ernst nimmt, offenbar genau dann, wenn zwischen diesem Satz und etwas anderem eine bestimmte Beziehung besteht – die Beziehung der Korrespondenz oder Übereinstimmung. Im Hinblick auf das „andere“, d.h. auf das zweite Glied dieser Relation gibt es in der Regel aber nur unklare Auskünfte. Der Formel „*veritas [est] adaequatio intellectus et rei*“² zufolge müßte *res* – also die Sache, auf die sich ein Satz richtet – das zweite Relationsglied sein; in der neueren Literatur ist jedoch häufiger von einer Tatsache (im Singular)

* Erstveröffentlichung in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), 529–552. Der Aufsatz ist Andreas Kamlah zum 60. Geburtstag gewidmet.

¹ Die Frage nach den möglichen Wahrheitswertträgern – Sätzen, Äußerungen, Aussagen, Propositionen – will ich hier, soweit es geht, offenlassen. Meines Erachtens spricht aber fast alles für die Auffassung, daß *interpretierte* Sätze (bzw. Äußerungen), also nicht bloße Satzzeichen, sondern Sätze *mit ihrem Sinn* die eigentlichen Wahrheitswertträger sind. In diesem Sinne werde ich im folgenden nur noch von Sätzen als möglichen Wahrheitswertträgern sprechen.

² Thomas von Aquin. *Summa contra gentiles*. Buch I. Kap. 59.

oder von den Tatsachen (im Plural) die Rede.³ Wenn man von der Formulierung im Plural ausgeht, ergibt sich die folgende erste Version eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs:

(KW1) Ein Satz *S* ist genau dann wahr, wenn er mit den Tatsachen übereinstimmt.

Wenn man dagegen Übereinstimmung als eine Relation auffaßt, die zwischen einem Satz und einer bestimmten Tatsache (im Singular) besteht, dann ist natürlich die Frage, *welche* Tatsache gemeint ist. Darauf gibt es zwei mögliche Antworten: Erstens kann man davon ausgehen, daß jedem Satz eine bestimmte Tatsache entspricht, d.h. daß jeder Satz eine bestimmte Tatsache *ausdrückt*, und daß ein Satz genau dann wahr ist, wenn er mit der von ihm ausgedrückten Tatsache übereinstimmt. Zweitens kann man aber auch die Auffassung vertreten, daß ein Satz schon dann wahr ist, wenn es überhaupt eine Tatsache gibt, mit der er übereinstimmt. Diesen beiden Fällen entsprechen eine zweite und eine dritte Version des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs:

(KW2) Ein Satz *S* ist genau dann wahr, wenn er mit der Tatsache, die er ausdrückt, übereinstimmt.

(KW3) Ein Satz *S* ist genau dann wahr, wenn es eine Tatsache gibt, mit der er übereinstimmt.

Für die traditionelle Kritik am korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff⁴ sind alle drei Versionen in gleicher Weise unhaltbar, und dies besonders aus zwei Gründen: 1. wegen des fragwürdigen ontologischen Status von Tatsachen – d.h. insbesondere wegen der mit der Korrespondenztheorie eng verbundenen Tendenz, Tatsachen denselben Status wie Einzeldingen zuzuschreiben – und 2. wegen der im allgemeinen völlig ungeklärten Übereinstimmungsrelation.

Ein weiterer Kritikpunkt wird von Vertretern *kohärenztheoretischer* Wahrheitsbegriffe betont. Ihrer Meinung nach ist nämlich die Grundvoraussetzung korrespondenztheoretischer Ansätze – die Annahme, es sei möglich, Sätze in einem wahrheitsrelevanten Sinn mit Tatsachen oder mit der Welt zu vergleichen – völlig verfehlt. Sätze, so diese Autoren, können immer nur mit anderen Sätzen in Beziehung gesetzt werden. Wahr kann ein

³ Z.B. Austin: „When is a statement true? The temptation is to answer (...): ‚When it corresponds to the facts.‘ And as a piece of standard English this can hardly be wrong.“ (1950, 21)

⁴ Vgl. bes. Strawson (1949; 1950).

Satz dieser Auffassung zufolge daher dann und nur dann genannt werden, wenn er mit den Sätzen eines vorgegebenen Systems K logisch vereinbar ist und wenn er durch diese Sätze gut gestützt wird bzw. wenn er seinerseits die Sätze dieses Systems stützt. Diese Relation wird mit dem Ausdruck „Kohärenz“ bezeichnet. Das Grundschema kohärenztheoretischer Wahrheitsbegriffe lautet daher:

(KhW) Ein Satz S ist genau dann wahr, wenn er mit einem System K von Sätzen kohärent ist.

Problematisch an diesem Schema sind zunächst zwei Punkte: 1. Wie genau ist der Begriff der Kohärenz zu verstehen? Wenn Kohärenz nicht nur logische Vereinbarkeit, sondern „Stützung“ meint, was ist dann genau unter Stützung zu verstehen? Und wenn Stützung ein quantifizierbarer Begriff ist, wie groß muß der Grad der Stützung sein, damit ein Satz als wahr bezeichnet werden kann? 2. Welches System K von Sätzen ist in der Formulierung (KhW) gemeint? Das System der bereits akzeptierten Sätze? Wenn das so ist, was zeichnet dieses System vor anderen kohärenten Satzsystemen aus? Das Hauptproblem kohärenztheoretischer Wahrheitsbegriffe scheint aber zu sein, daß sie der Rolle von Wahrnehmung und Beobachtung im Erkenntnisprozeß nicht gerecht werden. Dies zeigt sich besonders daran, daß die Forderung, in das System K sollten möglichst viele Wahrnehmungssätze integriert werden, in kohärenztheoretischen Ansätzen offensichtlich ein Fremdkörper ist.

Was *semantische* Wahrheitsbegriffe betrifft, so mag es auf den ersten Blick schwierig erscheinen, diese von korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffen abzugrenzen. Dies gilt umso mehr, als selbst Tarski in seinem Aufsatz „Die semantische Konzeption der Wahrheit“ schreibt, sein (semantischer) Wahrheitsbegriff könne als eine Präzisierung der „bekanntesten Formulierung“ verstanden werden: „Die Wahrheit einer Aussage besteht in ihrer Übereinstimmung (oder Korrespondenz) mit der Wirklichkeit.“⁵ Tatsächlich unterscheiden sich semantische Wahrheitsbegriffe aber recht deutlich von korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffen, so wie sie oben charakterisiert wurden. Und zwar in mindestens zwei Punkten: 1.

⁵ Tarski 1944, 57. Interessanterweise meint Tarski an dieser Stelle auch, diese „bekannteste Formulierung“ sei eine angemessene Zusammenfassung der Aristotelischen Auffassung: „Von etwas, das ist, zu sagen, daß es nicht ist, oder von etwas, das nicht ist, daß es ist, ist falsch, während von etwas, das ist, zu sagen, daß es ist, oder von etwas, das nicht ist, daß es nicht ist, wahr ist.“ Meiner Meinung nach ist diese Auffassung jedoch eindeutig semantisch in dem hier erläuterten Sinn und nicht korrespondenztheoretisch zu verstehen.

Im Definiens semantischer Wahrheitsbegriffe kommen relationale Ausdrücke⁶ wie „Übereinstimmung“ oder „Korrespondenz“ überhaupt nicht vor. 2. Die entscheidende Rolle im Definiens dieser Wahrheitsbegriffe spielen dagegen semantische Begriffe, die die *Bedeutung* sprachlicher Ausdrücke betreffen.⁷ Entsprechend lassen sich zwei Typen semantischer Wahrheitsbegriffe unterscheiden je nachdem, ob die Bedeutung ganzer Sätze oder die Bedeutung kleinerer sprachlicher Einheiten (Namen, Prädikate, etc.) im Vordergrund steht. Für Begriffe des ersten Typs ist das Schema charakteristisch:

(SW1) Ein Satz *S* ist genau dann wahr, wenn es so ist, wie er *besagt*, bzw. wenn *S besagt*, daß *p*, und *p*.

Für Begriffe des zweiten Typs dagegen z. B. das Schema:

(SW2) Ein Satz der Form *Fa* ist genau dann wahr, wenn das Prädikat *F* auf den Gegenstand *zutrifft*, der durch den Namen *a bezeichnet* wird.

⁶ Nach Künne (1991, 122 ff.) sind die entscheidenden Merkmale korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriffe, daß sie nicht-epistemisch und daß sie *relational* sind, d. h. daß „in ihrer Explikation von ‚wahr‘ ein zweistelliges Prädikat auftritt, das eine Beziehung ausdrückt zwischen etwas, das wahr ist, und etwas anderem außerhalb seiner, – eine Relation (grob gesprochen) zwischen Wort und Welt“ (123). Dieser sehr allgemeinen Charakterisierung zufolge gehört aber auch Tarkis Wahrheitsbegriff „Ein Satz *S* ist wahr genau dann, wenn er von allen unendlichen Folgen von Gegenständen erfüllt wird“ in dieselbe Gruppe. Diese Art der Klassifikation scheint mir jedoch unglücklich, da sie die Unterschiede zwischen korrespondenztheoretischen und semantischen Wahrheitsbegriffen zu sehr verwischt. (Christian Nimtz hat mich auf analoge Überlegungen in Davidson (1969) und (1990) aufmerksam gemacht.)

Mit seiner Betonung des Merkmals der Relationalität möchte Künne korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriffe von einer anderen Gruppe abgrenzen, die er als nicht-relationale Wahrheitsbegriffe bezeichnet und zu der er die Wahrheitsbegriffe von Platon und Aristoteles ebenso zählt wie die von Frege und Ramsey. Auch diese Gruppe scheint mir allerdings sehr heterogen. Denn sie enthält neben Wahrheitstheorien (Platon, Aristoteles), die ich unter die semantischen Wahrheitstheorien einreihen würde, auch solche (Ramsey), die bestreiten, daß „ist wahr“ überhaupt ein Prädikat ist, das eine Eigenschaft von Wahrheitswertträgern ausdrückt, und die stattdessen versuchen, „ist wahr“ z. B. als einen ‚prosententialen Ausdruck‘ oder als einen Operator zu analysieren, der Anführungen bzw. andere Satznominalisierungen rückgängig macht. (Zu den zuletzt genannten Positionen vgl. etwa Grover/Camp/Belnap (1975) und Franzen (1982, Kap. 5).)

⁷ Zum komplizierten Verhältnis semantischer und korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriffe vgl. auch unten Anm. 12.

Schon diese Formulierung macht klar, daß man den Begriff der Wahrheit im Sinne des Schemas (SW2) immer nur für eine Teilklasse von Sätzen definieren kann. Die Frage, wie sich eine solche Definition auf alle Sätze einer Sprache ausdehnen läßt, soll uns hier jedoch nicht weiter beschäftigen.

Wichtig ist allerdings festzuhalten, daß sich semantische von korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffen gerade dadurch unterscheiden, daß in ihnen die kritischen Ausdrücke „Übereinstimmung“ (bzw. „Korrespondenz“) und „Tatsache“ überhaupt nicht vorkommen. Semantische Wahrheitsbegriffe sind daher immun gegen die Vorwürfe, die gegen korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriffe erhoben worden sind. Da in ihnen semantische Ausdrücke wie „besagen“, „zutreffen“ und „bezeichnen“ eine zentrale Rolle spielen, können sie selbst allerdings nur insoweit als akzeptable Definitionen gelten, wie sich diese Ausdrücke ihrerseits befriedigend explizieren lassen.

2. Wenn man Klarheit darüber gewinnen will, welche Wahrheitstheorie Wittgenstein im *Tractatus* vertritt, kommt man nicht darum herum, zunächst kurz auf die Ontologie des *Tractatus* und die Bildtheorie des Satzes einzugehen. Denn Wittgensteins Überlegungen zum Begriff der Wahrheit beruhen ganz wesentlich auf diesen beiden Theoriestücken.

2.1 Die Eckpfeiler der Ontologie des *Tractatus* bilden die beiden Grundbegriffe *Gegenstand* und *Sachverhalt*. (Anders als der Beginn des *Tractatus* suggeriert, spielt der Begriff der Tatsache nur eine abgeleitete Rolle – zumindest wenn man die Bemerkungen ernst nimmt, die Wittgenstein in einem Brief an Russell vom 19.8.1919 aus Monte Cassino über die Begriffe *Tatsache* und *Sachverhalt* macht.) Gegenstände bilden die *Substanz* der Welt; aber sie machen – auch in ihrer Gesamtheit – die Welt nicht aus. Diese ist vielmehr die Menge aller Sachverhalte, d.h. die Menge der *Verbindungen* von Gegenständen. Denn:

2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen.

Es gibt also Gegenstände, und diese sind in Sachverhalten miteinander verbunden. Die Gesamtheit dieser Verbindungen, d.h. die Gesamtheit der Sachverhalte ist die Welt.

2.04 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt.

Statt von Verbindungen von Gegenständen spricht Wittgenstein auch von Konfigurationen bzw. Verkettungen oder er sagt, daß sich die Gegenstände

in Sachverhalten in bestimmter Art und Weise zueinander verhalten bzw. in bestimmter Art und Weise zusammenhängen.

Sachverhalte haben eine Struktur oder Form:

2.032 Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhaltes.

2.033 Die Form ist die Möglichkeit der Struktur.

Ein weiterer zentraler Punkt: Nicht jeder Gegenstand kann mit jedem anderen in einem Sachverhalt verbunden sein. Es sind nur bestimmte Verbindungen möglich. Welche, das ergibt sich aus der logischen Form oder dem logischen Typ der Gegenstände. Denn die logische Form eines Gegenstandes ist nichts anderes als die Gesamtheit der *möglichen* Vorkommnisse dieses Gegenstandes in Sachverhalten.

2.0141 Die Möglichkeit seines Vorkommens in Sachverhalten ist die Form des Gegenstandes.

Wenn wir die Form aller Gegenstände kennen, kennen wir deshalb auch schon alle möglichen Sachverhalte.

2.0124 Sind alle Gegenstände gegeben, so sind damit auch alle *möglichen* Sachverhalte gegeben.

Die Struktur eines Sachverhalts wird wesentlich durch die Formen der Gegenstände bestimmt, die in ihm verbunden sind. Ob sie durch diese Formen auch schon eindeutig determiniert ist, ist umstritten. Damit ist zur Ontologie des *Tractatus* eigentlich alles Wesentliche gesagt. Kommen wir also zur Bildtheorie.

2.2 Bilder – und letztlich haben nach Wittgenstein alle Repräsentationen, die wir uns von der Welt machen können, in diesem Sinne bildhaften Charakter – sind ihrem Wesen nach *Modelle* der Wirklichkeit (2.12). Als Modelle müssen sie *dieselbe Struktur* haben wie die möglichen Sachverhalte, die sie abbilden. Damit *B* das Bild eines (möglichen) Sachverhalts *S* sein kann, muß daher folgendes der Fall sein:

- (1) *B* muß eine Reihe von Elementen enthalten, die den einzelnen Gegenständen von *S* entsprechen (2.13f.).
- (2) Die Elemente von *B* müssen genauso miteinander verbunden sein wie die Gegenstände in *S*.

Denn:

2.14 Das Bild besteht darin, daß sich seine Elemente in bestimmter Art und Weise zu einander verhalten.

Und:

- 2.15 Daß sich die Elemente des Bildes in bestimmter Art und Weise zu einander verhalten, stellt vor, daß sich die Sachen so zu einander verhalten. ...

Im Bild und im abgebildeten Sachverhalt muß also etwas identisch sein (2.161).

- 2.17 Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.

Und diese *Form der Abbildung* ist nichts anderes als die Möglichkeit, daß sich die Bildelemente so zueinander verhalten, wie sie es tun (2.15b), bzw. daß sich die Dinge in S so zueinander verhalten wie die Bildelemente in B (2.151). Hieraus ergeben sich zwei wesentliche Konsequenzen:

- (3) Bilder müssen selbst Sachverhalte (bzw. Tatsachen) sein (2.141).
- (4) Bilder müssen dieselbe logische Mannigfaltigkeit besitzen wie die möglichen Sachverhalte, die sie abbilden (4.04). D.h.
- a) sie müssen ebenso viele Elemente enthalten, wie Gegenstände in den von ihnen abgebildeten möglichen Sachverhalten vorkommen; und
 - b) jedes Bildelement muß zum selben logischen Typ gehören wie der Gegenstand, den es vertritt.

Damit, denke ich, sind die Grundzüge der Bildtheorie des *Tractatus* jetzt klar:

- (B1) Bilder sind selbst Sachverhalte, d.h. sie bestehen aus Bildelementen b_1, \dots, b_n , die sich in einer bestimmten Art und Weise Φ zueinander verhalten. Jedes Bild hat also die Struktur $\Phi(b_1, \dots, b_n)$.
- (B2) Jedem Bildelement b_i ist ein Gegenstand g_i zugeordnet, und zwar so, daß b_i und g_i zum selbem logischen Typ gehören. Im Bild vertritt das Bildelement b_i den Gegenstand g_i .
- (B3) Der *Sinn* des Bildes ist der mögliche Sachverhalt, der darin besteht, daß sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n in der Art und Weise Φ zueinander verhalten. D.h. der Sinn des Bildes ist der mögliche Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$.
- (B4) Das Bild besagt, daß dieser Sachverhalt besteht, d.h. daß sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n nicht nur möglicherweise, sondern *tatsächlich* in der Art und Weise Φ zueinander verhalten.

2.3 Ich bin auf die Bildtheorie des *Tractatus* hier so ausführlich eingegangen, weil für Sätze – bis auf einige Modifikationen, die hier keine Rolle spielen – dasselbe gilt wie für Bilder. D. h., grundsätzlich gilt:

- 4.01 Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.
Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.

Für Sätze – d. h. für Elementarsätze – gelten die Grundsätze (B1) – (B4) daher in analoger Weise (vgl. unten (S1) – (S4)). Und für die Wahrheit von Elementarsätzen gilt daher ebenfalls in analoger Weise, was Wittgenstein über die Wahrheit von Bildern sagt. (Da Wittgenstein neben Elementarsätzen nur komplexe Sätze kennt und komplexe Sätze immer Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen sind, läßt sich die Wahrheit von komplexen Sätzen in einfacher Weise auf die Wahrheit von Elementarsätzen zurückführen.)

- 2.21 Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist richtig oder unrichtig, wahr oder falsch.
- ...
- 2.221 Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.
- 2.222 In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit.
- 2.223 Um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen.

Diese Bemerkungen klingen nun in der Tat ausgesprochen korrespondenztheoretisch. Die Wahrheit eines Bildes soll darin bestehen, daß das Bild bzw. sein Sinn *mit der Wirklichkeit übereinstimmt*. Und um die Wahrheit eines Bildes feststellen zu können, muß es mit der Wirklichkeit *verglichen* werden. Beide Formulierungen sind typisch für einen korrespondenztheoretischen Ansatz. Allerdings ergeben sich bei dieser Interpretation sofort einige Ungereimtheiten.

Erstens spricht Wittgenstein hier von einer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit als ganzer, d. h. mit der Gesamtheit aller Sachverhalte (1.1 und 2.04).⁸ Wenn sein Wahrheitsbegriff korrespondenztheoretisch zu verstehen ist, muß er also im Sinne von (KW1) gedeutet werden. Auf der anderen Seite wird Wittgenstein jedoch immer als einer der wenigen Philosophen gerühmt, die den Begriff der Übereinstimmung nicht einfach ungeklärt verwenden, sondern ihm einen einigermaßen präzisen Sinn geben

⁸ Der Unterschied, den Wittgenstein in 2.04–2.063 zwischen Wirklichkeit und Welt macht, scheint mir an dieser Stelle irrelevant.

haben: Ein Satz (bzw. Bild) und eine Tatsache (bzw. ein Sachverhalt) stimmen genau dann überein, wenn sie isomorph sind, d.h. wenn sie dieselbe logische Form besitzen. Die Autoren, die Wittgenstein diese Definition von Übereinstimmung unterstellen, übersehen aber nicht nur, daß sie offensichtlich inadäquat ist (ein Satz kann sehr wohl dieselbe logische Form wie ein Sachverhalt besitzen, ohne deshalb wahr zu sein); sie paßt auch nicht zu der Formulierung, daß Wahrheit nicht in der Übereinstimmung mit einem speziellen Sachverhalt, sondern mit *der Wirklichkeit* insgesamt besteht. Denn auf die Gesamtheit der Tatsachen (bzw. Sachverhalte) läßt sich die Isomorphieidee nicht anwenden.

Zweitens kann die korrespondenztheoretische Interpretation nicht erklären, warum Wittgenstein in einem Atemzug sagt, Wahrheit bestehe in der Übereinstimmung *des Bildes* mit der Wirklichkeit und sie bestehe in der Übereinstimmung *des Sinns* des Bildes mit der Wirklichkeit. Der Sinn eines Bildes ist der mögliche Sachverhalt, den das Bild ausdrückt. Aber was soll es heißen, daß ein möglicher Sachverhalt mit der Wirklichkeit bzw. einem wirklichen Sachverhalt bzw. einer Tatsache übereinstimmt?

Das Grundproblem einer korrespondenztheoretischen Interpretation des Wittgensteinschen Wahrheitsbegriffs liegt meiner Meinung nach darin, daß der Begriff der Korrespondenz bzw. der Begriff der Isomorphie in Wittgensteins Überlegungen zwar eine zentrale Rolle spielt, daß er jedoch zu Wittgensteins *Theorie der Satzbedeutung* gehört und *nicht* zu seiner Wahrheitstheorie. Korrespondenz ist für ihn die Grundlage dafür, daß Sätze eine Bedeutung haben, aber sie ist nicht die Grundlage von Wahrheit. Es ist daher kein Wunder, daß eine korrespondenztheoretische Deutung des Wittgensteinschen Wahrheitsbegriffs zu Ungereimtheiten führt. Man tut deshalb gut daran, Wittgensteins Formulierung, Wahrheit bestünde in einer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, nicht zu wörtlich zu nehmen und nach einer adäquateren Interpretation Ausschau zu halten. Und dies gilt umso mehr, als Wittgenstein in den entsprechenden Passagen über Elementarsätze Formulierungen wählt, die in eine ganz andere Richtung deuten. Ich denke etwa an Formulierungen wie diese:

4.21 Der einfachste Satz, der Elementarsatz, behauptet das Bestehen eines Sachverhalts.

...

4.25 Ist der Elementarsatz wahr, so besteht der Sachverhalt; ist der Elementarsatz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht.

Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich viel eher die folgende Wahrheitsdefinition:

(WW) Ein Elementarsatz ist genau dann wahr, wenn der mögliche Sachverhalt, der seinen Sinn ausmacht, besteht.

Und diese Definition ist sicher nicht mehr als korrespondenztheoretisch im engeren Sinne. Denn in ihr fehlt jeder Bezug auf eine wie auch immer geardete Übereinstimmungsrelation. Allerdings teilt die Definition (WW) mit allen korrespondenztheoretischen Wahrheitsdefinitionen den Nachteil, daß sie eine Ontologie der Sachverhalte voraussetzt, in der man von Sachverhalten ebenso wie von Einzelgegenständen sagen kann, daß sie existieren bzw. nicht existieren. Wittgenstein zu unterstellen, er sei Anhänger einer solchen Ontologie gewesen, ist jedoch sicher verfehlt. Denn wie kaum ein anderer hat er versucht, deutlich zu machen, daß Sachverhalte eben keine Gegenstände sind und daß es daher einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen und jenen gibt.

Kann man die Definition (WW) so umformulieren, daß vom Bestehen oder Nichtbestehen von Sachverhalten nicht mehr die Rede ist? Meiner Meinung nach ist das kein Problem. Es setzt jedoch voraus, daß man sich die Natur von Elementarsätzen noch einmal deutlich vor Augen führt. Wittgenstein zufolge gilt:

- (S1) Elementarsätze im syntaktischen Sinne (d.h. nur als Satzzeichen betrachtet) sind Sachverhalte; sie bestehen aus Namen n_1, \dots, n_n , die sich in einer bestimmten Art und Weise Φ zueinander verhalten (3.14ff.; 4.22). Jeder Elementarsatz hat also die Struktur $\Phi(n_1, \dots, n_n)$.
- (S2) Das Satzzeichen eines Elementarsatzes bekommt seinen Sinn dadurch, daß jedem in ihm vorkommenden Namen n_i ein Gegenstand g_i zugeordnet wird.
- (S3) Der *Sinn* eines Elementarsatzes ist der mögliche Sachverhalt, der darin besteht, daß sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n in derselben Art und Weise Φ zueinander verhalten wie die Namen, durch die sie im Satz vertreten werden. D.h. der Sinn des Elementarsatzes $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ ist der mögliche Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$.⁹

⁹ An dieser Stelle könnte man versucht sein einzuwenden, „ Φ “ könne im Zusammenhang mit dem Satz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ nicht dasselbe meinen wie im Zusammenhang mit dem Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$. Denn im ersten Fall ginge es offenbar um syntaktische, im zweiten dagegen um gewissermaßen physikalische Strukturen in der Natur. Dieser Einwand würde jedoch einer grundlegenden These Wittgensteins nicht gerecht – der These nämlich, daß Bilder im allgemeinen und Sätze im besonderen nur deshalb (mögliche) Sachverhalte darstellen können, weil sie selbst (bestehende) Sachverhalte sind. Nur weil sie

- (S4) Der Elementarsatz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ sagt, daß der Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$ besteht, d.h. daß sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n nicht nur möglicherweise, sondern *tatsächlich* in der Art und Weise Φ zueinander verhalten.

An der Formulierung (S4) wird nun ganz deutlich, was mit der Rede vom „Bestehen oder Nichtbestehen von Sachverhalten“ gemeint ist. Ein Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$ besteht, wenn sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n *tatsächlich* in der Art und Weise Φ zueinander verhalten; er besteht nicht, wenn sie sich nicht in dieser Weise zueinander verhalten. Also kann man das in (WW) Gesagte auch so ausdrücken:

- (WW') Ein Elementarsatz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ ist genau dann wahr, wenn sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n in der Art und Weise Φ zueinander verhalten, d.h. genau dann, wenn $\Phi(g_1, \dots, g_n)$.

Wenn das so ist und wenn diese Formulierung tatsächlich der beste Ausdruck für das ist, was Wittgenstein über Wahrheit zu sagen hat, dann scheint aber klar zu sein, daß Wittgenstein im Grunde einen semantischen Wahrheitsbegriff vertritt. Denn nach Wittgenstein ist ein Elementarsatz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ genau dann wahr, wenn $\Phi(g_1, \dots, g_n)$, *weil* der Sachverhalt $\Phi(g_1, \dots, g_n)$ den Sinn von $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ ausmacht, d.h. weil dieser Satz besagt, daß $\Phi(g_1, \dots, g_n)$. (WW') könnte man daher auch so fassen:

- (WW'') Ein Elementarsatz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ ist genau dann wahr, wenn er besagt, daß $\Phi(g_1, \dots, g_n)$, und $\Phi(g_1, \dots, g_n)$.

Und dies ist eine einfache Einsetzungsinstanz des Grundschemas:

- (SW1) Ein Satz S ist genau dann wahr, wenn es so ist, wie er besagt, bzw. wenn S besagt, daß p , und p .

selbst Sachverhalte sind, können sie überhaupt dieselbe Struktur bzw. Form besitzen wie die Sachverhalte, die sie darstellen. Und strukturelle Isomorphie ist für Wittgenstein, wie oben schon betont, die Grundlage für die Möglichkeit von Satzbedeutung. Eine Trennung zwischen syntaktischen und physikalischen Strukturen kann es daher nach Wittgenstein nicht geben. Und die Annahme, daß es diese Trennung nicht gibt, ist zugleich das Fundament für seine Auffassung der Logik.

Daß Wittgenstein diesen Wahrheitsbegriff im Auge hatte, zeigt im übrigen auch das folgende Zitat: „[W]ahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen ...“ (4.062).¹⁰

3. Der Wiener Kreis wurde zwar in vielen Punkten durch Wittgensteins *Tractatus* nachhaltig beeinflußt. Gerade in seiner Wahrheitsdefinition waren viele seiner Anhänger und insbesondere Otto Neurath allerdings nicht bereit, Wittgenstein zu folgen. Und der Grund dafür liegt einfach darin, daß Wittgenstein bei dieser Definition Begriffe verwendet, die, wenn man seine Position zu Ende denkt, dem Wiener Kreis und Neurath zufolge überhaupt keinen Sinn haben können. Aber holen wir etwas weiter aus.

3.1 Die sprachphilosophischen Thesen, die Wittgenstein im *Tractatus* formuliert, haben bekanntlich eine paradoxe Konsequenz, die die meisten Leser des *Tractatus* als außerordentlich irritierend empfunden haben. Diesen Thesen zufolge ist es nämlich unmöglich, *über* Sprache zu reden. Und da Sprache (neben Logik) das Hauptthema des *Tractatus* ist, implizieren diese Überlegungen also auch, daß die Sätze des *Tractatus* selbst unsinnig sind. Wittgenstein hat das natürlich gesehen. Und deshalb schreibt er zum Ende des *Tractatus*:

- 6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)
Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

Das Paradoxe dieser Bemerkungen liegt auf der Hand. Wie soll es möglich sein, etwas zu verstehen, was unsinnig ist? Und wie kann man eine Leiter hinaufsteigen, die letzten Endes gar keine wirkliche, sondern nur eine eingebildete Leiter ist?

Diese Fragen sind hier jedoch nicht von Bedeutung; wichtig ist nur die Frage, wie Wittgenstein eigentlich zu der Schlußfolgerung gelangt, daß man über Sprache nicht reden kann. Die Antwort ist einfach: Dem *Tractatus* zufolge sind alle sinnvollen Sätze entweder Elementarsätze oder Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen. Elementarsätze aber sind als Bilder Modelle der Wirklichkeit; sie handeln von bestimmten Gegenständen und

¹⁰ Letzten Endes kann man Wittgensteins Überlegungen sogar im Sinne des Schemas (SW2) verstehen. Denn aus diesen Überlegungen kann man neben der Variante (WW'') auch die folgende Variante herauslesen:

(WW''') Ein Elementarsatz $\Phi(n_1, \dots, n_n)$ ist genau dann wahr, wenn sich die Gegenstände g_1, \dots, g_n , die durch die Namen n_1, \dots, n_n bezeichnet werden, in der Art und Weise Φ zueinander verhalten.

sagen, daß sich diese Gegenstände in einer bestimmten Weise zueinander verhalten. Mit sinnvollen Sätzen kann man also nur *über Gegenstände* reden, und über diese Gegenstände kann man nur sagen, daß sie in bestimmter Weise miteinander *verbunden* sind.

Sätze und *der Sinn von Sätzen* scheiden damit von vornherein aus dem Bereich dessen aus, worüber man etwas sagen kann. Denn Sätze sind keine Gegenstände, sondern (bestehende) Sachverhalte (Tatsachen); und auch der Sinn eines Satzes ist ein (möglicher) Sachverhalt. Über *Sachverhalte* aber kann man nicht reden; man kann über sie, ihre Eigenschaften und die Relationen, die zwischen ihnen bestehen, nichts aussagen. Man kann sie nur *in Sätzen ausdrücken* und dann *zeigen* sich ihre Eigenschaften und die Relationen, die zwischen ihnen bestehen, in den Eigenschaften der betreffenden Sätze und den Relationen zwischen diesen Sätzen. Hier wird der fundamentale Unterschied ganz deutlich, der dem *Tractatus* zufolge zwischen Gegenständen und Sachverhalten besteht.

3.2 Im Wiener Kreis hat dieser Teil der Philosophie des *Tractatus* zu einer erheblichen Unsicherheit darüber geführt, ob und, wenn ja, wie ein Reden *über Sprache* möglich ist. Schlick und Waismann waren dabei eher auf der Seite Wittgensteins und hielten das Reden über Sprache ebenfalls für grundsätzlich problematisch. Die meisten anderen Mitglieder des Wiener Kreises (und insbesondere Carnap und Neurath) waren dagegen der Meinung, daß man zwar über Sprache reden könne, daß dieses Reden aber gravierenden Einschränkungen unterliege – Einschränkungen, die auch für die Formulierung einer Wahrheitstheorie von großer Bedeutung seien. Reden kann man prinzipiell nämlich nur über das, was sich in einer Sprache formulieren läßt, die dem *empiristischen Sinnkriterium* genügt. Diesem Kriterium zufolge ist ein Satz dann und nur dann sinnvoll, wenn er durch Erfahrung verifiziert werden kann bzw. wenn das in ihm enthaltene nichtlogische Vokabular vollständig in Beobachtungsbegriffen definiert werden kann. Wenn man Beobachtung physikalistisch versteht, kann man aufgrund dieses Kriteriums daher letzten Endes nur über physikalische Gegenstände sinnvoll reden und dabei diesen Gegenständen auch nur physikalistisch definierte Eigenschaften und Relationen zuschreiben.

Für das Reden über Sprache ergibt sich daraus folgendes. Sprache kann nur Gegenstand sinnvollen Redens sein, insofern sie selbst etwas Physikalisches ist. D.h. reden kann man nur über die Syntax einer Sprache; denn physikalisch sind sprachliche Ausdrücke nur als formale, syntaktische Gebilde. Logische Syntax ist also möglich. Aber sie ist keine besondere Wis-

senschaft neben den Naturwissenschaften, sondern als Wissenschaft von etwas Physikalischem selbst Teil dieser Naturwissenschaft.

[*Es gibt*] keine besonderen Sätze der Wissenschaftlogik (oder Philosophie) ... Die Sätze der Wissenschaftslogik werden als syntaktische Sätze über die Wissenschaftssprache formuliert; aber dadurch wird kein neues Gebiet neben dem der Wissenschaften aufgetan. Denn die Sätze der Syntax sind teils Sätze der Arithmetik, teils Sätze der Physik, die nur deshalb syntaktische Sätze genannt werden, weil sie auf sprachliche Gebilde bzw. auf deren formale Struktur bezogen werden. Reine und deskriptive Syntax ist nichts anderes als Mathematik und Physik der Sprache. (Carnap 1934, 210)

Aussagen über die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, also Aussagen, die über das Formale hinausgehen, sind dagegen unmöglich. Denn mit ihnen würde der Bereich dessen, was in physikalischer Sprache ausgedrückt werden kann, und damit der Bereich des sinnvollen Redens verlassen. Solche Aussagen gehören in den Bereich der Metaphysik. Die Sätze der Wissenschaftslogik müssen daher „ohne Bezugnahme auf Sinn und Bedeutung formuliert werden“ (ebd.). Entsprechend bemüht sich Carnap in „Die logische Syntax der Sprache“ mit erheblichem Aufwand nachzuweisen, daß alle Sätze, die so aussehen, als würde in ihnen über Bedeutungen gesprochen, in formaler Redeweise als syntaktische Sätze rekonstruiert werden können.

3.3 Meiner Meinung nach liegt in der gerade geschilderten Auffassung der Grund dafür, daß insbesondere Neurath den Wahrheitsbegriff Wittgensteins strikt ablehnt. Dabei bezieht sich seine Kritik an Wittgenstein zunächst allgemein auf dessen Bemerkungen über den Status der Aussagen des *Tractatus*.

Wittgenstein und andere, welche nur die wissenschaftlichen Aussagen als „legitime“ zulassen, kennen dennoch auch „nichtlegitime“ Formulierungen als vorbereitende „Erläuterungen“, die man später innerhalb der reinen Wissenschaft nicht mehr verwenden darf; (Neurath 1931b, 297)

In den „Erläuterungen“ *Wittgensteins*, die gelegentlich als „mythologische Vorbemerkungen“ gekennzeichnet worden sind, scheint der Versuch gemacht zu werden, gewissermaßen in einem vorsprachlichen Stadium über einen vorsprachlichen Zustand Untersuchungen anzustellen. Diese Versuche muß man also nicht nur als sinnleer ablehnen, sie sind auch als Vorbereitung der Einheitswissenschaft nicht notwendig. Man kann zwar mit einem Teil der Sprache über den anderen sprechen, man kann sich aber nicht über die Sprache als Ganzes sozusagen von einem „noch-nicht-sprachlichen“ Standpunkt aus äußern, wie es *Wittgenstein* und einzelne Vertreter des „Wiener Kreises“ versuchen. Ein Teil dieser Bemühungen läßt sich umgeformt wohl innerhalb des

Wissenschaftsbetriebs unterbringen, ein Teil müßte wegfallen. (Neurath 1931a, 396)

Im Rahmen dieser generellen Kritik stößt sich Neurath aber immer wieder besonders an Wittgensteins Versuch, die Beziehung zwischen Sprache und Welt zu thematisieren.

Hier [in Wittgensteins vorbereitenden „Erläuterungen“] findet sich auch der Versuch, die Sprache der Wirklichkeit gegenüberzustellen; an der Wirklichkeit zu überprüfen, ob die Sprache verwendbar sei. Manches davon läßt sich in die legitime Sprache der Wissenschaft übertragen, soweit man z.B., worauf wir später hinweisen, an die Stelle der Wirklichkeit die Gesamtheit der sonstigen Aussagen setzt, mit der eine neue Aussage konfrontiert wird. Aber vieles von dem, was Wittgenstein und andere von den Erläuterungen und über die Konfrontierung der Sprache mit der Wirklichkeit sagen, kann nicht aufrechterhalten werden, wenn man die Einheitswissenschaft *von Anfang an auf der wissenschaftlichen Sprache aufbaut*, die selbst ein physikalisches Gebilde ist, über dessen Struktur, als physikalische Aneinanderreihung (Ornament), man mit den Mitteln eben derselben Sprache widerspruchlos sprechen kann. (Neurath 1931b, 297f.)

Insbesondere im Hinblick auf die Frage nach der Wahrheit einer Aussage hat es Neurath zufolge keinen Sinn, diese Aussage mit Erlebnissen oder mit der Wirklichkeit vergleichen zu wollen, nur der Vergleich mit anderen Aussagen ist sinnvoll. Warum ist das so? Lassen sich Aussagen nicht mit der Wirklichkeit vergleichen?

In gewissem Sinne schon; nur hat dieser Sinn eben nichts mit der Wahrheit von Aussagen zu tun.

Im Rahmen unserer Auseinandersetzungen werden „Aussagen mit Aussagen verglichen, nicht etwa mit einer ‚Wirklichkeit‘, mit ‚Dingen“ (...). Das bedeutet nicht, daß man nicht auch andere Vergleichssätze bilden kann, in denen neben sonstigen Gegenstandsbezeichnungen auch Aussagebezeichnungen vorkommen. Man kann z.B. selbstverständlich sagen: „die Aussage in deutscher Sprache ‚dieser Stuhl hat vier Beine‘ hat mehr Wörter, als dieser Stuhl Beine hat“, wobei man diese Vergleichsaussage etwa aus zwei Aussagen ableiten kann: „diese Aussage hat 5 Wörter“, und: „dieser Stuhl hat vier Beine“. (Neurath 1934, 355)

Der Punkt ist, daß man Neurath zufolge, wenn man Aussagen mit der Wirklichkeit vergleichen will, jene nur *als physikalische Gebilde* mit anderen physikalischen Gebilden vergleichen kann. Man kann fragen, ob eine Aussage mehr Wörter hat als das Ulmer Münster Türme. Oder ob die in ihr vorkommenden Buchstaben größer sind als die Köpfe von Zündhölzern. Oder ob das Schwarz der Buchstaben dunkler ist als das unter meinen Fingernägeln. In all diesen Hinsichten kann man Aussagen mit Gegenständen

in der Welt vergleichen. Aber diese Hinsichten haben eben nichts mit der Wahrheit der Aussagen zu tun.¹¹ Ein *wahrheitsrelevanter* Bezug zwischen Aussage und Wirklichkeit läßt sich auf diese Weise nicht herstellen.

Dagegen ist ein wahrheitsrelevanter Vergleich von Aussagen *mit anderen Aussagen* ohne weiteres möglich. Denn die in diesem Zusammenhang entscheidenden Beziehungen der Konsistenz, der Ableitbarkeit und der induktiven Stützung sind für Neurath ebenso wie für die anderen Mitglieder des Wiener Kreises syntaktische Beziehungen und als syntaktische eben auch physikalische Beziehungen. Über diese Beziehungen kann also sinnvoll gesprochen und ihr Vorliegen oder Nichtvorliegen kann mit den üblichen wissenschaftlichen Methoden überprüft werden. Es ist daher kein Wunder, wenn Neurath immer und immer wieder den folgenden kohärenz-theoretischen Wahrheitsbegriff propagiert:

Die Wissenschaft als ein System von Aussagen steht jeweils zur Diskussion. *Aussagen werden mit Aussagen* verglichen, nicht mit „Erlebnissen“, nicht mit sonst etwas. ... Jede neue Aussage wird mit der Gesamtheit der vorhandenen, bereits miteinander in Einklang gebrachten, Aussagen konfrontiert. *Richtig heißt eine Aussage dann, wenn man sie eingliedern kann.* Was man nicht eingliedern kann, wird als unrichtig abgelehnt. Statt die neue Aussage abzulehnen, kann man auch, wozu man sich im allgemeinen schwer entschließt, das ganze bisherige Aussagensystem abändern, bis sich die neue Aussage eingliedern läßt. ... Stets wird eine Aussage mit einer anderen oder mit dem System der Aussagen verglichen, nicht aber mit einer „Wirklichkeit“. Solches Beginnen wäre Metaphysik, wäre sinnlos. (Neurath 1931a, 403f.)

Soweit lesen sich Neuraths Argumente *gegen* den Wittgensteinschen und *für* einen kohärenztheoretischen Wahrheitsbegriff zunächst wie Argumente gegen eine Korrespondenztheorie der Wahrheit im engeren Sinn. Denn sein Hauptargument ist, daß sich kein Begriff der *Übereinstimmung* zwischen Aussage und Wirklichkeit bzw. des *Vergleichs* von Aussage und Wirklichkeit definieren läßt, der die Aufgabe übernehmen könnte, die ihm in einer Korrespondenztheorie zugedacht ist. Aber dies scheint mir nicht der entscheidende Punkt zu sein. Entscheidend ist vielmehr, daß Neurath nur deshalb zu diesem Ergebnis kommt, weil seiner Meinung nach das Reden über die *Bedeutung* von sprachlichen Ausdrücken im Rahmen einer empiristischen Sprache nicht möglich ist. Sonst hätte er nämlich genau denselben Weg gehen können, den auch Wittgenstein gegangen war – den Weg, „Übereinstimmung“ in semantischen Termini zu definieren: Ein Satz ist genau dann wahr („stimmt genau dann mit der Wirklichkeit überein“),

¹¹ Zumindest gilt das in den allermeisten Fällen.

wenn der Sachverhalt, der seinen Sinn ausmacht, besteht, d.h. wenn es so ist, wie der Satz sagt. Und auch die Redeweise vom „Vergleich“ von Satz und Wirklichkeit hätte dann leicht in semantischen Termini rekonstruiert werden können: Man „vergleicht“ einen Satz mit der Wirklichkeit, indem man überprüft, ob es sich so verhält, wie der Satz sagt.¹²

Möglicherweise hat Neurath noch andere Gründe für seine Kohärenztheorie der Wahrheit. Soweit ich sehen kann, sind aber die gerade genannten Gründe die ausschlaggebenden. Wahrheit kann nicht in der Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit bestehen, da auf der einen Seite der Begriff der Übereinstimmung nur als semantischer Begriff vernünftig expliziert werden kann, Semantik aber auf der anderen Seite nicht in physikalischer Sprache formulierbar und daher sinnlos (bzw. metaphysisch) ist. Dagegen ist ein kohärenztheoretischer Wahrheitsbegriff auch in einer physikalischen Sprache problemlos formulierbar, da er nur auf syntaktische Relationen zwischen Aussagen und Aussagesystemen Bezug nimmt und Syntax nichts anderes ist als „Physik der Sprache“.

4. Man kann es durchaus als Tarskis Hauptverdienst ansehen, daß er den Bereich der Semantik für das sinnvolle Reden zurückgewonnen hat, obwohl er bei seiner Definition des Wahrheitsbegriffs geradezu peinlich darauf achtet, alle semantischen Begriffe zu vermeiden. Es ist deshalb auch schon gesagt worden, Tarskis Wahrheitsbegriff sollte eigentlich „nichtse-

¹² An dieser Stelle wird, denke ich, augenfällig, warum selbst für Tarski (s. oben Abschn. 1) der Übergang zwischen korrespondenztheoretischen und semantischen Wahrheitsbegriffen fließend war und warum er deshalb den semantischen Wahrheitsbegriff als Präzisierung des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs bezeichnen konnte. Es sieht nämlich so aus, als könne man den für den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zentralen Begriff der „Übereinstimmung“ in der genannten Weise semantisch „definieren“ und damit zugleich präzisieren. Und eine solche „Definition“ oder „Präzisierung“ scheint in der Tat das, was viele Korrespondenztheoretiker und insbesondere die Vertreter der Variante (KW1) im Sinne hatten, richtig einzufangen. Allerdings sollte man nicht übersehen, daß bei diesem Vorgehen der Übereinstimmungsbegriff weniger definiert als ersetzt und damit auch als überflüssig erwiesen wird. Terminologisch könnte man dem durch die Unterscheidung zwischen einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff im weiten Sinne (unter den auch der semantische Wahrheitsbegriff fällt) und einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff im engen Sinne gerecht werden, für den ein substantieller Begriff der Übereinstimmung zwischen Satz und Wirklichkeit unverzichtbar ist.

mantischer“ Wahrheitsbegriff heißen.¹³ Doch mit dieser Bemerkung wird die zentrale Rolle übersehen, die semantische Begriffe in Tarskis Überlegungen spielen. An seiner Argumentation lassen sich nämlich deutlich zwei Schritte unterscheiden. Im ersten Schritt zeigt er, daß es ganz unproblematisch ist, den Begriff der Wahrheit zu definieren, wenn man von bestimmten semantischen Begriffen ausgehen kann. Und erst im zweiten Schritt geht es ihm darum zu zeigen, auf welche Weise sich diese semantischen Begriffe vermeiden lassen.

4.1 Der semantische Ausgangspunkt der Überlegungen Tarskis zeigt sich besonders deutlich in den ersten Absätzen des § 1 seines epochemachenden Aufsatzes von 1935, in denen er über den umgangssprachlichen Wahrheitsbegriff folgendes schreibt:

Unter den mannigfaltigen Bestrebungen, welche die Konstruktion einer korrekten Definition der Wahrheit für die Aussagen der Umgangssprache bezwecken, scheint wohl der Versuch einer *semantischen Definition* der natürlichste zu sein. Ich meine hier eine Definition, die man in die folgenden Worte kleiden könnte:

(1) *eine wahre Aussage ist eine Aussage, welche besagt, daß die Sachen sich so und so verhalten, und die Sachen verhalten sich eben so und so.* (1935, 452)

Mit anderen Worten, Tarski zufolge ist es – zumindest auf den ersten Blick – ebenso naheliegend wie überzeugend, Wahrheit dem Schema (SW1) gemäß zu definieren:

(SW1) Ein Satz *S* ist genau dann wahr, wenn es so ist, wie er besagt, bzw. wenn *S* besagt, daß *p*, und *p*.

Worauf beruhen nun mögliche Vorbehalte gegen dieses Schema? Tarski selbst schreibt:

In Hinsicht auf formale Korrektheit, Klarheit und Eindeutigkeit der in ihr auftretenden Ausdrücke läßt die obige Formulierung offenbar viel zu wünschen übrig. (ebd.)

Was ist damit gemeint? Der erste Punkt scheint mir zu sein (und das betrifft die formale Korrektheit), daß das Schema (SW1) zu semantischen Paradoxien führen kann. Dieses Problem ist jedoch nicht sehr gravierend. Denn es kann ohne weiteres durch die Unterscheidung von Objekt- und Metaspra-

¹³ „Truly, Tarski’s name for his theory, ‘The Semantical Conception of Truth’, is highly misleading! It would have been more revealing to call the theory the ‘Nonsemantical Conception of Truth’.“ (Putnam 1985, 63)

che gelöst werden, die Tarski auch in anderen Zusammenhängen zur Lösung entsprechender Probleme verwendet.

Bleibt also der zweite Punkt, die mangelnde „Klarheit und Eindeutigkeit“ der in der Formulierung (SW1) auftretenden Ausdrücke. In diesem Punkt scheint mir Tarski mit den Bedenken Neuraths konform zu gehen, daß semantische Ausdrücke wie „*S* besagt, daß *p*“ unpräzise und schlecht definiert sind, daß es vielleicht sogar unmöglich ist, sie korrekt (in physikalischer Sprache) zu definieren, und daß man daher vermeiden muß, solche Ausdrücke in einer Wahrheitsdefinition zu verwenden. Wenn man diese Bedenken nicht teilt, gilt aber offenbar: Unter der Voraussetzung, daß geeignete Vorkehrungen gegen die Möglichkeit semantischer Paradoxien getroffen werden, ermöglicht das Schema (SW1) eine völlig korrekte Definition von Wahrheit. D.h., wenn man semantische Ausdrücke wie „*S* besagt, daß *p*“ zur Verfügung hat, dann ist es kein Problem mehr, den Begriff der Wahrheit zu definieren.

4.2 Tarski selbst vertritt, wie gesagt, jedoch – ebenso wie Neurath – offenbar die Auffassung, daß semantische Begriffe grundsätzlich problematisch sind, und er versucht deshalb, diese Begriffe in seiner Wahrheitsdefinition völlig zu vermeiden. Zu diesem Zweck verwendet er einen ebenso umstrittenen wie wirksamen Trick: Er geht einfach davon aus, daß für jeden Satz (bzw. jeden nichtlogischen Ausdruck) der Objektsprache, für die der Wahrheitsbegriff definiert werden soll, eine *Übersetzung* in der Metasprache bekannt ist, daß also z.B. für jeden Satz S_i der Objektsprache ein Satz p_i der Metasprache bekannt ist, der dasselbe besagt wie S_i .

Denn unter dieser Voraussetzung kann für jeden Satz S_i der Objektsprache ein zutreffender Wahrheitssatz formuliert werden, in dem keine semantischen Begriffe vorkommen. Aus dem Schema (SW1) folgt nämlich:

(SW1_{*i*}) Wenn S_i besagt, daß p_i , dann ist S_i genau dann wahr, wenn p_i .

Und da der Vordersatz dieses Konditionals voraussetzungsgemäß zutrifft, gilt auch:

(T_{*i*}) S_i ist genau dann wahr, wenn p_i .

Wenn die gewählte Objektsprache O nur endlich viele Sätze umfaßt, erhält man daher eine adäquate Wahrheitsdefinition für O , in der keine semantischen Begriffe vorkommen, indem man alle diese Wahrheitssätze folgendermaßen zusammenfaßt:

(TW1) Ein Satz S der Sprache O ist genau dann wahr, wenn $S = S_1$ und p_1 oder ... oder wenn $S = S_n$ und p_n .

Auf dieser Grundlage läßt sich jedoch nicht ohne weiteres eine allgemeine Wahrheitsdefinition erstellen. Denn für den Fall, daß die gewählte Objektsprache unendlich viele Sätze enthält, ist es nicht möglich, die Wahrheitsätze aller Sätze dieser Objektsprache in einer endlichen Formel zusammenzufassen, ohne den Begriff der Übersetzung – also einen semantischen Begriff – zu verwenden. Auf der anderen Seite *muß* eine adäquate Wahrheitsdefinition aber alle Wahrheitssätze für die gewählte Objektsprache implizieren. Das ist für Tarski gerade das Kriterium für die inhaltliche Korrektheit einer solchen Definition. Also lautet die Frage, wie eine endliche Formel aussehen kann, die auf der einen Seite alle Wahrheitssätze der gewählten Objektsprache impliziert, die auf der anderen Seite aber keinerlei semantische Ausdrücke enthält.

4.3 Dieses Problem wird von Tarski in einer äußerst eleganten Weise gelöst, indem er von der Ebene der Sätze zur Ebene der nichtlogischen Ausdrücke der Objektsprache übergeht. Dieser Ebenenwechsel ist deshalb so erfolgreich, weil die Anzahl der nichtlogischen Ausdrücke im Gegensatz zur Anzahl aller Sätze der Objektsprache auf jeden Fall endlich ist und weil alle Sätze der Objektsprache in rekursiver Weise aus atomaren Sätzen bzw. Satzfunktionen gewonnen werden können. Der erste Punkt hat nämlich zur Folge, daß es, wenn wir die Übersetzungen aller nichtlogischen Ausdrücke kennen, ohne weiteres möglich ist, die Erfüllungsbedingungen für alle *atomaren* Satzfunktionen in einer *endlichen* Formel zusammenzufassen. Und aufgrund des zweiten Punktes ergeben sich hieraus die Erfüllungsbedingungen aller anderen Satzfunktionen im Einklang mit den bekannten Rekursionsschemata.

Tarski selbst erläutert dieses Vorgehen anhand der Sprache des Klassenkalküls, die als einziges nichtlogisches Zeichen den Ausdruck „ \subseteq “ enthält. Wenn wir wissen, daß dieses Zeichen in der Metasprache – hier im Umgangsdeutschen – durch „ist enthalten in“ übersetzt werden kann, dann ist es, wie gesagt, gar kein Problem, Erfüllungsbedingungen für alle atomaren Satzfunktionen der Sprache des Klassenkalküls zu formulieren. Denn da alle diese Satzfunktionen die Form „ $x_i \subseteq x_j$ “ haben, wird dies durch die Formulierung geleistet:

(EA) Eine atomare Satzfunktion „ $x_i \subseteq x_j$ “ der Sprache des Klassenkalküls wird von einer Folge von Klassen genau dann erfüllt, wenn das i -te Element im j -ten Element dieser Folge enthalten ist.

In ähnlicher Weise lassen sich auch Erfüllungsbedingungen für die atomaren Satzfunktionen von Objektsprachen formulieren, die mehr als einen nichtlogischen Ausdruck enthalten. Nehmen wir etwa eine Objektsprache

O , die als nichtlogische Ausdrücke nur die beiden einstelligen Prädikate „ F “ und „ G “ enthält. Wenn wir wissen, daß „ F “ durch „ist blau“ übersetzt werden kann und „ G “ durch „ist grün“, dann kann dies z. B. so geschehen:

(EA') Eine atomare Satzfunktion S der Sprache O wird von einer Folge von Objekten (eines Bereichs D) genau dann erfüllt, wenn S die Form „ Fx_i “ hat und das i -te Element der Folge blau ist oder wenn S die Form „ Gx_i “ hat und das i -te Element der Folge grün ist.

Ausgehend von dieser Formulierung läßt sich der Begriff der Erfüllung dann in rekursiver Weise für alle Satzfunktionen von O definieren, und von diesem Erfüllungsbegriff aus kann man in einfacher Weise zu einem Wahrheitsbegriff für O kommen, von dem sich zeigen läßt, daß aus ihm für jeden Satz S_i von O der entsprechende Wahrheitssatz (T_i) abgeleitet werden kann.

Wenn man das gerade geschilderte Verfahren zur Definition der Erfüllungsbedingungen atomarer Satzfunktionen genauer analysiert, dann sieht man leicht, daß es ebenfalls als ein zweistufiges Verfahren verstanden werden kann. Denn auch hier ist es plausibel anzunehmen, daß Tarski uns zunächst wieder darauf hinweist, daß eine solche Definition ganz unproblematisch ist, *wenn* bestimmte semantische Begriffe zur Verfügung stehen,¹⁴ und daß er dann erst in einem zweiten Schritt zu zeigen versucht, wie man diese Begriffe vermeiden kann. Für alle Sprachen, die als nichtlogische Zeichen nur eine Reihe von n -stelligen Prädikaten enthalten, beruhen Formulierungen wie (EA) oder (EA') letzten Endes nämlich auf dem Grundschema:

(GEA) Eine atomare Satzfunktion der Form „ Fx_{i_1}, \dots, x_{i_n} “ wird von einer Folge von Objekten (eines Bereichs D) genau dann erfüllt, wenn das Prädikat „ F “ auf das n -Tupel zutrifft, das aus dem i_1 -ten bis i_n -ten Element der Folge gebildet wird.

Entscheidend ist in diesem Fall also ebenfalls ein semantischer Begriff, der Begriff des Zutreffens. Dieser Begriff läßt sich aber genauso vermeiden wie der Ausdruck „ S besagt, daß p “. „Genauso“ soll heißen, daß Tarski wieder denselben Trick verwendet, daß er also auch in diesem Fall davon ausgeht, daß für jedes Prädikat der Objektsprache eine Übersetzung bekannt ist, aus der hervorgeht, unter welchen Bedingungen dieses Prädikat auf ein n -Tupel von Gegenständen zutrifft – so wie aus der Tatsache, daß

¹⁴ Vgl. zu dieser Argumentation bes. auch Fields Kritik an Tarski in Field (1972).

das Prädikat „*F*“ durch „ist blau“ übersetzt werden kann, hervorgeht, daß dieses Prädikat auf einen Gegenstand genau dann zutrifft, wenn dieser Gegenstand blau ist.

4.4 So betrachtet kommen wir zu dem folgenden Ergebnis. Was Tarski in seinem berühmten Aufsatz „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“ gezeigt hat, ist zunächst, daß es auf der Grundlage bestimmter semantischer Begriffe überhaupt kein Problem ist, einen adäquaten Wahrheitsbegriff zu definieren. Aus seinen Überlegungen ergibt sich sogar, daß es in diesem Fall zumindest zwei Varianten gibt, die zum Ziel führen. Bei der ersten Variante wird der Wahrheitsbegriff unter Verwendung von Ausdrücken wie „*S* besagt, daß *p*“ im Sinne des Schemas (SW1) definiert. Bei der zweiten Variante wird zunächst der Erfüllungsbegriff für atomare Satzfunktionen auf der Grundlage des Begriffs des Zutreffens (und gegebenenfalls des Bezeichnens) definiert, dann auf der Grundlage dieses Begriffs in rekursiver Weise der Erfüllungsbegriff für alle Satzfunktionen und schließlich auf der Grundlage dieses Erfüllungsbegriffs der Wahrheitsbegriff für alle Sätze der Objektsprache. Beide Begriffe sind insoweit äquivalent, als aus ihnen dieselben Wahrheitssätze folgen.

Was Tarski weiter gezeigt hat, ist, daß man bei der Definition der Wahrheit die im Grunde natürlichen semantischen Begriffe vermeiden kann, wenn man davon ausgeht, daß für jeden Satz bzw. jeden nichtlogischen Ausdruck der Objektsprache eine Übersetzung bekannt ist. Das bedeutet aber, daß diese Strategie der Vermeidung semantischen Vokabulars *nur auf der Grundlage eines umfassenden semantischen Wissens* möglich ist. Mit anderen Worten: Wir können semantische Ausdrücke in einer Wahrheitsdefinition vermeiden, aber wir können das nur, wenn wir schon wissen, was die Sätze bzw. die nichtlogischen Ausdrücke der Objektsprache bedeuten. Auf die eine oder andere Weise bleibt Semantik also die entscheidende Grundlage für eine adäquate Definition der Wahrheit.

Literatur

- Austin, J. L. (1950) „Truth“. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 24, 111–128.
- Carnap, R. (1934) *Logische Syntax der Sprache*. 2. Aufl. Wien/New York: Springer Verlag 1968.
- Davidson, D. (1969) „True to the Facts“. *The Journal of Philosophy* 66, 748–764. Wiederabgedr. in: D. Davidson, *Inquiries into Meaning and Truth*. Oxford: Clarendon Press 1974, 37–54.

- Davidson, D. (1990) „The Structure and Content of Truth“. *The Journal of Philosophy* 87, 279–328.
- Field, H. (1972) „Tarski’s Theory of Truth“. *Journal of Philosophy* 69, 347–375.
- Franzen, W. (1982) *Die Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Grover, D. L., J. L. Camp & N. D. Belnap (1975) „A Prosentential Theory of Truth“. *Philosophical Studies* 27, 73–125.
- Künne, W. (1991) „Wahrheit“. In: E. Martens & H. Schnädelbach (Hg.) *Philosophie. Ein Grundkurs. Band 1*. 2. Aufl. Reinbek: Rowohlt (re 457). 116–171.
- Neurath, O. (1931a) „Soziologie im Physikalismus“. *Erkenntnis* 2, 393–431.
- Neurath, O. (1931b) „Physikalismus“. *Scientia* 50, 297–303.
- Neurath, O. (1934) „Radikaler Physikalismus und ‚Wirkliche Welt‘“. *Erkenntnis* 4, 346–362.
- Putnam, H. (1985) „A Comparison of Something with Something Else“. *New Literary History* 17, 61–79.
- Strawson, P. (1949) „Truth“. *Analysis* 9, 83–97.
- Strawson, P. (1950) „Truth“. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 24, 129–156.
- Tarski, A. (1935) „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“. *St. Phil. Comm. Societatis phil. Polonorum. Vol. I*. Wiederabgedr. in: K. Berka und L. Kreiser (Hg.) *Logik-Texte*. Berlin: Akademie Verlag 1971, 447–559.
- Tarski, A. (1944) „The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics“. *Philosophy and Phenomenological Research* 4. Dt. in J. Sinnreich. *Zur Philosophie der idealen Sprache*. München: dtv 1972, 53–100.
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*. Wiederabgedr. in: L. Wittgenstein. *Schriften. Band 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–83.

3

Wissen und wahre Meinung^{*}

1.

Wissen kann sich nicht in wahrer Meinung erschöpfen. Das ist ein in der Diskussion um einen adäquaten Wissensbegriff fast einhellig akzeptierter Gemeinplatz. Der Grund dafür ist einfach und auf den ersten Blick einleuchtend. Unserem normalen Gebrauch des Wortes „Wissen“ zufolge würden wir von jemandem, der aufgrund bloßen Ratens zu der Überzeugung kommt, daß beim nächsten Spiel die Roulettekugel auf der Zahl 34 liegen bleibt, auch dann nicht sagen, er habe *gewußt*, daß es so kommen werde, wenn das Ergebnis tatsächlich eintritt. Wir unterscheiden *zufällig* wahre Überzeugungen von solchen, die nicht zufällig, sondern z.B. aufgrund sorgfältigen Überlegens zustande gekommen sind. Nur im zweiten Fall sprechen wir von Wissen; bloß zufällig wahre Überzeugungen haben keinen Anspruch auf diesen Ehrentitel. „Bloß zufällig wahr“ nennen wir Überzeugungen, die auf eine Weise zustande gekommen sind, die mit ihrer Wahrheit nichts zu tun hat: durch Raten, Vorahnungen, Überredung usw.

Schon Platon argumentiert im *Theaitetos* auf diese Weise: Wenn Richter durch das geschickte Reden eines Anwalts zu einer Überzeugung kommen, die nur jemand, der die Sache selbst gesehen hat, adäquat beurteilen kann, dann erlangen sie kein Wissen, auch wenn ihre Überzeugung *de facto* wahr ist.

Sokrates: Wenn also Richter so, wie es sich gehört, überredet worden sind in bezug auf etwas, das nur, wer es selbst gesehen hat, wissen kann, sonst aber keiner: so haben sie dieses, nach dem bloßen Gehör urteilend, vermöge einer richtigen Vorstellung, aber ohne Erkenntnis abgeurteilt, so jedoch, daß die Überredung richtig gewesen, wenn sie nämlich als Richter gut geurteilt haben?

Theaitetos: So ist es allerdings. **Sokrates:** Nicht aber, o Freund, könnte jemals, wenn richtige Vorstellung und Erkenntnis einerlei wären, auch der beste Richter und Gerichtshof etwas richtig vorstellen ohne Erkenntnis. Nun aber scheint beides verschieden zu sein. (201b7-c7)

Und in einer modernen Einführung in die Philosophie findet sich die folgende Passage:

^{*} Erstveröffentlichung in: W. Lenzen (Hg.) *Das weite Spektrum der analytischen Philosophie*. Berlin/New York: de Gruyter 1997, 24–43.

May we, then, equate knowledge simply with true belief? Absolutely not! To see why not, consider a person who has a hunch and thus believes that the final score of next year's Army-Navy football game will be a 21-21 tie. Moreover, suppose that the person is quite ignorant of the outcome of past contests and other relevant data. Finally, imagine, as a mere matter of luck, he happens to be right. That it is a mere matter of luck is illustrated by the fact that he often has such hunches about the final scores of football games and is almost always wrong. His true belief about the outcome of the Army-Navy game should not be counted as knowledge. It was a lucky guess and nothing more. (Cornman/Lehrer/Pappas 1987: 43)

Nichts könnte, scheint es, klarer sein. Um so erstaunter erfährt man im Abschnitt 1.3 der *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, daß sich Franz von Kutschera sehr nachdrücklich für einen Wissensbegriff ausspricht, der nur die ersten beiden Bedingungen der traditionellen Wissensdefinition umfaßt, also einen *minimalen* Wissensbegriff, den er so definiert:

(MinW) $W_0(S, p) := G(S, p) \wedge p - S$ weiß, daß p , genau dann, wenn S glaubt, daß p , und damit recht hat. (1982: 16)

„Glauben“ versteht von Kutschera dabei allerdings im starken Sinn von „Überzeugtsein“. D.h. der Ausdruck „glauben“ in der Definition (MinW) ist so zu verstehen:

(G1) S glaubt (im starken Sinne) genau dann, daß p , wenn p für S die Wahrscheinlichkeit 1 hat.

Was spricht nach von Kutschera für den minimalen Wissensbegriff der Definition (MinW)? Was spricht für die These, Wissen sei nichts anderes als wahre Meinung (im folgenden kurz: WwM-These)? Warum glaubt von Kutschera, ohne weitere Bedingungen auskommen zu können?

2.

Als erste Antwort findet sich das folgende Argument:

Überzeugung [im starken Sinn] ist ... ein hinreichendes subjektives Kriterium für Wissen. Eine Suche nach stärkeren subjektiven Kriterien für Wissen ist also illusorisch: Sicherer als ganz sicher kann man nicht sein. Stärkere objektive Kriterien für Wissen als die Wahrheit des Sachverhalts sind aber ebenfalls nicht denkbar: Richtiger als wahr kann ein Satz ebenfalls nicht sein. Wissen wird hier also in zwei Komponenten aufgespalten: in die subjektive Komponente der Überzeugung und in die objektive Komponente der Wahrheit, und beide sind einer Steigerung nicht fähig. (1982: 16)

Aber natürlich ist sich auch von Kutschera darüber im klaren, daß der minimale Wissensbegriff intuitiv zu weit ist, da er Fälle umfaßt, die wir dem

normalen Sprachgebrauch folgend nicht als Wissen bezeichnen würden. Und natürlich ist er sich der Argumente bewußt, die für die Anfügung einer dritten, einer Rechtfertigungsbedingung sprechen. Allerdings: Anders als für die meisten ist für ihn der Sprachgebrauch nicht allein entscheidend; für ihn geht es auch um die Frage, was wir – *systematisch gesehen* – eigentlich gewinnen, wenn wir der Wahrheits- und der Glaubensbedingung als dritte eine Rechtfertigungs- oder, wie von Kutschera sich ausdrückt, eine Fundierungsbedingung hinzufügen.

Angenommen, wir würden „Wissen“ im Sinne der traditionellen dreigliedrigen Wissensdefinition so definieren:

(FundW) $W_F(S, p) := G(S, p) \wedge F(S, p) \wedge p$ – S weiß genau dann, daß p , wenn S glaubt, daß p , wenn diese Annahme fundiert ist und wenn p wahr ist. (1982: 17)

Hätten wir damit einen Wissensbegriff gefunden, der dem minimalen Wissensbegriff „qualitativ“ überlegen ist? Von Kutscheras Antwort auf diese – seiner Überzeugung nach entscheidende – Frage ist ein klares „Nein“. Und seine Argumente sind – kurz zusammengefaßt – folgende.

Grundsätzlich gibt es, so von Kutschera, fünf Möglichkeiten, den Begriff der Fundiertheit zu fassen:

- (I) $F(S, p)$ besagt, daß S für den Sachverhalt p eine Begründung angeben kann, die S selbst für korrekt hält.
- (Ia) $F(S, p)$ besagt, daß S für den Sachverhalt p eine Begründung angeben kann, die tatsächlich korrekt ist (d.h. S kann p aus wahren Prämissen mit gültigen Schlußweisen ableiten).
- (II) $F_M(S, p)$ besagt, daß die Person S ihre Überzeugung, daß p , durch (korrekte) Anwendung der Methode M gewonnen hat.
- (IIa) $F_M(S, p)$ besagt, daß die Person S ihre Überzeugung, daß p , durch (korrekte) Anwendung der zuverlässigen Methode M gewonnen hat.
- (III) $F(S, p)$ besagt, daß S den Sachverhalt p kompetent beurteilen kann.

Wenn man Fundiertheit im Sinne von (I) versteht, ist der Wissensbegriff (FundW) nach von Kutschera auf keinen Fall anspruchsvoller als der Wissensbegriff (MinW). Denn nach (I) ist eine Überzeugung einer Person S auch dann fundiert, wenn S p aus Prämissen ableiten kann, die S zwar für wahr hält, die *de facto* aber nicht zutreffen:

[E]ine wahre Überzeugung der Person S [kann aber] nicht dadurch einen anspruchsvolleren Status erhalten ..., daß S in der Lage ist, dafür Gründe anzugeben, von denen sie fälschlich glaubt, sie seien wahr. Wenn schon wahre

Überzeugungen allein kein Wissen darstellen sollen, so können das auch nicht wahre Überzeugungen tun, die durch falsche begründet sind. (1982: 21)

Auch mit dem Fundierungsbegriff (Ia) kommt man jedoch nicht viel weiter. Denn auf der einen Seite ist es sicher ein Fortschritt, nur korrekte Gründe zur Fundierung von Überzeugungen zuzulassen. Auf der anderen Seite gilt aber auch: „Wenn man wahre Überzeugung nicht als zureichende Bedingung für Wissen ansieht, so wird man auch korrekte Annahmen nicht als hinreichendes Fundament für ein Wissen ansehen können; ...“ (1982: 22). Da keine Konklusion besser begründet ist als die schwächste ihrer Prämissen, wird man für einen adäquaten Fundierungsbegriff deshalb fordern müssen, daß die Gründe, auf die S seine Überzeugung zurückführen kann, nicht nur wahr, sondern auch selbst fundiert sind. Damit gerät man jedoch nicht nur in einen schon von Platon diagnostizierten Begründungsregreß. Vielmehr erweist sich jetzt jede Wissensdefinition nach dem Schema (FundW), die auf einem hinreichend starken Fundierungsbegriff beruht, als zirkelhaft. Denn einem solchen Fundierungsbegriff zufolge ist die Überzeugung von S , daß p , dann und nur dann fundiert, wenn S p mit gültigen Schlußweisen aus Prämissen ableiten kann, von denen S weiß, daß sie wahr sind.¹ Auch dieser Weg führt also nicht zum Ziel, zumal der naheliegende Ausweg, zur Fundierung zumindest einiger Überzeugungen nicht auf Begründungen, sondern auf die Evidenz der geglaubten Sachverhalte zu rekurrieren, nach von Kutschera ebenfalls verschlossen ist.²

Wie steht es aber mit den Fundierungsbegriffen (II) und (IIa)? Läßt sich vielleicht mit ihrer Hilfe ein Wissensbegriff definieren, der dem minimalen Begriff überlegen ist? Von Kutschera zufolge nicht; denn gegen diese Fundierungsbegriffe lassen sich analoge Einwände vorbringen wie gegen die Begriffe (I) und (Ia).

Zunächst einmal gibt es keinen Grund für die Annahme, daß wahre Überzeugungen, die durch (korrekte) Anwendung einer *nicht* zuverlässigen Methode M gewonnen wurden, wertvoller sind als Überzeugungen, die einfach nur wahr sind. Wenn überhaupt, kann also wieder nur der Fundierungsbegriff (IIa) in Frage kommen. Doch hier gibt es analoge Probleme

¹ Meiner Meinung nach liegt hier – im Gegensatz zu von Kutscheras Behauptung – doch wohl keine direkte Zirkularität vor, da im Definiens das Prädikat „wissen“ nicht im Zusammenhang mit der ursprünglichen Proposition p vorkommt. Man könnte also daran denken, auf die angegebene Weise eine *rekursive* Definition des Wissensbegriffes zu konstruieren. Das Problem, das sich für einen solchen Ansatz aus der Argumentation von Kutscheras ergibt, ist aber, daß sich für eine solche rekursive Definition keine Definitionsbasis finden läßt.

² Vgl. von Kutschera (1982: 22).

wie beim Fundierungsbegriff (Ia). Entweder (IIa₁): Man hält es für ausreichend, daß die Methode *M* einfach nur zuverlässig ist, ohne daß *S* die Zuverlässigkeit begründen kann. Oder (IIa₂): Man fordert für die Fundiertheit einer Überzeugung von *S* nicht nur, daß *S* diese Überzeugung durch (korrekte) Anwendung der Methode *M* gewonnen hat, sondern auch, daß er die Zuverlässigkeit von *M* selbst nachweisen kann. Im zweiten Fall gibt es wieder nur zwei Möglichkeiten: 1) *S* verwendet zum Nachweis der Zuverlässigkeit von *M* die Methode *M* selbst, dann ist seine Begründung zirkelhaft; oder 2) *S* verwendet zum Nachweis der Zuverlässigkeit von *M* eine andere Methode *M**, dann wird man fordern, daß *S* auch die Zuverlässigkeit von *M** nachweisen kann; auf diese Weise gerät man also in einen Regreß. Damit bleibt nur die Alternative (IIa₁). Doch diese Alternative führt nach von Kutschera genauso wenig zu einem höherwertigen Wissensbegriff wie die entsprechende Alternative beim Fundierungsbegriff (Ia).

Man kann daher zwar den Begriff des Wissens als wahrer Überzeugung im Sinne von (II) einschränken auf wahre Überzeugungen, die auf gewisse Weise gewonnen sind – und das entspricht manchen umgangssprachlichen Verwendungen des Wortes ‚Wissen‘ besser als W_0 –, aber man gelangt dadurch nicht zu einer qualitativ höheren Art des Wissens. Vielmehr beruhen wie im Fall (I), wenn man Wissen zirkelfrei definieren will, fundierte Überzeugungen nur auf anderen (wahren) Überzeugungen; es sind also nur durch (wahre) Überzeugungen vermittelte wahre Überzeugungen; sie sind also erkenntnistheoretisch nicht von höherer Dignität als diese. (1982: 24f.)

Bleibt also nur die Möglichkeit, Fundiertheit im Sinne von (III) zu verstehen. Kommt man wenigstens damit einen Schritt weiter? Nein, auch dies führt nach von Kutschera nicht zu einem akzeptablen Wissensbegriff. Denn selbst wenn man nur Fachleuten im üblichen Sinn (Atomwissenschaftlern, Lungenfachärzten, usw.) in ihrem engeren Fachgebiet die von (III) geforderte Kompetenz zuerkennt, erhält man keinen anspruchsvolleren Wissensbegriff.

Die Kompetenz des Fachmanns besteht ja nur darin, daß er in der Regel weiß₀, daß ein für seinen Bereich einschlägiger Sachverhalt *p* besteht, wenn er das glaubt. Sein Wissen, daß *p* gilt, beinhaltet in diesem Sinn also nicht mehr, als daß er weiß₀, daß *p* besteht, und daß auch seine Überzeugungen bzgl. anderer Sachverhalte seines Arbeitsgebietes in der Regel richtig sind. (1982: 27)

Alles in allem ist für von Kutschera daher die Schlußfolgerung unausweichlich:

Die bisher diskutierten Explikationsvorschläge für den Fundiertheitsbegriff fassen also zwar den Wissensbegriff enger als W_0 und werden manchen umgangssprachlichen Verwendungen des Wortes ‚Wissen‘ besser gerecht, *führen*

aber nicht zu einem in erkenntnistheoretisch relevanter Weise von W_0 abgehobenen Wissensbegriff, zum Begriff eines Wissens in einem qualitativ höheren Sinn. (ibid. – Hervorh. vom Verf.)

Am Ende des Abschnitts 1.5 faßt von Kutschera seine Argumentation noch einmal auf andere Weise zusammen,³ wobei er drei Arten von fundierten Überzeugungen unterscheidet:

- (A) Fundierte Überzeugungen, die problemlos sind, d.h. für die gilt:
 $G_F(S, p) \equiv G(S, G_F(S, p)).$ ⁴
- (B) Fundierte Überzeugungen, die verlässlich sind, d.h. für die gilt:
 $G_F(S, p) \supset p.$
- (C) Fundierte Überzeugungen, die sowohl problemlos als auch verlässlich sind.

Ausgehend von dieser Unterscheidung schließt er direkt an die erste, oben schon referierte Argumentation an:

(i) Überzeugung im starken Sinn ist als subjektives Kriterium für Wissen nicht zu steigern.

(A) besagt, daß Fundiertheit eine subjektive Qualität des Glaubens ist. Da aber ‚Glauben‘ schon den stärksten Grad subjektiver Gewißheit ausdrückt, ergibt sich dabei keine anspruchsvollere, sondern nur eine engere Umschreibung der für Wissen hinreichenden subjektiven Komponente. Wir haben aber unter den intuitiven Argumenten für eine solche Einengung (vgl. I, II, III) keins gefunden, das eine solche Einengung erkenntnistheoretisch als sinnvoll erscheinen ließe. (1982: 35)

(ii) Wahrheit ist als objektives Kriterium für Wissen nicht zu steigern.

(B) besagt, daß Fundiertheit eine objektive Qualität des geglaubten Sachverhalts ist. Da aber Wahrheit nicht steigerungsfähig ist, ergab sich auch hier kein Argument für eine Einengung der Sachverhalte, von denen es ein Wissen geben kann. (ibid.)

(iii) Wenn man den Begriff des Wissens so definiert, daß der ihm zugrundeliegende Begriff des fundierten Glaubens sowohl problemlos als auch verlässlich ist, wenn man also Wissen mit perfektem Wissen identifiziert, dann wird der resultierende Wissensbegriff zu eng.

Fundiertheitsbegriffe, die sowohl (A) wie (B) genügen, erg[e]ben zwar Wissensbegriffe, die in erkenntnistheoretisch relevanter Weise von wahrer Überzeugung abgehoben sind, aber diese Begriffe sind wiederum zu eng (ibid.)

³ Vgl. auch von Kutschera (1982: 74–78).

⁴ Hierbei gilt: $G_F(S, p) := G(S, p) \wedge F(S, p).$

Denn perfektes Wissen ist von Kutschera zufolge nur bei analytischen Sätzen und bei Sachverhalten möglich, die die jeweils eigenen Überzeugungen betreffen.⁵

Noch wichtiger als die einzelnen Argumente, die von Kutschera gegen die Alternativen zum minimalen Wissensbegriff ins Feld führt, scheint mir allerdings, *wie* er sich gegen den Vorwurf verteidigt, der minimale Wissensbegriff sei angesichts des normalen Sprachgebrauchs viel zu weit.

Was gegen [den minimalen Wissensbegriff] spricht, ist zunächst nur, daß er – gemessen am normalen Gebrauch des Wortes ‚wissen‘ – zu weit ist. Da es uns aber nicht primär um eine möglichst genaue Entsprechung zum normalen Wissensbegriff geht, ist das allein kein Grund, ‚Wissen‘ in der Erkenntnistheorie nicht so zu verwenden. Daher haben wir untersucht, ob erkenntnistheoretisch relevante Gründe für eine andere Explikation sprechen und ob es eine anspruchsvollere Form von Wissen gibt, der man diesen Namen vorbehalten sollte. (ibid.)

In dieser Passage wird völlig klar, daß von Kutschera in seinen Überlegungen zum Wissensbegriff ein ganz anderes Ziel verfolgt als die meisten anderen Autoren. Ihm geht es nicht um eine Definition, die die Intension (oder zumindest die Extension) des alltagssprachlichen Wissensbegriffs möglichst genau einfängt,⁶ sondern um die Entwicklung eines Wissensbegriffs, der den systematischen Bedürfnissen der Erkenntnistheorie am besten entspricht. Für ihn lautet die entscheidende Frage daher: Gibt es *systematische* Gründe dafür, alternative, engere Wissensbegriffe dem minimalen Begriff (MinW) vorzuziehen? Ich werde im Abschnitt 4 auf diesen Ansatz zurückkommen. Zunächst möchte ich jedoch auf Überlegungen von Crispin Sartwell eingehen, der in zwei Aufsätzen von 1991 und 1992 mit einer etwas anderen Argumentation zu demselben Ergebnis wie von Kutschera kommt.

3.

In seinem ersten Aufsatz von 1991 versucht Sartwell zunächst nur, die WwM-These gegen eine Reihe von Standard Einwänden zu verteidigen. In diesem Aufsatz geht es ihm also weniger darum, seine These positiv zu untermauern, als vielmehr darum, Zweifel daran zu säen, daß der zu Beginn

⁵ Vgl. von Kutschera (1982: Abschnitt 1.4).

⁶ Nur wenn man dieses Ziel verfolgt, hat das bekannte Spiel: Definitionsvorschlag, Gegenbeispiel, verbesserter Definitionsvorschlag, neues Gegenbeispiel ... überhaupt einen Sinn!

dieses Aufsatzes angesprochene Gemeinplatz tatsächlich so gut begründet ist, wie viele meinen.

Die meisten Standardeinwände gegen die WwM-These beruhen, wie wir schon gesehen haben, auf Gegenbeispielen, in denen eine Person (vermeintlicherweise) eine wahre Überzeugung bzgl. p hat, in denen wir aber trotzdem nicht sagen würden, sie wisse, daß p . Sartwell allerdings meint, daß es sich durchaus lohne, diese Beispiele genauer zu analysieren. Zu diesem Zweck führt er selbst vier Fälle an, von denen ich hier die ersten beiden zitiere:

(1) Having no training in geometry, I dream that the Pythagorean theorem is true. On that basis, and for no other reason, I come to believe that it *is* true. And of course it is. But it seems that the connection between the theorem and my dream that it obtains is arbitrary. To put it another way, I have no *good* reason to believe that the theorem is true. Or to put it yet another way, it appears that my belief is unjustified.

(2) I close my eyes, put my finger on the name of a horse on the racing form, and then bet the baby that the horse to whose name I have pointed to will win the fifth race. (The horse does indeed win the race.) (1991: 157)

Auch Sartwell bezweifelt nicht, daß in diesen beiden Fällen kein Wissen vorliegt. Aber liegt das daran, daß jeweils die Rechtfertigungsbedingung nicht erfüllt ist? Könnte es nicht auch sein, daß andere Bedingungen nicht erfüllt sind? Ist z. B. klar, daß er im ersten Beispiel wirklich *glaubt*, daß der Satz des Pythagoras wahr ist? Sicher wäre das nur der Fall, wenn sein mathematisches Wissen wenigstens so weit reicht, daß er diesen Satz zumindest verstehen kann. In dieser Hinsicht ist das Beispiel allerdings unterbeschrieben. Wenn man jedoch hinzufügen würde, daß in diesem Fall die Rechtfertigungsbedingung schon deshalb nicht erfüllt sein könne, weil Sartwells mathematische Kenntnisse nicht über das Einmaleins hinausgehen, dann würde man damit zugleich echte Zweifel daran begründen, daß die Glaubensbedingung erfüllt ist.

The strongest way to frame the counter-example, one which makes it clear that the belief is not justified on any account of justification, is to isolate the belief completely, to suppose that I am a mathematical naif. But a problem arises here, namely: *is this a case of belief?* (1991: 158)

Auch beim zweiten Beispiel stellt sich eine ähnliche Frage. In diesem Fall wettet Sartwell zwar eine Menge Geld darauf, daß das Pferd, auf dessen Namen er mit dem Finger zeigt, gewinnen wird; aber *glaubt* er dies wirklich in dem Sinne, daß er diesem Ereignis die Wahrscheinlichkeit 1 zu-

mißt? Ist er von diesem Ereignis wirklich mit der für Wissen notwendigen Gewißheit überzeugt? Auch hier sind sicher Zweifel erlaubt.

If I am a compulsive gambler, I may look for some technique to pick horses without having any pronounced confidence that the technique is a good way to pick winners, or that any particular application of the technique will lead to the desired result. In such a case, I may act as though the proposition is true without believing it. (ibid.)

Grundsätzlich gilt jedenfalls, daß eine Person, die von p überzeugt ist, damit zumindest zu einem hohen Grade auf die Wahrheit von p festgelegt ist. Wenn sie ihre Überzeugung schon dann zurücknimmt, wenn p auch nur in Frage gestellt wird, hat man daher gute Gründe, daran zu zweifeln, daß sie überhaupt von p überzeugt war.

Es lohnt sich daher, zumindest die Frage zu stellen, ob die Schwäche der meisten Beispiele, die gegen die WwM-These angeführt worden sind, nicht eher darin begründet ist, daß in ihnen nicht einmal die Glaubensbedingung erfüllt ist.

[A]rguments to the effect that some third condition is required for knowledge often play on an insufficiently rich notion of belief. Such arguments, again, often take the form simply of pointing out that a lucky guess does not count as knowledge. But of course, in the usual case, a lucky guess is not even a belief. (1991: 159)

Aber die Gegner der WwM-These haben noch ein weiteres Argument: Sie können darauf verweisen, daß es, wenn eine Person behauptet, sie wisse, daß p , immer legitim ist zu fragen, woher sie das wisse. Warum sollte das so sein, wenn Rechtfertigung nicht zu den notwendigen Bedingungen von Wissen gehörte? Auf diesen Einwand könnte man erwidern, daß in diesem Punkt eigentlich keine Disanalogie zwischen Wissen und Glauben bestehe; denn auch, wenn jemand nur sagt, er glaube, daß p , sei es legitim zu fragen, warum er das glaube. Doch diese Erwiderung greift zu kurz. Denn im Fall des Wissens ist die Antwort auf die Frage „Woher weißt Du das?“ auch relevant dafür, ob der Wissensanspruch zu Recht erhoben wird. Wenn diese Frage nicht adäquat beantwortet werden kann, haben wir durchaus einen guten Grund für die Entgegnung: „Du weißt es ja gar nicht wirklich!“. Im Fall des bloßen Glaubens gilt dagegen in der Regel nichts Entsprechendes. Auch wenn man diese Disanalogie zugesteht, bleibt jedoch die Frage, ob sie nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß Rechtfertigung zu den *Definitionsbedingungen* von Wissen zählt. Sartwell jedenfalls meint, daß man diese Disanalogie auch anders erklären kann – durch die Annahme

nämlich, daß Rechtfertigung keine Definitionsbedingung, sondern nur ein *Kriterium* für Wissen ist.

Let us take a criterion, roughly, to be a test of whether an item has some property, a test that we apply if we are in doubt as to whether the item has that property or not. For example, it is a criterion for something to be gold that it yields a certain characteristic taste when bitten. In cases where we are in doubt about whether something is gold or not, we may well employ this criterion in deciding the matter. But it is hardly a logically necessary condition of something's being gold that it yields this taste when bitten. ... I claim that justification is a criterion of knowledge in the sense that, if the case is doubtful, the request for a justification acts as a test of whether *S* knows that *p*. But justification is not a logically necessary condition of knowledge. (1991: 161)

Genauer gesagt: Sartwell zufolge verwenden wir, wenn wir nach der Rechtfertigung eines Wissensanspruchs fragen, ein Kriterium, mit dem wir zu überprüfen versuchen, ob die fragliche Proposition *p* *wahr* ist, d. h. mit dem wir versuchen, herauszubekommen, ob die erste, die Wahrheitsbedingung erfüllt ist. Denn dies ist, da wir an der Tatsache, daß die betreffende Person *S* *p* wirklich glaubt, in der Regel nicht zweifeln, der entscheidende Punkt, wenn wir – dem Wissensbegriff (MinW) gemäß – überprüfen wollen, ob *S* tatsächlich weiß, daß *p*.

Diese Auffassung wird auch durch die Tatsache gestützt, daß sich eigentlich alle Erkenntnistheoretiker darin einig sind, daß Rechtfertigung *wahrheitsfördernd* sein muß, d. h. daß *x* (was immer *x* ist) nur dann eine Rechtfertigung für *p* sein kann, wenn *p* wahr oder wenigstens wahrscheinlich wahr ist, falls *x* der Fall ist. Wenn etwa manche rechtfertigungstheoretischen Fundamentalisten die Auffassung vertreten, daß die Überzeugung, daß *p*, dann und nur dann gerechtfertigt ist, wenn *p* aus evidenten Prämissen deduktiv abgeleitet werden kann, dann steckt hinter dieser Auffassung offensichtlich die Überlegung, daß Rechtfertigung sogar wahrheitsgarantierend sein muß. Denn falls evidente Propositionen wahr sind, dann muß, wenn *p* aus evidenten Propositionen mit wahrheitserhaltenden Schlußverfahren hergeleitet werden kann, auch *p* wahr sein.

Dafür daß Rechtfertigung immer auf Wahrheit bezogen sein muß, argumentiert z. B. Paul Moser:

[E]pistemic justification is essentially related to the so-called cognitive goal of truth, insofar as an individual belief is epistemically justified only if it is appropriately directed toward the goal of truth. More specifically, on the present conception, one is epistemically justified in believing a proposition only if one has good reason to believe it is true. (1985: 4)

Auch Alvin Goldman vertritt diese Auffassung, wenn er schreibt, daß jeder Rechtfertigungsbegriff der Bedingung genügen muß, daß Überzeugungen, die diesem Begriff zufolge gerechtfertigt sind, wahrscheinlich wahr sind, und daß jeder plausible Rechtfertigungsbegriff daher eine Verbindung zur Wahrheit hat.⁷

Noch deutlicher äußert sich Laurence Bonjour:

If epistemic justification were not conducive to truth in this way, if finding epistemically justified beliefs did not substantially increase the likelihood of finding true ones, then epistemic justification would be irrelevant to our main cognitive goal and of dubious worth. It is only if we have some reason for thinking that epistemic justification constitutes a path to truth that we as cognitive beings have any motive for preferring epistemically justified beliefs to epistemically unjustified ones. Epistemic justification is therefore in the final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one. (1985: 8)

Rechtfertigungen bedürfen, so Bonjour, daher immer einer *Meta-Rechtfertigung*, d.h. einer Argumentation, die plausibel macht, daß entsprechend gerechtfertigte Überzeugungen (wahrscheinlich) wahr sind. Sartwell meint daher ganz im Einklang mit den Überlegungen BonJours:

This indicates ... that justification is subordinate to truth, that *our epistemic goal is true belief*, while *justification is a means* by which we reach this goal and a means by which we confirm that this goal has been reached. (1991: 161 – Hervorh. vom Verf.)

Wenn jemand, der behauptet hat, Goldbachs Vermutung sei wahr, auf die Frage „Woher weißt Du das?“ antwortet: „Prof. Ersatz hat in seinem letzten Artikel einen Beweis veröffentlicht“, dann geht es ihm nach Sartwell also nicht darum zu zeigen, daß er die dritte Bedingung des traditionellen Wissensbegriffs erfüllt, d.h. daß er *gerechtfertigt* ist zu glauben, daß Goldbachs Vermutung wahr sei. Es geht ihm vielmehr darum, Gründe anzuführen, die dafür sprechen, daß seine Überzeugung *wahr* ist, aus denen also hervorgeht, daß die erste – die Wahrheitsbedingung – erfüllt ist. Rechtfertigung ist dementsprechend also nicht selbst eine Bedingung des Wissensbegriffs, sie dient nur *als Mittel*, um plausibel zu machen, daß eine andere, die Wahrheitsbedingung erfüllt ist.

Damit ist die Frage nach der Rechtfertigung einer Überzeugung aber nicht überflüssig, sie bekommt nur einen anderen Stellenwert.

[J]ustification (a) gives procedures by which true beliefs are obtained, and (b) gives standards for evaluating the products of such procedures with regard to that goal. From the point of view of (a), justification prescribes techniques by

⁷ Vgl. Goldman (1986: 116–121).

which knowledge is gained. From the point of view of (b), it gives a criterion for knowledge. But in neither case does it describe a logically necessary condition for knowledge. (Sartwell 1992: 174)

Der Grundgedanke dieser Argumentation wird von Sartwell in seinem zweiten Aufsatz von 1992 noch einmal systematisch aufgenommen. Diesmal beginnt er mit der Bemerkung, daß Diskussionen über die angemessene Explikation des Wissensbegriffs häufig darunter leiden, daß nicht klar ist, welcher intuitive Vorbegriff eigentlich expliziert werden soll. Sartwell selbst schlägt vor, diesen Vorbegriff so zu fassen: „[K]nowledge is our epistemic goal in the generation of particular propositional beliefs“ (1992: 167). Für ihn stellt sich die Frage damit so: Wie läßt sich dieses Ziel genauer fassen? Oder, auf den gegenwärtigen Kontext bezogen: Ist es plausibler zu sagen, daß das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen darin besteht, wahre Überzeugungen zu gewinnen, oder darin, wahre, gerechtfertigte Überzeugungen zu gewinnen?

Für Sartwell ist die Antwort klar: Bei all unseren Erkenntnisbemühungen geht es letzten Endes immer nur um wahre Überzeugungen. Bevor wir auf seine Gründe für diese Antwort eingehen, zuerst noch ein kurzer Blick auf Sartwells Explikation des Vorbegriffs des Wissens. Was spricht eigentlich für die Auffassung, Wissen sei in erster Linie das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? Sartwell selbst nennt zwei Gründe.

Erstens: Wenn Wissen nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, warum spielt dieser Begriff in der Erkenntnistheorie dann so eine zentrale Rolle?

Zweitens: Wenn man auf der einen Seite die Auffassung akzeptiert, das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien einfach wahre Überzeugungen, sich auf der anderen Seite aber weigert, Wissen als wahre Überzeugung zu definieren, und wenn man auf diese Weise impliziert, daß Wissen nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, dann hat das erhebliche Folgen:

- a) „Wissen“ wird zu einem *terminus technicus* mit einer rein konventionellen Definition.
- b) Die Rolle des Wissensbegriffs in der Erkenntnistheorie wird ausgehöhlt.
- c) Die rein konventionelle Definition von „Wissen“ ist entweder redundant oder inkohärent.

Mit anderen Worten: Wenn Wissen nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, dann bleibt sowohl die Rolle als auch die Definition von Wissen völlig unklar, d.h. dann bleibt letzten Endes unklar, warum wir uns überhaupt für den Begriff des Wissens interessieren sollten.

Doch damit zurück zu der entscheidenden Frage: Was spricht für die Auffassung, das Ziel unserer Erkenntnis seien wahre Überzeugungen und sonst nichts? Zur Beantwortung dieser Frage verweist Sartwell zunächst noch einmal auf die schon angesprochene Tatsache, daß sich eigentlich alle Erkenntnistheoretiker darin einig sind, daß Rechtfertigung wahrheitsfördernd sein muß, daß sie also im wesentlichen einen instrumentellen Wert besitzt, indem sie uns dem Ziel wahrer Überzeugungen näher bringt. Alle Autoren, die diese Auffassung vertreten, haben sich nach Sartwell zumindest implizit schon darauf festgelegt, daß Wissen bloß in wahrer Überzeugung besteht und daß Rechtfertigung nur ein Kriterium darstellt, aber keinen eigenständigen Bestandteil des Wissensbegriffs. Denn es hat einfach keinen Sinn, etwas, was nur Mittel zur Erreichung eines Zieles ist, mit in die Definition dieses Zieles aufzunehmen.

Another way of putting the matter is this. If we describe justification as of merely instrumental value with regard to arriving at truth, as Bonjour does explicitly, we can no longer maintain both that knowledge is the *telos* of inquiry and that justification is a necessary condition of knowledge. It is incoherent to build a specification of something regarded *merely* as a means of achieving some goal into the description of the goal itself; in such circumstances, the goal can be described independently of the means. So, if justification is demanded because it is instrumental to true belief, it cannot also be maintained that knowledge is justified true belief. (1992: 174)

Dieses Ergebnis läßt sich durch eine andere Überlegung noch untermauern. Auch Sartwell leugnet nicht, daß wir an Rechtfertigungen interessiert sind; daß wir uns darum bemühen, Gründe für unsere Überzeugungen zu haben; daß wir uns nicht damit zufriedengeben, einfach von etwas überzeugt zu sein. Allerdings können wir offenbar ohne weiteres fragen, warum das so ist. Diese Frage wäre jedoch völlig verfehlt, wenn Rechtfertigung Teil des Ziels unserer epistemischen Bemühungen wäre. „For there is no good answer to the question of why we desire our ultimate ends“ (1992: 175). Aber die Frage ist nicht fehl am Platze. Und auch daraus ergibt sich ein deutlicher Hinweis darauf, daß Rechtfertigung kein Ziel unserer Erkenntnisbemühungen, sondern nur ein Mittel ist, dieses Ziel zu erreichen.

Letzten Endes kann man nach Sartwell die Gründe für den zweiten Teil der Gleichung

Wissen = das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen = wahre Überzeugungen auf einen einfachen Nenner bringen. Jeder, der diesen Teil der Gleichung bestreitet und stattdessen die Auffassung vertritt, das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien *gerechtfertigte* wahre Überzeugungen, ist sofort mit

einem Dilemma konfrontiert: Rechtfertigung ist nämlich entweder (a) ein Mittel zum Erlangen wahrer Überzeugungen oder (b) ein Mittel zum Erlangen anderer Ziele bzw. ein Selbstzweck.

(a) Wenn Rechtfertigungen nur Mittel zur Erlangung wahrer Überzeugungen sind und wenn daher alle Rechtfertigungsverfahren einer Meta-Rechtfertigung als wahrheitsfördernd bedürfen, dann interessieren uns Rechtfertigungen nur, weil es uns darum geht, zu wahren Überzeugungen zu kommen. Wenn Wissen das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, ist in diesem Fall Wissen also nur wahre Überzeugung. Denn es wäre unsinnig, ein Mittel zur Erlangung eines Ziels in dessen Definition aufzunehmen.

(b) Wenn Rechtfertigung dagegen ein Mittel zur Erlangung anderer Ziele bzw. ein Selbstzweck ist, dann wird der dreigliedrige Wissensbegriff inkohärent. Denn dann verfolgen wir, wenn wir nach Wissen streben, nicht ein, sondern zwei Ziele, die nicht immer simultan realisiert sein müssen.

[E]ither justification is instrumental to truth or it is not. If it is, then knowledge is merely true belief. If it is not, there is no longer a coherent concept of knowledge. Thus knowledge is mere true belief. Q.E.D. (1992: 180)

4.

Es wäre meiner Meinung nach verfehlt, in den bisher referierten Argumenten nach kleinen Fehlern oder Ungereimtheiten zu suchen;⁸ denn dabei würde man schnell die große Richtung der Argumentation aus dem Auge verlieren. Und gerade die scheint mir sehr überzeugend. Versuchen wir also, das Wesentliche im Blick zu behalten.

Klar scheint mir nach dem Gesagten, daß es in der Erkenntnistheorie drei Grundfragen gibt:

- 1) Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen?
- 2) Wie – mit welchen Mitteln und Verfahren – können wir dieses Ziel erreichen? (Und in welchen Bereichen können wir es erreichen?)
- 3) Wie – mit Hilfe welcher Kriterien – können wir überprüfen, ob bzw. inwieweit wir dieses Ziel erreicht haben?

⁸ Das letzte Argument Sartwells etwa ist in dieser Form sicher nicht haltbar. Natürlich kann man alte Goldmünzen suchen, auch wenn manche alten Münzen nicht aus Gold und manche Goldmünzen nicht alt sind. „Inkohärent“ wäre der traditionelle dreigliedrige Wissensbegriff nur, wenn sich Wahrheit und Rechtfertigung gegenseitig ausschließen.

Und klar scheint mir nach allen Argumenten auch, daß die Antwort auf die erste Frage lauten muß: Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Was wir anstreben, sind wahre Überzeugungen – nicht mehr und nicht weniger. Daß sich dieses Ziel nicht steigern läßt, daß es in diesem Sinne keinen „qualitativ höheren“ als den minimalen Wissensbegriff (MinW) gibt, scheint mir jedenfalls auch ein Hauptpunkt der Argumentation von Kutschera zu sein. Natürlich könnte man vorschlagen, nicht nur wahre Überzeugungen anzustreben, sondern wahre Überzeugungen, die mit Hilfe verlässlicher Methoden erworben wurden. Dagegen ist aber „zu betonen, daß eine methodisch gewonnene wahre Überzeugung weder subjektiv sicherer noch objektiv wahrer ist als jede andere wahre Überzeugung“ (von Kutschera 1982: 25). Wahrheit ist in diesem Sinne nicht steigerbar. Insofern können wir kein höheres epistemisches Ziel haben als die Erkenntnis der Wahrheit.

Dies bedeutet jedoch, worauf ja sowohl von Kutschera als auch Sartwell nachdrücklich hinweisen, auf keinen Fall die Ablehnung *verlässlicher Methoden*. Ganz im Gegenteil: Gerade für den, der ein Ziel ernsthaft zu erreichen versucht, sind die Mittel und Wege von größter Bedeutung, die mit einiger Sicherheit zur Erreichung seines Zieles führen. Gerade wer die Auffassung vertritt, das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien wahre Überzeugungen und sonst nichts, wird sich daher in besonderer Weise um verlässliche Methoden der Erkenntnisgewinnung bemühen. Denn ohne solche Methoden kann er sein Ziel nicht erreichen. Allerdings wird das Ziel selbst durch diese Methoden nicht definiert. D.h., Antworten auf die Frage nach verlässlichen Methoden der Erkenntnisgewinnung sind Antworten auf die zweite, nicht auf die erste der drei Grundfragen der Erkenntnistheorie.

Auch nach dieser Klärung bleibt aber noch eine Frage offen – die Frage nämlich, welche Rolle Rechtfertigung eigentlich spielt, wenn sie nicht zu den Definitionsbedingungen von Wissen zählt.

Sartwell, das haben wir schon gesehen, ist der Meinung, Rechtfertigung sei sowohl ein Mittel zur Erreichung von Wissen – im Sinne von (MinW) – als auch ein Mittel zur Überprüfung, ob unsere Überzeugungen tatsächlich Wissen darstellen. Er gibt letzten Endes also auf die zweite und die dritte Frage dieselbe Antwort: Rechtfertigung. Aber das ist wenig überzeugend. Schon sprachlich scheint es kaum möglich, auf die Frage, mit welchen Mitteln und Verfahren wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen erreichen können, die Antwort „Rechtfertigung“ zu geben. Diese Schwierigkeit ließe sich nur umgehen, wenn man Rechtfertigung mit verlässlichen Methoden gleichsetzte. Doch auch das wäre nicht plausibel. Denn wir verweisen zwar manchmal zur Rechtfertigung einer Überzeugung darauf, daß sie mit Hilfe

einer verlässlichen Methode erworben wurde. Aber dies ist keineswegs das einzig mögliche Mittel der Rechtfertigung.

Ein guter Ansatzpunkt, um die Rolle von Rechtfertigung im Erkenntnisprozeß zu klären, ist die Frage, aus welchem Grund wir von anderen (oder auch von uns selbst) Rechtfertigungen verlangen. Die Antwort auf diese Frage liegt ziemlich nahe: Weil wir wissen wollen, ob wir uns auf das, wovon andere (oder auch wir selbst) überzeugt sind, *verlassen* können, ob wir in unserem Denken und Handeln von ihren Überzeugungen ausgehen können, mit anderen Worten: ob diese Überzeugungen (wahrscheinlich) wahr sind.⁹

Dies wird nach Sartwell, wie ich bereits erwähnt hatte, ganz deutlich, wenn man sich überlegt, unter welchen Bedingungen wir die Frage „Woher weißt Du das?“ stellen. Unter normalen Umständen fragen wir *nicht* nach einer Rechtfertigung, wenn eine Überzeugung völlig selbstverständlich oder trivial ist.¹⁰ Wenn eine Person *S* sagt, sie wisse, daß $2+2=4$ oder daß der Himmel an Sonnentagen blau ist, dann werden wir sie normalerweise nicht mit der Frage „Woher weißt Du das?“ behelligen. Wenn sie aber sagt, sie wisse, daß Goldbachs Vermutung zutreffe, daß es Nilpferde auf Madagaskar gebe oder daß Gerhard Schröder der nächste Bundeskanzler sein werde, dann sehen die Dinge anders aus. Im ersten Fall sind wir an einer Rechtfertigung nicht interessiert, da wir von der Wahrheit dessen, was *S* zu wissen glaubt, selbst schon überzeugt sind. Im zweiten Fall dagegen sind wir daran interessiert herauszubekommen, woher *S* weiß, was sie zu wissen glaubt, weil wir wissen möchten, was dafür spricht, daß *S*'s Überzeugung *verlässlich* ist, d.h. was dafür spricht, daß diese Überzeugung *wahr* ist. Denn wenn wir selbst noch nicht glauben, was *S* zu wissen glaubt, dann wollen wir natürlich wissen, ob wir das auch glauben sollen oder nicht. Wenn *S* keine Rechtfertigung angeben kann, werden wir dies nicht ohne weiteres tun, weil wir keinen Grund haben, zu glauben, daß das, was sie zu wissen glaubt, wahr ist. Mit anderen Worten: Rechtfertigungen sind kein Selbstzweck, sondern dienen dazu, Wahrheitsansprüche zu überprüfen. Sie sind, wie Sartwell sagt, *Kriterien*, mit deren Hilfe wir beurteilen, ob das,

⁹ Manchmal verfolgen wir nach Sartwell allerdings auch andere Ziele. Denn manchmal fragen wir nach Rechtfertigungen, um zu prüfen, inwieweit die Person, um die es geht, als rational angesehen werden kann.

¹⁰ Zu den außergewöhnlichen Umständen, unter denen wir auch bei diesen Überzeugungen nach einer Rechtfertigung fragen würden, vgl. Sartwell (1991: 162).

was *S* zu wissen glaubt, tatsächlich wahr ist und ob *S*'s Überzeugungen insofern im Sinne von (MinW) als Wissen gelten können.

Mit anderen Worten: „Rechtfertigung“ ist die Antwort auf die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie – die Frage, mit Hilfe welcher Kriterien wir überprüfen können, ob bzw. inwieweit wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen erreicht haben. Und diese Feststellung liefert uns zugleich einen wichtigen Hinweis darauf, wie der Begriff der Rechtfertigung selbst zu verstehen ist: Eine Überzeugung, daß *p*, ist genau dann gerechtfertigt, wenn sie ein Merkmal besitzt, aus dem hervorgeht, daß *p* (wahrscheinlich) wahr ist. Überzeugungen, die durch verlässliche Methoden gewonnen wurden, sind also gerechtfertigt; aber auch Überzeugungen, für die die jeweilige Person *S* gute Gründe anführen kann. Denn auch dieses Merkmal spricht dafür, daß das, was *S* glaubt, wahr ist.¹¹

Wenn wir Bilanz ziehen, ergibt sich also folgendes Ergebnis: *Wahrheit* und *Rechtfertigung* sind Antworten auf zwei ganz verschiedene Fragen der Erkenntnistheorie. Wahrheit ist das Ziel und Rechtfertigung nur ein Mittel bzw. ein Kriterium. Was wir anstreben, sind *wahre Überzeugungen*. Ob eine Überzeugung *gerechtfertigt* ist, interessiert uns nur deshalb, weil ihre Wahrheit in der Regel nicht auf der Hand liegt.

Eine Person *S* behauptet, daß *p*. Sollen wir ihr glauben oder nicht? Sollen wir selbst diese Überzeugung übernehmen und unser Überlegen und Handeln an ihr ausrichten? Wenn wir wüßten, ob *p* wahr ist, würden sich diese Fragen von selbst beantworten. Leider ist das im allgemeinen jedoch nicht offensichtlich. Deshalb wählen wir einen indirekten Weg: Wir fragen, ob *S* vernünftige Gründe für ihre Überzeugung angeben kann bzw. ob diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Mit anderen Worten: Wir fragen, ob *S* in ihrer Überzeugung gerechtfertigt ist. Warum tun wir das? Aus zwei Gründen: Erstens weil die Frage, ob *S* in ihrer Überzeugung, daß *p*, gerechtfertigt ist, in der Regel leichter zu beantworten ist als die Frage, ob *p* wahr ist. Und zweitens weil Rechtfertigung etwas mit Wahrheit zu tun hat: Bei gerechtfertigten Überzeugungen spricht zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie wahr sind. Rechtfertigung interessiert uns also, weil sie ein *Kriterium* für Wahrheit ist.

Es ist deshalb Unsinn, zu sagen, wir würden nach wahren *und* gerechtfertigten Überzeugungen streben. Entscheidend ist die Frage, ob eine Überzeu-

¹¹ Diese Auffassung hat den Vorteil, daß sie zeigt, daß jede Debatte um *den* angemessenen oder gar richtigen Rechtfertigungsbegriff völlig müßig ist. *Alles*, woraus hervorgeht, daß eine Überzeugung wahrscheinlich wahr ist, kann in dem angeführten Sinn als Rechtfertigung dieser Überzeugung gelten.

gung wahr ist. Ob sie gerechtfertigt ist, interessiert uns nur, solange wir das nicht wissen. D.h., gerechtfertigte Überzeugungen interessieren uns nur ‚hilfsweise‘, weil man einer Überzeugung in der Regel nicht ‚ansehen‘ kann, ob sie wahr ist, und weil gerechtfertigte Überzeugungen zumindest wahrscheinlich wahr sind.

Systematisch gesehen gibt es in der Erkenntnistheorie somit *zwei* interessante Begriffe – den Begriff der *wahren Überzeugung* und den Begriff der *gerechtfertigten Überzeugung*. Aber diese beiden Begriffe spielen zwei ganz *unterschiedliche Rollen*. Und daher ist es völlig verfehlt, diese Begriffe in *einem* Hybridbegriff des Wissens zu vereinen. Der traditionelle dreigliedrige Wissensbegriff ist somit systematisch gesehen ein Unding. Er bringt Dinge zusammen, die nicht zusammengehören und die zusammenzubringen nur Verwirrung stiften kann. *Dieser* Begriff hat in einer *systematisch* betriebenen Erkenntnistheorie keinen Platz. Es hat deshalb – von einem systematischen Standpunkt aus gesehen – auch gar keinen Zweck, zu versuchen, die Intension (oder zumindest die Extension) *dieses* Begriffs durch einen präziseren einzufangen.¹² Aber was soll man dann mit dem Wissensbegriff überhaupt anfangen?

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder man hält – wie von Kutschera und Sartwell – daran fest, dem Begriff des Wissens in der Erkenntnistheorie eine zentrale Rolle zuzugestehen. In diesem Fall scheint es am vernünftigsten, den Ausdruck „Wissen“ als Ausdruck für das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen zu verwenden. Wenn man dies tut, gibt es jedoch keine Alternative zum minimalen Wissensbegriff, d.h. zur Identifikation von Wissen mit wahrer Überzeugung. Denn das Ziel aller Erkenntnisbemühungen sind wahre Überzeugungen und nichts anderes.

Oder man verzichtet ganz auf den Wissensbegriff und beschränkt sich auf die Begriffe der wahren Überzeugung und der gerechtfertigten Überzeugung. Mir will fast scheinen, daß dieser zweite Weg der vernünftigere ist. Denn erstens hat er den Vorteil, daß man mit ihm unliebsamen und fruchtlosen Debatten aus dem Wege geht, die letztlich nur zu immer weiteren Konfusionen führen müssen. Und zweitens verliert man nichts, wenn man sich für diesen Weg entscheidet, da sich alle Fragen, die wir in Bereich der Erkenntnistheorie klären wollen, auch ohne den alltagssprachlichen Wissensbegriff formulieren und beantworten lassen.

¹² Aus diesem Grunde halte ich auch Sartwells eher verzweifelten Versuch für verfehlt, zu zeigen, daß man den minimalen Wissensbegriff doch mit allen vermeintlichen Gegenbeispielen in Einklang bringen kann.

Literatur

- BonJour, Laurence (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Cornman, James W., Keith Lehrer & George S. Pappas (1987): *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett.
- Goldman, Alvin (1986): *Epistemology and Cognition*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Kutschera, Franz von (1982): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: de Gruyter.
- Moser, Paul K. (1985): *Empirical Justification*. Dordrecht: Reidel.
- Platon: *Theaitetos*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1958.
- Sartwell, Crispin (1991): „Knowledge is Merely True Belief“. *American Philosophical Quarterly* 28, 157–165.
- Sartwell, Crispin (1992): „Why Knowledge is Merely True Belief“. *The Journal of Philosophy* 89, 167–180.

**Wie ich die Dinge sehe –
Sechs Thesen zur Vereinfachung der Debatte
um die naturalistische Erkenntnistheorie***

These 1: Die zentralen Fragen der Erkenntnistheorie lauten: (a) Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? (b) Wie läßt sich dieses Ziel erreichen? (c) Anhand welcher Kriterien können wir entscheiden, ob wir das Ziel erreicht haben?

Ich schlage vor, die traditionellen (und etwas antiquierten) Grundfragen der Erkenntnistheorie nach der Natur, dem Ursprung und dem Umfang menschlicher Erkenntnis durch die drei genannten Fragen zu ersetzen, da sie das Projekt (bzw. die Projekte) der Erkenntnistheorie in meinen Augen klarer und systematischer beschreiben. Allenfalls sollte man sie durch eine vierte Frage ergänzen, in der der Aspekt des Umfangs menschlicher Erkenntnis aufgegriffen wird: (d) In welchen Bereichen können wir dieses Ziel erreichen?

1. Nebenbemerkung:

Auf die Frage (a) lautet die vernünftigste Antwort nicht ‚Wissen‘, sondern ‚wahre Überzeugungen‘.¹ Der traditionelle Wissensbegriff ist – systematisch gesehen – ein uninteressanter Hybridbegriff. In ihm werden zwei Merkmale (Wahrheit und Rechtfertigung) zusammengefaßt, die nicht auf derselben Stufe stehen. Dies wird ganz deutlich, wenn man sich klar macht, daß uns Rechtfertigung nur deshalb interessiert, weil man einer Überzeugung sozusagen nicht ‚ansehen‘ kann, ob sie wahr ist.

Eine Person A behauptet, daß *p*. Sollen wir ihr glauben oder nicht? Sollen wir selbst diese Überzeugung übernehmen und unser Überlegen und Handeln an ihr ausrichten? Wenn wir wüßten, ob *p* wahr ist, würden sich diese Fragen von selbst beantworten. Leider ist das jedoch in der Regel nicht offensichtlich. Deshalb wählen wir einen indirekten Weg: Wir fragen,

* Erstveröffentlichung in: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt a.M.: Peter Lang 1997, 237–245. Bei diesem Text handelt es sich um einen Kommentar zu Dirk Koppelberg „Erkenntnistheorie und Wissenschaft – Naturalistische Positionen“, in demselben Band, 219–236.

¹ Eine ausführlichere Begründung für diese These gebe ich in Beckermann 1997.

ob *A* vernünftige Gründe für seine Überzeugung angeben kann bzw. ob diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Mit anderen Worten: Wir fragen, ob *A* in seiner Überzeugung gerechtfertigt ist. Nach der Rechtfertigung einer Überzeugung fragen wir also aus zwei Gründen: Erstens weil die Frage, ob *A* in seiner Überzeugung, daß *p*, gerechtfertigt ist, in der Regel leichter zu beantworten ist als die Frage, ob es wahr ist, daß *p*. Und zweitens weil Rechtfertigung etwas mit Wahrheit zu tun hat: Bei gerechtfertigten Überzeugungen spricht zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie wahr sind. Rechtfertigung interessiert uns also, weil sie ein *Kriterium* für Wahrheit ist.

Es hat deshalb keinen Sinn, zu sagen, wir würden nach wahren *und* gerechtfertigten Überzeugungen streben. Entscheidend ist die Frage, ob eine Überzeugung wahr ist. Ob sie gerechtfertigt ist, interessiert uns nur dann, wenn wir das nicht wissen. D.h., gerechtfertigte Überzeugungen interessieren uns nur ‚hilfsweise‘, weil man einer Überzeugung in der Regel nicht ansehen kann, ob sie wahr ist, und weil gerechtfertigte Überzeugungen zumindest wahrscheinlich wahr sind. Anders ausgedrückt: Der Begriff der Rechtfertigung hat seinen legitimen Platz bei der Beantwortung der Frage (c), nicht bei der Beantwortung der Frage (a).

2. Nebenbemerkung:

Die strikte Orientierung an den angeführten Grundfragen der Erkenntnistheorie kann zu bemerkenswerten Akzentverschiebungen führen. Bisher sind die meisten Erkenntnistheoretikerinnen nämlich weniger an der Beantwortung dieser Fragen interessiert als an der Analyse oder rationalen Rekonstruktion der alltagssprachlichen Begriffe ‚Wissen‘ und ‚Rechtfertigung‘ (sowie an einer Antwort auf die skeptische Herausforderung). Und dabei wird selten gefragt, was diese alltagssprachlichen Begriffe mit den Fragen (a) – (c) zu tun haben. Eine strikte Orientierung an diesen Grundfragen führt jedoch unweigerlich zu der Einstellung: Der alltagssprachliche Begriff des Wissen ist erkenntnistheoretisch nur insoweit interessant, als er eine befriedigende Antwort auf die Frage (a) beinhaltet (was sehr zweifelhaft ist), und der alltagssprachliche Begriff der Rechtfertigung ist erkenntnistheoretisch nur insoweit interessant, als er eine befriedigende Antwort auf eine der drei Fragen (a) – (c) beinhaltet (was ebenfalls bezweifelt werden kann).

These 2: Naturalistischen Erkenntnistheoretikerinnen geht es in erster Linie um die Frage (b). Die Beschäftigung mit den Fragen (a) und (c) steht bei ihnen eher im Hintergrund.

Daß es naturalistischen Erkenntnistheoretikerinnen um die Frage (b) geht, scheint mir ziemlich klar. Denn sie alle halten die Frage für zentral, *wie* wir zu unseren Theorien, Überzeugungen bzw. Repräsentationen kommen.

Dagegen äußern sich naturalistische Erkenntnistheoretikerinnen nur selten zu der Frage, welches Ziel unsere Erkenntnisbemühungen haben. Ihre Antwort auf diese Frage übernehmen sie in der Regel aus der traditionellen Erkenntnistheorie. Für Quine bilden *Theorien* das Ergebnis von Erkenntnisprozessen und für Goldman offensichtlich *Überzeugungen*. Und es ist sicher nicht völlig falsch, zu unterstellen, daß sie auf die Frage, was das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, u. a. die *Wahrheit* von Theorien und Überzeugungen anführen würden. Goldman würde (gefangen in der traditionellen Auffassung, daß Wissen mehr ist als wahre Überzeugung) vielleicht hinzufügen: Das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien auf verlässliche Weise erzeugte wahre Überzeugungen. Diese These scheint mir aber keinen spezifisch naturalistischen Charakter zu haben. Denn erstens werden externalistische Wissensbegriffe auch von ihren Urhebern nicht so verstanden. Und zweitens ist die *Methode*, mit deren Hilfe diese Wissensbegriffe entwickelt werden, absolut traditionell: Es werden Vorschläge zur Analyse des Begriffs ‚Wissen‘ gemacht, die dann anhand von Beispielen und Gegenbeispielen auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden.

Einzig sogenannte Eliminativisten wie Stich und die Churchlands bilden hier eine Ausnahme. Sie fassen Erkenntnissubjekte in erster Linie als biologische Organismen auf und kennzeichnen die Ergebnisse von Erkenntnisprozessen daher mit dem weiteren Begriff der Repräsentation. Dabei ist für sie entscheidend, daß viele (vielleicht sogar die meisten) Repräsentationen keinen propositionalen Charakter haben und daß diese Repräsentationen daher nicht wahrheitsfähig sind. Diese Auffassung stellt möglicherweise also doch eine eigene – naturalistisch inspirierte – Antwort auf die Frage (a) dar.

Soweit ich sehen kann, haben sich naturalistische Erkenntnistheoretikerinnen bisher nicht explizit zu der Frage (c) geäußert, anhand welcher Kriterien wir entscheiden können, ob wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen erreicht haben.

Wenn man der Meinung ist, daß der Begriff der Rechtfertigung seinen legitimen Platz nicht bei der Beantwortung der Frage (a), sondern bei der Beantwortung der Frage (c) hat, kann man jedoch auch manche Überlegungen zu externalistischen Wissensbegriffen mit dieser Frage in Verbindung bringen. Dies hängt damit zusammen, daß es natürlich Beziehungen zwischen den Antworten auf die Fragen (b) und (c) gibt. Wenn eine Überzeugung aufgrund einer verlässlichen Methode erworben wird, dann ist auch

dies ein Grund zu glauben, daß diese Überzeugung wahr ist. Allerdings betont Koppelberg völlig zu Recht, daß Anweisungen zum Bau einer Brücke nicht mit den Kriterien zu ihrer Beurteilung zusammenfallen (auch wenn, wie gesagt, die Tatsache, daß eine Brücke regelgerecht gebaut wurde, zumindest *ein* solches Kriterium darstellt). Meine These ist, daß naturalistische Erkenntnistheoretikerinnen bisher keine Kriterien zur Überprüfung von Überzeugungen vorgeschlagen haben, die über die Anwendung verlässlicher Methoden hinausgehen. (Dies liegt natürlich auch daran, daß die Frage (c) von allen Erkenntnistheoretikerinnen nur sehr selten *explizit* thematisiert wird.)

These 3: Die Unterscheidung zwischen einer normativen und einer bloß deskriptiven Erkenntnistheorie ist irreführend.

Häufig werden sog. radikale oder eliminativ gesinnte naturalistische Erkenntnistheoretikerinnen dadurch charakterisiert, daß man ihnen unterstellt, sie würden den *normativen* Charakter der Erkenntnistheorie aufgeben und nur die *deskriptive* Frage für legitim halten, wie unsere kognitiven Prozesse *de facto* ablaufen.

Tatsächlich geben einige Formulierungen in Quines epochemachendem Aufsatz ‚Epistemology Naturalized‘ dazu Anlaß, ihn in diesem Sinn zu interpretieren. Allerdings hat Quine dieses Mißverständnis selbst aufgeklärt: „Naturalization of epistemology does not jettison the normative and settle for the indiscriminate description of ongoing procedures“². Und auch Patricia Churchland kann so nicht interpretiert werden. „Answers here will be descriptive first and foremost, but the normative dimension of epistemology enters when we can draw on the descriptive basis to compare and evaluate styles of computation and representation, and determine how to improve upon particular computational and representational strategies. Once we understand what reasoning is, we begin to figure out what reasoning *well* is.“³

Wichtig ist, daß Patricia Churchland hier zunächst einfach eine Tatsache feststellt: Die Antworten auf *alle* Fragen der Erkenntnistheorie – und damit auch Antworten auf die Frage (b) – haben zunächst *keinen* normativen Charakter. Wenn sich herausstellt, daß *M* eine gute Methode ist, um zu wahren Überzeugungen (oder was immer das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist) zu gelangen, dann ist das nur eine *Feststellung*, die als solche noch keine normativen Implikationen besitzt. Eine Norm ergibt sich aus ihr erst,

² Quine 1986, 664.

³ P.S. Churchland 1987, 546.

wenn man sie mit einem Ziel in Verbindung bringt: ‚Wenn du wahre Überzeugungen anstrebst, dann benutze die Methode *M*‘. Insofern Erkenntnistheorie überhaupt normativ ist, hat sie es also nur mit hypothetischen Imperativen in diesem Sinne zu tun. Dies ist auch der Grund dafür, daß Quine diesen Aspekt der Erkenntnistheorie als „ingenieurwissenschaftlich“ bezeichnet hat. („For me normative epistemology is a branch of engineering. It is the technology of truth-seeking. [...] There is no question here of ultimate value, as in morals; it is a matter of efficacy for an ulterior end, truth or prediction. The normative here, as elsewhere in engineering, becomes descriptive when the terminal parameter is expressed.“⁴)

Es bleibt daher festzuhalten: Die Antworten auf alle Fragen der Erkenntnistheorie haben einen feststellenden, keinen normativen Charakter. Normativ wird Erkenntnistheorie erst, wenn man aus diesen Antworten ingenieurwissenschaftlich verstandene hypothetische Imperative gewinnt.

These 4: Die Position einer eliminativen naturalistischen Erkenntnistheorie ist eine Chimäre; sie wird von niemandem vertreten.

Auch Koppelberg unterscheidet eine radikale oder eliminative Version der naturalistischen Erkenntnistheorie von einer, sagen wir, revisionistischen. Er charakterisiert diese Unterscheidung jedoch so: Der Eliminativist behauptet, daß „die traditionellen *Probleme* der Erkenntnistheorie entweder unlösbar, falsch konzipiert oder inkohärent“ (Hervorh. vom Vf.) seien und daß diese Probleme daher fallengelassen werden sollten; der Revisionist dagegen vertrete nur die Auffassung, daß man diese Probleme nicht *so* lösen könne, wie dies traditionell versucht wurde. Nach Koppelberg ist für die eliminative Version der naturalistischen Erkenntnistheorie also entscheidend, daß ihr zufolge die Grundfragen der Erkenntnistheorie fallengelassen werden sollten, weil sie unbeantwortbar sind. Meines Wissens gibt es aber niemanden, der diese Position vertritt.

Erstens: Keine Vertreterin der naturalistischen Erkenntnistheorie leugnet das Phänomen der *Kognition*; d.h. niemand leugnet, daß es *kognitive Prozesse* gibt, die zu Theorien, Überzeugungen oder anderen Repräsentationen führen.

Zweitens (und das ist wichtiger): Keine Vertreterin der naturalistischen Erkenntnistheorie leugnet, daß die Ergebnisse kognitiver Prozesse (Theorien, Überzeugungen oder andere Repräsentationen) *bewertbar* sind. Für Theorien und Überzeugungen ist das offensichtlich. Aber auch wenn Stich und die Churchlands die Auffassung vertreten, daß viele Repräsentationen

⁴ Quine 1986, 664f..

keinen propositionalen Charakter haben und daher nicht im Hinblick auf Wahrheit und Falschheit bewertet werden können, ändert das nichts daran, daß diese Repräsentationen auch für sie angemessener oder weniger angemessen, treffender oder weniger treffend sein können (was immer das im einzelnen heißen mag). Ansonsten wäre etwa Patricia Churchlands These, daß man Repräsentationen „vergleichen und evaluieren“ kann und daß es so etwas wie „*well reasoning*“ gibt, völlig unverständlich.⁵

Und schließlich *drittens*: Wir haben schon gesehen, daß keine Vertreterin der naturalistischen Erkenntnistheorie den *normativen Charakter* der Erkenntnistheorie leugnet, wenn man diesen in dem gerade erläuterten hypothetischen Sinn versteht. Weil alle der Meinung sind, daß die Ergebnisse kognitiver Prozesse bewertbar sind, sind sich auch alle einig, daß es sinnvoll ist, zu fragen, auf welche Weise man zu ‚guten‘ Theorien, Überzeugungen oder Repräsentationen kommt.

Mit anderen Worten: Keine Vertreterin der naturalistischen Erkenntnistheorie ist der Meinung, daß man die Fragen der Erkenntnistheorie fallen lassen sollte. Die meisten meinen allerdings, daß man diese Fragen anders beantworten muß, als traditionelle Erkenntnistheoretikerinnen dies tun. Es gibt also keine eliminativen, sondern nur revisionistische naturalistische Erkenntnistheoretikerinnen.

These 5: Ein zentraler Aspekt der naturalistischen Erkenntnistheorie ist ihr Anti-Apriorismus.

Nachdem diese Mißverständnisse ausgeräumt sind, wird der Blick frei für das Wesentliche – die Hauptthese der naturalistischen Erkenntnistheorie, daß insbesondere die Frage (b) ohne Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Ergebnisse nicht (oder zumindest nicht befriedigend) beantwortet werden kann. Meiner Meinung nach sagt eine naturalistische Erkenntnistheoretikerin z.B. ungefähr das folgende: Die Frage, ob Wahrnehmung generell oder zumindest unter bestimmten Bedingungen eine verlässliche Methode zu Generierung wahrer Überzeugungen ist, kann nicht durch a priori-Überlegungen, sondern nur durch die Wahrnehmungswissenschaften beantwortet werden. Und die Frage, welche Methoden wir in den Wissenschaften anwenden sollen, können wir nur beantworten, indem wir untersuchen, welche Methoden bisher erfolgreich waren.

Der zentrale Grund für diesen Anti-Apriorismus ist das Scheitern aller bisherigen Versuche, auf apriorischem Wege Antworten auf die Frage (b) zu finden. Wenn man sich fragt, welche Antworten die traditionelle, aprio-

⁵ Vgl. auch P.S. Churchland 1987, 545.

risch orientierte Erkenntnistheorie auf die Frage (b) geben konnte, dann fallen einem nur einige wenige Stichworte ein wie ‚deduktive Logik‘, ‚Entscheidungstheorie‘ und ‚Bestätigungstheorie‘. Aber auch wenn man zugesteht, daß z.B. die deduktive Logik eine überaus verlässliche Methode ist, um von wahren Überzeugungen zu wahren Überzeugungen zu gelangen, kann es doch gar keinen Zweifel geben, daß wir mit ihr allein nicht sehr weit kommen und daß die meisten unserer Überzeugungen nicht auf deduktiven Schlüssen beruhen. Was den Bereich der nicht-deduktiven Schlüsse angeht, findet sich in der traditionellen Erkenntnistheorie aber so gut wie nichts, was wirklich überzeugen könnte. „Inductive logic does not exist, and does not show any positive signs in that direction; ‚inference-to-the-best-explanation‘ is the name for a problem, not a theory of how humans accomplish some tasks.“⁶ D.h., im Hinblick auf die meisten epistemischen Aufgaben, die wir zu bewältigen haben, bleibt uns die traditionelle Erkenntnistheorie brauchbare Antworten schuldig.

These 6: Der zweite zentrale Aspekt der naturalistischen Erkenntnistheorie ist ihr Anti-Fundamentalismus.

Von Seiten der traditionellen Erkenntnistheorie wird gegen die naturalistische Erkenntnistheorie oft und gern eingewandt, daß der Weg, die Frage (b) unter anderem durch Berücksichtigung der Ergebnisse der Naturwissenschaften zu beantworten, zirkelhaft und daher unzulässig sei. Welchen Sinn, so wird gesagt, kann es haben, die Frage nach der Verlässlichkeit von Wahrnehmung durch Verweis auf die Ergebnisse der Wahrnehmungswissenschaften zu beantworten, wo doch diese Ergebnisse selbst nur als verlässlich angesehen werden können, wenn man voraussetzt, daß sich die Wissenschaftler z.B. beim Ablesen ihrer Meßinstrumente nicht getäuscht haben, bzw. wenn man voraussetzt, daß es überhaupt eine Außenwelt gibt, über die wir durch unsere Sinne informiert werden.

Diese Argumentation beruht jedoch auf einer fundamentalistischen Grundannahme, die ihrerseits mehr als zweifelhaft ist. Die Fundamentalistin geht davon aus, daß wir einer Meinung erst trauen dürfen, wenn nachgewiesen ist, daß sie durch verlässliche Erkenntnismethoden gewonnen wurde. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften sind für sie daher solange irrelevant, wie nicht gezeigt ist, daß die Methoden, die Naturwissenschaftler anwenden (Wahrnehmung, Bayesianische Schlüsse, Schlüsse auf die beste Erklärung usw.), ihrerseits verlässlich sind. Aber wie soll das gehen? Bei diesem Nachweis werden selbst Methoden verwendet, deren Verläss-

⁶ Ebd. 545.

lichkeit in Frage gestellt werden kann. D. h., die Fundamentalistin steht vor dem bekannten Münchhausen-Trilemma: Sie gerät in einen Regreß oder in einen Zirkel oder wird zur Dogmatikerin. Mit anderen Worten: Der Fundamentalismus ist ein undurchführbares Programm, das darüber hinaus darauf beruht, daß es die epistemische Lage von uns Menschen völlig verkennt. Wir sind nie in einer Situation, in der wir von Grund auf neu anfangen könnten; vielmehr beginnen wir immer mit einem bestimmten Satz von Vormeinungen, die wir nicht alle zugleich in Frage stellen können (Neuraths Boot). Und zu diesen Vormeinungen gehören auch Wahrnehmungsüberzeugungen und Überzeugungen, die, in welcher Form auch immer, auf der Anwendung wissenschaftlicher Methoden beruhen. Wer glaubt, er könne alle diese Vormeinungen einklammern, der wird sich bald im epistemischen Niemandsland wiederfinden.

Mit anderen Worten: Wenn die naturalistische Erkenntnistheoretikerin vorschlägt, bei der Beantwortung der Frage (b) auch Ergebnisse der Naturwissenschaften mitzubersichtigen, dann schlägt sie etwas vor, was wir im Prinzip sowieso nicht vermeiden können. Es gibt also eigentlich gar keinen Grund sich aufzuregen.

Kurzes Fazit:

1. Ich habe nicht den Eindruck, daß irgend jemand wirklich die Auffassung vertritt, man sollte die Fragen der Erkenntnistheorie vergessen und nur noch Kognitionswissenschaft betreiben.
2. Sowohl der Anti-Apriorismus als auch der Anti-Fundamentalismus der naturalistischen Erkenntnistheorie sind gut begründet.
3. Was die naturalistische Erkenntnistheorie vorschlägt, nämlich bei der Beantwortung der Frage (b) auch Ergebnisse der Naturwissenschaften mitzubersichtigen, ist weder wirklich umstürzlerisch, noch in der epistemischen Situation, in der wir uns befinden, überhaupt zu vermeiden.
4. Woher also die ganze Aufregung?

Literatur

- Beckermann, A., 1997: „Wissen und wahre Meinung“. In: W. Lenzen (Hg.) *Das weite Spektrum der Analytischen Philosophie. Festschrift für Franz von Kutschera*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1997, 24–43. In diesem Band Beitrag 3.
- Churchland, P. S., 1987: „Epistemology in the Age of Neuroscience“. *The Journal of Philosophy* 84, 544–553.

Quine, W.V., 1969: „Epistemology Naturalized“. In: W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 69–90.

Quine, W.V., 1986: „Reply to Morton White“. In: L. E. Hahn & P. A. Schilpp (Hg.) *The Philosophy of W.V. Quine*. La Salle: Open Court, 663–665.

Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie*

1.

Wenn man in Lehrbüchern und einschlägigen Lexika nach einer Charakterisierung der *Erkenntnistheorie* sucht, findet man eine große Übereinstimmung im Hinblick auf die Grundfragen dieser Disziplin. Im ersten Band der von Jürgen Mittelstraß herausgegebenen *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* etwa findet sich folgender Eintrag:

Erkenntnistheorie (...), philosophische Grunddisziplin, deren Gegenstand die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen begründeten Wissens ist. Im klassischen Sinne schloß dies die Fragen nach der *Entstehung*, dem *Wesen* und den *Grenzen* der Erkenntnis ein („die Wissenschaft vom Wesen und den Prinzipien der Erkenntnis, vom [logischen] Ursprung, den Quellen, Bedingungen und Voraussetzungen, vom Umfang, von den Grenzen der Erkenntnis. (R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe 1, Berlin, 41927, 389, 576f.)

Und im neuesten Standardwerk, der von Edward Craig herausgegebenen *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, schreibt Peter Klein:

Epistemology. Epistemology is one of the core areas of philosophy. It is concerned with the nature, sources and limits of knowledge (Klein 1998)

Offenbar lauten die Grundfragen der Erkenntnistheorie also:

1. Was ist Erkenntnis? (*Natur* der Erkenntnis)
2. Wie gewinnt man Erkenntnis? (*Quellen* der Erkenntnis)
3. In welchen Bereichen kann man Erkenntnis gewinnen? (*Umfang* bzw. *Grenzen* der Erkenntnis)

Es ist daher kaum verwunderlich, wenn viele Einführungen in die Erkenntnistheorie mit einer ausführlichen Erörterung der Frage beginnen: *Was ist Erkenntnis?* Allerdings ist schon bemerkenswert, dass diese Frage sofort in die Frage transformiert wird: *Was ist Wissen?* Fast alle Autoren scheinen zu glauben, *Wissen* und *Erkenntnis* seien ganz offenkundig dasselbe. Und sie mögen sich in dieser Einschätzung auch dadurch bestätigt fühlen, dass

* Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001), 571–593. In diesem Aufsatz nehme ich eine Überlegung wieder auf, der ich zum ersten Mal in meinem Aufsatz „Wissen und wahre Meinung“ nachgegangen bin. Ich widme diesen Aufsatz Günther Patzig zu seinem 75. Geburtstag.

man im Englischen gar keinen Unterschied zwischen Wissen und Erkenntnis machen kann, da für beides nur ein Wort, ‚knowledge‘, zur Verfügung steht. Trotzdem: Schon an dieser Stelle sollte man stutzig werden und sich fragen, ob es wirklich angemessen ist, Erkenntnis und Wissen einfach gleichzusetzen.

Beim Weiterlesen merkt man recht schnell, dass auch in einem zweiten Punkt (fast) völlige Einigkeit herrscht: *Wissen* kann nicht einfach mit *wahrer Überzeugung* identifiziert werden. Die Begründung hierfür liegt auf der Hand. Unserem normalen Gebrauch des Wortes ‚Wissen‘ zufolge würden wir von jemandem, der aufgrund *bloßen Ratens* zu der Überzeugung kommt, dass beim nächsten Spiel die Roulettekugel auf der Zahl 34 liegen bleibt, auch dann nicht sagen, er habe *gewusst*, dass es so kommen werde, wenn das Ergebnis tatsächlich eintritt. Wir unterscheiden *zufällig* wahre Überzeugungen von wahren Überzeugungen, die nicht zufällig, sondern z.B. aufgrund sorgfältigen Überlegens zustande gekommen sind. Nur im zweiten Fall sprechen wir von Wissen; bloß zufällig wahre Überzeugungen haben keinen Anspruch darauf, Wissen genannt zu werden.

Die These, Wissen sei nicht einfach nur wahre Überzeugung, findet sich schon bei Platon, der im *Theätet* schreibt:

Sokrates: Wenn also Richter, wahrheitsgemäß, überredet worden sind im Hinblick auf etwas, das nur wissen kann, wer es selbst gesehen hat, ...: so sind sie, nach dem bloßen Hörensagen urteilend, zwar zu einer richtigen Überzeugung gekommen, haben aber ohne Erkenntnis geurteilt – selbst wenn sie, zu Wahrem überredet, gut geurteilt haben? *Theätet*: So ist es allerdings. *Sokrates*: Wenn aber, Freund, wahre Überzeugung und Erkenntnis dasselbe wären, könnte auch der beste Richter keine wahre Überzeugung ohne Erkenntnis haben. So scheinen also beide verschieden zu sein. (*Theätet* 201b7-c7)

Die heute übliche Begründung für diese These wird aber eher in dem folgenden Zitat deutlich:

May we, then, equate knowledge simply with true belief? Absolutely not! To see why not, consider a person who has a hunch and thus believes that the final score of next year's Army-Navy football game will be a 21-21 tie. Moreover, suppose that the person is quite ignorant of the outcome of past contests and other relevant data. Finally, imagine, as a mere matter of luck, he happens to be right. That it is a mere matter of luck is illustrated by the fact that he often has such hunches about the final scores of football games and is almost always wrong. His true belief about the outcome of the Army-Navy game should not be counted as knowledge. It was a lucky guess and nothing more. (Cornman/Lehrer/Pappas 1987, 43)

Die traditionelle Antwort auf die Frage, was denn Wissen sei, wenn es nicht einfach mit wahrer Überzeugung gleichgesetzt werden kann, lautete bis 1963: Wissen ist *gerechtfertigte* wahre Überzeugung. In diesem Jahr zeigte Edmund Gettier jedoch, dass es durchaus Fälle gibt, in denen jemand über eine gerechtfertigte wahre Überzeugung verfügt, in denen wir aber trotzdem *nicht sagen würden*, diese Person wisse das, wovon sie überzeugt ist. Seither ist eine nicht enden wollende Debatte darüber entbrannt, wie man die traditionelle Wissensdefinition verbessern oder verändern müsse, um mit diesen so genannten Gettier-Fällen fertig zu werden. Dies soll uns hier jedoch nicht weiter interessieren. Denn mir ist eine andere Frage viel wichtiger, die in der Literatur fast nie gestellt wird: Angenommen es sei wahr, dass wir nicht alle Fälle von wahrer Überzeugung (und vielleicht nicht einmal alle Fälle von gerechtfertigter wahrer Überzeugung) als Wissen bezeichnen, welchen Grund haben wir dann für die Annahme, dass Wissen *epistemisch wertvoller* ist als bloß wahre Überzeugung (oder als gerechtfertigte wahre Überzeugung)? Was Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker tun, wenn sie die Frage nach der Natur von Wissen behandeln, lässt sich kurz so beschreiben: Sie versuchen, den Begriff des Wissens zu analysieren, *so wie wir diesen Begriff in der Alltagssprache verwenden*. Aber so gut wie keiner gibt sich die Mühe zu erklären, warum dieser alltagssprachliche Wissensbegriff für die Erkenntnistheorie überhaupt interessant sein soll. So gut wie keiner stellt die Frage, warum alltagssprachlich verstandenes Wissen erkenntnistheoretisch gesehen *besser* ist als bloß wahre Überzeugung.²

Erstaunlicherweise hat gerade Platon, im Gegensatz zu den meisten heutigen Philosophinnen und Philosophen, durchaus gesehen, dass dies eine völlig legitime Frage ist, auf die die Erkenntnistheorie eine Antwort geben sollte.

Sokrates: ... Wenn einer, der den Weg nach Larissa weiß, ... vorangeht und die andern führt, wird er sie nicht richtig und gut führen? *Menon*: Gewiss. *Sokrates*: Wie aber, wenn einer nur die wahre Überzeugung davon hätte, welches der Weg wäre, ohne ihn jedoch gegangen zu sein oder ihn eigentlich zu wissen, wird nicht dennoch auch der richtig führen? *Menon*: Allerdings. *Sokrates*: Und solange er nur eine wahre Überzeugung hat von dem, was der andere weiß: so wird der, der nur eine wahre Überzeugung hat, kein schlechterer Führer sein als jener Wissende? *Menon*: Freilich nicht. *Sokrates*: Wahre Überzeugung ist also zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahres Wissen. ... Wahre Überzeugung ist also nicht minder nützlich als Erkenntnis. (*Menon* 97a9-c5)

² Vgl. hierzu und zum Folgenden Craig (1993, 31 ff.).

Wenn es darum geht, wie wir handeln sollen, ist wahre Überzeugung, so Platon, doch genauso gut wie Wissen. Wenn wir aufgrund bloß wahrer Überzeugung handeln, werden wir unsere Ziele genauso erreichen, wie wenn wir aufgrund von Wissen handelten. Und man möchte hinzufügen: Wenn es darum geht, was wir glauben sollen, ist Wissen auch nicht besser als wahre Überzeugung. Denn was mehr können wir wollen, als dass das wahr ist, wovon wir überzeugt sind.

Platon versucht trotzdem, eine Antwort auf die Frage zu finden, warum Wissen besser ist als wahre Überzeugung.

Sokrates: ... solange sie bleiben, sind auch die wahren Überzeugungen eine schöne Sache und bewirken alles Gute. Normalerweise bleiben sie aber nicht lange, sondern laufen davon aus der Seele des Menschen, so dass sie doch keine große Hilfe sind, bis man sie durch Erwägung des Grundes bindet. ... Nachdem sie aber gebunden sind, werden sie zuerst Erkenntnisse und dann auch bleibend. Und deshalb nun ist Erkenntnis höher zu schätzen als wahre Überzeugung, und die Erkenntnis unterscheidet sich eben durch das Gebundensein von der wahren Überzeugung. (*Menon* 97e6-98a8)

Platon zufolge ist Wissen (= durch Gründe gerechtfertigte wahre Überzeugung) besser als bloß wahre Überzeugung, weil Wissen dauerhafter ist. Gründe „binden“ unsere Überzeugungen; durch Gründe gerechtfertigte wahre Überzeugungen sind daher dauerhafter als bloß wahre Überzeugungen, die dazu neigen, sich schnell wieder zu verflüchtigen.

Dies ist sicher eine Antwort; aber, wie z.B. Edward Craig gezeigt hat, keine besonders gute.

[O]ffenbar denkt [Platon] an dieser Stelle viel zu optimistisch. Mancher, der in der Tat gute Gründe hat, kann durch einen geschickten Redner leicht dazu gebracht werden, sie nicht mehr für gut zu halten; andererseits sind es mitnichten nur gute Gründe, die unsere Meinungen befestigen. Das tun auch Vorurteile, frühe Bildung, Eigeninteresse und wohl vieles mehr. Wollen wir stabile Meinungen haben, so wäre nichts besser, als sie durch einen blinden psychologischen Mechanismus, so wie z.B. Hume ihn sah, erzeugen zu lassen. Der [platonischen] Lösung gegenüber dürfen wir uns also misstrauisch verhalten (Craig 1993, 34)

Vielleicht geht es Platon tatsächlich aber um ein etwas anderes Problem: Wenn ich aufgrund einer wahren Überzeugung handle, *von der ich nicht weiß*, ob sie wahr ist, und für deren Wahrheit ich keinerlei Anhaltspunkte habe, dann wird mein Handeln trotzdem genauso erfolgreich sein, wie wenn ich aufgrund einer wahren Überzeugung handle, für die ich eine Rechtfertigung habe, von deren Wahrheit ich also mit gutem Grund überzeugt sein kann. Wenn ich mich allerdings vorab frage, aufgrund welcher

Überzeugung ich handeln soll, dann nützt mir diese Überlegung gar nichts. Denn dann will ich *vorab* wissen, welche Überzeugung erfolgreich sein wird – weil sie wahr ist. In dieser Situation bleibt mir daher gar keine andere Möglichkeit, als die Überzeugung zu wählen, für die – d.h. für deren Wahrheit – ich gute Gründe habe. Gründe sind für mich also deshalb wichtig, weil sie Anhaltspunkte für die Wahrheit einer Überzeugung sind. Wenn ich mich frage, welche Überzeugungen ich haben sollte, werde ich mich daher an die halten, für die ich gute Gründe habe, während ich die anderen eher mit Vorsicht betrachte. Gerade diese Überlegung kann man allerdings sehr gut in ein Argument gegen den traditionellen Wissensbegriff umformulieren. Dazu ist es hilfreich, ein Argument von Crispin Sartwell aufzugreifen, das zeigt, dass der alltagssprachliche Wissensbegriff nicht nur möglicherweise uninteressant, dass er vielmehr systematisch gesehen sogar inkohärent ist.³

2.

Grundlage der Argumentation Sartwells ist die Beobachtung, dass in der traditionellen Gleichung „Wissen = gerechtfertigte wahre Überzeugung“ die Bedingungen *Wahrheit* und *Rechtfertigung* in einem eigenartigen Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Dass diese Bedingungen nicht unabhängig sind, zeigt sich besonders daran, dass die übergroße Mehrheit aller Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker die Auffassung vertreten, dass Rechtfertigung *wahrheitsförderlich* (‘truth conducive’) oder *wahrheitsanzeigend* (‘truth indicative’) sein müsse. So schreibt etwa Paul Moser in seinem Buch *Empirical Justification*:

[E]pistemic justification is essentially related to the so-called cognitive goal of truth, insofar as an individual belief is epistemically justified only if it is appropriately directed toward the goal of truth. More specifically ... one is epistemically justified in believing a proposition only if one has good reason to believe it is true. (Moser 1985, 4)

Ebenso äußert sich Laurence Bonjour in *The Structure of Empirical Knowledge*:

If epistemic justification were not conducive to truth ..., if finding epistemically justified beliefs did not substantially increase the likelihood of finding true ones, epistemic justification would be irrelevant to our main cognitive goal and of dubious worth. It is only if we have some reason to think that

³ Siehe Sartwell (1991; 1992).

epistemic justification constitutes a path to truth that we as cognitive human beings have any motive for preferring epistemically justified beliefs to epistemically unjustified ones. Epistemic justification is therefore in the final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one. The distinguishing characteristic of epistemic justification is thus its essential or internal relation to the cognitive goal of truth. (BonJour 1985, 8)

Und noch ein dritter Beleg aus William Alstons Lexikonartikel „Internalism and externalism in epistemology“:

[A] belief's being justified implies the probability of its truth [S]urely this implication of the probability of truth is an essential part of what makes it desirable and important that our beliefs be justified. If this implication is lacking why should we care whether our beliefs are justified? After all, the basic aim of cognition is to believe what is true and to avoid believing what is false. (Alston 1998)

Ganz offensichtlich stützen alle diese Zitate Sartwells These:

This indicates ... that justification is subordinate to truth, that *our epistemic goal is true belief*, while *justification is a means* by which we reach this goal and a means by which we confirm that this goal has been reached. (Sartwell 1991, 161 – Hervorh. vom Verf.)

Offenkundig gibt es also bei einer großen Zahl von Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretikern in den folgenden beiden Punkten völlige Einigkeit:

- Wahrheit ist das eigentliche *Ziel* unserer Erkenntnisbemühungen.
- Rechtfertigung ist nur ein *Mittel*, um dieses Ziel zu erreichen, oder ein *Kriterium*, mit dem wir herauszufinden versuchen, ob wir dieses Ziel erreicht haben.

Dass diese Auffassung äußerst plausibel ist, wird auch deutlich, wenn man fragt, warum wir uns überhaupt für Rechtfertigung interessieren. Eine Person *A* behauptet, dass *p*. Sollen wir ihr glauben oder nicht? Sollen wir selbst diese Überzeugung übernehmen und unser Überlegen und Handeln an ihr ausrichten? Wenn wir direkt ‚sehen‘ könnten, *ob p wahr ist*, würden sich diese Fragen von selbst beantworten. Leider ist das jedoch in der Regel nicht offensichtlich. Deshalb wählen wir einen indirekten Weg und fragen, ob *A* vernünftige Gründe für seine Überzeugung angeben kann bzw. ob diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Mit anderen Worten: Wir fragen, ob *A* in seiner Überzeugung gerechtfertigt ist.

Nach der Rechtfertigung einer Überzeugung fragen wir also aus zwei Gründen:

- Erstens weil die Frage, ob *A* in seiner Überzeugung, dass *p*, gerechtfertigt ist, in der Regel leichter zu beantworten ist als die Frage, ob *p* wahr ist.
- Zweitens weil Rechtfertigung etwas mit Wahrheit zu tun hat: Bei gerechtfertigten Überzeugungen spricht zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie wahr sind. Rechtfertigung interessiert uns also, weil sie ein *Kriterium* für Wahrheit ist.

Hier ein letztes Zitat, um diese Auffassung zu untermauern:

[T]he conditions for ... a proposition's being true need not turn out to be the sorts of things that can be directly apprehended. We cannot just go look and see if they have been fulfilled. They just are not the sorts of things one can see The best we can do is to have evidence that the truth conditions for a given proposition or belief are (at least *probably*) fulfilled. Hence the need for theories of justification.

So it is that a theory of justification identifies some characteristic that can be possessed by beliefs (or propositions, etc.) but that is easier to apprehend than the fulfillment of truth conditions and correlated with truth, albeit perhaps imperfectly correlated. So again the idea is to fill the blank in the following:

Truth correlates positively with _____ and it is relatively easy to determine when a proposition (sentence, or belief, etc.) has this characteristic. (Kirkham 1992, 43)

Wenn das so ist, wenn Wahrheit also wirklich unser epistemisches Ziel und Rechtfertigung im Wesentlichen ein Kriterium ist, das wir anwenden, um herauszufinden, was (wahrscheinlich) wahr ist, dann hat Sartwell aber offenbar Recht, wenn er behauptet: Wenn wir *Wissen* als *gerechtfertigte wahre Überzeugung* definieren, dann definieren wir *Wissen* mit Hilfe zweier Bedingungen, von denen eine – *Wahrheit* – für das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen steht, während die andere – *Rechtfertigung* – für ein Kriterium steht, mit dessen Hilfe wir herausfinden wollen, ob wir dieses Ziel erreicht haben. Dies, so Sartwell, ist jedoch illegitim. Denn prinzipiell ist es nicht statthaft, ein Ziel und die Kriterien, mit denen wir überprüfen, ob das Ziel erreicht wurde, in die Definition ein und desselben Begriffs aufzunehmen. Mit anderen Worten: Systematisch ist der alltagssprachliche Wissensbegriff ein inkohärenter *Hybridbegriff* – ein Begriff, in dem zwei Merkmale zusammengefasst werden, die nicht auf derselben Stufe stehen und die daher nicht zusammengefasst werden dürfen. *Wissen* als *gerechtfertigte wahre Überzeugung* zu definieren ist, als würde man den Begriff *Säure* so definieren:

Säure ist eine chemische Verbindung, die in wässriger Lösung infolge elektrolytischer Dissoziation Protonen und Säurerest-Ionen liefert und die Lackmuspapier rot färbt.

Und dass diese Definition, gelinde gesagt, nicht besonders sinnvoll ist, liegt wohl offen zu Tage.

3.

Wenn diese Diagnose richtig ist, wie kann dann die Therapie aussehen? Sartwell selbst spricht sich für die folgende Option aus: Wir sollten uns vom *alltagssprachlichen* Wissensbegriff verabschieden und diesen durch einen neuen, *theoretisch motivierten* Wissensbegriff ersetzen. Aber wie könnte ein solcher Wissensbegriff aussehen? Sartwell zufolge ist die Antwort auf diese Frage nicht schwer. Wenn wir uns fragen, was das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, dann lautet die einfache Antwort: *Erkenntnis* – oder eben *Wissen*. Auf der anderen Seite haben wir aber schon gesehen, dass große Einigkeit darüber besteht, dass das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen Wahrheit ist. Wenn wir das Wort ‚Wissen‘ als Ausdruck für das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen verwenden wollen, kann der neue theoretisch motivierte Wissensbegriff daher nur so aussehen: *Wissen = wahre Überzeugung*.

Dies ist *prima facie* ein sehr überzeugender Vorschlag. Aber leider hat er einen voraussehbaren Nachteil. Wenn man einen alltagssprachlichen Begriff in einen *terminus technicus* überführt, in dem man ihn aus theoretischen Gründen *neu* definiert, dann sind Missverständnisse vorprogrammiert. Ein solches Missverständnis zeigt sich in einem sehr hübschen *argumentum ad hominem*, das William Lycan gegen Sartwells neuen Wissensbegriff konstruiert hat.⁴ Wenn Sartwell Recht hätte, so Lycan, dann würde gelten:

(1) Jemand weiß p genau dann, wenn er p glaubt und p wahr ist.

Sartwell hat dies aber selbst behauptet; also wird er auch glauben, dass es wahr ist. D.h., es gilt auch:

(2) Sartwell glaubt (1).

Aus (1) und (2) folgt aber – aufgrund von (1):

(3) Sartwell weiß (1).

⁴ Lycan (1994).

Nun scheint es nicht unplausibel anzunehmen, dass auch die folgenden beiden Aussagen zutreffen:

- (4) Wer sich bewusst ist, dass er p glaubt, der glaubt, dass er p glaubt.
- (5) Wer p glaubt, glaubt auch, dass p wahr ist.

Aus (4) und (5) folgt jedoch weiter:

- (6) Wer p glaubt und sich bewusst ist, dass er p glaubt, der glaubt, dass er p glaubt und dass p wahr ist.

Die folgende Aussage scheint ebenfalls unproblematisch:

- (7) Wer p glaubt und – aufgrund philosophischer Analyse – weiß, dass q und p äquivalent sind, der glaubt auch q .

Aus (3), (6) und (7) ergibt sich aber:

- (8) Für alle p : Wenn Sartwell p glaubt und sich bewusst ist, dass er p glaubt, dann glaubt er, p auch zu wissen.

Lycans lapidarer Kommentar zu dieser Schlussfolgerung:

[This conclusion] rules out Sartwell's having any self-consciously modest belief whatever, i.e., any belief which he is aware of holding but of which he is not confident enough to make a knowledge claim. I do not know him personally, but I cannot imagine that in real life Sartwell is so opinionated. (Lycan 1994, 3)

In meinen Augen ist völlig klar, dass Lycan hier geschickt den eingebürgerten alltagssprachlichen gegen Sartwells neuen theoretischen Wissensbegriff ausspielt. Natürlich ist klar, dass wir jeden für überheblich und anmaßend halten, der *im Sinne des alltagssprachlichen Wissensbegriffs* von allem, was er glaubt, auch glaubt, dass er es weiß. Dass dies jedoch genauso wäre, wenn wir seinen Wissensanspruch *im Sinne des neuen theoretischen Wissensbegriffs* verstehen würden, ist keineswegs so klar. Aber wie dem auch sei: Mir scheint, dass es immer zu Problemen führt, wenn man versucht, gut eingeführten Alltagsbegriffen aus theoretischen Gründen neue Inhalte zu geben.

Was also tun? Meiner Meinung nach liegt die Antwort auf der Hand. Wir sollten etwas mutiger als Sartwell sein und auf den Wissensbegriff ganz verzichten. Es gibt in der Erkenntnistheorie keine interessante Frage und keine interessante These, die wir nicht auch ohne diesen Begriff formulieren könnten. Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? Wahrheit. Wie können wir feststellen, welche unserer Aussagen und Überzeugungen wahr sind? Z.B. indem wir überprüfen, ob diese Aussagen und Überzeu-

gungen gerechtfertigt sind. Aus unterschiedlichen Gründen interessieren wir uns für die Wahrheit von Aussagen und Überzeugungen und für die Rechtfertigung von Aussagen und Überzeugungen. Aber die Frage, ob Aussagen und Überzeugungen wahr *und* gerechtfertigt sind, spielt in unseren Erkenntnisbemühungen aus guten Gründen keine Rolle. Mit anderen Worten: Wenn man *Wissen* im Sinne von *wahrer* und *gerechtfertigter Überzeugung* versteht, dann ist dieser Begriff nicht nur inkohärent, sondern – glücklicherweise – auch uninteressant und verzichtbar.

Allerdings: Viele reagieren auf den Vorschlag, den Wissensbegriff ganz aufzugeben, mit folgendem Bedenken. Wenn ich davon überzeugt bin, dass p , dann kann es *für mich* doch nicht ausreichen, dass p einfach nur wahr *ist*; entscheidend für mich ist doch, dass ich *weiß*, dass dies so ist. Eine wahre Überzeugung zu haben, von der man nicht weiß, ob sie wahr ist, ist epistemisch gesehen nicht besser, als einfach nur diese Überzeugung zu haben. Wahrheit allein ist daher nicht genug; man muss auch Gründe dafür haben zu glauben, dass das, was man glaubt, wahr ist.

Meiner Meinung nach liegt hier ein Missverständnis vor. Natürlich will man nicht einfach nur wahre Überzeugungen haben, sondern Überzeugungen, von denen man weiß oder für die man Gründe hat zu glauben, dass sie wahr sind. Aber das heißt nicht, dass wir an Überzeugungen interessiert sind, die wahr sind *und* für die wir Gründe haben zu glauben, dass sie wahr sind. Grundsätzlich liegen die Dinge so. Wir sind an allem interessiert, was die Eigenschaft F hat – kurz: wir suchen F s. F ist aber eine Eigenschaft, deren Vorliegen nicht ohne weiteres festgestellt werden kann. Wir wissen jedoch, dass Gegenstände mit der Eigenschaft G meistens auch die Eigenschaft F haben; und G ist epistemisch leichter zugänglich als F . Also werden wir nach Gegenständen mit der Eigenschaft G suchen, oder genauer: nach Gegenständen, von denen wir *wissen*, dass sie G haben. Wenn wir einen solchen Gegenstand, sagen wir a , gefunden haben, d.h. wenn wir wissen, dass a G ist, können wir ziemlich sicher sein, dass a auch F ist. Insofern ist auch G eine interessante Eigenschaft für uns. Das bedeutet aber *nicht*, dass wir in Wirklichkeit gar nicht F s suchen, sondern F s, die außerdem G sind. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass uns die Frage, ob a G ist, gar nicht mehr interessiert hätte, wenn wir *schon vorher gewusst* hätten, dass a F ist. Und genau so ist es mit unseren Überzeugungen; ob sie gerechtfertigt sind, interessiert uns nur, weil und solange wir *nicht* wissen, ob sie wahr sind. Also besteht unser epistemisches Ziel in wahren Überzeugungen und nicht in Überzeugungen, die wahr *und* gerechtfertigt sind.

4.

Aber können wir den Begriff des Wissens überhaupt aus der Erkenntnistheorie verbannen? Lautete die erste Grundfrage der Erkenntnistheorie nicht „Was ist Erkenntnis?“ bzw. „Was ist Wissen?“? Nun, ich hatte schon im ersten Abschnitt darauf hingewiesen, dass die Gleichsetzung von Erkenntnis mit Wissen vielleicht etwas vorschnell ist. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich fragt, wie die erste Grundfrage der Erkenntnistheorie – die Frage nach der Natur der Erkenntnis – überhaupt zu verstehen ist. Eine – die übliche – Lesart ist offenbar: In der Erkenntnistheorie geht es um Erkenntnis, also um Wissen; alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen müssen daher damit beginnen zu untersuchen, was Erkenntnis bzw. Wissen überhaupt ist. Man kann die erste Grundfrage aber auch viel offener verstehen – nämlich als die Frage danach, worum es in der Erkenntnistheorie überhaupt gehen soll. Zu dieser Lesart kommt man, wenn man ‚Erkenntnis‘ einfach als einen Ausdruck auffasst, mit dem das bezeichnet werden soll, was wir mit unseren Erkenntnisbemühungen erreichen wollen. So verstanden wird aus der Frage 1. also die Frage

1.' Was ist das *Ziel* unserer Erkenntnisbemühungen?

Wenn wir die erste Grundfrage der Erkenntnistheorie in diesem Sinne auffassen (und ich plädiere nachdrücklich dafür, dass wir das tun sollten), hat das natürlich auch Auswirkungen auf die weiteren Grundfragen, die wir dann so umformulieren müssen:

2.' Mit welchen *Methoden* können wir dieses Ziel erreichen?

3.' Mit Hilfe welcher *Kriterien* können wir feststellen, ob und inwieweit wir dieses Ziel erreicht haben?

4.' In welchen *Bereichen* können wir dieses Ziel erreichen?⁵

In meinen Augen haben diese Umformulierungen die erwünschte Folge, dass wir Einiges von dem, was bisher als selbstverständlich galt, mit guten Gründen hinterfragen können. Ist es tatsächlich unvermeidlich, dass in der Erkenntnistheorie so viel Schweiß darauf verwandt wird, den alltagssprachlichen Begriff des Wissens zu analysieren? Offenbar nur, wenn es plausibel ist, auf die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen zu antwor-

⁵ In meiner Erwiderung „Wie ich die Dinge sehe“ auf Dirk Koppelbergs Artikel „Erkenntnistheorie und Wissenschaft – Naturalistische Positionen“ bin ich davon ausgegangen, dass dieser Fragenkatalog sich sozusagen von selbst versteht. Dass dies nicht so ist, hat mir die Replik Koppelbergs deutlich gemacht. Den vorliegenden Aufsatz kann man daher auch als den Versuch verstehen, eine Begründung für diesen Fragenkatalog nachzuliefern.

ten: Wissen (im alltagssprachlichen Sinn verstanden). Aber genau diese Antwort ist nach dem bisher Gesagten äußerst unplausibel, und zwar aus folgenden Gründen:

- (1) Bisher jedenfalls haben wir keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden, warum Wissen epistemisch gesehen besser sein soll als wahre Überzeugung.
- (2) Der Wissensbegriff ist, wie Sartwell gezeigt hat, inkohärent.
- (3) Wenn man sie direkt befragt, antworten viele Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretiker auf die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen nicht: Wissen, sondern: Wahrheit.

Wenn das so ist, gibt es aber keinerlei Grund mehr dafür, das Projekt der Analyse des Wissensbegriffs weiter zu verfolgen. Dieses Projekt, das so viel Zeit und Scharfsinn verschlungen hat, sollte endlich *ad acta* gelegt werden. Für eine systematisch verstandene Erkenntnistheorie ist der alltagssprachliche Wissensbegriff völlig irrelevant. Eine Analyse dieses Begriffs stiehlt uns bestenfalls Zeit; schlimmstenfalls hindert sie uns sogar daran, die systematisch interessanten Zusammenhänge richtig zu sehen.

5.

Und was bedeutet das konkret? Was wird nach diesen Überlegungen aus der Erkenntnistheorie? Dies sind sicher berechtigte Fragen, vor allem, wenn man davon ausgeht, dass in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie hauptsächlich drei Projekte verfolgt werden:

- Das *Projekt der Begriffsanalyse*, bei dem es darum geht, die Begriffe *Wissen* und *Rechtfertigung* zu klären,
- das *Skeptizismus-Projekt*, bei dem es um die Frage geht, ob Wissen überhaupt möglich ist, und
- das *Methoden-Projekt*, bei dem untersucht wird, mit welchen Methoden wir zu Wissen kommen können.

Was wird aus diesen Projekten vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen?

Nun, das Projekt der Analyse des Wissensbegriffs hat sich erledigt.⁶ Beim Methoden-Projekt geht es offenbar um die Beantwortung der zweiten Grundfrage der Erkenntnistheorie; dieses Projekt muss also weiter verfolgt

⁶ Den Wissensbegriff haben wir an dieser Stelle schon verabschiedet. Das impliziert unter anderem auch, dass der gesamten Kontextualismus-Diskussion der Boden entzogen ist. Zumindest gilt dies, soweit es in dieser Diskussion um kontextuale Aspekte von Wissenszuschreibungen geht.

werden. Und an seine Seite tritt das neue Kriterien-Projekt – der Versuch, Antworten auf die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie zu finden.⁷ Aber was wird aus der Analyse des Rechtfertigungsbegriffs? Und was ist mit dem Skeptizismus-Projekt? Sollten diese Projekte nach wie vor auf unserer Agenda stehen?

Rechtfertigung

Edward Craig, dessen Platonkritik ich oben schon zitiert hatte, hat in seinem Buch *Was wir wissen können* eine Wissenstheorie entwickelt, die eine Reihe von Affinitäten zu den hier vorgestellten Überlegungen aufweist – nur dass Craig gar nicht daran denkt, auf den Wissensbegriff ganz zu verzichten.

Schon der Ausgangspunkt der Überlegungen Craigs ist spannend. Denn er beginnt mit der wichtigen Frage: Warum *interessiert* es uns überhaupt, ob jemand etwas weiß. Und seine Antwort lautet:

[D]er Begriff, der dem Wissensbegriff zugrundeliegt, ist der Begriff des guten Informanten – der Begriff der brauchbaren Auskunftsource. (Craig 1993, 43)

Menschen, so Craig, sind – aus verschiedenen Gründen – daran interessiert, wahre Überzeugungen zu haben. Deshalb ist die Frage, wie man zu wahren Überzeugungen gelangen kann, für sie von größtem Interesse. *Eine* Antwort auf diese Frage beruht darauf, dass man sein eigenes Wahrnehmungs- und Denkvermögen einsetzt. Andere wahre Überzeugungen können wir aber nur dadurch erwerben, dass wir uns auf die Auskünfte unserer Mitmenschen verlassen. Neben Wahrnehmung und Denken stellt Kommunikation daher eine unerlässliche Informationsquelle dar. Und genau das ist der Grund, warum die Frage, auf welche Informanten wir uns verlassen können, von so zentraler Bedeutung ist. Craig zufolge ist diese Frage für uns sogar so wichtig, dass wir zu ihrer Beantwortung einen eigenen Begriff erfunden haben – den Begriff des Wissens. Jemand ist in einem Bereich, so Craig, genau dann ein brauchbarer Informant, wenn er in diesem Bereich über Wissen verfügt. Und diese These scheint auf den ersten Blick ganz plausibel. Wenn ich ins Bürgerbüro gehe und frage: „Was muss ich tun, um eine Baugenehmigung zu erhalten?“, wird die Antwort wahrscheinlich lauten: „Da fragen Sie mal Herrn Schmidt; der *weiß* das.“

⁷ Diese beiden Projekte hängen allerdings eng miteinander zusammen. Denn natürlich ist es für die Beurteilung der (wahrscheinlichen) Wahrheit einer Überzeugung von größter Bedeutung, ob diese Überzeugung mit Hilfe einer zuverlässigen Methode gewonnen wurde.

Trotzdem: Wenn Craig Recht hätte, müsste ich, wenn ich vor der Frage stehe, ob ich Schmidt glauben soll, wenn er die Antwort p gibt, untersuchen, ob Schmidt weiß, dass p . D.h., ich müsste untersuchen, (i) ob Schmidt glaubt, dass p , (ii) ob Schmidt gerechtfertigt ist zu glauben, dass p , und (iii) ob p wahr ist. Aber das macht keinen Sinn. Wenn ich in der Lage bin herauszufinden, ob p wahr ist, warum sollte ich mich dann noch dafür interessieren, ob Schmidt glaubt, dass p , und ob Schmidt gerechtfertigt ist zu glauben, dass p ? Ob Schmidt gerechtfertigt ist, p zu glauben, interessiert mich nur, weil und solange ich nicht selbst herausfinden kann, ob p wahr ist. Mit anderen Worten: Nicht der Begriff des *Wissens*, sondern der Begriff der *Rechtfertigung* – oder zumindest ein enger Verwandter dieses Begriffs – liegt dem Begriff des guten Informanten zugrunde. Jemand ist genau dann ein guter Informant in Sachen p , wenn seine Überzeugung, dass p , ein Merkmal K aufweist, für das gilt: Überzeugungen mit dem Merkmal K sind (wahrscheinlich) wahr. Und Rechtfertigung ist ein solches Merkmal. Im Rahmen der neuen Agenda interessiert uns Rechtfertigung also nur noch, soweit Rechtfertigung etwas mit Kriterien für die (wahrscheinliche) Wahrheit von Überzeugungen zu tun hat. Eine von dieser systematischen Einbettung losgelöste Analyse des *umgangssprachlichen* Rechtfertigungsbegriffs ist genauso überflüssig wie die Analyse des umgangssprachlichen Wissensbegriffs selbst.

Dieses Ergebnis ermöglicht es, z.B. die Internalismus-Externalismus Debatte in einem neuen Licht zu sehen – die Debatte um die beiden Thesen:

- (Int) Die Rechtfertigung einer Überzeugung hängt nur von Faktoren ab, die dem epistemischen Subjekt allein durch Reflexion zugänglich sind.
- (Ext) Die Umstände, von denen abhängt, ob eine Person S gerechtfertigt ist, p zu glauben, müssen die Bedingung erfüllen, dass p (*wahrscheinlich*) *wahr* ist, wenn diese Umstände vorliegen. Ob diese Umstände S allein durch Reflexion zugänglich sind, ist *unwichtig*. S muss nicht einmal glauben (geschweige denn wissen), dass diese Umstände vorliegen, um in seiner Überzeugung gerechtfertigt zu sein.

Zunächst einmal muss man nach dem Gesagten dem Externalisten natürlich Recht geben, wenn er behauptet, dass die Umstände, von denen abhängt, ob eine Person S gerechtfertigt ist, p zu glauben, die Bedingung erfüllen müssen, dass p (*wahrscheinlich*) *wahr* ist, wenn diese Umstände vorliegen. Zumindest ist nicht zu sehen, warum wir uns für Rechtfertigung interessie-

ren sollten, wenn das nicht der Fall wäre.⁸ Aber wie steht es mit der Zugänglichkeit der Umstände?

Wenn man mit Craig und den vielen anderen schon zitierten Autoren der Meinung ist, dass *Wahrheit* das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ist, muss die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie offenbar so formuliert werden: Mit Hilfe welcher *Kriterien* können wir feststellen, welche Überzeugungen (*wahrscheinlich*) *wahr* sind? Genau genommen haben wir es sogar mit *zwei Versionen* dieser Grundfrage zu tun:

1. Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob unsere *eigenen* Überzeugungen wahr sind?
2. Anhand welcher Kriterien können wir feststellen, ob die Überzeugungen *anderer Personen* wahr sind?

Grundsätzlich – das hatten wir schon gesehen – müssen Kriterien *epistemisch zugänglicher* sein als die Wahrheit der entsprechenden Überzeugungen. Wenn jemand Kriterien sucht, mit deren Hilfe er bei den *eigenen* Überzeugungen feststellen kann, ob sie wahr sind, kann es sich daher nur um Umstände handeln, die *ihm selbst zugänglich* sind. Für Kriterien der ersten Art ist der *Internalismus* also durchaus plausibel.⁹

Und wie sieht es aus, wenn wir herausfinden wollen, ob die Überzeugungen eines Anderen (wahrscheinlich) wahr sind? In diesem Fall können wir zwei auf den ersten Blick durchaus unterschiedliche Wege einschlagen: Wir können ihn selbst fragen „Warum glaubst Du das?“, und wir können untersuchen, ob seine Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Im ersten Fall wird unser Gegenüber Gründe für seine Überzeugung anführen; er wird uns z. B. mitteilen, welche Wahrnehmungen er gemacht hat und mit Hilfe welcher Schlussverfahren er zu seiner Überzeugung gekommen ist. Ob wir dies für ausreichend halten, um seine Überzeugung für (wahrscheinlich) wahr zu halten, wird davon abhängen, ob wir unser Gegenüber für einen verlässlichen Beobachter halten und ob wir der Meinung sind, dass auch die von ihm verwendeten Schlussverfahren verlässlich sind. Mit anderen Worten: Auch im ersten Fall hängt unser Urteil über die (wahrscheinliche) Wahrheit der Überzeugung unseres Gegenübers davon ab, ob wir zu der Auffassung kommen, dass diese Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. *Das* ist der entscheidende Punkt; und die Frage, ob er selbst dies weiß, scheint in der Tat keine Rolle

⁸ Vgl. die oben angeführten Zitate von Bonjour und Alston.

⁹ Es bleibt allerdings die Frage, ob ‚ihm selbst zugänglich‘ hier wirklich im Sinne von ‚allein durch Reflexion zugänglich‘ verstanden werden muss.

zu spielen. Bei Kriterien der zweiten Art spricht also viel für den *Externalismus*. Allerdings: Natürlich müssen *wir* die Möglichkeit haben herauszufinden, ob die Überzeugung unseres Gegenübers auf verlässliche Weise zustande gekommen ist. Umstände, die weder uns selbst noch dem Anderen zugänglich sind, nützen bei der Beurteilung von Überzeugungen *überhaupt niemandem*.

Skeptizismus und das Problem einer naturalistischen Erkenntnistheorie

Kommen wir zum Skeptizismus-Projekt. Ist es nach den bisherigen Überlegungen überhaupt noch sinnvoll, dieses Projekt weiterzuverfolgen? Auf den ersten Blick scheint das abwegig. Warum sollte uns die Frage, ob Wissen überhaupt möglich ist, noch interessieren, nachdem wir den Begriff des Wissens aus der Erkenntnistheorie verbannt haben? Doch hier lohnt ein zweiter Blick; denn beim Skeptizismus-Projekt geht es keineswegs allein um die Möglichkeit von Wissen.

Zunächst scheint das Skeptizismus-Projekt nur mit der vierten Grundfrage der Erkenntnistheorie zu tun zu haben, der Frage, in welchen Bereichen wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen erreichen können. Doch dieser Eindruck täuscht; denn das Skeptizismus-Projekt bezieht sich ganz wesentlich auch auf die zweite und die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie. Es hat entscheidend damit zu tun, ob es prinzipiell möglich ist, diese Grundfragen zu beantworten.

Betrachten wir zunächst Leonard Nelsons Überlegungen zur Unmöglichkeit von Erkenntnistheorie, auf die Franz von Kutschera in seiner Einführung ausführlich eingeht.¹⁰ Nelson ist der Auffassung, dass wir Er-

¹⁰ Kutschera (1982, 48ff.). Nelson ist natürlich nicht der erste, der solche Überlegungen vorgetragen hat. Vgl. z.B. Hume *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. XII: „There is a species of scepticism, antecedent to all study and philosophy, which is much inculcated by Descartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends an universal doubt, not only of all our former opinions and principles, but also of our very faculties; of whose veracity, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing: Or if there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident. The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no

kenntnistheorie nur deshalb betreiben, weil wir uns manchmal irren. Die Hauptaufgabe der Erkenntnistheorie sei es deshalb, ein *Kriterium* (sic!) zu finden, mit dem wir irrige von wahren Überzeugungen unterscheiden können. Diese Aufgabe – also die Aufgabe, eine Antwort auf die dritte Grundfrage der Erkenntnistheorie zu finden – sei, so Nelson, aber prinzipiell unlösbar. Wenn nämlich jemand die These vertritt,

(*) Alle Überzeugungen, die das Merkmal *K* aufweisen, sind (wahrscheinlich) wahr,

dann stehen wir vor dem Problem herauszufinden, ob diese These richtig ist. Wie sollen wir das anstellen? Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, dass wir überprüfen, ob diese These – bzw. die entsprechende Überzeugung – ein Merkmal *K'* aufweist, von dem gilt:

(**) Alle Überzeugungen, die das Merkmal *K'* aufweisen, sind (wahrscheinlich) wahr.

Damit stecken wir jedoch in einem Dilemma. Denn entweder sind *K* und *K'* identisch; dann ist unsere Überprüfung zirkulär. Oder *K* und *K'* sind nicht identisch; dann müssen wir überprüfen, ob (**) wahr ist. Und dabei droht offensichtlich wieder ein Zirkel oder ein Regress. Nelsons Fazit: Es gibt in der Erkenntnistheorie keinen archimedischen Punkt, vom dem aus man alles neu begründen könnte; eine *völlig voraussetzungsfreie* Erkenntnistheorie ist nicht möglich. Unweigerlich fühlt man sich an Otto Neuraths viel zitierten Satz erinnert:

Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können. (Neurath 1932/3, 206)

Soweit ich das beurteilen kann, haben heute die meisten akzeptiert, dass eine *völlig* voraussetzungslose Erkenntnistheorie unmöglich ist. Aber das scheint nicht weiter zu stören, solange es zumindest einige Überzeugungen gibt (wie die Überzeugungen, dass ich denke bzw. existiere), die mit *als unproblematisch geltenden a priori Methoden* als wahr erwiesen werden können; und solange es Methoden gibt (wie die Methode des deduktiven Schließens), von denen mit *als unproblematisch geltenden a priori Methoden* gezeigt werden kann, dass sie wahrheitserhaltend sind. Die Frage scheint nur noch zu sein: Für welche *weiteren* Kriterien kann mit diesen *a priori* Methoden gezeigt werden, dass Überzeugungen, die diese Kriterien

reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.“

erfüllen, (wahrscheinlich) wahr sind? Und: Für welche *weiteren* Methoden kann mit diesen *a priori* Methoden gezeigt werden, dass sie (zumindest in den meisten Fällen) von wahren Prämissen zu wahren Konklusionen führen?¹¹ Worauf ich hinaus will, ist die These, dass man viele skeptische Argumente auch so verstehen kann (oder vielleicht sogar soll), dass sie zu der Antwort führen: Leider keine.

Nehmen wir die skeptische Argumentation, die Descartes in der ersten Meditation entwickelt. Ausgangspunkt ist die Frage: Gibt es Überzeugungen, bei denen wir uns absolut sicher sein können, dass wir uns nicht irren? Descartes' erste Antwort ist negativ: Für Wahrnehmungsüberzeugungen gilt das sicher nicht; in diesen haben wir uns schließlich schon oft genug geirrt. Das ist schon richtig, wendet Descartes' fiktiver Gegenspieler ein, aber es gibt doch günstige Bedingungen, unter denen wir uns im Hinblick auf unsere Wahrnehmungen nie irren. Ja, antwortet Descartes, aber wir *träumen* doch manchmal, und die Wahrnehmungsüberzeugungen, zu denen wir im Traum kommen, sind im allgemeinen falsch. Und: Können wir Wachzustände und Traumzustände tatsächlich zuverlässig voneinander unterscheiden?¹² Auch jetzt ist der Gegenspieler noch nicht zufrieden: Richtig, sagt er, doch das Material, aus dem Träume gemacht sind (z. B. Farben und Formen), ist dasselbe wie beim normalen Wahrnehmen. Und außerdem hat das Quadrat auch im Traum 4 Seiten, und auch im Traum ist $2+2=4$. Das stimmt, sagt Descartes und zieht seinen letzten Trumpf aus dem Ärmel, aber es könnte doch sein, dass es einen *böswilligen Dämon* gibt, der uns mit Fleiß bei *allen* unseren Wahrnehmungen täuscht und der uns sogar täuscht, wenn wir die Seiten eines Quadrats zählen oder untersuchen, ob $2+2$ wirklich 4 ist.

Die meisten Autoren verstehen dieses Argument so, dass es Descartes hier darum geht, *skeptische Alternativen* zu entwickeln. Nehmen wir an, wir glauben *p* aufgrund bestimmter Sinneserfahrungen *e*. Dann ist eine skeptische Alternative eine Situation *q*, für die gilt: *q* ist mit *p* unvereinbar;

¹¹ Dies scheint genau die Frage zu sein, die Bonjour in seinem neuen Buch *In Defense of Pure Reason* (1998) aufnimmt.

¹² Wie sich erst in der sechsten Meditation (AT VII, 77) zeigt, ist dies allerdings nicht die entscheidende Frage. Entscheidend ist vielmehr, dass es Situationen gibt – z. B. im Traum –, in denen wir sinnliche Eindrücke haben, die *nicht* von körperlichen Dingen der Außenwelt hervorgerufen werden. Welchen Grund haben wir also für die Annahme, dass dies bei den sinnlichen Eindrücken, die wir im Wachzustand haben, anders ist?

aber wenn q vorläge, hätten wir exakt dieselben Sinneserfahrungen e .¹³ Weiter scheint Descartes folgendermaßen zu argumentieren: Wenn ich p aufgrund bestimmter Sinneserfahrungen e glaube und wenn es eine skeptische Alternative q gibt, dann kann ich mir meiner Überzeugung, dass p , nur dann sicher sein (dann handelt es sich bei dieser Überzeugung nur dann um Wissen), wenn ich mir sicher sein kann (wenn ich weiß), dass q *nicht* der Fall ist. Der Skeptiker würde jetzt weiter argumentieren: Ich weiß aber nicht, dass es keinen böswilligen Dämon gibt; also handelt es sich bei keiner meiner Wahrnehmungsüberzeugungen um Wissen. Nicht so Descartes. Für Descartes ergibt sich aus seiner Überlegung nur die Agenda für die folgenden Meditationen. Er muss nachweisen, dass man mit *unproblematischen a priori* Methoden tatsächlich doch zeigen kann, dass es keinen böswilligen Dämon gibt. Und er glaubt in der Tat, dass er in der Lage ist, diesen Nachweis zu führen.

Doch darauf kommt es hier nicht an. Wichtig ist mir ein anderer Punkt. Bisher hat es so ausgesehen, als ginge es Descartes um die skeptische Frage, ob z.B. Wahrnehmungsüberzeugungen Wissen darstellen. Man kann seine Argumentation aber auch anders verstehen – als eine Argumentation, bei der es um die Verlässlichkeit bestimmter Methoden zur Gewinnung (wahrscheinlich) wahrer Überzeugungen geht. Auch bei dieser Argumentation spielen skeptische Alternativen eine entscheidende Rolle. Denn offenbar gilt: Wenn es tatsächlich einen böswilligen Dämon gibt, der uns mit Fleiß bei allen unseren Wahrnehmungen täuscht und der uns sogar täuscht, wenn wir die Seiten eines Quadrats zählen oder untersuchen, ob $2+2$ wirklich 4 ist, dann sind weder Wahrnehmung noch Denken verlässliche Methoden zur Gewinnung (wahrscheinlich) wahrer Überzeugungen. Wenn man *zeigen* will, dass diese Methoden doch verlässlich sind, muss man also zeigen, dass es keinen böswilligen Dämon gibt. Und der Skeptiker würde hier – im Gegensatz zu Descartes – sagen: Genau dies kann man nicht. Man kann nicht mit unproblematischen *a priori* Methoden bzw. nicht, ohne die Zuverlässigkeit von Wahrnehmung schon vorauszusetzen, zeigen, dass es keinen böswilligen Dämon gibt.

¹³ Eine moderne skeptische Alternative ist die Situation des *Gehirns in der Nährlösung*. Es könnte doch sein – so die Annahme –, dass böswillige Naturwissenschaftler über Nacht mein Gehirn aus meinem Schädel entfernt, in eine Nährlösung gegeben und alle Nervenenden mit einem Computer verbunden haben, wobei der Computer mein Gehirn weiterhin mit Nervensignalen versorgt, und zwar so, dass mir subjektiv alles so weiterzugehen scheint, als wäre ich nicht operiert worden.

Dass es bei skeptischen Argumenten keineswegs nur um die prinzipielle Möglichkeit von Wissen, sondern häufig auch – oder sogar in erster Linie – um die Möglichkeit geht, die Zuverlässigkeit bestimmter Methoden der Überzeugungsgewinnung nachzuweisen, wird bei Hume noch deutlicher als bei Descartes. Die zentrale Frage, mit der sich Hume im vierten Abschnitt seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* („Sceptical doubts concerning the operations of the understanding“) auseinandersetzt, ist nämlich die Frage, ob man *zeigen* kann, dass es sich bei induktiven Schlüssen um gültige Wahrscheinlichkeitsschlüsse handelt – Schlüsse, die zumindest in den meisten Fällen von wahren Prämissen zu einer wahren Konklusion führen. Seine – skeptische – Antwort ist bekannt: Nein, das kann man nicht zeigen. Man kann es nicht mit *a priori* Methoden zeigen; denn die Annahme, dass induktive Schlüsse *keine* gültigen Wahrscheinlichkeitsschlüsse sind, beinhaltet keinen Widerspruch. Man kann es aber auch nicht mit Hilfe von Schlüssen aus der Erfahrung zeigen. Denn wenn man etwa argumentieren wollte: Bisher hatten die meisten induktiven Schlüsse mit wahren Prämissen eine wahre Konklusion; also wird das auch in Zukunft so sein, dann wäre dies selbst ein induktiver Schluss; die Argumentation wäre also zirkulär.

Worauf es mir hier ankommt, ist Folgendes. Auch wenn wir den Wissensbegriff aus der Erkenntnistheorie verbannen, wird die Auseinandersetzung mit skeptischen Argumenten nicht sinnlos. Das *Skeptizismus-Projekt* bleibt ein zentrales Projekt der Erkenntnistheorie – allerdings mit einer neuen Pointe. Denn jetzt geht es nicht mehr um die Frage nach der Möglichkeit von Wissen, sondern um eine andere, wenn auch nicht weniger wichtige Frage – die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnistheorie. Skeptische Argumente sind in meinen Augen in erster Linie Argumente, mit denen gezeigt werden soll, dass sich die Frage nach den Methoden, mit denen wir zu wahren Überzeugungen kommen können, und auch die Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von wahren und falschen Überzeugungen nicht – oder zumindest nicht auf unproblematische Weise – beantworten lassen. Und deshalb wird mit skeptischen Argumenten immer die Möglichkeit von Erkenntnistheorie selbst in Frage gestellt.

In diesem Zusammenhang noch eine kurze Bemerkung zur naturalistischen Erkenntnistheorie. Mir scheint, dass man diese Position am besten versteht, wenn man annimmt, dass ihre Vertreterinnen und Vertreter davon ausgehen, dass der Skeptiker in den genannten Punkten Recht hat: Es ist *nicht* möglich, die Methoden- und die Kriterienfrage mit unproblematischen *a priori* Methoden zirkelfrei zu beantworten. Wenn das so ist, was wird dann aber aus der Erkenntnistheorie? Hier gibt es genau die beiden

Antworten, die naturalistischen Erkenntnistheoretikern immer wieder zugeschrieben werden. Erstens kann man mit Quine sagen:

The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world. Why not just see how this construction really proceeds? Why not settle for psychology? (Quine 1969, 75)

Zumindest eine Lesart dieser Passage besagt: Lasst uns die Erkenntnistheorie aufgeben und stattdessen Kognitionspsychologie betreiben. Und dies ist sicher eine Konsequenz, die man ziehen kann, wenn man annimmt, dass der Skeptiker Recht hat.

Mir selbst ist die zweite Antwort lieber: Lasst uns die traditionellen Fragen der Erkenntnistheorie weiter verfolgen, auch wenn sie sich nicht mit unproblematischen *a priori* Methoden zirkelfrei beantworten lassen. Dies ist eben unsere Situation als um Erkenntnis bemühte endliche Wesen. Wir müssen uns auf die Methoden verlassen, die sich als fruchtbar erwiesen haben, auch wenn wir ihre Zuverlässigkeit nicht beweisen können. Neurath hat Recht: Wir können nicht im Trockendock anfangen; wir müssen mit dem arbeiten, was wir haben. Und da das so ist, spricht überhaupt nichts dagegen, in der Erkenntnistheorie selbst mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden zu arbeiten. Wir sollten keine Angst vor zirkulären Begründungen haben; denn andere Begründungen sind für uns nicht erreichbar.¹⁴

Das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen

Dass die Analyse des Wissensbegriffs in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie einen so bedauerlich großen Stellenwert hat, lässt sich, wie schon gesagt, nur durch die Annahme erklären, dass es einen stillschweigenden Konsens darüber gibt, dass *Wissen* das ist, was wir erreichen wollen, dass also Wissen das *Ziel* unserer Erkenntnisbemühungen darstellt. Auf der anderen Seite zeigen die im Abschnitt 2 angeführten Zitate jedoch, dass viele Erkenntnistheoretiker, wenn sie explizit gefragt werden, eher der Meinung zuneigen, *Wahrheit* sei das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen. Offensichtlich lohnt es sich also, die *erste* Grundfrage der Erkenntnistheorie – die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen – tatsächlich ernst zu nehmen und zu versuchen, eine begründete Antwort auf diese Frage zu finden. Und dies gilt umso mehr, als die Formel, von der ich auch selbst an vielen Stellen der bisherigen Überlegungen ausgegangen bin – Wahrheit =

¹⁴ Vgl. hierzu auch Beckermann „Wie ich die Dinge sehe“.

das Ziel, Rechtfertigung = ein Mittel oder Kriterium –, keineswegs so selbstverständlich ist, wie sie auf den ersten Blick zu sein scheint.

Jay Rosenberg z.B. hat in seinem Aufsatz „Was epistemische Externalisten vergessen“ argumentiert, dass man nicht zugleich behaupten könne, dass Wahrheit das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen und dass Wahrheit „epistemisch-transzendent“ sei, und zwar aus folgendem Grund. Offensichtlich würde die Annahme epistemischer Transzendenz die Beantwortung der zweiten und der dritten Grundfrage der Erkenntnistheorie von vornherein unmöglich machen. Um *feststellen zu können*, ob eine Methode zumindest in den meistens Fällen zu wahren Überzeugungen führt, oder ob von den Überzeugungen, die das Merkmal *K* besitzen, zumindest die meisten wahr sind, brauchen wir Rosenberg zufolge nämlich ein *unabhängiges* Wahrheitskriterium; und die Existenz eines solchen Kriteriums wird durch die Annahme epistemischer Transzendenz gerade ausgeschlossen. Das bedeutet,

daß wir keinen Grund haben zu glauben, daß unsere wirklichen epistemischen Aktivitäten *überhaupt* eine, wie auch immer geartete Beziehung zu solchen objektiven Wahrheiten haben. Wir können gar keinen *Zusammenhang* feststellen zwischen unseren konkreten epistemischen Vorgehensweisen und dem angeblichen Ziel, (nur) objektiv wahre Überzeugungen zu haben. (Rosenberg 2002, 28)

Dies alleine ist jedoch noch nicht entscheidend; entscheidend ist vielmehr, dass die epistemische Unzugänglichkeit Wahrheit als mögliches Ziel desavouiert.

[W]enn wir nicht *feststellen* können, welche überzeugungsschaffenden Methoden verlässlich sind (bzw. welche gegebenen Gründe gute Gründe sind), dann können wir unsere angeblich vorrangige Verpflichtung auf das Ziel der Wahrheit keineswegs in konkrete epistemische Verhaltensweisen und Strategien ummünzen. (ebd.)

Etwas kann aber, so Rosenberg, nur dann ein Ziel sein, wenn man konkrete Schritte zu seiner Erreichung unternehmen kann. Grundsätzlich gilt: *Z* ist nur dann ein mögliches Ziel unseres Handelns, wenn wir (1) feststellen können, wann wir *Z* erreicht haben, und wenn wir (2) Mittel und Wege kennen, mit deren Hilfe wir der Erreichung von *Z* zumindest näher kommen können.

[E]in echtes Ziel wird nur dann festgelegt, wenn es einen wirklichen, greifbaren Unterschied impliziert zwischen den Verhaltensweisen, die zu seiner Verwirklichung führen oder tendieren, und denen, die das nicht tun. (ebd., 30)

Rosenberg zitiert hier zustimmend Rorty, der in „Is Truth a Goal of Inquiry?“ schreibt:

[Truth] is not what common sense would call a goal. For it is neither something we might realize we had reached, nor something to which we might get closer. (Rorty 1998, 39)

Und auch Peirce führt Rosenberg als einen der wenigen an, die dieses Problem klar gesehen haben.

We may fancy ... that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be a motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so. (Peirce „Fixation“, 375)

Wenn Wahrheit aber nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein kann, was dann? Rosenberg ist hier ganz konsequent:

Der Verdacht liegt ... nahe, daß ein Wahrheitsbegriff überhaupt keine wesentliche Rolle in einer angemessenen epistemologischen Theorie zu spielen hat. ... [V]ielleicht [ist es] am vernünftigsten, den Wahrheitsbegriff einfach beiseite zu lassen und das Ziel unserer kognitiv-epistemischen Aktivitäten direkt in *gerechtfertigten* Überzeugungen zu suchen. Das Ziel aller Erkenntnisbemühungen sind gerechtfertigte Überzeugungen und nichts anderes. (Rosenberg 2002, 30)

Ich kann und will hier nicht auf die Probleme dieser Position eingehen, die im Wesentlichen mit der Frage zu tun haben, wie man denn den Begriff der Rechtfertigung verstehen will, wenn man ihn völlig vom Begriff der Wahrheit abkoppelt.¹⁵ Mir ist nur wichtig, dass hier offensichtlich eine äußerst interessante Frage diskutiert wird. Und ich denke deshalb, dass neben das Methoden-, das Kriterien- und das Skeptizismus-Projekt ein weiteres neues Projekt treten sollte – das *Ziel-Projekt*. Dafür gibt es noch einen zweiten Grund. Viele Aspekte des Streits zwischen den Vertretern epistemischer und nichtepistemischer Wahrheitsbegriffe werden verständlicher, wenn man diesen Streit als einen Streit um das wirkliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen begreift. Wir hatten schon gesehen, dass Rosenberg und Rorty die Auffassung vertreten, objektive Wahrheit könne nicht das Ziel sein. Und über William James schreibt Richard Kirkham:

¹⁵ Auf diesen Punkt hat z.B. Edith Puster auf dem vierten GAP-Kongress *Argument und Analyse* im Jahr 2000 hingewiesen.

Although, as a matter of accurate history, we must attribute just that claim [viz. that truth is reducible to, or analyzable in terms of, other values] to James, there is lurking in the *spirit* of instrumentalism a very different, and much more defensible and intriguing, idea. This other idea is not a theory about what truth *is*; rather, it is a thesis about values. Specifically, it is the thesis that the property of agreeing with, or corresponding to, a reality independent of mind is not *intrinsically* a particularly valuable property for our beliefs to have. On the contrary, what we are seeking, and what we are getting when we succeed in being rational, are beliefs that collectively maximize our overall, long-term ability to explain, predict, and manipulate our world for the furtherance of our goals. (Kirkham 1992, 101 f.)

Auch mir scheint, dass Vertreter epistemischer Wahrheitskonzeptionen im Wesentlichen eine der folgenden drei Thesen vertreten:

- Objektive Wahrheit kann nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein.
- Andere Ziele sind viel wertvoller als objektive Wahrheit.
- Wahrheit kann nur dann das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein, wenn sie nicht objektiv, sondern epistemisch verstanden wird.

Wenn das so ist, liegt der Zusammenhang zwischen dem Streit zwischen den Vertretern epistemischer und nichtepistemischer Wahrheitsbegriffe und der Beantwortung der ersten Grundfrage der Erkenntnistheorie aber auf der Hand. Auch hier zeigt sich somit, dass der neue Katalog der Grundfragen der Erkenntnistheorie in vielen Bereichen der Erkenntnistheorie helfen kann, die diskutierten Positionen besser zu verstehen. Vergessen wir also den alten Katalog mit seiner Konzentration auf den nutzlosen und inkohärenten Begriff des Wissens und wenden uns den Fragen zu, die wirklich wichtig sind.

Literatur

- Alston, W. „Internalism and externalism in epistemology“. In: Craig 1998.
- Beckermann, A. „Wissen und wahre Meinung“. In: W. Lenzen (Hg.) *Das weite Spektrum der Analytischen Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1997, 24–43. In diesem Band Beitrag 3.
- Beckermann, A. „Wie ich die Dinge sehe. Sechs Thesen zur Vereinfachung der Debatte um die naturalistische Erkenntnistheorie“. In: H. J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997, 237–245. In diesem Band Beitrag 4.
- BonJour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA: Harvard UP 1985.

- BonJour, L. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Cornman, J. W., K. Lehrer & G. S. Pappas. *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. 3rd ed. Indianapolis: Hackett 1987.
- Craig, E. *Was wir wissen können*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 1090) 1993.
- Craig, E. (Hg.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge 1998.
- Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, hrsg. von Ch. Adam & P. Tannery, 11 Bde., Neuausgabe Paris: Vrin 1964–1974.
- Gettier, E.L. „Is Justified True Belief Knowledge?“ *Analysis* 23 (1963), 151–153.
- Kirkham, R.L. *Theories of Truth*. Cambridge MA: MIT Press 1992.
- Klein, P. „Epistemology“. In: Craig 1998.
- Koppelberg, D. „Erkenntnistheorie und Wissenschaft – Naturalistische Positionen“. In: H. J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997, 219–236.
- Koppelberg, D. „Warum ich die Dinge anders sehe. Replik auf Ansgar Beckermann“. In: H. J. Sandkühler (Hg.) *Philosophie und Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997, 247–256.
- Kutschera, F. von *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: de Gruyter 1982.
- Lycan, W. „Sartwell’s Minimalist Analysis of Knowing“. *Philosophical Studies* 73 (1994), 1–3.
- Mittelstraß, J. (Hg.) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 1. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut 1980.
- Moser, P. K. *Empirical Justification*. Dordrecht: Reidel 1985.
- Nelson, L. *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908.
- Neurath, O. „Protokollsätze“. *Erkenntnis* 3 (1932/3), 204–214.
- Peirce, C. S. „The Fixation of Belief“. In: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 6 vols.*, ed. C. Hartshorne & P. Weiss. Cambridge, MA: 1931–35, vol. 5, 358–387.
- Quine, W. V. O. „Epistemology Naturalized“. In: *Ontological Relativity & Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, 69–90.
- Rorty, R. „Is Truth a Goal of Inquiry?“ In: R. Rorty *Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3*. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1998, 19–42.
- Rosenberg J. „Was epistemische Externalisten vergessen“. In: C. U. Moulines & K.-G. Niebergall (Hg.) *Argument und Analyse*. Paderborn: mentis 2002, 13–31.
- Sartwell, C. „Knowledge is Merely True Belief“. *American Philosophical Quarterly* 28 (1991), 157–165.
- Sartwell, C. „Why Knowledge is Merely True Belief“. *The Journal of Philosophy* 89 (1992), 167–180.

Erkenntnistheorie ohne Wissensbegriff*

1. In erkenntnistheoretischen Diskussionen um den Wissensbegriff wurde immer wieder einmal die Frage erörtert, was denn eigentlich dagegen spricht, *Wissen* einfach als *wahre Überzeugung* zu definieren. Besonders vehement hat sich Crispin Sartwell für diese Position ausgesprochen. Sartwell geht sogar so weit zu behaupten, dass jede Definition der Form „Wissen = wahre Überzeugung + X“ Gefahr läuft, inkohärent oder sogar inkonsistent zu werden. Dies gelte insbesondere, wenn man davon ausgehe, die zusätzliche Bedingung X sei die Rechtfertigungsbedingung. Welche Gründe haben Sartwell zu dieser Auffassung geführt?

In seinem Aufsatz „Why Knowledge is Merely True Belief“ (1992) stellt er zunächst fest, dass es in seinen Augen sinnvoll ist, davon auszugehen, dass wir mit dem Wort „Wissen“ das *Ziel* bezeichnen, das wir erreichen wollen, wenn wir uns um Erkenntnis bemühen: „[K]nowledge is our epistemic goal in the generation of particular propositional beliefs“ (1992: 167). Wenn das so ist, geht es bei allen Versuchen, die richtige Definition für „Wissen“ zu finden, allein darum, herauszufinden, worin dieses Ziel wirklich besteht. Auf die konkrete Diskussion bezogen: Ist es plausibler zu sagen, dass das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen darin besteht, wahre Überzeugungen zu gewinnen, oder darin, wahre und gerechtfertigte Überzeugungen zu gewinnen?

Für Sartwell ist die Antwort klar: Bei all unseren Erkenntnisbemühungen geht es letzten Endes immer nur um Wahrheit. Zur Begründung dieser These verweist er zunächst noch einmal darauf, dass sich eigentlich alle Erkenntnistheoretiker darin einig sind, dass Rechtfertigung wahrheitsförderlich sein muss. Besonders stark wird dieser Punkt von Laurence Bonjour betont:

If epistemic justification were not conducive to truth in this way, if finding epistemically justified beliefs did not substantially increase the likelihood of finding true ones, then epistemic justification would be irrelevant to our main cognitive goal and of dubious worth. It is only if we have some reason for thinking that epistemic justification constitutes a path to truth that we as cognitive beings have any motive for preferring epistemically justified beliefs to epistemically unjustified ones. Epistemic justification is therefore in the

* Deutsche Fassung von Beckermann (2012).

final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one. (BonJour 1985: 8)

BonJour – und vielen anderen – zufolge hat Rechtfertigung also nur einen instrumentellen Wert; Rechtfertigung ist gut und wichtig, weil und insofern sie uns unserem eigentlichen Ziel näher bringt – der Gewinnung wahrer Überzeugungen. Alle Autoren, die diese Auffassung vertreten, haben sich nach Sartwell zumindest implizit schon darauf festgelegt, dass Wissen bloß in wahrer Überzeugung besteht und dass Rechtfertigung nur ein Kriterium darstellt, aber keinen eigenständigen Bestandteil des Wissensbegriffs. Denn es hat für ihn einfach keinen Sinn, etwas, was nur Mittel zur Erreichung eines Zieles ist, mit in die Definition dieses Zieles aufzunehmen.

Another way of putting the matter is this. If we describe justification as of merely instrumental value with regard to arriving at truth, as BonJour does explicitly, we can no longer maintain both that knowledge is the *telos* of inquiry and that justification is a necessary condition of knowledge. It is incoherent to build a specification of something regarded *merely* as a means of achieving some goal into the description of the goal itself; in such circumstances, the goal can be described independently of the means. So, if justification is demanded because it is instrumental to true belief, it cannot also be maintained that knowledge is justified true belief. (Sartwell 1992: 174)

Dieses Ergebnis lässt sich nach Sartwell durch eine andere Überlegung weiter untermauern. Auch Sartwell leugnet nicht, dass wir an Rechtfertigungen interessiert sind; dass wir uns darum bemühen, Gründe für unsere Überzeugungen zu haben; dass wir uns nicht damit zufriedengeben, einfach von etwas überzeugt zu sein. Allerdings können wir offenbar ohne weiteres fragen, warum das so ist. Diese Frage wäre jedoch völlig verfehlt, wenn Rechtfertigung Teil des Ziels unserer epistemischen Bemühungen wäre. „For there is no good answer to the question of why we desire our ultimate ends.“ (1992: 175) Aber die Frage ist nicht fehl am Platze. Und auch daraus ergibt sich ein deutlicher Hinweis darauf, dass Rechtfertigung kein Ziel unserer Erkenntnisbemühungen, sondern nur ein Mittel ist, dieses Ziel zu erreichen.

Sartwell vertritt also die folgende Gleichung:

Wissen = das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen = wahre Überzeugungen
Seine Gründe für den zweiten Teil der Gleichung lassen sich so zusammenfassen. Jeder, der diesen Teil der Gleichung bestreitet und stattdessen die Auffassung vertritt, das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien *gerechtfertigte* wahre Überzeugungen, ist sofort mit einem Dilemma konfrontiert: Rechtfertigung ist nämlich entweder (a) ein Mittel zum Erlangen wahr-

rer Überzeugungen oder (b) ein Mittel zum Erlangen anderer Ziele bzw. ein Selbstzweck.

- (a) Wenn Rechtfertigung nur Mittel zum Erlangen wahrer Überzeugungen ist, kann das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen *nicht* gerechtfertigte wahre Meinung sein. Denn es ist grundsätzlich inkohärent, ein Mittel zur Erreichung eines Ziels in die Definition dieses Ziels aufzunehmen.
- (b) Wenn Rechtfertigung dagegen ein Mittel zur Erlangung anderer Ziele bzw. ein Selbstzweck ist, wird der dreigliedrige Wissensbegriff ebenfalls inkohärent. Denn dann verfolgen wir, wenn wir nach Wissen streben, nicht ein, sondern zwei Ziele, die nicht immer simultan realisiert sein können.

On the other hand, if justification is valued not for its truth conduciveness, but for its conduciveness to some other goal, for example, successful adaptation, or for that matter, if justification is itself proposed as an intrinsic goal (a demand of reason, for example), then knowledge is an incoherent notion. It gives us two goals for inquiry, which cannot always be realized simultaneously. (Sartwell 1992: 180)

Insgesamt kommt man daher Sartwell zufolge nicht darum herum zuzugestehen:

[...] either justification is instrumental to truth or it is not. If it is, then knowledge is merely true belief. If it is not, there is no longer a coherent concept of knowledge. Thus knowledge is mere true belief. Q.E.D. (ebd.)

Allerdings: So interessant Sartwells Argumente sind, so wenig plausibel sind seine beiden Schlussfolgerungen. Zunächst zu (a): Sartwell unterscheidet leider zu wenig zwischen den beiden Auffassungen, Rechtfertigung sei ein *Mittel* zur Erreichung von wahren Überzeugungen und Rechtfertigung sei ein *Kriterium*, das wir nutzen, um zu prüfen, ob eine Überzeugung wahr ist. In *beiden* Fällen wäre es jedoch *nicht grundsätzlich inkohärent* oder *inkonsistent*, Wissen und Rechtfertigung in einer Definition zusammenzufassen. Denn erstens kann es durchaus sein, dass man etwas, X, erreichen möchte, dass es einem aber nicht egal ist, mit welchen Mitteln man X erreicht. Man kann z.B. das Ziel haben, auf dem Gipfel des Kilimandscharo zu stehen; aber man möchte nicht mit dem Helikopter dort hingeflogen werden, sondern zu Fuß den Gipfel selbst erklommen haben. Und man kann das Ziel haben, ein bestimmtes Bild von Edward Hopper zu besitzen; aber man möchte es nicht stehlen, sondern durch Kauf ehrlich erwerben. Ähnliches gilt für Kriterien. Sicher klingt es schräg, wenn man vorschlägt, den Begriff „Säure“ so zu definieren:

Säure ist eine chemische Verbindung, die in wässriger Lösung infolge elektrolytischer Dissoziation Protonen und Säurerest-Ionen liefert und die Lackmuspapier rot färbt.

Doch auch diese Definition wäre weder inkohärent noch inkonsistent. Wenn man will, kann man sich durchaus darauf festlegen, das und nur das „Säure“ zu nennen, was *beide* Kriterien erfüllt. Es gibt ja durchaus chemische Stoffe, bei denen das der Fall ist. Also: Auch wenn man davon ausgeht, Rechtfertigung sei ein *Mittel* zur Erreichung von wahren Überzeugungen oder ein *Kriterium*, das wir nutzen, um zu prüfen, ob eine Überzeugung wahr ist, wäre es weder inkohärent noch inkonsistent, Wissen und Rechtfertigung in einer Definition zusammenzufassen.

Analog gilt für den Punkt (b): Warum sollte es inkohärent oder inkonsistent sein, X und Y in der Definition eines Zieles zusammenzufassen, wenn Y entweder ein Mittel zur Erreichung von etwas Drittem oder gar ein Selbstzweck ist? Natürlich kann ich mich für alte Münzen interessieren, obwohl manche Münzen nicht alt und manche alte Gegenstände keine Münzen sind. Und natürlich kann ich das Ziel haben, Louis-seize Möbel aus dem Besitz von Marie Antoinette zu erwerben, auch wenn es Louis-seize Möbel gibt, die nicht Marie Antoinette gehörten, und Marie Antoinette Möbel besessen haben mag, die nicht dieser Epoche zuzurechnen sind.

Mit einem Wort: Nichts spricht dafür, dass es inkohärent oder inkonsistent wäre, anzunehmen, das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen seien nicht einfach wahre Überzeugungen, sondern gerechtfertigte wahre Überzeugungen – oder allgemeiner: Überzeugungen, die nicht nur wahr sind, sondern auch noch eine weitere Eigenschaft X besitzen.

2. So gesehen muss man Sartwells Argumentation wohl als gescheitert ansehen. Allerdings kann man seine Überlegungen auch anders lesen. Wie schon gesagt, betont er immer wieder, dass sich sehr viele Autoren darin einig seien, das *eigentliche* Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sei Wahrheit, während Rechtfertigung nur einen *instrumentellen* Wert besitze. Vielleicht sollte man ihn deshalb besser so verstehen: Unabhängig davon, ob es inkohärent oder inkonsistent ist anzunehmen, dass das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen in Überzeugungen besteht, die wahr *und* gerechtfertigt sind, ist diese Annahme *de facto* falsch; wenn wir uns um Erkenntnis bemühen, geht es uns tatsächlich nur um Wahrheit; ob Überzeugungen gerechtfertigt sind, interessiert uns nur, weil und solange wir uns darüber noch nicht im Klaren sind, ob sie wahr sind oder nicht. Lässt sich wenigstens diese These gut begründen?

Stellen wir uns folgenden Fall vor. Anna behauptet, dass p . Soll ich ihr glauben? Soll ich selbst diese Überzeugung übernehmen? Soll ich sie zur Grundlage meiner weiteren Überlegungen und Entscheidungen machen? In dem Moment, in dem ich zu der festen Überzeugung komme, dass p wahr (bzw. falsch) ist, sind alle diese Fragen beantwortet. Aber: Wie kann ich herausfinden, ob p wahr ist? Wahrheit ist eine verborgene, eine nicht direkt fassbare Eigenschaft; sie steht Überzeugungen und Behauptungen nicht auf der Stirn geschrieben. Deshalb bin ich unausweichlich auf Wahrheitskriterien angewiesen – Umstände, die epistemisch besser zugänglich sind als Wahrheit und die dafür sprechen, dass eine Überzeugung (wahrscheinlich) wahr ist. Rechtfertigung ist eines dieser Kriterien. Wenn Anna p behauptet, kann ich deshalb fragen „Und warum glaubst Du das?“. Wenn sie daraufhin mit der Angabe von für mich nachvollziehbaren Umständen antwortet, die für die Wahrheit von p sprechen, wenn sich also zeigt, dass sie in ihrer Überzeugung gerechtfertigt ist, spricht das für die Wahrheit ihrer Überzeugung; und genau deshalb wird mich eine solche Antwort in aller Regel dazu bringen, p ebenfalls zu glauben. Wenn ich mir allerdings (aus welchen Gründen auch immer) schon vorher sicher sein kann, dass p der Fall ist, dass also Annas Behauptung wahr ist, werde ich die Frage „Und warum glaubst Du das?“ gar nicht mehr stellen. Und dies zeigt: Was mich wirklich interessiert, ist, ob Annas Überzeugung wahr ist, und nicht, ob diese Überzeugung wahr *und* gerechtfertigt ist. Denn ob diese Überzeugung gerechtfertigt ist, interessiert mich nur, weil und solange ich mir noch nicht darüber im Klaren bin, ob sie wahr ist.

Dieses Beispiel macht in meinen Augen erstens deutlich: Meine Erkenntnisbemühungen sind auf meine eigenen Überzeugungen gerichtet; es geht um mein Überzeugungssystem; es soll möglichst nur wahre Überzeugungen enthalten, auf jeden Fall aber so viel wahre und so wenig falsche Überzeugungen wie möglich. Zweitens wird in dem Beispiel aber auch ein Weg deutlich, wie wir entscheiden können, ob das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen tatsächlich in gerechtfertigten wahren Überzeugungen oder einfach nur in wahren Überzeugungen besteht. Offenbar hat diese Frage die Form: Ist unser Ziel F ? Oder ist es doch eher F und G ? Dies lässt sich mit einem einfachen Test klären: Interessieren wir uns auch dann noch dafür, ob etwas G ist, wenn wir schon davon überzeugt sind, dass es die Eigenschaft F hat?

Nehmen wir an, dass wir an besonders harten Diamanten interessiert sind, dass es sich aber auch bei dieser Art von Härte um eine Eigenschaft handelt, deren Vorliegen nicht ohne weiteres feststellbar ist. Empirische Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass alle (oder fast alle) rosafarben-

nen Diamanten die von uns gesuchte Härte besitzen. Dadurch gewinnt die Farbe Rosa für uns an Bedeutung. Wir werden in Zukunft verstärkt darauf achten, ob uns vorgelegte Diamanten rosa sind. Trotzdem wäre es falsch zu sagen, dass wir uns nun nicht mehr nur für besonders harte Diamanten, sondern für rosafarbene besonders harte Diamanten interessieren. Und das zeigt sich genau daran, dass uns die Frage, ob ein Diamant rosa ist, nicht mehr interessiert, wenn wir – unabhängig von der Farbe – sicher sind, dass er die gewünschte Härte aufweist.

Mir scheint, dass es mit dem Verhältnis von Wahrheit und Rechtfertigung genau so ist. Wir fragen, ob eine Überzeugung gerechtfertigt ist, weil wir uns für die Wahrheit dieser Überzeugung interessieren, weil Wahrheit verborgen und Rechtfertigung ein verlässliches Wahrheitskriterium ist. Das zeigt der eben angeführte Fall ganz deutlich. Ich frage Anna nach Gründen, weil und solange ich mir noch nicht sicher bin, ob ihre Überzeugung, dass p , wahr ist. Wenn ich (aus welchen Gründen auch immer) schon davon überzeugt bin, dass p der Fall (oder nicht der Fall) ist, interessiert mich die Frage, ob Anna zur Stützung ihrer Überzeugung Gründe anführen kann, nicht mehr. Was mich wirklich interessiert, ist also, ob Annas Überzeugung wahr ist und nicht ob diese Überzeugung wahr *und* gerechtfertigt ist.

Auch wenn wir die Rechtfertigungsbedingung durch eine andere Bedingung ersetzen, sehen die Dinge nicht grundsätzlich anders aus. Grundmann z. B. vertritt die These, nicht einfache wahre Überzeugungen, sondern *nicht-zufällig* wahre Überzeugungen seien das wirkliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen.¹

Es ist gar nicht Wahrheit *simpliciter*, wonach wir in unserem Erkenntnisbemühen streben, sondern es ist nicht-zufällige Wahrheit. Und genau das ist nach den Analysen der post-Gettier Generation die korrekte Definition von Wissen! Wissen wäre also das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen. (Grundmann 2002, 121)

¹ Nicht-Zufälligkeit spielt übrigens auch in Loriots Sketch „Das Frühstücksei“ eine wichtige Rolle: „Er: Jaja, jaja, jaja, wenn ein Ei nach Gefühl kocht, kocht es eben nur zufällig genau viereinhalb Minuten! – Sie: Es kann dir doch ganz egal sein, ob das Ei zufällig viereinhalb Minuten kocht, Hauptsache, es kocht viereinhalb Minuten! – Er: Ich hätte nur gern ein weiches Ei und nicht ein zufällig weiches Ei! Es ist mir egal, wie lange es kocht! – Sie: Aha! Das ist dir egal, es ist dir also egal, ob ich viereinhalb Minuten in der Küche schufte! Er: Nein, nein. Sie: Aber es ist nicht egal, das Ei muss nämlich viereinhalb Minuten kochen. Er: Das habe ich doch gesagt. Sie: Aber eben hast du doch gesagt, es ist dir egal! Er: Ich hätte nur gern ein weiches Ei.“ Was möchte er nun – ein weiches Ei oder ein nicht-zufällig weiches Ei?

Aber stimmt das? Grundmann verwendet nicht den gerade erläuterten einfachen Test, sondern versucht stattdessen zu zeigen, dass nicht-zufällig wahre Überzeugungen besser sind, dass sie einen höheren Wert besitzen als bloß wahre Überzeugungen. Doch warum sollte das so sein? Praktische Überlegungen spielen hier offenbar keine Rolle. „Es ist zweifellos richtig, dass uns nicht-zufällige Wahrheiten praktisch nicht mehr Nutzen einbringen als Wahrheiten *simpliciter*“ (ebd., 123). Aber was spricht dann für den größeren Wert nicht-zufällig wahrer Überzeugungen? Grundmann ist hier zunächst etwas ratlos: „Ich habe zugegebenermaßen kein wirklich zwingendes Argument für dieses Ziel zur Hand.“ Doch dann führt er aus: Wenn wir annehmen, dass das eigentliche Ziel unserer Erkenntnisbemühungen nicht-zufällige Wahrheiten sind und deshalb Wissen als nicht-zufällige wahre Überzeugung definieren, werden wir damit gleich zwei Intuitionen gerecht – erstens der Intuition der Externalisten, die für Wissen fordern, dass die entsprechenden Überzeugungen auf zuverlässige Weise entstanden sind, und zweitens der Intuition, dass Wissen insgesamt höher zu schätzen ist als bloß wahre Überzeugung. Denn gerade diese letzte Intuition wird verständlich, wenn wir Wissen als nicht-zufällig wahre Überzeugung auffassen und davon ausgehen, dass nicht-zufällig wahre Überzeugung tatsächlich epistemisch besser ist als bloß wahre Überzeugung. Grundmanns Resümee: „Auf diese Weise hätten wir *Wissen* als kohärenten Grundbegriff der Erkenntnistheorie gerettet.“ Doch dann fügt er ehrlicherweise hinzu: „Allerdings will ich nicht verhehlen, dass ich nicht erklärt habe, *warum* nicht-zufällige Wahrheit unser epistemisches Ziel ist“ (ebd.).

D.h., die zentrale Frage wird von Grundmann nicht beantwortet: Besteht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen tatsächlich in nicht-zufällig wahren Überzeugungen? Oder doch bloß in wahren Überzeugungen? Offenbar lässt sich diese Frage nur beantworten, wenn man zuvor geklärt hat, was das überhaupt ist – eine nicht-zufällig wahre Überzeugung? Ich möchte hier von einem Vorschlag ausgehen, der für viele, wenn nicht alle akzeptabel sein sollte:

- (*) Eine Überzeugung *b* ist nicht-zufällig wahr genau dann, wenn *b* wahr ist und wenn Umstände vorliegen, die es wahrscheinlich machen, dass *b* wahr ist.

Das *nicht-zufällige* Wahrsein einer Überzeugung *b* beruht dieser Formulierung zufolge also auf dem Vorliegen von Umständen, die es wahrscheinlich machen, dass *b* wahr ist. Diese Umstände können darin bestehen, dass *b* auf verlässliche Weise entstanden ist, aber auch darin, dass das epistemische Subjekt in seiner Überzeugung *b* gerechtfertigt ist – zumindest wenn man

mit den meisten Rechtfertigungsbefürwortern davon ausgeht, dass Rechtfertigung wahrheitsförderlich oder wahrheitsanzeigend sein muss.

Schon auf den ersten Blick stellt sich allerdings die Frage, warum nicht-zufällig wahre Überzeugungen im Sinne von (*) interessanter sein sollen als Überzeugungen, die einfach nur wahr sind. Wenn wir schon davon überzeugt sind, dass *b* wahr ist, warum sollte es uns dann noch interessieren, ob Umstände vorliegen, die es wahrscheinlich machen, dass *b* wahr ist? Es ist hier genau wie bei der Rechtfertigungsbedingung: Am Vorliegen von Umständen, die es wahrscheinlich machen, dass *b* wahr ist, sind wir *nur* interessiert, *weil* und *solange* wir uns noch nicht darüber im Klaren sind, ob die Wahrheitsbedingung erfüllt ist. Auch die von Grundmann vorgeschlagene Zusatzbedingung – nicht-zufälliges Wahrsein – besteht den oben angesprochenen Test nicht. Auch bei ihr gilt, dass wir am Erfülltsein dieser Bedingung nicht mehr interessiert sind, wenn wir schon sicher sind, dass *b* wahr ist. Ganz deutlich wird das, wenn wir uns die Frage stellen: Was wäre der Fall, wenn Wahrheit nicht epistemisch verborgen wäre? Nehmen wir an, wir hätten einen direkten, nicht-inferentiellen Zugang zur Wahrheit von Überzeugungen, wir könnten sozusagen ‚wahr-nehmen‘, ob eine Überzeugung wahr ist oder nicht. Wie würde sich unsere epistemische Situation dadurch verändern?

Ich würde gern erfahren, ob ich in der Jahreslotterie gewinnen werde. Ich gehe zu einer Wahrsagerin, um in dieser Frage Klarheit zu erhalten. Die Wahrsagerin beugt sich lange über ihre Kristallkugel, murmelt ein paar unverständliche Sprüche und sagt dann: „Tut mir leid; daraus wird leider nichts.“ Da ich einen direkten, nicht-inferentiellen Zugang zur Wahrheit von Überzeugungen habe, ‚sehe‘ ich sofort: Die Frau hat Recht. Was werde ich tun? Ich denke, ich werde sagen: „Pech gehabt. Vielleicht klappt’s im nächsten Jahr.“ Und das war’s. Ich werde mich *nicht* dafür interessieren, ob die Wahrsagerin ihr Handwerk wirklich versteht, ob sie eine verlässliche Informantin ist. Ich werde mich *nicht* dafür interessieren, ob sie vielleicht nur geraten hat oder wirklich ‚weiß‘, was sie gesagt hat. *Ich ‚sehe‘ ja, dass wahr ist, was sie gesagt hat.* Und damit haben sich alle diese Fragen erledigt.

Um den entscheidenden Punkt noch einmal zu betonen. Der *Schein* – und es ist ein bloßer Schein –, dass uns außer der Wahrheit auch noch andere Merkmale von Überzeugungen intrinsisch interessieren, ergibt sich allein aus der Tatsache, dass Wahrheit epistemisch verborgen ist. Wir interessieren uns für diese anderen Merkmale, *weil* und *solange* sie uns darüber Aufschluss geben, ob Überzeugungen (wahrscheinlich) wahr sind. Wenn wir nicht-inferentiell sicher unterscheiden könnten, was wahr ist und was

nicht, wären alle diese Merkmale ohne Bedeutung. Mit anderen Worten: Sie haben tatsächlich nur einen instrumentellen Wert. Dass dies so ist, ist allerdings eine empirische Tatsache; es könnte auch anders sein. Bei unseren Überlegungen hätte sich auch ergeben können, dass uns außer Wahrheit auch noch andere Merkmale an sich interessieren. *De facto* ist dies aber nicht so. *De facto* interessieren uns alle diese Merkmale nur als Mittel zum Zweck.

Ein weiterer Punkt muss hier aber noch ergänzt werden. Nehmen wir an, ich bekomme von einem Gönner kommentarlos ein Säckchen mit einigen Diamanten geschenkt. Ich habe keine Ahnung, ob diese Diamanten die von mir gesuchte Härte besitzen; tatsächlich ist das aber der Fall. Habe ich mein Ziel erreicht? In gewissem Sinne ja; ich bin im Besitz von Diamanten mit der von mir gesuchten Härte. Aber: Ich selbst habe keine Ahnung, dass ich mein Ziel erreicht habe. Das ist offensichtlich unbefriedigend. Wenn ich ein Ziel *Z* verfolge, bin ich offenbar noch nicht zufrieden, wenn der Zustand *Z* tatsächlich eingetreten ist, sondern erst, wenn ich außerdem Klarheit darüber habe, dass *Z* erreicht wurde. Genau so ist es mit Überzeugungen. Selbst wenn alle meine Überzeugungen wahr wären, wäre ich unzufrieden, solange ich keine Ahnung hätte, dass dies der Fall ist. So wie sich mir die Sache darstellt, könnten die Überzeugungen auch alle falsch sein. Zufrieden bin ich deshalb erst, wenn ich nicht nur wahre Überzeugungen habe, sondern wenn mir auch klar ist, dass meine Überzeugungen wahr sind. Spricht das nicht aber doch dafür, dass das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen nicht einfach in wahren Überzeugungen besteht, sondern in wahren Überzeugungen, bei denen wir gute Gründe für die Annahme haben, dass sie wahr sind? Ich denke nicht. Denn auch im Diamantenfall wäre es in meinen Augen falsch zu sagen: Was wir wirklich suchen, sind nicht einfach besonders harte Diamanten, sondern Diamanten, die besonders hart sind und bei denen wir gute Gründe für die Annahme haben, dass dies der Fall ist. Dass wir, wenn wir ein Ziel *Z* verfolgen, erst zufrieden sind, wenn wir *Z* nicht nur erreicht haben, sondern uns auch darüber im Klaren sind, dass das so ist, ändert nichts daran, dass das Ziel einfach in *Z* besteht.

3. Welche Konsequenzen soll man aus dieser Situation ziehen? Sartwells Position ist: Da „Wissen“ das Wort ist, mit dem wir das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen bezeichnen, sollten wir, wenn dieses Ziel nur in wahren Überzeugungen und nicht in wahren Überzeugungen + *X* besteht, Wissen einfach mit wahrer Überzeugung gleichsetzen. Ich glaube allerdings, dass dies taktisch unklug wäre, weil allfällige Missverständnisse geradezu

vorprogrammiert sind.² Denn wenn man „Wissen“ als „wahre Meinung“ definiert, führt man einen *terminus technicus* ein, der zumindest manchmal mit dem alltagssprachlichen Wissensbegriff konfligiert, der ja nicht einfach verschwindet. Mein Vorschlag ist es deshalb, zumindest in der Erkenntnistheorie auf den Begriff des Wissens ganz zu verzichten – auch deshalb, weil sich alle interessanten erkenntnistheoretischen Fragen auch ohne diesen Begriff diskutieren und vielleicht sogar besser diskutieren lassen.

Gegen diesen Vorschlag könnte man allerdings geltend machen, dass es in der Praxis offenbar sehr schwer ist, auf das Substantiv „Wissen“ genau so zu verzichten wie auf das Verb „wissen“. Und dabei könnte man sogar darauf verweisen, dass mir selbst das ja keineswegs immer zu gelingen scheint. In einer Passage aus dem Aufsatz „Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs“, in der es um das Verhältnis von intrinsischen und instrumentellen Zielen geht, kommt das Wort „wissen“ z.B. nicht weniger als fünf Mal vor:

Grundsätzlich liegen die Dinge so. Wir sind an allem interessiert, was die Eigenschaft *F* hat – kurz: wir suchen *F*s. *F* ist aber eine Eigenschaft, deren Vorliegen nicht ohne weiteres festgestellt werden kann. Wir **wissen** jedoch, dass Gegenstände mit der Eigenschaft *G* meistens auch die Eigenschaft *F* haben; und *G* ist epistemisch leichter zugänglich als *F*. Also werden wir nach Gegenständen mit der Eigenschaft *G* suchen, oder genauer: nach Gegenständen, von denen wir **wissen**, dass sie *G* haben. Wenn wir einen solchen Gegenstand, sagen wir *a*, gefunden haben, d.h. wenn wir **wissen**, dass *a* *G* ist, können wir ziemlich sicher sein, dass *a* auch *F* ist. Insofern ist auch *G* eine interessante Eigenschaft für uns. Das bedeutet aber *nicht*, dass wir in Wirklichkeit gar nicht *F*s suchen, sondern *F*s, die außerdem *G* sind. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass uns die Frage, ob *a* *G* ist, gar nicht mehr interessiert hätte, wenn wir *schon vorher gewusst* hätten, dass *a* *F* ist. Und genau so ist es mit unseren Überzeugungen; ob sie gerechtfertigt sind, interessiert uns nur, weil und solange wir *nicht wissen*, ob sie wahr sind. (Beckermann 2001, 579; in diesem Band 94 – Hervorh. durch Fettdruck vom Vf.)

Ich gestehe, dass diese Formulierungen in der Tat auf einer kaum zu entschuldigenden Unachtsamkeit beruhen. Aber: Sie beweisen nicht, dass das Wort „wissen“ zumindest praktisch unverzichtbar ist. Denn es geht auch anders. In der ein Jahr später erschienenen Replik „Lässt sich der Wissensbegriff retten?“ greife ich die gerade zitierte Überlegung – fast wörtlich – wieder auf, dieses Mal jedoch ganz ohne Verwendung des Wortes „wissen“.

² Vgl. Beckermann 2001, 577f. (in diesem Band 92f.).

Nehmen wir an, wir sind an allem interessiert, was die Eigenschaft F hat – kurz: wir suchen F s. F ist aber eine Eigenschaft, deren Vorliegen nicht ohne weiteres festgestellt werden kann. Wir **haben jedoch Grund zu der Annahme**, dass Gegenstände mit der Eigenschaft G meistens auch F sind; und G ist epistemisch leichter zugänglich als F . Also werden wir nach Gegenständen mit der Eigenschaft G suchen. Wenn wir einen solchen Gegenstand, sagen wir a , gefunden haben, d.h. wenn wir **sicher sein können**, dass a G ist, können wir auch ziemlich sicher sein, dass a F ist. Insofern ist G ebenfalls eine interessante Eigenschaft für uns. Doch das bedeutet natürlich *nicht*, dass wir in Wirklichkeit gar nicht F s suchen, sondern F s, die auch G sind. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass uns die Frage, ob a G ist, gar nicht mehr interessieren würde, wenn wir *schon sicher wären*, dass a F ist. (Beckermann 2002, 589 – Hervorh. durch Fettdruck vom Vf.)

Das Beispiel zeigt: Man kann auf die Verwendung des Wortes „wissen“ verzichten, und zwar nicht, in dem man jedes Vorkommen dieses Wortes durch sein Definiens ersetzt,³ sondern indem man stattdessen andere Wörter verwendet, die die Situation vielleicht sogar besser beschreiben. In der Tat, ich bin der Auffassung, dass sich Erkenntnistheorie besser betreiben lässt, wenn man auf den Wissensbegriff verzichtet. Ohne Verwendung dieses Begriffs werden viele Dinge klarer und viele Dinge einfacher.

Zunächst einmal ist natürlich klar: Wenn man auf den Wissensbegriff verzichten würde, würden sich alle Diskussionen um eine adäquate Definition oder Explikation dieses Begriffs erübrigen. Das würde viel Zeit und Arbeit ersparen. Die ganze Industrie immer neuer Definitionsversuche und immer neuer Gegenbeispiele würde ebenso obsolet wie die heutzutage vorherrschenden, nicht enden wollenden Diskussionen zwischen Kontextualisten und Invariantisten.⁴ Doch das soll hier nicht im Vordergrund stehen. Nehmen wir stattdessen das Skeptizismusproblem als Beispiel. Skeptiker, so liest man häufig, sind Philosophen, die die These vertreten, dass wir nichts (wirklich) wissen können. Aber Skeptikern sollte man nicht unterstellen, dass sie Behauptungen aufstellen (das macht ihre Position von vornherein angreifbar); besser sieht man sie als Fragende: Können wir überhaupt etwas (wirklich) wissen? Allerdings spielt in beiden Formulierungen das Wort „wissen“ eine entscheidende Rolle. Kann man die Position des Skeptikers überhaupt verstehen, wenn man dieses Wort ganz aus dem Spiel lässt?

³ Vgl. Hofmann 2002, 124.

⁴ Aber vielleicht befürchten einige auch, vergebens gearbeitet zu haben oder arbeitslos zu werden.

Ich denke schon, wie sich z.B. an den Argumenten vieler Skeptiker zeigt. In der Pyrrhonischen Skepsis herrschen zwei Argumentationslinien vor – der Verweis darauf, dass jede Behauptung ebenso gut begründet werden kann wie eine Behauptung, die mit ihr unvereinbar ist,⁵ und der Verweis auf das agrippinische Trilemma. Ein Turm sieht aus der Ferne rund aus, aus der Nähe aber viereckig; wir haben keinen Grund, die eine der anderen Erscheinung vorzuziehen (also z.B. zu sagen, dass die Dinge in Wirklichkeit eher so sind, wie sie aus der Nähe erscheinen); also ist die Annahme, der Turm sei rund, genau so gut begründet wie die Annahme, er sei viereckig. Unsere Sinneserfahrung sagt uns, dass sich um uns herum alles bewegt und verändert, die Argumente der Eleaten dagegen laufen darauf hinaus, dass es Bewegung und Veränderung gar nicht geben kann; wir haben keinen Grund, unserer Erfahrung mehr zu trauen als den eleatischen Argumenten (und umgekehrt); also ist die Annahme, dass sich die Dinge um uns herum bewegen und verändern, genau so gut begründet wie die Annahme, dass das nicht so ist. Die Ordnung der Himmelskörper ist ein Grund, der für die Existenz einer Vorsehung spricht, die Tatsache, dass es den Guten häufig schlecht geht, während die Schlechten ihr Leben genießen, ist dagegen ein Grund, der gegen die Existenz einer Vorsehung spricht; wir haben keinen Grund, den einen Grund dem anderen vorzuziehen; also ist die Annahme, dass es eine Vorsehung gibt, genau so gut begründet wie die Annahme, dass es keine Vorsehung gibt.

Das agrippinische Trilemma beruht auf der Voraussetzung, dass eine Annahme A nur gerechtfertigt ist, wenn man Gründe für sie angeben kann, die ihrerseits begründet sind. Für diese Kette von Gründen gibt es jedoch nur drei Möglichkeiten: 1. Sie bricht nach einer Reihe von Schritten ab,

⁵ Wenn man Sextus folgt, ist es allerdings nicht richtig zu sagen, der Skeptiker *behauptete*, dass jede Behauptung ebenso gut begründet werden kann wie eine Behauptung, die mit ihr unvereinbar ist (oder er sage, dass ihm dies so erscheine). Für Sextus ist die Skepsis vielmehr eine Kunst – die Kunst (oder Fähigkeit), immer dann, wenn eine Begründung für eine Behauptung vorliegt, eine gleichwertige Begründung für eine Behauptung zu finden, die mit der ersten unvereinbar ist. Was hat man davon, diese Kunst zu beherrschen? Nun, Sextus geht davon aus, dass sich Seelenruhe *nicht* einstellt, wenn man die Fragen, die man hat, so gut wie möglich beantwortet; vielmehr ergibt sich Seelenruhe (wie sich empirisch zeigt) daraus, dass man sich in allen Dingen des Urteils enthält. Um Seelenruhe zu erlangen, muss man also genau dies schaffen – man muss es schaffen, sich in allen Dingen des Urteils zu enthalten. Und das gelingt am besten, wenn einem zu jeder Begründung für eine Annahme eine gleichwertige Begründung einfällt, die gegen diese Annahme spricht (Sextus *Grundriß*, I 4 + 12).

d.h., sie endet in Gründen, die ihrerseits nicht begründet sind; in diesem Fall ist auch A nicht begründet. 2. Die Kette ist zirkulär, d.h., in ihr werden Gründe angeführt, die zuvor schon verwendet wurden (in ihr sollen also Annahmen durch sich selbst begründet werden); auch in diesem Fall ist A nicht begründet. 3. Die Kette geht bis ins Unendliche, d.h., wir erreichen nie einen Punkt, an dem alles, was begründet werden muss, auch begründet ist; auch in diesem Fall ist A nicht begründet.

Es ist offensichtlich, dass es in den angeführten pyrrhonischen Argumenten nicht primär um Wissen, sondern um Begründung geht. Die Generallinie ist offenbar: Wir sind nicht in der Lage, auch nur eine einzige Annahme zufriedenstellend zu begründen. Und hinter dieser Linie steht folgendes Bild des um Erkenntnis bemühten Menschen. Uns interessiert vielerlei: Ist der Turm in Wirklichkeit rund oder viereckig? Verändern sich die Dinge ständig oder bleiben sie immer gleich? Gibt es eine Vorsehung oder nicht? Welche der entsprechenden Behauptungen sind wahr, welche falsch? Wahrheit ist verborgen; d.h., wir können nicht ‚sehen‘, ob eine Behauptung wahr ist oder nicht. Deshalb benötigen wir Wahrheitskriterien – epistemisch leichter zugängliche Eigenschaften F, für die gilt: Wenn eine Behauptung F hat, ist sie (wahrscheinlich) wahr. Das einzig zuverlässige Wahrheitskriterium ist Begründung. Eine Behauptung ist (wahrscheinlich) wahr, wenn sie sich begründen lässt und wenn es für alle mit ihr unvereinbaren Behauptungen keine gleichwertigen Begründungen gibt. Vor diesem Bild ergibt sich dann die weitere Argumentation: Dies ist aber nie der Fall; auf der einen Seite gibt es, wenn es für eine Annahme A eine Begründung gibt, immer auch für Annahmen, die mit A unvereinbar sind, gleichwertige Begründungen; und auf der anderen Seite zeigen die Argumente Agrippas, dass es grundsätzlich unmöglich ist, eine Annahme zufriedenstellend zu begründen. Wir haben also ein verlässliches Wahrheitskriterium; aber das ist nie erfüllt. Also können wir bei keiner Annahme entscheiden, ob sie wahr ist oder nicht. Also müssen wir uns immer des Urteils enthalten; und wenn wir das tun, stellt sich die Seelenruhe von selbst ein.

Zu Beginn der *Meditationen* scheint es auch Descartes um die Möglichkeit von Wissen zu gehen. Können wir überhaupt etwas wissen? Gibt es wenigstens eine Proposition, bei der wir 100prozentig sicher sein können, dass sie wahr ist? Zunächst versucht Descartes, das naive Alltagsvertrauen in unser Erkenntnisvermögen zu erschüttern, indem er fragt: Kann es nicht sein, dass vieles (oder fast alles) von dem, was wir für wahr halten, weil aus unserer Sicht epistemisch alles für seine Wahrheit spricht, tatsächlich doch falsch ist? Kann es nicht sein, dass die Welt um uns herum (fast) nie so ist, wie sie uns aufgrund unserer Sinneseindrücke zu sein scheint? Ja,

antwortet Descartes, das könnte so sein, z.B. wenn es so wäre, dass wir immer träumen, d.h., wenn unsere Wahrnehmungseindrücke nicht in der Weise durch die Dinge in der Außenwelt hervorgerufen würden, wie wir es normalerweise annehmen. Dann fragt er weiter: Kann es nicht sein, dass ein Quadrat gar nicht vier Seiten hat oder dass das Quadrat über der Hypotenuse nicht gleich der Summe der Quadrate über den Katheten ist, obwohl wir dies doch klar und deutlich einsehen oder sogar beweisen können? Seine Antwort: Ja, das könnte so sein, wenn auch unser Vermögen zu denken grundsätzlich defekt wäre, z.B., weil es auf einen böswilligen Dämon zurückgeht, „der all sein Streben darauf richtet, mich zu täuschen“ (Descartes *Meditationen*, 73). Worum geht es Descartes also wirklich?

Meiner Meinung nach interessiert sich Descartes in erster Linie für die Verlässlichkeit bestimmter Methoden der Erkenntnisgewinnung. Ist Wahrnehmung eine verlässliche Methode? Ist rationales Überlegen eine verlässliche Methode? Außerdem zeigen seine weiteren Überlegungen, dass es ihm auch um verlässliche Wahrheitskriterien geht. Nachdem er herausgefunden hat, dass wenigstens der Gedanke, dass er selbst existiert, nicht falsch sein kann – zumindest solange er diesen Gedanken denkt –, untersucht er dieses erste Beispiel einer Überzeugung, derer er sich absolut sicher sein kann, um herauszufinden, auf welchem Merkmal dieser Überzeugung ihre absolute Gewissheit beruht. Seine Antwort lautet bekanntlich:

Es ist doch in jener ersten Erkenntnis nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte. Dies würde offenbar nicht genügen, mich der Wahrheit eines Gegenstands zu versichern, wenn jemals etwas, das ich klar und deutlich einsehe, falsch sein könnte. Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse. (Descartes *Meditationen*, 99/101).

Unter Verwendung dieses absolut sicheren Wahrheitskriteriums beweist Descartes die Existenz und Vollkommenheit Gottes. Und dieser Beweis ermöglicht ihm, auch die Frage nach der Verlässlichkeit von Wahrnehmung und Denken zu beantworten: Ja, beide Methoden sind im Prinzip verlässlich, da man beweisen kann, dass uns ein vollkommener Gott (und kein böswilliger Dämon) mit Erkenntnisvermögen ausgestattet hat, die uns grundsätzlich erlauben, die Wahrheit zu erkennen (wenn wir nur vorsichtig genug sind).

Mir scheint, dass in den gerade besprochenen skeptischen Argumenten die beiden zentralen Fragen der Erkenntnistheorie angesprochen werden – zwei Fragen, die beide nichts mit dem Begriff des Wissens zu tun haben: Gibt es verlässliche Wahrheitskriterien? Gibt es verlässliche Methoden zur Gewinnung wahrer Überzeugungen? Und welche sind das? Mir scheint,

dass man den Skeptiker viel besser versteht, wenn man sieht, dass es ihm primär gar nicht um die Möglichkeit von Wissen geht, sondern um Wahrheitskriterien und um verlässliche Methoden der Erkenntnisgewinnung.⁶

In Lexikonartikeln und Einführungsbüchern zur Erkenntnistheorie kann man häufig lesen, die drei Grundfragen der Erkenntnistheorie seien die Fragen nach der *Natur* von Erkenntnis, nach den *Quellen* der Erkenntnis und nach dem *Umfang* der Erkenntnis. Das ist sicher nicht völlig falsch, ergibt aber doch kein klares Bild von dem, worum es in der Erkenntnistheorie letztlich wirklich geht. Mir scheint, dass die beiden Kernfragen der Erkenntnistheorie tatsächlich lauten:

1. Gibt es verlässliche Wahrheitskriterien? Und wenn ja, welche sind das?
2. Gibt es verlässliche Methoden zur Gewinnung wahrer Überzeugungen? Und wenn ja, welche sind das? Wahrnehmung, Erinnerung, Nachdenken, rationale Intuition?⁷

Das heißt nicht, dass die beiden Fragen nach der Natur und dem Umfang von Erkenntnis gar keine Rolle spielen. Allerdings sollte man nicht den Fehler begehen, die Frage nach der Natur von Erkenntnis als Frage nach dem Begriff des Wissens misszuverstehen. Meiner Meinung nach geht es bei dieser Frage eher darum, was das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen ausmacht. (Und die Antwort auf diese Frage lautet in meinen Augen eben nicht „Wissen“, sondern „Wahrheit“.)

Die Frage nach dem Umfang von Erkenntnis dagegen ist eher eine Spezifizierung der beiden gerade genannten Grundfragen. Man kann nicht nur generell nach verlässlichen Kriterien und Methoden fragen, sondern auch spezifischer. Z.B.: Gibt es verlässliche Methoden zur Gewinnung wahrer Überzeugungen über die Vergangenheit, über die Zukunft, über das Seelenleben anderer, im Bereich der Mathematik, im Bereich der Moral? Und natürlich muss ein Kriterium oder eine Methode, das bzw. die in einem Bereich verlässlich ist, nicht auch in allen anderen Bereichen verlässlich sein.

⁶ Vielleicht ist es unfair, auch von den Pyrrhonikern zu sagen, es ginge ihnen um verlässliche Methoden und Kriterien. Vielmehr scheinen sie davon auszugehen, dass es ein verlässliches Kriterium gibt („A kann begründet werden und keine Aussage, die mit A unverträglich ist, kann genau so gut begründet werden“), um sich dann die Frage zu stellen, ob es auch nur eine Aussage gibt, die dieses Kriterium erfüllt.

⁷ Die beiden Fragen sind natürlich nicht unabhängig voneinander; denn natürlich spricht es für die Wahrheit einer Überzeugung, wenn sie auf verlässliche Weise erworben wurde.

4. Ich möchte zum Schluss noch einmal auf das Thema *Rechtfertigung* zu sprechen kommen. Wenn ich hier die These vertrete, dass man Rechtfertigung nicht zu den Zielen unserer Erkenntnisbemühungen zählen sollte, bedeutet das natürlich nicht, dass Rechtfertigung insgesamt kein interessantes erkenntnistheoretisches Thema wäre. Ganz im Gegenteil; mir geht es nur um die richtige Verortung dieses Themas. Rechtfertigung, so meine These, gehört in den Bereich der *Kriterien* für wahre Überzeugungen. Ich überlege mir, was ich alles glaube, und stelle dabei fest, dass ich unter anderem davon überzeugt bin, dass es auch auf der Rückseite des Mondes Krater gibt, oder ich sehe im Fernsehen, dass jemand diese Behauptung aufstellt. Ich frage mich, ob das wirklich wahr ist? Gibt es tatsächlich Krater auf der Rückseite des Mondes?

Noch einmal: Wahrheit liegt nicht offen zu Tage; wir können nicht einfach ‚sehen‘, ob eine Überzeugung oder eine Behauptung wahr ist. Wenn ich herausfinden will, ob eine Überzeugung oder Behauptung wahr ist, muss ich mich deshalb auf Wahrheitskriterien stützen. Diese Kriterien müssen epistemisch zugänglicher sein als Wahrheit selbst. Wenn jemand Kriterien sucht, mit deren Hilfe er bei den *eigenen* Überzeugungen feststellen kann, ob sie wahr sind, kann es sich daher nur um Umstände handeln, die *ihm selbst zugänglich sind*. Doch das spricht nicht eindeutig für den Internalismus. Wenn ich herausfinden will, ob meine Überzeugung, dass es auch auf der Rückseite des Mondes Krater gibt, wahr ist, kann ich mich fragen, welche Gründe ich für diese Überzeugung habe und ob diese Gründe wirklich stichhaltig sind. Ich kann mich aber auch fragen, wie ich zu dieser Überzeugung gekommen bin. Habe ich das irgendwo gelesen? Gab es in der Quelle vielleicht sogar ein Foto von der Rückseite des Mondes? Ist die Quelle zuverlässig? Gibt es Anhaltspunkte dafür, dass es sich bei dem Foto um eine Fälschung handelt? Usw. Genauso kann ich zwei Wege einschlagen, wenn ich herausfinden will, ob die Behauptung eines anderen wahr ist. Ich kann ihn fragen „Wie kommst Du zu dieser Behauptung?“ und schauen, ob er eine stichhaltige Begründung geben kann. Oder ich kann versuchen herauszufinden, ob die hinter seiner Behauptung stehende Überzeugung auf verlässliche Weise zustande gekommen ist (unabhängig davon, ob er selbst davon eine Ahnung hat). Das spräche eher für den Externalismus.

Der entscheidende Punkt ist, dass sich Internalismus und Externalismus gar nicht ausschließen, *wenn* man sie einmal richtig verortet hat. In der Debatte um den Wissensbegriff ging es im Wesentlichen um die Frage, welche Bedingung X man zu Wahrheit hinzufügen muss, damit wirkliches Wissen entsteht. Plantinga hat für dieses X den hilfreichen Terminus „war-

rant“ eingeführt (Plantinga 1993). Internalisten vertreten die Auffassung, ein epistemisches Subjekt müsse eine wahre Überzeugung auch begründen können, damit man ihm wirklich Wissen zusprechen könne. Externalisten meinen dagegen, eine Überzeugung müsse nicht nur wahr, sondern auch auf verlässliche Weise zustande gekommen sein, um als Wissen zu zählen. Ich denke aber, dass man einen Fehler macht, wenn man *Begründung* und *auf verlässlichen Prozessen beruhen* als Konkurrenten um den Platz des „warrant“ auffasst. Vielmehr handelt es sich um Kriterien, die wir – einzeln oder zusammen – nutzen können, um die Wahrheit einer Überzeugung zu überprüfen. Und als solche schließen sie sich keineswegs aus, sondern ergänzen einander möglicherweise sogar.

Der Auffassung, dass diese Sichtweise gegenüber herkömmlichen Betrachtungsweisen einen Vorteil darstellt, hat Sartwell schon in seinem ersten Aufsatz „Knowledge is Merely True Belief“ Ausdruck verliehen.

A more fundamental advantage of the view that knowledge is merely true belief is that, on it, we are under no apparent pressure to *choose* between a broadly externalist and a broadly internalist account of justification. The pressure to choose between these views arises largely because proponents of each argue that their account is an account of the sense of justification that is *logically required for knowledge*. But justification is in *no* sense logically required for knowledge. (Sartwell 1991, 163)

Aber während Sartwell der Auffassung ist, dass wir Wissen mit wahrer Überzeugung gleichsetzen sollten, bin ich der Meinung, dass wir – zumindest in der Erkenntnistheorie – auf den Begriff des Wissens ganz verzichten sollten, unter anderem deshalb, weil wir auf diese Weise einen klareren Blick auf die wirklich interessanten Probleme der Erkenntnistheorie gewinnen.

Hume endet seine *Untersuchung über den menschlichen Verstand* bekanntlich mit der drastischen Bemerkung:

Sehen wir, von diesen Prinzipien durchdrungen, die Bibliotheken durch, welche Verwüstungen müssen wir da nicht anrichten? Greifen wir irgend einen Band heraus, etwa über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, so sollten wir fragen: *Enthält er irgend einen abstrakten Gedankengang über Größe oder Zahl?* Nein. *Enthält er irgend einen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein?* Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten. (Hume *Untersuchung*, 193)

Vielleicht könnte ich analog formulieren:

Sehen wir, von diesen Prinzipien durchdrungen, die Bibliotheken durch, welche Verwüstungen müssen wir da nicht anrichten? Greifen wir irgendeinen Band zur Erkenntnistheorie heraus, so sollten wir fragen: *Enthält er irgendei-*

nen Gedankengang über die Kriterien zur Beurteilung der Wahrheit von Überzeugungen? Nein. Enthält er irgendeinen Gedankengang über verlässliche Methoden der Erkenntnisgewinnung? Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten.

Wahrscheinlich wäre das zu radikal. Aber warum versuchen wir es nicht einmal? Warum beschäftigen wir uns nicht eine Zeit lang tatsächlich nur mit möglichen Wahrheitskriterien und der Frage nach verlässlichen Methoden der Überzeugungsgewinnung. Vielleicht merken wir am Ende, dass uns – erkenntnistheoretisch gesehen – gar nichts fehlt, wenn wir alle anderen Fragen (und insbesondere alle Fragen, die mit dem Wissensbegriff zu tun haben) außer acht lassen.

Literatur

- Beckermann, Ansgar (1997): „Wissen und wahre Meinung“. In: W. Lenzen (Hg.) *Das weite Spektrum der Analytischen Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1997, 24–43. In diesem Band Beitrag 3.
- Beckermann, Ansgar (2001): „Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001), 571–593. In diesem Band Beitrag 5.
- Beckermann, Ansgar (2002): „Lässt sich der Wissensbegriff retten?“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 56, 586–594.
- Beckermann, Ansgar (2012): „Epistemology without the Concept of Knowledge“. In: C. Jäger & W. Löffler (Hg.) *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement*. Heusenstamm: Ontos, 171–188.
- BonJour, Laurence (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*, lat./dt., übers. von G. Schmidt, Stuttgart: Reclam 1986.
- Grundmann, Thomas (2002): „Warum wir Wissen als einen wichtigen Begriff der Erkenntnistheorie betrachten sollten – Eine Antwort auf Ansgar Beckermann“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 56, 118–124.
- Hofmann, Frank (2002): „Die Rolle des Wissens und des Wissensbegriffs in der Erkenntnistheorie“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 56, 125–131.
- Hume, David, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. von Raoul Richter, mit einer Einleitung hgg. von Jens Kulenkampff. Hamburg: Felix Meiner 1993.
- Plantinga, Alvin (1993): *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartwell, Crispin (1991): „Knowledge is Merely True Belief“. *American Philosophical Quarterly* 28, 157–165.

Sartwell, Crispin (1992): „Why Knowledge is Merely True Belief“. *The Journal of Philosophy* 89, 167–180.

Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, übers. und eingel. von Malte Hossenfelder, 6. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

René Descartes: Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis*

1. *Leben und Werk*

René Descartes wurde am 31. März 1596 in La Haye in der Nähe von Tours geboren. Im Alter von 10 Jahren kam er in das Jesuitenkolleg von La Flèche (Anjou), wo er eine gründliche scholastisch-humanistische Ausbildung erhielt. 1614 immatrikulierte er sich an der Universität Poitiers; 1616 erwarb er dort einen Abschluss als Jurist. Descartes trat in die Armee des Prinzen Moritz von Nassau ein (1618 begann der 30jährige Krieg), nahm aber schon 1619 seinen Abschied. Er beschloß, sich den Streitkräften Maximilians von Bayern anzuschließen. Auf dem Weg dorthin hatte er bei einem längeren Aufenthalt in Ulm in einer Nacht drei sehr bewegende Träume, die ihn veranlassten, den Plan einer militärischen Laufbahn aufzugeben und sich völlig der Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen zu widmen. 1626–1628 beschäftigte sich Descartes intensiv mit Fragen der Optik, der Algebra und der Wahrnehmungstheorie. Und er nahm außerdem die Arbeit an den *Regulae ad directionem ingenii* wieder auf, die er schon 1619/1620 begonnen hatte. Dieses Werk, in dem es zum ersten Mal um die Regeln geht, die beim Erwerb von zweifelsfreiem Wissen zu beachten sind, wurde jedoch nicht vollendet – wahrscheinlich, weil Descartes durch die Arbeit an einem anderen Werk mit dem Titel *Le Monde* schon zu sehr beansprucht war. In *Le Monde* wollte Descartes eine umfassende Erklärung aller Naturphänomene auf der Grundlage einer mechanistischen Theorie der Physik geben. 1628 emigrierte Descartes nach Holland, vielleicht weil er annahm, in diesem liberalen protestantischen Land würde er mit seinen Ansichten weniger Schwierigkeiten haben als im katholischen Frankreich. In den Niederlanden bereitete Descartes *Le Monde* und den *Traité de l'homme* zur Veröffentlichung vor, schreckte im letzten Moment aber vor einer Publikation zurück. Der Grund war wohl die Verurteilung des Astronomen und Mathematikers Galileo Galilei (1564–1642) im Jahre 1633. Descartes befürchtete, auch seine Theorien könnten bei den Autoritäten Anstoß erregen. Deshalb verzichtete er auf eine umfassende Gesamtdarstel-

* Erstveröffentlichung in: A. Beckermann & D. Perler (Hg), *Klassiker der Philosophie heute*. 2. Aufl., Stuttgart: Reclam 2010, 226–247. © 2012 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart.

lung seiner Theorien und bereitete kleinere Werke zu einzelnen Teilfragen vor. So entstanden *La Dioptrique*, *Les Météors* und *La Géométrie*. Diese wurden 1637 zusammen mit einer langen Einleitung veröffentlicht – dem *Discours de la méthode*. In der Folgezeit befasste sich Descartes eingehend mit dem im *Discours* aufgeworfenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen, was 1641 zur Veröffentlichung der *Meditationes de prima philosophia* führte. Die veröffentlichten Arbeiten machten Descartes schnell berühmt und brachten ihm viel Anerkennung, aber auch eine Reihe von Anfeindungen ein. Schon bald musste er sich gegen Fehldeutungen zur Wehr setzen – etwa in der 1648 erschienenen Schrift *Notae in programma quoddam*. Vier Jahre zuvor hatte Descartes die *Principia philosophiae* veröffentlicht, in denen er seine Theorien in Form eines Lehrbuchs darlegt. Zu seinen Lebzeiten erschien 1649 noch *Les passions de l'âme*. Zwei weitere Texte, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* und *Description du corps humain*, wurden – wie die unvollendeten *Regulae*, *Le Monde* und der *Traité de l'homme* – erst nach seinem Tod veröffentlicht. 1649 folgte Descartes einer Einladung der Königin Christina von Schweden nach Stockholm, wo er jedoch bald erkrankte. Descartes starb am 11. Februar 1650 an den Folgen einer Lungenentzündung.[*]

2. Die Methode des Zweifels

Descartes gehört zu den Philosophen, die in einer Vielzahl von Bereichen die Philosophie nachhaltig geprägt haben. Dies gilt für die Erkenntnistheorie, in der er die Frage nach den Grundlagen unseres Wissens so radikal stellt wie kein Philosoph vor ihm; es gilt für die Metaphysik, in der er mit der scharfen dualistischen Trennung von Geist und Körper die Agenda für die Philosophie des Geistes neu bestimmt; es gilt für seine mechanistische Naturphilosophie und für eine ganze Zahl weiterer Bereiche. Hier kann leider nur einer dieser Bereiche – die Erkenntnistheorie – zur Sprache kommen. Im Folgenden soll es also – hauptsächlich mit Blick auf die *Meditationen* – um die erkenntnistheoretischen Fragen gehen, die Descartes stellt, und um die Antworten, die er auf diese Fragen gibt.

Die 1641 zuerst erschienenen *Meditationen über die erste Philosophie* sind in ihrer Form ganz eigenartig. Das Buch ist kein Lehrbuch, wie man es an Schulen und Universitäten verwenden würde, sondern ein Text, in dem

* Bis heute hält sich allerdings auch hartnäckig die Annahme, Descartes sei vergiftet worden; siehe besonders Theo Ebert, *Der rätselhafte Tod Descartes'*, Aschaffenburg: Alibri 2009.

Descartes versucht, den Leser auf eine argumentative Gedankenreise in sechs Schritten – eben den sechs Meditationen – mitzunehmen. Dabei will Descartes den Leser nicht nur dazu bringen, die Ergebnisse dieses Gedankengangs zu akzeptieren; er will, dass der Leser sich den Gedankengang zu Eigen macht, dass er ihn selbst vollzieht. Deshalb nimmt Descartes immer wieder Einwände auf, die dem aufmerksamen Leser in den Sinn kommen werden, und versucht, diese Einwände durch Erwiderungen oder neue Wendungen in der Argumentation aufzufangen. Deshalb trägt Descartes seine Überlegungen in ‚Ich‘-Form vor. Auf der einen Seite kann er so seine Auffassungen dem Leser als das nahe bringen, was er, Descartes, sich überlegt hat; auf der anderen Seite kann der Leser aber jeden Satz auch so verstehen, als hätte er selbst ihn formuliert.

Dabei ist der Gedankengang, zu dem Descartes den Leser ermuntern will, ebenso kunstvoll konstruiert wie umfassend; immerhin führt er zu vielen Fragen der Erkenntnistheorie und zu allen wichtigen Themen der Metaphysik: der Frage nach der Existenz Gottes, der Frage nach der wirklichen Verschiedenheit von Körper und Geist und zur Frage nach den grundlegenden Eigenschaften der körperlichen und geistigen Dinge. Ausgangspunkt aller Überlegungen aber ist die Frage, was man mit absoluter Sicherheit wissen kann.

Schon vor Jahren bemerkte ich, wie viel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete, darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas *Festes* und *Bleibendes* in den Wissenschaften errichten wollte. (AT VII, 17; dt. 63 – meine Hervorh.)

Es geht Descartes also um festes und bleibendes Wissen, um Gewissheit. Es geht ihm um sicheres Wissen, um Überzeugungen, die sich unter keinen Umständen als falsch erweisen können. Klar ist auch, worin dieses sichere Wissen für Descartes besteht. Eine Überzeugung ist genau dann gewiss, wenn es unmöglich ist, an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Dementsprechend lautet der Titel der ersten Meditation: „Woran man zweifeln kann“.

Descartes untersucht allerdings nicht, an welchen einzelnen Überzeugungen man zweifeln kann. Vielmehr nimmt er ganze Gruppen oder Typen von Überzeugungen in den Blick. Er beginnt dabei mit den Überzeugungen, die aufgrund von Sinneserfahrung erworben wurden. Sind diese Überzeugungen (oder wenigstens manche von ihnen) gewiss? Sind (manche) Wahrnehmungsüberzeugungen unbezweifelbar?

Nein, sie sind es sicher nicht – so lautet Descartes' erste Antwort. Schließlich täuschen uns unsere Sinne manchmal. „[U]nd es ist eine Klug-

heitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben“ (AT VII, 18; dt. 65). Doch, wie der aufmerksame Leser sofort einwenden wird: Ist dieses Urteil nicht zu voreilig? Unsere Sinne täuschen uns doch nur unter bestimmten widrigen Umständen. Und es gibt Situationen, in denen es einfach sinnlos ist anzunehmen, die Umstände seien in diesem Sinne ungünstig. „[D]aß ich hier bin, am Ofen sitze, meinen Winterrock an habe, dieses Papier mit den Händen berühre und dergleichen“ (ebd.), das könnte ich nur bezweifeln, wenn ich verrückt wäre. Dass uns die Sinne manchmal täuschen, ist also kein Grund, an *allen* auf den Sinnen beruhenden Überzeugungen zu zweifeln.

Aber, so Descartes' zweiter Anlauf: Ich träume doch manchmal. Könnte es nicht sein, dass ich nur träume, am Ofen zu sitzen, den Winterrock anzuhaben und das Papier mit den Händen zu berühren? Auch hier liegt ein Einwand nahe: Ich erlebe dies alles doch so deutlich, dass es sich hier auf keinen Fall um einen Traum handeln kann. Doch dieser Einwand überzeugt Descartes nicht. Habe ich nicht auch im Traum schon ähnlich deutliche Erlebnisse gehabt? Offenbar kann ich Träume von Wachzuständen nicht eindeutig unterscheiden. Und solange ich das nicht kann, kann ich nicht ausschließen, dass das, was ich wahrzunehmen glaube, in Wirklichkeit nicht so ist, wie es mir erscheint.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob wir Träume von Wachzuständen tatsächlich nicht eindeutig unterscheiden können. Doch dies ist vielleicht gar nicht der Hauptpunkt des Traumarguments. Denn in der sechsten Meditation resümiert Descartes seine früheren Überlegungen so:

Erstens nämlich kann ich alles, was ich wachend zu empfinden glaube, wohl auch im Schlaf erleben. Nun glaube ich aber nicht, dass das dem Anschein nach im Schlaf Erlebte wirklich von außerhalb von mir liegenden Dingen herührt, und so sah ich nicht ein, warum ich dies eher von den Empfindungen glauben soll, die ich offenbar im Wachen habe. (AT VII, 77; dt. 187)

Offenbar geht es Descartes also gar nicht darum, ob wir Träume von Wachzuständen unterscheiden können. Entscheidend ist vielmehr, dass es Situationen gibt – z. B. im Traum –, in denen wir sinnliche Eindrücke haben, die *nicht* von körperlichen Dingen der Außenwelt hervorgerufen werden und die daher die Welt nicht so darstellen, wie sie wirklich ist. Welchen Grund haben wir also für die Annahme, dass dies bei den sinnlichen Eindrücken anders ist, die wir im Wachzustand erleben?

Auf jeden Fall zeigt die bisherige Argumentation, was es für Descartes heißt, an etwas zweifeln zu können. Und sie zeigt auch, welche Überzeugungen im Prinzip zweifelhaft sind. Zweifel beruht nicht einfach darauf, dass jemand sagt: „Das glaube ich nicht, das scheint mir zweifelhaft.“

Zweifel benötigt Gründe. Die beiden Gründe, die Descartes bis zu diesem Punkt seiner Untersuchung behandelt hat, sind das Bestehen widriger Umstände im Falle von Sinneswahrnehmungen und die Möglichkeit, dass wir nur träumen. Was macht diese Umstände zu Zweifelsgründen? Betrachten wir noch einmal den Kern des Traumarguments: Habe ich nicht im Traum Sinneseindrücke, die nicht von den Gegenständen meiner Umgebung herühren und die diese daher nicht so darstellen, wie sie wirklich sind? Die Möglichkeit, dass ich nur träume, ist also ein Zweifelsgrund, weil Folgendes der Fall ist: (1) Im Traum erscheinen mir die Dinge genau so wie im Wachen, wo – wie ich glaube – die Dinge so sind, wie ich sie erlebe. (2) Wenn ich träume, entsprechen meine Erlebnisse aber *nicht* der Wirklichkeit; wenn ich träume, sind die Dinge *nicht* so, wie sie mir zu sein scheinen. Im Traum habe ich also den *falschen* Eindruck, im Winterrock am Ofen zu sitzen, obwohl sich dieser Eindruck *qualitativ* nicht von dem Eindruck unterscheidet, den ich im Wachen habe, wenn ich tatsächlich im Winterrock am Ofen sitze. Dies lässt sich verallgemeinern. Ein Zweifelsgrund ist ein Umstand, bei dessen Vorliegen gilt: So wie mir die Dinge erscheinen, d.h. in meiner epistemischen Situation spricht alles dafür, dass die Dinge so und so sind; tatsächlich sind die Dinge aber nicht so, wie sie mir erscheinen. Oder noch allgemeiner: Wenn ein Zweifelsgrund vorliegt, bin ich in einer epistemischen Situation, in der alles dafür spricht, dass die Dinge so und so sind, obwohl sie tatsächlich nicht so sind. Umstände dieser Art werden heute ‚skeptische Alternativen‘ genannt.

Eine Überzeugung ist nicht erst dann zweifelhaft, wenn mögliche Zweifelsgründe tatsächlich vorliegen. Sie muss auch dann schon als zweifelhaft gelten, wenn ich *nicht ausschließen* kann, dass dies der Fall ist. Unbezweifelbar kann eine Überzeugung daher aus zwei Gründen sein. Entweder deshalb, weil in Bezug auf sie keinerlei Zweifelsgründe möglich sind, oder deshalb, weil ich ausschließen kann, dass mögliche Zweifelsgründe tatsächlich vorliegen.

Kehren wir zurück zu Descartes' Argumenten in der ersten Meditation. Die Möglichkeit des Träumens ist ein Zweifelsgrund. Sie macht alle *einzelnen* Wahrnehmungsüberzeugungen zweifelhaft. Aber die geträumte Welt hat, so Descartes, mit der wirklichen Welt doch vieles gemeinsam. Sie besteht aus ausgedehnten Gegenständen mit einer bestimmten Gestalt und Anzahl, die sich an einem bestimmten Ort befinden und eine bestimmte Dauer haben. Einige *sehr allgemeine* Überzeugungen, die sich auf diese „einfachen und allgemeinen Dinge beziehen“, werden durch die Möglichkeit des Traums also nicht berührt. Und außerdem: Auch im Traum ist die Summe von zwei und drei fünf und die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad.

Bezogen auf die einzelnen Wissenschaften bedeutet das: Die Ergebnisse der Physik, Astronomie, Medizin und aller Wissenschaften, „die von der Betrachtung der zusammengesetzten Körper abhängen“ (AT VIII, 20; dt. 69), werden durch die Möglichkeit des Traumes zweifelhaft. Arithmetik, Geometrie und vergleichbare Wissenschaften werden durch diese Möglichkeit aber nicht beeinträchtigt. Auch deshalb bringt Descartes einen dritten Zweifelsgrund ins Spiel.

Könnte Gott es nicht so eingerichtet haben, dass mir die Dinge nicht nur nie so erscheinen, wie sie wirklich sind, sondern dass es nicht einmal Ausdehnung, Größe, Gestalt und Ort gibt, obwohl es mir so erscheint, als gäbe es diese Dinge? Und könnte Gott nicht sogar dafür gesorgt haben, dass ich mich selbst beim Addieren von Zwei und Drei, beim Zählen der Seiten eines Quadrats und selbst bei noch Leichterem immer irre? Sicherlich wäre das mit der Güte Gottes unvereinbar. Aber bis jetzt weiß ich ja noch nicht, ob es überhaupt einen Gott gibt und ob Gott, wenn es ihn gibt, tatsächlich allgütig ist. Also kann ich nicht ausschließen, dass es einen ebenso bösen wie mächtigen und listigen Geist gibt, „der all sein Streben darauf richtet, mich zu täuschen“ (AT VII, 22; dt. 73). Auch die Existenz eines solch bösen Geistes ist ein Zweifelsgrund, und dieser Zweifelsgrund ist radikaler und grundsätzlicher als die bisher vorgebrachten. Er bezieht sich nicht nur auf einzelne Wahrnehmungsüberzeugungen, sondern auch auf *alle* Überzeugungen, die die „einfachen und allgemeinen Dinge“ Ausdehnung, Größe, Gestalt und Ort betreffen. Und er erstreckt sich nicht mehr nur auf Wahrnehmungsüberzeugungen, sondern auf *alle* Überzeugungen – auch auf die, zu denen ich auf dem Wege *rationalen Denkens* gekommen bin. Aus den angeführten Zweifelsgründen ergeben sich also auch Konsequenzen für die Verlässlichkeit unserer kognitiven Fähigkeiten. Denn wenn es tatsächlich einen bösen Geist gibt, der alles daran setzt, uns zu täuschen, dann sind weder Wahrnehmung noch rationales Denken verlässliche Methoden zur Gewinnung wahrer Überzeugungen.

3. *Ich denke, ich bin*

Besonders mit dem dritten Zweifelsgrund hat Descartes ein mächtiges skeptisches Szenario aufgebaut. Wenn wir nicht ausschließen können, dass es einen bösen Geist gibt, dessen einziges Trachten darauf gerichtet ist, uns zu täuschen, müssen wir dann nicht zugeben, dass *keine* unserer Überzeugungen wirklich sicher ist? Doch Descartes Antwort ist: Nein, das ist nicht so. Es gibt mindestens eine Überzeugung, bei der ich mich nicht täuschen kann – die Überzeugung, dass ich existiere. Diese These findet sich am Be-

ginn der zweiten Meditation in einer Passage, die genau zu analysieren sich lohnt.

Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiß war Ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt habe. Aber es gibt irgendeinen sehr mächtigen, sehr schlaunen Betrüger, der mit Absicht mich immer täuscht. Zweifellos bin also auch Ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen, soviel er kann, er wird doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenuß erwogen habe, muß ich schließlich festhalten, daß der Satz „Ich bin, Ich existiere“, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei. (AT VII, 25; dt. 79)

In dieser Passage kommt die Wendung „Ich denke, *also* bin ich“ („*cogito ergo sum*“, „*je pense, donc je suis*“), die sich in den *Principia* (AT VIII-1, 7) und im *Discours* (AT VI, 32) findet, *nicht* vor. Der Zusammenhang ist also nicht der, dass die Überzeugung, dass ich existiere, aus der Überzeugung, dass ich denke, *erschlossen* oder *abgeleitet* wird. Die Pointe ist, wie sich besonders im folgenden Satz zeigt, eine ganz andere: „[M]ag er mich nun täuschen, soviel er kann, er wird doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, *solange ich denke, ich sei etwas*“. Was Descartes hier anspricht, ist der *selbstverifizierende Charakter* der Überzeugung, dass ich existiere. Selbstverifizierend sind Überzeugungen, die wahr sein müssen, wenn (und solange) man sie hat. Descartes hat allerdings keinen Ausdruck für diese spezielle Eigenschaft von Überzeugungen. Und er war sich über ihre Bedeutung wohl auch nicht ganz im Klaren. Trotzdem zeigen die von ihm gewählten Formulierungen mit großer Deutlichkeit, dass es ihm genau darum geht. „[D]er Satz ‚Ich bin, Ich existiere‘ [ist notwendig wahr], *sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse* [...]“ (meine Hervorh.).

Aber ist die Überzeugung, dass ich existiere, wirklich selbstverifizierend? Gibt es überhaupt selbstverifizierende Überzeugungen und Gedanken? Offenbar ja; denn der Gedanke ‚Ich denke‘ ist ganz offenkundig selbstverifizierend. Ich kann diesen Gedanken einfach dadurch wahr machen, dass ich ihn denke. *Wenn* ich denke, dass ich denke, ist es notwendig wahr, dass ich denke. Für den Gedanken ‚Ich existiere‘ liegen die Dinge etwas komplizierter; doch auch dieser Gedanke ist tatsächlich selbstverifizierend. Die Bedeutung des Wortes ‚ich‘ ist nämlich so, dass sich jedes Vorkommnis dieses Ausdrucks auf den bezieht, der dieses Vorkommnis hervorbringt (Kemmerling 1996, 90). Wenn jemand denkt ‚Ich bin reich‘, dann kann das, was er denkt, zwar falsch sein; denn es kann sein, dass er nicht reich ist. Es ist aber unmöglich, dass sich das Wort ‚ich‘ in diesem

Gedanken auf nichts bezieht. Denn es bezieht sich automatisch auf denjenigen, der diesen Gedanken hat. Wenn jemand denkt ‚Ich existiere‘, kann er sich daher überhaupt nicht irren. Denn das Wort ‚ich‘ in diesem Gedanken bezieht sich, wie gesagt, automatisch auf den, der diesen Gedanken hat – also auf etwas, das existiert. Auch der Gedanke ‚Ich existiere‘ garantiert also seine eigene Wahrheit. Und das hat eine entscheidende Konsequenz. Sowohl für die Überzeugung, dass ich denke, als auch für die Überzeugung, dass ich existiere, gibt es *keine möglichen Zweifelsgründe*. Solange ich diese Überzeugungen habe, sind sie wahr – *wie auch immer die Welt sonst beschaffen sein mag*. Ich mag einer Sinnestäuschung unterliegen, ich mag träumen, ich mag von einem bösen Geist getäuscht werden. All dies kann der Wahrheit der Überzeugungen, dass ich denke und dass ich existiere, nichts anhaben – solange ich nur denke, dass ich denke und dass ich existiere. Mit dem Gedanken ‚Ich existiere‘ hat Descartes also in der Tat einen Gedanken gefunden, der über jeden Zweifel erhaben ist.

4. *Das Kriterium klarer und deutlicher Auffassung*

Bis zu diesem Punkt ist Descartes' Argumentation überaus klar und durchsichtig. Doch leider verlässt Descartes diese klare Linie zu Beginn der dritten Meditation, wo er versucht, seine bisherigen Überlegungen zu verallgemeinern. Zunächst hält er fest: Ich bin sicher, dass ich existiere und dass ich ein denkendes Ding bin (zum zweiten Punkt vgl. Beckermann 1986), um dann die Frage zu stellen: „[W]eiß ich also nicht auch, was dazu gehört, damit ich einer Sache sicher bin?“ (AT VII, 35; dt. 99) Descartes' Antwort auf diese Frage lautet: „Es ist doch in jener ersten Erkenntnis nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte. [...] Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse (*valde clare & distincte percipio*)“ (AT VII, 35; dt. 99/101). Doch diese Antwort ist gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch.

Erstens sagt Descartes an dieser Stelle nichts, aber auch gar nichts darüber, was genau eine klare und deutliche Auffassung ausmacht; er verweist nur auf Beispiele – die spärlichen Bemerkungen, die sich später in den *Prinzipien* (AT VIII-1, 22) finden, sind auch nicht wirklich hilfreich. Deshalb wird auch nicht recht klar, ob das neue Wahrheitskriterium ein *objektives* Kriterium ist – ein Kriterium, das erfüllt ist, wenn bestimmte Umstände objektiv vorliegen – oder ein *subjektives* Kriterium, das erfüllt ist, wenn mir etwas unmittelbar so evident erscheint, dass es mir psychologisch unmöglich ist, daran zu zweifeln. Zweitens wird Descartes' Wahrheitskriteri-

um dem Cogito-Argument, aus dem er dieses Kriterium gewinnen zu können glaubt, in keiner Weise gerecht. Die unbezweifelbare Wahrheit des Gedankens ‚Ich existiere‘ ergibt sich, wie wir gesehen haben, ja *nicht* daraus, dass ich diesen Gedanken klar und deutlich auffasse, sondern aus dem selbstverifizierenden Charakter dieses Gedankens. Drittens schließlich zeigen die Beispiele, auf die Descartes verweist, dass ich nicht nur klar und deutlich auffasse, dass ich existiere, sondern auch, dass ein Dreieck von nur drei Linien begrenzt und dass die Summe von zwei und drei fünf ist. Die Überlegungen der ersten Meditation hatten jedoch gezeigt, dass diese letzteren Überzeugungen – wegen der Möglichkeit eines bösen Geistes – trotzdem zweifelhaft sind.

Das Problem, das sich aus Descartes' neuem Wahrheitskriterium ergibt, wird ganz deutlich, wenn man die folgende Passage aus den *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* betrachtet, in der Descartes den Begriff der *Intuition* erläutert, der mit dem der klaren und deutlichen Auffassung zumindest eng verwandt ist:

Unter einer Intuition verstehe ich [...] ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt. [...] So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, daß er existiert, daß er denkt, daß ein Dreieck von nur drei Linien, daß die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist und Ähnliches [...]. (AT X, 368; dt. 17/19)

Offenbar meint Descartes also, dass alles, was man intuitiv, d.h. durch ein „müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes“ als wahr erkennt, unbezweifelbar ist. Doch damit hat er jetzt zwei – offensichtlich verschiedene – Begriffe der Unbezweifelbarkeit. Zum einen ist unbezweifelbar, was durch keinen der in der ersten Meditation angeführten Zweifelsgründe tangiert wird. Zum anderen ist unbezweifelbar, was ich klar und deutlich auffasse. Dass diese Begriffe verschieden sind, ist Descartes durchaus klar. Denn er selbst weist darauf hin, dass etwa grundlegende mathematische Wahrheiten im ersten Sinn zweifelhaft, im zweiten Sinn dagegen unbezweifelbar sind.

Warum lässt sich Descartes auf dieses verwirrende Doppelspiel ein? Nun, Descartes ist kein Skeptiker; er kann nicht zulassen, dass sich Wahrnehmung und rationales Denken als grundsätzlich unzuverlässige oder auch nur zweifelhafte Methoden der Erkenntnisgewinnung erweisen. Insbesondere möchte er zeigen, dass rationales Denken – richtig angewandt – vollständig zuverlässig ist. Denken beruht aber ganz wesentlich auf Intuition. Wie vor ihm schon Platon, Plotin und Augustinus geht Descartes davon aus, dass der Mensch mit der Fähigkeit ausgestattet ist, einige Wahrheiten

unmittelbar einzusehen – sie sozusagen direkt mit seinem geistigen Auge zu erfassen. Intuition oder klare und deutliche Auffassung sind also ein innerer Akt des Gewährwerdens, bei dem der aufmerksame Geist die Wahrheit einiger elementarer Aussagen unmittelbar erkennt. Darüber hinaus beruhen für Descartes alle sicheren Erkenntnisse letzten Endes auf intuitiv erkannten Wahrheiten. Wenn Intuition bzw. klare und deutliche Auffassung zweifelhaft wären, wäre sichere Erkenntnis (jenseits der Gewissheit der eigenen Existenz) also unmöglich. Und wenn das so wäre, hätte der Skeptiker gewonnen – immerhin könnte Descartes über das ‚Ich denke‘, ‚Ich existiere‘ hinaus nichts als objektiv zweifelsfrei erweisen. Descartes muss daher zu zeigen versuchen, dass man sich wenigstens auf die Intuition verlassen kann.

Doch genau daraus erwächst für Descartes ein unlösbares Problem: Die Annahme, es könnte einen bösen Geist geben, der all sein Streben darauf richtet, den Menschen zu täuschen, lässt nämlich *alle* Methoden der Erkenntnisgewinnung, die dem Menschen zur Verfügung stehen, zweifelhaft werden. Denn dieser Geist könnte dafür sorgen, dass uns alle diese Methoden – auch die Methode der Intuition – in die Irre führen. Also ist für Descartes die Frage unabweisbar: Kann es der böse Geist nicht so eingerichtet haben, dass selbst das falsch ist, was ich klar und deutlich auffasse? Descartes sieht das Problem, in das ihn diese Frage stürzen wird, und ist hin- und hergerissen. Immer wenn er an Gottes Allmacht denke, müsse er „gestehen, dass Gott, wenn er nur wollte, es leicht zuwege brächte, dass ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarschte zu erschauen meine“ (AT VII, 36; dt. 101). Doch auf der anderen Seite:

Wende ich mich dann aber den Dingen selbst zu, die ich ganz klar wahrzunehmen glaube, dann werde ich jedes Mal ganz von ihnen überzeugt, so daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es vermag! das wird er doch niemals zuwege bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; [...] oder auch, dass zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen [...]. (AT VII, 36; dt. 101/103)

Klare und deutliche Auffassung führt also dazu, dass ich in dem Moment, in dem ich etwas klar und deutlich auffasse, unfähig bin, daran zu zweifeln. Aber das ändert nichts daran, dass es – eben wegen der Möglichkeit eines bösen Geistes – *objektiv* doch zweifelhaft sein kann. Letztlich sieht das auch Descartes. Deshalb muss er *beweisen*, dass das, was man klar und deutlich auffasst, wahr ist. Und diesen Beweis will er führen, indem er zu zeigen versucht, dass es einen Gott gibt und dass dieser Gott ihn nicht mit grundsätzlich defekten kognitiven Fähigkeiten ausgestattet hat.

Doch dieser Versuch *muss* in einem *Zirkel* enden. Denn der Beweis Gottes kann nur auf Annahmen beruhen, die Descartes als wahr erachtet, weil er sie klar und deutlich auffasst. Dass aber eine klare und deutliche Auffassung Wahrheit garantiert, darf er eben nicht voraussetzen. Dies dürfte er erst, wenn er den Zweifelsgrund eines bösen Geistes – z. B. auf dem Wege eines Gottesbeweises – schon ausgeschlossen hätte. Es geht also nicht darum, ob sich Descartes bei seinen Gottesbeweisen *de facto* in einen Zirkel verstrickt. Vielmehr kann das Problem, das er sich aufgehalst hat, gar nicht zirkelfrei gelöst werden. Descartes scheitert also, und er muss scheitern.

5. Die Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie

Das Bemerkenswerteste an den unpretentiösen und doch eher knappen Überlegungen zu Beginn der *Meditationen* ist vielleicht die Tatsache, dass in ihnen gleich eine ganze Reihe erkenntnistheoretischer Fragen von so grundsätzlicher Bedeutung aufgeworfen werden, dass die Diskussion bis heute von diesen Fragen geprägt wird:

- Was ist das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen? Ist es wirklich festes und bleibendes Wissen, also Gewissheit?
- Gibt es ein Wahrheitskriterium, mit dem wir wahre von falschen Überzeugungen – einigermaßen – zuverlässig unterscheiden können?
- Lässt sich zeigen, dass unsere Methoden der Erkenntnisgewinnung grundsätzlich zuverlässig sind?
- Können wir zeigen, dass es eine Außenwelt gibt?
- Was können wir *a priori* – also durch reines Denken ohne Rückgriff auf Erfahrung – erkennen?
- Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit eine Person etwas wirklich weiß?

Ich kann hier nicht auf alle diese Fragen eingehen und beschränke mich daher auf zwei – die Frage nach dem Wahrheitskriterium und die Frage nach den Bedingungen für Wissen.

Wir hatten gesehen, dass Descartes mit dem Kriterium der klaren und deutlichen Auffassung ein Kriterium zu entwickeln versucht, das es uns ermöglicht, zumindest einige Überzeugungen als sicher wahr zu erweisen. Allerdings gesteht er zu, dass es einen bösen Geist geben könnte, der „es leicht zuwege brächte, daß ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarste zu erschauen meine.“ Um zu zeigen, dass sein Kriterium ein *verlässliches* Wahrheitskriterium ist, muss Descartes daher beweisen, dass es einen solchen bösen Geist nicht gibt bzw. dass

Gott uns nicht mit grundsätzlich defekten kognitiven Fähigkeiten ausgestattet hat.

Doch wie will Descartes diesen Beweis führen? Ein solcher Beweis kann doch nur auf Annahmen beruhen, die er für wahr hält, weil er sie klar und deutlich auffasst. Dass klare und deutliche Auffassung Wahrheit garantiert, soll aber erst gezeigt werden. Descartes kann den gesuchten Beweis also nur führen, wenn er voraussetzt, dass wahr ist, was erst noch bewiesen werden soll. Das heißt, er kann ihn nur führen, indem er sich eines Zirkels schuldig macht.

Leonard Nelson (1882–1927) gehört zu den Philosophen, die mit Nachdruck die Auffassung vertreten haben, dass dies kein Zufall ist. Es ist nicht Descartes, der hier einen Fehler macht. Vielmehr zeigt sich am Scheitern Descartes', dass Erkenntnistheorie, so wie Descartes sie verstand, tatsächlich *unmöglich* ist.

Warum, so fragt Nelson, betreiben wir überhaupt Erkenntnistheorie? Weil wir uns manchmal irren und weil wir deshalb wissen wollen, wann wir uns irren und wann nicht. Dies ist unseren Überzeugungen aber nicht anzusehen. Also brauchen wir ein Kriterium, für das gilt: Alle Überzeugungen, die dieses Kriterium erfüllen, sind – ganz sicher oder doch zumindest wahrscheinlich – wahr. Die Aufgabe, ein solches Kriterium zu finden, ist jedoch, so Nelson, prinzipiell unlösbar. Wenn nämlich jemand die These vertritt,

- (1) Alle Überzeugungen, die das Kriterium K erfüllen, sind (wahrscheinlich) wahr,

dann stehen wir vor der Notwendigkeit herauszufinden, ob diese These richtig ist. Wie sollen wir das anstellen? Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, dass wir überprüfen, ob diese These – bzw. die entsprechende Überzeugung – ein Kriterium K' erfüllt, von dem ebenfalls gilt:

- (2) Alle Überzeugungen, die das Kriterium K' erfüllen, sind (wahrscheinlich) wahr.

Doch genau hier liegt das Problem. Denn entweder sind K und K' identisch; dann ist unsere Überprüfung zirkulär. Oder K und K' sind nicht identisch; dann müssen wir überprüfen, ob (2) wahr ist. Und dabei droht offensichtlich wieder ein Zirkel oder ein Regress. Nelsons Fazit: Es gibt in der Erkenntnistheorie keinen archimedischen Punkt, vom dem aus man alles neu begründen könnte; eine *völlig voraussetzungsfreie* Erkenntnistheorie ist nicht möglich.

Mit anderen Worten: Die Aufgabe, die sich Descartes gestellt hat, ist nicht lösbar. Es gehört zur *conditio humana*, dass wir die Kriterien und Methoden, die uns zur Erkenntnisgewinnung zur Verfügung stehen, nicht zirkelfrei als verlässlich erweisen können. Wir müssen diesen Kriterien und Methoden daher grundsätzlich vertrauen; wir können sie nicht alle zugleich auf den Prüfstand stellen. Wir können höchstens einzelne Methoden überprüfen, wobei wir uns allerdings jeweils auf die anderen verlassen müssen, die wir zur Überprüfung heranziehen. Otto Neurath (1882–1945) hat also Recht, wenn er 1932/33 in seinem Aufsatz „Protokollsätze“ schreibt:

Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können. (Neurath 1932/33, 206)

6. Was können wir wissen?

Skeptiker bezweifeln, dass wir überhaupt etwas wissen können. Descartes ist jedoch kein Skeptiker. Er will nicht zeigen, dass wir nichts wissen, nicht einmal, dass wir uns niemals einer Sache gewiss sein können. Ganz im Gegenteil: Er will ein Kriterium dafür entwickeln, mit dem wir gewisse von nicht gewissen Überzeugungen unterscheiden können. Und er will dieses Kriterium einsetzen, um zu zeigen, welche unserer Überzeugungen tatsächlich gewiss sind. Aber natürlich ist auch richtig, dass Descartes in der ersten Meditation – zumindest implizit – Anforderungen an Wissen bzw. Gewissheit formuliert, die dem Skeptiker geradewegs in die Hände zu spielen scheinen.

Dies gilt besonders für den folgenden Grundsatz, den viele Interpreten Descartes zugeschrieben haben: Sicher kann ich mir einer Sache nur sein, wenn ich alle möglichen Zweifelsgründe ausschließen kann. Wenn ich mir einer Sache sicher bin, muss ich mir daher auch sicher sein, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. Descartes ist – so die genannten Interpreten – also der Meinung, dass für beliebiges p gilt:

(A) Ich bin mir nur dann sicher, dass p , wenn ich mir auch sicher bin, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde.

Und was für ‚sich sicher sein‘ gilt, scheint auch für ‚wissen‘ zu gelten:

(A') Ich weiß nur dann, dass p , wenn ich auch weiß, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde.

Dieses Prinzip gibt dem Skeptiker aber in der Tat einen äußerst wirksamen Hebel in die Hand. Denn der Skeptiker kann es nutzen, um das folgende Argument zu konstruieren: (1) Ich weiß nur dann, dass p , wenn ich auch

weiß, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. (2) Ich weiß nicht, dass ich nicht von einem bösen Geist getäuscht werde. (3) Also: Ich weiß nicht, dass p.

Und er kann fortfahren: Dieses Argument ist ganz sicher gültig. Außerdem ist die Prämisse (2) viel plausibler als die Annahme, dass ich weiß, dass p. Das zeigen ja gerade die Probleme, die Descartes bei dem Versuch hatte, die Existenz eines gütigen Gottes zirkelfrei zu beweisen. Also gilt für beliebiges p: Ich weiß *nicht*, dass p.

So gesehen scheint das Argument des Skeptikers recht überzeugend. Aber es beruht natürlich nicht nur auf der Annahme, dass wir niemals wirklich wissen, dass wir nicht von einem bösen Geist getäuscht werden, sondern auch auf dem Prinzip (A'). Und ist dieses Prinzip wirklich so plausibel, wie Descartes – und mit ihm der Skeptiker – glaubt? Was spricht überhaupt für dieses Prinzip?

Manche meinen, das Prinzip (A') beruhe auf einem der folgenden beiden Grundsätze der *Abgeschlossenheit von Wissen unter (gewusster) logischer Implikation*:

- (B) Wenn eine Person weiß, dass p, und wenn q logisch aus p folgt, dann weiß diese Person auch, dass q.
- (B') Wenn eine Person weiß, dass p, und wenn sie weiß, dass q logisch aus p folgt, dann weiß diese Person auch, dass q.

Andere halten – gerade auch vor dem Hintergrund von Descartes' eigenen Formulierungen – eher das *Diskriminations-Prinzip* für entscheidend:

- (C) Eine Person weiß nur dann, dass p, wenn sie in der Lage ist auszuschließen, dass mögliche Umstände vorliegen, die mit p unvereinbar sind (Goldman 1976).

Dies ist nicht der Ort, um die Diskussion dieser Grundsätze ausführlich darzustellen und zu analysieren (vgl. hierzu aber Brueckner 1985; Vogel 1999). Deshalb soll hier die Bemerkung genügen, dass die neuere Diskussion zumindest gezeigt hat, dass wir das Prinzip (C) im Alltag keineswegs uneingeschränkt anwenden. Weiß Anna, wenn sie mit ihrem Sohn in den Zoo geht, nur dann, dass sich in dem Gehege vor ihr Zebras befinden, wenn sie ausschließen kann, dass es sich bei diesen Tieren um Maultiere handelt, die die Zoowärter – vielleicht zum Scherz – so angemalt haben, als wären es Zebras (Dretske 1970)? Und wenn Henry aufs Land fährt, weiß er nur dann, dass es sich bei den Gebäuden, die er dort sieht, um Scheunen handelt, wenn er ausschließen kann, dass diese Gebäude Scheunenattrappen aus Pappmaché sind, die Uneingeweihte von wirklichen Scheunen nicht

unterscheiden können (Goldman 1976)? Normalerweise sehen wir das nicht so. Um einer Person Wissen zuzusprechen, verlangen wir nicht, dass sie in der Lage ist, alle *möglichen* Umstände auszuschließen, die mit dem, was sie weiß, unvereinbar sind. Vielmehr reicht es dafür aus, dass sie alle *relevanten* Umstände – alle *relevanten Alternativen* – dieser Art ausschließen kann. Doch was ist eine relevante Alternative? Kontextualisten meinen, dass es auf diese Frage keine allgemein verbindliche Antwort gibt, dass es vielmehr vom jeweiligen Kontext abhängt, was als relevante Alternative zählt (Williams 1996). Auch dies kann hier nicht weiter diskutiert werden. Sicher ist nur, dass es auch bei dieser neuen Theorie immer noch darum geht, Antworten auf die von Descartes gestellten Fragen zu finden.

Literatur

1. Texte

Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam & P. Tannery, 11 Bde., Neuauflage Paris 1982–1991 [Standardausgabe, auf die mit der Sigle ‚AT‘ und der Bandnummer Bezug genommen wird].

Correspondance. Hrsg. von Ch. Adam und G. Milhaud, 8 Bde., Paris 1936–63.

Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Lat./Dt.. Kritisch revidiert, übers. und hrsg. von H. Springmeyer, L. Gäbe & H. G. Zekl, Hamburg 1973.

Discours de la Méthode / Bericht über die Methode. Frz./Dt. Übers. und hrsg. von H. Oswald Stuttgart 2001.

Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie. Lat./Dt.. Übers. von G. Schmidt, Stuttgart 1986.

2. Einführungen und Gesamtdarstellungen

Cottingham, John : *Descartes*. Oxford 1986.

– *A Descartes Dictionary*. Oxford 1993.

– (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge/ New York 1992.

Kenny, Anthony: *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York 1968.

Perler, Dominik: *René Descartes*. München 1998.

Poser, Hans: *René Descartes. Eine Einführung*. Stuttgart 2003

Röd, Wolfgang: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. München²1982.

Specht, Rainer: *Descartes*. Hamburg²1980.

Williams, Bernard: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth 1978.

Wilson, Margareth Dauler: *Descartes*. London/New York 1978.

3. Weiterführende Literatur

Beckermann, Ansgar: *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*. Freiburg 1986.

Brueckner, Anthony: „Skepticism and Epistemic Closure“. *Philosophical Topics* 13 (1985), 89–117.

Curley, EEdwin M.: *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge MA 1978.

Dretske, Fred: „Epistemic Operators“. *Journal of Philosophy* 67 (1970), 1007–1023.

Frankfurt, Harry G.: *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*. Indianapolis/New York 1970.

Goldman, Alvin: „Discrimination and Perceptual Knowledge“. *Journal of Philosophy* 73 (1976), 771–799.

Kemmerling, Andreas: *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. Frankfurt am Main 1996.

Nelson, Leonard: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908.

Neurath, Otto: „Protokollsätze“. *Erkenntnis* 3 (1932/3), 204–214.

Vogel, Jonathan: „The New Relevant Alternatives Theory“, *Philosophical Perspectives* 13 (1999), 155–180.

Williams, Michael: *Unnatural Doubts*, Princeton 1996.

Philosophie und Wissenschaft

Analytische Philosophie*

Gut 100 Jahre ist die Analytische Philosophie jetzt alt, und alles in allem kann man ihre bisherige Geschichte durchaus als Erfolgsgeschichte bezeichnen. Allerdings hört man jetzt immer häufiger die Rede von einer post-analytischen Philosophie, und es mehren sich Stimmen, die von einem Ende des analytischen Philosophierens reden. An einem so unverdächtigen Ort wie dem „The Philosophical Gourmet Report 2000–2001“ findet sich etwa die folgende Bemerkung:

The conventional demarcation of „analytic“ versus „Continental“ philosophy has become less and less meaningful. With the demise of analytic philosophy as a substantive research program since the 1960s [...], „analytic“ simply demarcates a style of scholarship, writing and thinking: clarity, precision and argumentative rigor are paramount. Thus, „analytic“ philosophy is now largely coextensional with good philosophy and scholarship, regardless of topic or figure. (Of course, there is still a good deal more formal work that goes on under the heading of „analytic“ philosophy which has no analogue in other traditions.) It is no surprise, then, that the best work on so-called „Continental“ figures is done largely by philosophers with so-called „analytic“ training (Zu finden unter der URL: <http://ncc-phl407.blogspot.de/2006/02/philosophical-gourmet-report.html> – Abruf 05.9.2012, 16:35)

Um zu verstehen, wie es zu dieser Einschätzung kommen konnte, sollte man zunächst einen Blick zurück werfen. In ihrem Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis* von 1929 betonen Carnap, Hahn und Neurath zwei Punkte ganz besonders.

Wir haben die *wissenschaftliche Weltauffassung* im wesentlichen durch zwei *Bestimmungen* charakterisiert. *Erstens* ist sie *empiristisch und positivistisch*: es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht. Hiermit ist die Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen. *Zweitens* ist die wissenschaftliche Weltauffassung gekennzeichnet durch die Anwendung einer bestimmten Methode, nämlich der *logischen Analyse*. Das Bestreben der wissenschaftlichen Arbeit geht dahin, das Ziel, die Einheitswissenschaft, durch Anwendung dieser logischen Analyse auf das empirische Material zu erreichen. (R. Carnap / H. Hahn / O. Neurath: *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*. Wien: Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach 1929, 19)

* Erstveröffentlichung als „Einleitung“ in: P. Precht (Hg.) *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 1–12.

Die beiden Hauptstichworte waren also: *Ablehnung der Metaphysik bzw. Philosophie* und *Methode der logischen Analyse der Sprache*. Erwähnt wird auch noch das Ziel der Einheitswissenschaft, das bis heute die Analytische Philosophie in Form einer naturalistischen Grundstimmung geprägt hat. Bleiben wir aber zunächst bei den ersten beiden Punkten.

Diese hängen enger zusammen, als aus dem Zitat hervorgeht. Die logische Analyse der Sprache sollte nämlich nicht nur der Beförderung der Einheitswissenschaft dienen, sondern gerade auch der Kritik traditioneller philosophischer Theorien. Ganz klar wird das im Titel von Carnaps berühmten Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. Wie Carnap selbst schreibt, geht es in diesem Aufsatz darum, „auf die Frage nach der Gültigkeit und Berechtigung der Metaphysik eine neue und schärfere Antwort zu geben. [...] Auf dem Gebiet der *Metaphysik* [...] führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, dass *die vorgeblichen Sätze dieses Gebiets gänzlich sinnlos sind*“ (R. Carnap: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1931), 219f.).

„Sinnlos“ kann ein Satz aus zwei Gründen sein. „[E]ntweder kommt ein Wort vor, von dem man irrtümlich annimmt, dass es eine Bedeutung habe, oder die vorkommenden Wörter haben zwar Bedeutungen, sind aber in syntaxwidriger Weise zusammengestellt, so dass sie keinen Sinn ergeben“ (ebd., 220). Ein Beispiel für einen sinnlosen philosophischen Terminus ist für Carnap das Wort ‚Prinzip‘. Dieses Wort hätte einen Sinn, wenn klar wäre, unter welchen Bedingungen Sätze der Form „*x* ist das Prinzip von *y*“ wahr sind. Aber auf die Frage nach solchen Wahrheitsbedingungen erhält man in der Regel nur Antworten wie: „*x* ist das Prinzip von *y*“ bedeute in etwa dasselbe sei wie „*y* geht aus *x* hervor“ oder „das Sein von *y* beruht auf dem Sein von *x*“ oder „*y* besteht durch *x*“. Doch diese Antworten helfen nicht wirklich weiter, da sie selbst entweder mehrdeutig oder nicht wörtlich gemeint sind. Es gibt z. B. einen klaren Sinn von ‚hervorgehen‘, in dem etwa ein Schmetterling aus einer Raupe hervorgeht. Aber dies, so werden wir belehrt, sei nicht der gemeinte Sinn.

Das Wort „hervorgehen“ solle hier nicht die Bedeutung eines Zeitfolge- und Bedingungsverhältnisses haben, die das Wort gewöhnlich hat. Es wird aber für keine andere Bedeutung ein Kriterium angegeben. Folglich existiert die angeblich ‚metaphysische‘ Bedeutung, die das Wort im Unterschied zu jener empirischen Bedeutung hier haben soll, überhaupt nicht. (ebd., 225)

Sätze wie „Das Nichts nichtet“ sind nach Carnap im zweiten Sinne sinnlos. Wenn man auf die Frage „Was ist draußen?“ die Antwort erhält „Draußen ist ein Mann“, dann kann man sinnvoll weiter fragen „Was ist mit diesem

Mann?“. Wer aber auf die Antwort „Draußen ist nichts“ weiter fragt „Was ist mit diesem Nichts?“, der hat einfach nicht begriffen, dass die beiden Sätze „Draußen ist ein Mann“ und „Draußen ist nichts“ sich in ihrer logischen Struktur grundsätzlich unterscheiden. Der erste Satz hat die logische Form „ $\exists x(x \text{ ist draußen und } x \text{ ist ein Mann})$ “; der zweite dagegen die logische Form „ $\neg \exists x(x \text{ ist draußen})$ “. Und wenn man auf die Frage „Was ist draußen?“ eine Antwort dieser Form bekommt, dann gibt es schlicht kein x , bzgl. dessen man fragen könnte „Was ist mit diesem x ?“. Mit Hilfe dieser beiden Argumentationsfiguren meint Carnap, die Sinnlosigkeit aller Metaphysik nachweisen zu können. Der Streit um den Unterschied zwischen Realismus und Idealismus, um die Realität der Außenwelt und um die Realität des Fremdpsychischen – in Carnaps Augen alles Probleme, die mit Hilfe logischer Analyse als Scheinprobleme entlarvt werden können (R. Carnap: *Scheinprobleme in der Philosophie. Nachwort von Günther Patzig*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966 [1. Aufl., Berlin 1928]).

Bis jetzt habe ich nur Carnap als Vertreter des so genannten formal-sprachlichen Zweigs der Analytischen Philosophie zu Wort kommen lassen. Aber seine metaphysikkritische Grundeinstellung findet sich ebenso gut auch bei Vertretern der Philosophie der normalen Sprache. Wie für Carnap, Hahn und Neurath ist auch für Wittgenstein ‚Metaphysik‘ ein Name für die illegitime traditionelle Philosophie. Legitime Philosophie ist für ihn Kritik der Sprache. Schon im *Tractatus* schreibt er: „Die meisten Sätze und Fragen, die über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig“ (4.003). Philosophie besteht in dem Versuch, Scheinprobleme zu lösen, die sich aus einem mangelnden Verständnis der Logik der Sprache ergeben.

The only legitimate task of philosophy is analytic and elucidatory. It neither aims at the discovery of new truths, nor shares the piecemeal methods of the sciences. For there are no ‚philosophical propositions‘. Philosophy, unlike science, is not a body of doctrine, but an activity of clarifying non-philosophical propositions through logical analysis [...]. (H.J. Glock: *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell 1996, 294)

Diese Auffassung hat Wittgenstein in seinen späteren Schriften zwar weiter entwickelt; aber die Grundlinie blieb dieselbe – die Ablehnung der Idee, es könne so etwas wie eine substantielle Philosophie geben. Und diese Idee findet sich in unterschiedlicher Form auch bei anderen Vertretern der Philosophie der normalen Sprache wie Austin und Ryle.

Es war also eine weithin geteilte Auffassung, dass nur die Wissenschaften Auskunft über die Realität geben können. Philosophie selbst könne neben den Wissenschaften bestenfalls als Wissenschaftstheorie und/oder

Sprachanalyse überleben. Ihre Aufgabe sei es, die Wissenschaften besser zu verstehen und uns vor Fehlern zu bewahren, die sich aus einem falschen Verständnis der Sprache ergeben.

Wenn man diese metaphysik- und philosophiekritische Einstellung, die alle Vertreter der aufstrebenden Analytischen Philosophie einte, mit dem vergleicht, was heute unter dem Namen ‚Analytische Philosophie‘ betrieben wird, kommt man nicht umhin zuzugeben, dass sich vieles grundlegend verändert hat. Und dies ist umso verblüffender, als es, oberflächlich gesehen, gar keinen erkennbaren Bruch in der Entwicklung der Analytischen Philosophie gegeben zu haben scheint. Mehr oder weniger unmerklich kehrten die traditionellen Themen der Philosophie zurück, bis, so muss man es wohl sagen, die überkommene Philosophie eine vollständige Wiederauferstehung feiern konnte. Wie war das möglich? Wie konnte es zu solch einem grundstürzenden Umschwung *innerhalb* der Analytischen Philosophie kommen?

In der Regel werden hier zwei Namen und zwei Werke angeführt, die den Umschwung vielleicht nicht wirklich einleiteten, aber doch ein deutliches Zeichen dafür waren, dass hier etwas in Gang gekommen war – Quines „Two Dogmas of Empiricism“ von 1951 (wieder abgedruckt in: W.V.O. Quine: *From a logical point of view*. 2nd edition. New York 1961) und Peter F. Strawsons *Individuals* (London: Methuen 1959). Dies ist sicher in vielerlei Hinsicht zutreffend.

Quines Kritik richtete sich gegen die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen und damit – so wurde es jedenfalls vielfach verstanden – gegen die Möglichkeit von Philosophie überhaupt. Wenn sich nämlich die Bedeutung eines Satzes nicht klar von seinem empirischen Gehalt trennen lässt, ist logische Analyse offenbar unmöglich. Also gibt es keine klare Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft. Und dies scheint tatsächlich Quines Position gewesen zu sein: Eigentlich gibt es gar keine Philosophie, sondern nur Wissenschaft. Jedenfalls hat er diese Position für die Erkenntnistheorie explizit vertreten. Erkenntnistheorie hat in seinen Augen nur Sinn, wenn sie – mit den Mitteln der Wissenschaft – der Frage nachgeht, auf welche Weise in unserem kognitiven System der „magere“ sensorische Input in umfassende Theorien über die Welt verwandelt wird („Epistemology Naturalized“, in: W.V.O. Quine: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, 83).

Die Rolle, die Strawsons Buch *Individuals* gespielt hat, war eine völlig andere. Ganz im Gegensatz zur Position Quines erschien dieses Buch vielen als der Versuch, die traditionelle Philosophie zu rehabilitieren. Auf jeden Fall führte es zu einer Entdämonisierung des Wortes ‚Metaphysik‘.

Denn Strawsons Ziel war ausdrücklich eine ‚deskriptive Metaphysik‘, d.h., die Rekonstruktion der impliziten Ontologie, die in den begrifflichen Grundkategorien unserer Sprache enthalten ist. Sicher kann man diesen Versuch noch ganz im Sinne des Programms der Sprachanalyse verstehen – also so, dass es Strawson nicht darum ging, eine (philosophische) Theorie der Grundstrukturen der Welt zu liefern, sondern nur darum aufzuzeigen, welche Weltansicht in unserer Sprache verborgen ist. Trotzdem: Die Parallelen zu Aristoteles und Kant sind allzu deutlich; und deshalb kann man *Individuals* eben auch als den Versuch verstehen, an bestimmte Konzeptionen traditioneller Philosophie neu anzuknüpfen.

Trotzdem wäre es verkehrt, das Ende der traditionellen Analytischen Philosophie nur auf das Erscheinen zweier Werke zurückzuführen. Mindestens ebenso wichtig waren einige längerfristige Entwicklungen, zu denen unter anderem die Debatte um die Haltbarkeit des empiristischen Sinnkriteriums gehörte. Schon Popper hatte sich geweigert, von einem ‚Sinnkriterium‘ zu sprechen, und vorgeschlagen, stattdessen den Ausdruck ‚Abgrenzungskriterium‘ zu verwenden. Sätze, die sich empirisch falsifizieren lassen, sind wissenschaftliche Sätze; Sätze, bei denen das nicht der Fall ist, gehören nach Popper zwar nicht in den Bereich der Wissenschaften, sind deshalb aber noch lange nicht sinnlos. Doch weniger Poppers Vorschlag zur Güte als vielmehr die Erkenntnis, dass auch zentrale wissenschaftliche Ausdrücke wie ‚Elektron‘ oder sogar ‚Masse‘ den strengen Anforderungen des empiristischen Sinnkriteriums nicht genügen, führte dazu, dass dieses Kriterium im Laufe der 1940er und 1950er Jahre Schritt für Schritt aufgegeben wurde. Damit war der Analytischen Philosophie allerdings ein zentrales Werkzeug zur Destruktion der traditionellen Philosophie abhanden gekommen. Wenn Termini wie ‚Elektron‘ und ‚Masse‘ keinen klaren empirischen Gehalt haben, warum sollte man das von Ausdrücken wie ‚Prinzip‘ oder ‚Gott‘ erwarten? Wenn Sätze wie „Elektronen haben eine Ruhemasse von $9,109 \cdot 10^{-28}$ Gramm“ einen Sinn haben, warum sollten dann Sätze wie „Gott ist der Schöpfer der Welt“ sinnlos sein? Der Fall des empiristischen Sinnkriteriums war, wenn man mir dieses Bild verzeiht, die Einbruchsstelle, durch die zunächst die traditionelle philosophische Terminologie in die Analytische Philosophie zurückkehren konnte. Und in deren Gefolge kamen auch die Probleme der traditionellen Philosophie zurück, und zwar in rasantem Tempo und – ohne dass dies großes Aufsehen hervorrief.

Der Grund für diese besondere Art von Renaissance lag zu einem großen Teil sicher darin, dass viele frühere Versuche, philosophische Probleme als Scheinprobleme zu entlarven, im Laufe der Zeit ihre Überzeugungskraft verloren. Nehmen wir Carnaps Unterscheidung zwischen internen und ex-

ternen Problemen. Carnap war der Auffassung, dass ontologische Fragen wie „Gibt es Zahlen?“ oder „Gibt es materielle Gegenstände?“ wörtlich genommen sinnlos sind. Denn tatsächlich geht es in seinen Augen bei diesen Fragen allein darum, ob wir bei der Beschreibung und Erklärung der Welt eine Sprache wählen sollen, die Zahlausdrücke oder Ausdrücke für materielle Gegenstände enthält. *Wenn* wir uns für eine solche Sprache entschieden haben, können wir Fragen stellen wie „Ist 8 durch 3 teilbar?“ oder „Gibt es unendliche viele Primzahlen?“. Und diese *internen* Fragen erlauben klare Ja-Nein-Antworten. Die Sätze „8 ist durch 3 teilbar“ oder „Es gibt unendlich viele Primzahlen“ sind also innerhalb der entsprechenden Sprachen wahr oder falsch. Die Frage, welche Sprache wir bei der Beschreibung und Erklärung der Welt wählen sollen, ist als *externe* Frage dagegen keine Frage von Wahrheit oder Falschheit, sondern eine Frage der Nützlichkeit und damit letztlich eine Frage der pragmatischen Entscheidung.

In dem schon erwähnten Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ hat Quine allerdings argumentiert, dass auch interne Fragen oft nur pragmatisch beantwortet werden können. Denn wenn wir unsere Theorien an der Erfahrung überprüfen, sind selbst widerspenstige Erfahrungen immer nur mit einer *Menge* von Sätzen und niemals nur mit einem *einzelnen* Satz unvereinbar. Auch widerspenstige Erfahrungen lassen damit die Frage offen, welcher dieser Sätze falsch ist. Also müssen wir diese Frage aufgrund pragmatischer Überlegungen selbst entscheiden. Wenn das so ist, gibt es aber, so Quine, keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen externen und internen Fragen. D.h., auch die Frage, welches Sprachsystem wir wählen sollen, ist in Quines Augen eine wissenschaftliche Frage, die mit den normalen wissenschaftlichen Methoden beantwortet werden kann. Wenn sich herausstellt, dass die *erklärungskräftigste* Theorie in einer Sprache formuliert ist, die Zahlausdrücke enthält, ist dies somit ein gutes Argument für die Annahme, dass es Zahlen wirklich gibt. Quine plädiert hier also eindeutig für die Position, dass auch ontologische Fragen – wie die Frage, ob es Zahlen gibt – wissenschaftlich beantwortet werden müssen. Doch dies war für die Entwicklung der Analytischen Philosophie weit weniger entscheidend als die Tatsache, dass damit ontologische Fragen *als solche* rehabilitiert waren.

Ein zweites Beispiel: Wittgenstein und Ryle hatten vehement für die These gestritten, das traditionelle Leib-Seele-Problem beruhe schlicht auf einem Missverständnis der Art und Weise, wie wir in der normalen Sprache über mentale Phänomene reden. Eine genaue Analyse zeige hier, dass mentale Ausdrücke keine mysteriösen inneren Episoden bezeichnen, zu denen nur die jeweilige Person selbst einen epistemischen Zugang habe;

vielmehr bezeichnen diese Ausdrücke ganz ‚normale‘, auch anderen Personen zugängliche Phänomene wie etwa die elektrische Ladung oder den Magnetismus bestimmter Körper. Obwohl diese Position im Grundsatz von den allermeisten akzeptiert wurde, zeigte sich bald, dass damit das traditionelle Leib-Seele-Problem keineswegs gelöst war. Denn auch wenn es sich bei mentalen Eigenschaften um ganz ‚normale‘ Eigenschaften handelt, bleibt die Frage, wer der Träger dieser Eigenschaften ist; und erst recht bleibt die Frage, wie sich die mentalen Eigenschaften einer Person zu ihren physischen Eigenschaften verhalten.

In ähnlicher Weise büßten auch viele andere Versuche, traditionelle philosophische Probleme als Scheinprobleme zu entlarven, ihre Überzeugungskraft ein. Und so ist es kein Wunder, dass in der Erkenntnistheorie die traditionelle Skepsis eine bemerkenswerte Renaissance erlebte, so dass wir heute wieder ganz selbstverständlich über die Frage diskutieren, ob wir nicht Gehirne im Tank sein könnten. Selbst die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Aussagen *a priori* steht wieder auf der Tagesordnung. In der Philosophie des Geistes begann der Umschwung, wie schon angedeutet, mit der Identitätstheorie, in deren Gefolge zunächst der Eigenschafts dualismus und dann sogar der Substanzdualismus wieder hoffähig wurden. In der Sprachphilosophie werden realistische und intentionalistische Semantiken diskutiert; die Wittgensteinsche Gebrauchstheorie der Sprache ist keineswegs mehr die einzige Alternative. Am verblüffendsten ist aber sicher die Wiederkehr der normativen Ethik. Nach vielen Jahren, in denen sich ethische Überlegungen allein auf metaethische Fragen beschränkt hatten, ist es – hauptsächlich wohl aufgrund John Rawls epochemachendem Werk *A Theory of Justice* (Cambridge MA: Harvard University Press 1971) – wieder möglich, über Freiheit und Gerechtigkeit zu reden, über den Status ungeborenen Lebens und über den Umgang mit Sterbenden. Alles in allem bleibt somit nur die Feststellung: Das Projekt der *Abschaffung* der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache ist grandios gescheitert.

Rückblickend kann man also sagen, dass die Analytische Philosophie *ursprünglich* durch zumindest eine der folgenden drei Thesen gekennzeichnet war:

1. *Ziel* der Philosophie ist die Überwindung der Philosophie durch Sprachanalyse.
2. Die einzige (legitime) *Aufgabe* der Philosophie ist die Analyse der (Alltags- oder Wissenschafts-)Sprache.
3. Die einzige *Methode*, die der Philosophie zur Verfügung steht, ist die Methode der Sprachanalyse.

Aber spätestens seit 1975 gab es kaum noch jemanden, der auch nur eine dieser Thesen unterschrieben hätte. Mit anderen Worten: Die Analytische Philosophie in dem Sinne, in dem dieser Ausdruck in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wurde, ist passé. Die *traditionelle* Analytische Philosophie ist – lautlos – untergegangen.

Erstaunlicherweise änderte das aber nichts daran, dass die meisten Beteiligten sich weiterhin als Vertreter oder Vertreterinnen der Analytischen Philosophie fühlten. Das Streben nach Abschaffung der traditionellen Philosophie oder auch nur die Auffassung, alle Philosophie beruhe auf (logischer) Analyse der Sprache, waren offenbar nicht das, was den Kern des Selbstverständnisses der Analytischen Philosophie ausmachte. Aber was war es dann?

An dieser Stelle wird häufig ein bestimmter *Stil* des Philosophierens angeführt, den ja auch der Autor des zu Beginn zitierten „The Philosophical Gourmet Report 2000–2001“ hervorhebt – ein Stil, der durch begriffliche Klarheit, Genauigkeit und argumentative Strenge ausgezeichnet ist. Daran ist sicher viel Wahres. Trotzdem ist meiner Meinung nach noch mehr im Spiel. In meinen Augen ist die heutige Analytische Philosophie auch gekennzeichnet durch eine bestimmte Auffassung davon, was Philosophie ist und wie man mit philosophischen Problemen umzugehen hat – wobei ich gleich zugebe, dass diese Auffassung keineswegs neu ist, sondern stark an philosophische Traditionen anknüpft, die weit über 2000 Jahre alt sind. Doch bleiben wir zunächst bei dem für die Analytische Philosophie charakteristischen Stil des Philosophierens.

Ernest LePore hat einmal im Gespräch berichtet, Quine sei der Auffassung gewesen, der Beginn der Analytischen Philosophie in den USA sei genau zu datieren. 1935 begleiteten Quine, Goodman und einige andere Kollegen Rudolf Carnap zu einem Vortrag vor der *Philosophical Association* in Baltimore. Nach dem Vortrag musste sich Carnap mit einem Einwand Arthur Lovejoys auseinandersetzen, und das tat er in der für ihn und für die Analytische Philosophie charakteristischen Weise: „Wenn Arthur Lovejoy *A* meint, dann *p*, wenn er dagegen *B* meint, dann *q*.“ Diese schöne Geschichte ist sehr bezeichnend. Denn an ihr wird *ein* Merkmal Analytischen Philosophierens schlagartig deutlich: Der Versuch, den *Inhalt* einer These so präzise wie irgend möglich herauszuarbeiten, und sei es um den Preis der Penetranz oder gar der Langeweile. Nur wenn klar ist, was mit einer bestimmten Annahme gemeint ist bzw. welche verschiedenen Lesarten sie zulässt, kann man sagen, welche Argumente für oder gegen sie sprechen. *Begriffliche Implikationen* und *argumentative Zusammenhänge*

so klar wie möglich herauszuarbeiten, ist also ein wesentliches Merkmal des Analytischen Philosophierens.

Auch dieses Merkmal ist sicher nicht neu, man findet es schon bei Platon und Aristoteles. Trotzdem kann man, wie mir scheint, ohne jede Übertreibung sagen, dass die Analytische Philosophie dem Versuch, begriffliche Implikationen und argumentative Zusammenhänge herauszuarbeiten, einen so zentralen Stellenwert eingeräumt hat wie keine andere Form des Philosophierens zuvor. Dabei war die Entwicklung der modernen Logik ohne Zweifel außerordentlich hilfreich. Sicher, nicht jeder Versuch einer Formalisierung hilft wirklich dem Verständnis; und manche formalen Überlegungen gleichen eher Spielereien. Aber, um nur einige Beispiele zu nennen: Ohne Freges ‚Entdeckung‘ der Quantoren und der mehrstelligen Prädikate und ohne Freges Idee, dass es sich bei Quantoren um Ausdrücke für Begriffe zweiter Stufe handelt, sowie die sich aus dieser Idee ergebende neue Formelsprache wären uns viele logische Zusammenhänge bei weitem nicht so klar, wie sie es heute sind. Man denke nur an Probleme wie die Stellung und den Bereich von Quantoren oder die Stellung von Negationszeichen und Modaloperatoren wie „notwendig“ und „möglich“. Ohne die moderne Formelsprache der Logik wären diese Zusammenhänge nur sehr schwer zu überblicken. Auch über die Logik möglicher Welten mag man denken, wie man will; dass uns die damit verbundenen neuen Ausdrucksweisen bei vielen Problemen eine klarere Formulierung ermöglichen, lässt sich in meinen Augen kaum bestreiten.

Was den Versuch rigoroser Begriffsanalyse betrifft, kann man heute auch schon manchmal eher skeptische Töne hören. Die Diskussion um den Begriff des Wissens etwa sehen viele inzwischen durchaus kritisch; sie wird als unfruchtbar erlebt, als ein mehr oder weniger nutzloses Austauschen von Beispielen und Gegenbeispielen. Das ist sicher nicht ganz falsch. Trotzdem, Gettiers Entdeckung von Fällen, in denen wir nicht von Wissen sprechen würden, obwohl die drei Bedingungen des traditionellen Wissensbegriffs – Wissen = gerechtfertigte, wahre Überzeugung – alle erfüllt sind, war ein überaus wichtiges Ergebnis. Und die an diese Entdeckung anschließende Diskussion hat die Erkenntnistheorie ein erhebliches Stück weiter gebracht. Unter anderem dadurch, dass nun plötzlich die Bedeutung verlässlicher Mechanismen der Überzeugungsgewinnung zum ersten Mal richtig gewürdigt wurde. Ganz ohne Zweifel hat hier etwas, was ich einmal ‚theoretische Begriffsanalyse‘ nennen möchte, alte Zusammenhänge verdeutlicht und neue Zusammenhänge sichtbar gemacht, so dass wir das gesamte Feld heute sehr viel besser verstehen als früher.

Dies ist ganz generell ein nicht zu unterschätzender Fortschritt, den die Philosophie durch die Anwendung analytischer Methoden in den letzten hundert Jahren gemacht hat. Ob wir in der Religionsphilosophie die so genannten Gottesbeweise oder die Struktur des Problems des Übels nehmen, ob wir in der Erkenntnistheorie das Problem des Skeptizismus oder den Begriff der Rechtfertigung nehmen, ob wir in der Sprachphilosophie die Frage nehmen, wie sprachliche Ausdrücke zu ihren Bedeutungen kommen, oder schließlich in der Philosophie des Geistes die Frage nach der Naturalisierbarkeit des Mentalen, ganz generell gilt, dass wir diese Probleme heute sehr viel besser verstehen als vor 100 Jahren. Es kann z. B. gar kein Zweifel daran bestehen, dass die Sprachphilosophie ohne die Beiträge von Frege, Wittgenstein, Austin, Quine, Kripke, Davidson und Kaplan heute sehr viel ärmer wäre. Und von wie vielen Beiträgen außerhalb der Analytischen Philosophie im 20. Jahrhundert kann man wohl Ähnliches behaupten?

Aber verlassen wir den durch die Stichwörter ‚begriffliche Klarheit‘, ‚Genauigkeit‘ und ‚argumentative Strenge‘ charakterisierten Stil analytischen Philosophierens; es gibt noch andere Punkte, die in meinen Augen für das Philosophieverständnis der gegenwärtigen Analytischen Philosophie entscheidend sind. Der wichtigste dieser Punkte ist vielleicht, dass in den Augen Analytischer Philosophen die Philosophie ein ganz normales Fach im Kanon aller anderen universitären Fächer darstellt. Das soll nicht heißen, dass ihrer Meinung nach Philosophie nicht ihre eigenen Probleme und Methoden hätte. Vielmehr gilt genau umgekehrt: Philosophie ist ein ganz normales Fach, weil sie – wie alle anderen Fächer auch – ihre spezifischen Probleme und Methoden besitzt. Genauer gesagt: In den Augen der meisten Analytischen Philosophen gibt es eine Reihe von philosophischen Sachfragen, die seit dem Beginn der Philosophie immer wieder gestellt wurden und die noch heute für die Philosophie kennzeichnend sind – Sachfragen, auf die die Philosophie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln eine Antwort zu finden versuchen muss. Zu diesen Sachfragen gehören ‚große‘ Fragen wie:

- Gibt es einen Gott?
- Können wir die Existenz der Außenwelt zweifelsfrei beweisen?
- Worin besteht die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke?
- In welchem Verhältnis stehen Körper und Geist zueinander?
- Ist Freiheit mit Determiniertheit vereinbar?
- Lassen sich moralische Normen rational begründen?
- Was ist eine gerechte Gesellschaft?
- Was macht eine Sache schön?

Aber auch ‚kleinere‘ Fragen wie:

- Wie unterscheiden sich indexikalische von anderen sprachlichen Ausdrücken?
- Sind Eigennamen starre Bezeichner?
- Haben Emotionen eine kognitive Komponente?
- Können Empfindungen als repräsentationale Zustände aufgefasst werden?
- Welche Rolle spielen Sinnesdaten bei der Wahrnehmung?
- Sind Farben real?
- Was spricht für den Externalismus in der Erkenntnistheorie?
- Genießen Embryonen von Anfang an den vollen Schutz der Menschenrechte?

Entscheidend ist, dass Analytische Philosophen diese Fragen als *zeitunabhängige Sachfragen* auffassen, deren Beantwortung man *systematisch* in Angriff nehmen kann. Philosophie *ist* in ihren Augen nichts anderes als der Versuch, eben dies zu tun – der Versuch, in systematischer Weise rationale Antworten auf die Sachfragen zu finden, die das Themenspektrum der Philosophie ausmachen. Die Methode des Philosophen ist dabei einfach die Methode des rationalen Argumentierens. Und auch Argumente werden von Analytischen Philosophen als etwas aufgefasst, was *nicht* relativ ist zu einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Kultur oder einem philosophischen System.

Die Analytische Philosophie hält in der Tat Rationalität und Vernunft nicht für historisch kontingent. Es scheint ihr unvernünftig anzunehmen, dass Descartes' Gottesbeweise zu seiner Zeit ganz in Ordnung waren, für uns heute aber ihre Gültigkeit verloren haben. Es kann in ihren Augen nicht sein, dass Platon zu seiner Zeit mit seiner Ideenlehre Recht hatte, während diese Position schon für Kant nicht mehr gültig war. Das heißt natürlich nicht, dass sich die Evidenzlage nicht ändern kann. Erst *nachdem* Russell die Paradoxien der Fregeschen Arithmetik entdeckt hatte, musste jeder – auch Frege – akzeptieren, dass mit dieser Theorie etwas nicht Ordnung war. *Vorher* war Frege durchaus berechtigt, sie für wahr zu halten. Unmöglich ist aber, dass es bei *gleicher* Evidenzlage für eine Person rational sein kann, eine Theorie für wahr zu halten, für eine andere dagegen nicht. Ein zwingendes Argument ist für alle gleich zwingend – nicht nur für die Menschen einer bestimmten Zeit oder eines bestimmten Kulturkreises. Und ein Widerspruch ist ein Widerspruch – nicht nur ein Widerspruch für die Anhänger der Transzendentalphilosophie oder der Phänomenologie.

Aus diesen Auffassungen ergibt sich ein weiteres Merkmal der Analytischen Auffassung von Philosophie – die Überzeugung, dass es so etwas wie philosophische *Schulen* eigentlich nicht geben kann. Möglich sind nur unterschiedliche Auffassungen und Positionen; aber diese sind gegeneinander nicht in dem Sinne ‚abgeschottet‘, dass ein Austausch von Argumenten unmöglich wäre. Ganz im Gegenteil: Es gibt nur einen großen philosophischen Diskurs, in dem jeder argumentativ zu den Auffassungen der jeweils anderen Stellung nehmen kann. Dies ist auch der Grund dafür, dass Philosophie *arbeitsteilig* betrieben werden kann. Wenn die Aufgabe von Philosophinnen und Philosophen nicht ist, große Systeme zu entwerfen, sondern an der Klärung zeitübergreifender philosophischer Fragen mitzuwirken, dann können auch kleine Beiträge einen Fortschritt bedeuten. Sie müssen nur auf eine gemeinsame Frage bezogen sein und helfen, der Antwort auf diese Frage näher zu kommen. Allerdings ist die Hoffnung, dass es möglich sei, philosophische Probleme ein für alle Mal zu lösen, heute bei weitem nicht mehr so ausgeprägt, wie sie es vielleicht einmal war. Fortschritt ist dennoch möglich. Denn auch wenn es gelingt zu klären, was eine bestimmte Position genau impliziert, welche Argumente für diese Position relevant und welche Argumente definitiv zum Scheitern verurteilt sind, z. B. weil sie nicht zeigen, was sie zeigen sollen, kann dies durchaus einen wesentlichen Fortschritt darstellen. Fortschritt in der Philosophie bedeutet im allgemeinen nicht die Lösung, sondern die Klärung von Problemen.

Es kann nicht ausbleiben, dass bei dem Versuch, philosophische Probleme arbeitsteilig anzugehen, manche Beiträge eher belanglos, andere vielleicht sogar durchaus langweilig sind. Dies scheint mir sogar ein eindeutiges Anzeichen dafür zu sein, dass Analytische Philosophen ihr Fach tatsächlich als ein ganz ‚normales‘ Fach begreifen. Denn in anderen Fächern sehen die Dinge nicht anders aus. Wenn man arbeitsteilig an der Beantwortung bestimmter Fragen arbeitet, kann man einfach nicht erwarten, dass jeder Beitrag einen neuen, wirklich interessanten Aspekt zu Tage fördert. Vielmehr muss es in diesem Fall auch viel Leerlauf und Wiederholung geben. Und natürlich gibt es in der Philosophie – wie in den anderen Fächern – spannendere und weniger spannende Fragen. Nicht alles kann gleich interessant und gleich wichtig sein.

Trotzdem lässt sich natürlich nicht leugnen, dass gerade dann, wenn man Philosophie als ein normales Fach im Kanon der universitären Fächer begreift, Erwartungen, die häufig an die Philosophie gerichtet werden, mit großer Wahrscheinlichkeit enttäuscht werden. Aufsätze im *Journal of Philosophy* haben in der Tat nur sehr wenig mit den Werken Senecas, Montaignes, Nietzsches, Cesare Pavese und Fernando Pessoa zu tun. Aber das

gilt natürlich auch für die Werke von Aristoteles und Kant. Meiner Meinung nach gehören geistreiche Essays, die zwar anregend und vielleicht sogar erbaulich sind, die aber doch nicht versuchen, ein sachliches Problem von allen Seiten zu beleuchten und so einer Lösung näher zu bringen, in der Tat nicht zum Kern der Philosophie. Philosophie, so sagen jedenfalls Analytische Philosophen, ist der *systematische* Versuch, rationale Antworten auf philosophische Sachfragen zu erarbeiten. Dies geht auf die Dauer nur in systematischen Abhandlungen; und die – das zeigt sich auch in anderen Wissenschaften – sind in der Regel eine eher trockene Kost. Außerdem: Keineswegs alle Sachfragen, mit denen es die Philosophie zu tun hat, sind für die Leser von existentiellen Interesse.

Bedeutet dies, dass es vielleicht doch einen substantiellen Unterschied zwischen Analytischer und Kontinentaler Philosophie gibt? Mir scheint ja. Aber das hängt natürlich auch davon ab, was man unter Kontinentaler Philosophie versteht; und da gehen die Meinungen weit auseinander. Für manche unterscheidet sich die Kontinentale von der Analytischen Philosophie im Wesentlichen dadurch, dass Kontinentale Philosophen der Geschichte der Philosophie einen größeren Stellenwert einräumen. Das scheint mir allerdings nur sehr bedingt zuzutreffen, da auch unter Analytischen Philosophen die Geschichte der Philosophie heute sicher nicht mehr gering geschätzt wird. Andere charakterisieren den Unterschied zwischen Analytischer und Kontinentaler Philosophie so: Analytische Philosophen versuchen, „abstrakte Begriffe zu definieren und zu analysieren und verschiedene mögliche Interpretationen der Fragen zu untersuchen, die diese Begriffe enthalten“; Vertreter der Kontinentalen Philosophie dagegen versuchen, „sehr allgemeine und möglichst vollständige selbst-konsistente Theorien zu konstruieren, die auf irgendeine Weise die abstrakten Ideen (wie die Idee der Existenz oder des Wissens) erklären, um die es in der Philosophie in erster Linie geht“ (Teichmann, J. / Evans, K.C.: *Philosophy. A Beginner's Guide*. Oxford: Blackwell 1991, 6). Auch das trifft in meinen Augen nicht den Kern der Sache.

Mir scheint, dass man den Unterschied zwischen Analytischer und Kontinentaler Philosophie ganz anders fassen sollte, auch wenn dadurch den implizierten geographischen Bezügen sicher nicht mehr angemessen Rechnung getragen wird. Der Gegensatz zur Analytischen Philosophieauffassung scheint mir in einer Position zu bestehen, die leugnet, dass es in der Philosophie um Sachfragen geht. Dieser Position zufolge besteht die Aufgabe der Philosophie vielmehr in der Deutung, dem Vergleich und der Analyse von Weltbildern, bei denen man überhaupt nicht nach Wahrheit oder Falschheit, sondern nur nach Entstehungsbedingungen und nach Aus-

wirkungen fragen kann. Natürlich deuten Menschen die Welt und ihren Platz in der Welt auf ganz unterschiedliche Weise, natürlich sind zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen ganz unterschiedliche Weltdeutungen aufgrund sehr unterschiedlicher Motive und Beweggründe akzeptiert worden, und natürlich kann man fragen, welche historischen und sozialen Bedingungen hier im Spiel waren. Doch das ist für einen Analytischen Philosophen Geistesgeschichte oder historisch gewendete Wissenssoziologie, nicht Philosophie. Philosophie ist für Analytische Philosophen geradezu charakterisiert durch die Frage nach der Wahrheit. Kontinentale Philosophen – in diesem Sinne – dagegen bestreiten, dass diese Frage auch nur einen Sinn hat. Denn in ihren Augen gibt es keinen Standpunkt außerhalb von Weltbildern, von dem aus sich Weltbilder beurteilen ließen. (Allerdings: Wenn das so ist, dann gibt es wohl auch keinen Standpunkt, von dem aus sich Weltbilder deuten, vergleichen und analysieren ließen.)

Diese Art, die Dinge zu sehen, mag manchem zumindest merkwürdig erscheinen; denn so verstanden wird die Philosophenwelt ganz anders sortiert, als man erwarten würde. Aristoteles, Descartes, Hume und Kant werden unvermittelt zu Analytischen Philosophen, und dasselbe gilt auch für Jürgen Habermas und Karl Otto Apel, um nur zwei Namen aus der deutschen Gegenwartsphilosophie zu nennen. Wen findet man auf der Seite der Kontinentalen Philosophie? Sicher Nietzsche, sicher einen Großteil der zeitgenössischen französischen Philosophen und wahrscheinlich wohl auch Richard Rorty, vielleicht manche Vertreter der Hermeneutik. Wie es mit Heidegger steht, kann ich selbst nicht beurteilen.

Wenn dies das Ergebnis der von mir getroffenen Unterscheidung zwischen Analytischer und Kontinentaler Philosophie ist, muss man dann nicht sagen, dass es sich hier nur um einen Taschenspielertrick handelt? Mir scheint, dass das nicht so ist. Was die Analytische Philosophie heute – nach dem Scheitern des Versuchs der Überwindung der Philosophie durch logische Analyse der Sprache – kennzeichnet, sind in meinen Augen tatsächlich zwei Dinge:

1. Die Auffassung, dass es in der Philosophie darum geht, in systematischer Weise rationale Antworten auf die Sachfragen zu finden, die das Themenspektrum der Philosophie ausmachen; dass es dabei Standards der Rationalität gibt, die für alle in gleicher Weise gelten; und dass es deshalb letzten Endes nur einen großen philosophischen Diskurs geben kann.
2. Die Auffassung, dass die Arbeit der Philosophie nur dann erfolgversprechend geleistet werden kann, wenn man versucht, die verwendeten

Begriffe in all ihren möglichen Lesarten so klar und argumentative Zusammenhänge so transparent wie möglich zu machen, wobei Ergebnisse der modernen Logik überall da zu berücksichtigen sind, wo es der Sache dient.

Und dies sind in meinen Augen in der Tat auch die Kennzeichen guter Philosophie.

Analytische Philosophie
Peter Bieris Frage nach der richtigen Art,
Philosophie zu betreiben^{*1}

I.

In Ferdinand Fellmanns *Orientierung Philosophie* findet sich die folgende launige Charakterisierung der Analytischen Philosophie:

In philosophischen Seminaren erkennt man [sprachanalytische Philosophen] auf den ersten Blick an ihrem forschen Auftreten und der Verve, mit der sie ganze Tafeln vollschreiben. Was sie schreiben, sind in der Regel triviale Beispielsätze sowie logische Zeichen, deren virtuose Beherrschung alle Erstsemester beeindruckt. Daß sie von der Geschichte der Philosophie vor Bertrand Russell und George Edward Moore [...] augenscheinlich wenig Notiz nehmen und sich auf Wittgenstein, Willard Van Orman Quine und Georg Henrik von Wright als Referenzautoren beziehen, kommt ihrem Modernitätsbewußtsein zugute. [...] [Alle sprachanalytischen Philosophen] vereint [...] ein pragmatisch und realistisch ausgerichtetes Denken, das seinen amerikanischen Ursprung nicht verleugnen kann. Das macht den Charme dieser Gruppe von Philosophen aus, die rein problemorientiert denken. Dagegen sind sie den humanistisch gebildeten Geistern höchst suspekt, wenn nicht gar unsympathisch. Kann man doch oft genug erleben, daß die analytischen Philosophen formal bombastische Apparaturen für Einsichten einsetzen, die aus der Tradition längst vertraut sind. (Fellmann 1998, 95)

Diese Karikatur könnte man getrost beiseite legen, gäbe es nicht auch gewichtigere Stimmen, die dieser Art des Philosophierens inzwischen ebenfalls eher kritisch gegenüberstehen. In seinem Aufsatz *Was bleibt von der Analytischen Philosophie?*, der sich wie das Dokument einer enttäuschten Liebe liest, listet Peter Bieri – mit seltsamem publizistischen Echo² – alles auf, was ihm an der Analytischen Philosophie missfällt, um am Ende dafür zu plädieren, dass es weder analytische noch kontinentale Philosophie geben sollte, sondern einfach nur Philosophie.

Erstaunlich an Bieris Aufsatz ist, dass er auf die Anfänge der Analytischen Philosophie – auf die Zeiten, in denen noch ziemlich klar war, was man wollte und was nicht – nur beiläufig eingeht. Dabei sind gerade diese

* Erstveröffentlichung in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), 599–613. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Replik auf Bieri (2007).

¹ Vgl. zu diesem Aufsatz auch Beckermann (2004).

² Geyer (2007).

Anfänge für ein Verständnis dessen, was Analytische Philosophie ausmacht (oder ausmachte), enorm wichtig. Werfen wir deshalb zunächst einen Blick zurück.

Ich halte es für keine gute Idee, schon Frege, Moore und Russell (sozusagen rückwirkend) zu Analytischen Philosophen zu erklären.³ Die Analytische Philosophie beginnt mit Wittgenstein und dem Wiener Kreis, und ihr Grundimpetus ist *antimetaphysisch*, ja sogar *antiphilosophisch*. Sinnvoll sind allein Aussagen, die sich durch Erfahrung bestätigen oder widerlegen lassen. Die einzigen legitimen Wissenschaften sind die Erfahrungswissenschaften. In ihrem Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis* schreiben Carnap, Hahn und Neurath: „[E]s gibt nur Erfahrungserkenntnis [...]. Hiermit ist die Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen.“ Schon im *Tractatus* ist diese Auffassung ganz deutlich: Sinnvoll sind nur Elementarsätze und logische Verknüpfungen von Elementarsätzen. Logische und mathematische Sätze sind Grenzfälle; sie sagen nichts über die Welt; sie sind daher zwar nicht unsinnig, aber sinnlos. Erst später findet sich in der Analytischen Philosophie ein Ort für Logik und Mathematik. Man beginnt, *zwei* Arten sinnvoller Aussagen zu unterscheiden: analytische Aussagen und Aussagen, die sich durch Erfahrung bestätigen oder widerlegen lassen, und rettet der Logik und der Mathematik einen Platz, indem man ihre Aussagen für analytisch erklärt. Doch dabei bleibt die Frage: Und was ist mit der Philosophie? Die Antwort, die man allgemein findet, lautet: Der Philosophie bleibt nur die Sprachanalyse. Aber wie passt Sprachanalyse selbst in den Rahmen der legitimen Wissenschaften? Im *Tractatus* gibt Wittgenstein eine radikale Antwort: Auch Sprachanalyse ist eigentlich nicht möglich. Philosophie möchte über Sprache und das Verhältnis von Sprache und Welt reden; aber genau das geht nicht. Reden kann man nur über Gegenstände – mit Sätzen, die Sachverhalte ausdrücken, das heißt die besagen, dass die Gegenstände so-und-so verkettet sind. *Über* Sachverhalte reden kann man nicht, und damit auch nicht über Sätze. Zwar kann man Sprache verwenden, um den Hörer/Leser dazu zu bringen, bestimmte Dinge richtig zu sehen, über die man eigentlich nicht reden kann; aber diese Sprachverwendung ist streng genommen sinnlos. Das führt zu dem Paradoxon, dass man die Leiter – diese sinnlosen Sätze – wegwerfen muss, nachdem man gesehen hat, was sie uns sehen lehren sollte.

Neurath scheint ein anderes Verständnis von Sprachanalyse gehabt zu haben; für ihn war sie eine ganz normale empirische Wissenschaft. Aber

³ Natürlich kann man das mit guten Gründen auch anders sehen; vgl. etwa Glock (2008).

bei den meisten analytischen Philosophen dieser Zeit findet sich keine klare Antwort auf die Frage nach dem Status von Sprachanalyse – am ehesten noch die These, Sprachanalyse sei keine Theorie, sondern eine Tätigkeit; daher stelle sich die Frage nach ihrem Status als Wissenschaft gar nicht. Klar ist allerdings, was mit Sprachanalyse erreicht werden soll. Mit ihrer Hilfe soll erstens gezeigt werden, dass es nur die zwei genannten Arten von sinnvollen Sätzen gibt; und es soll zweitens gezeigt werden, dass die Sätze der klassischen Philosophie/Metaphysik letzten Endes alle sinnlos sind. In seinem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* schreibt Carnap klar und eindeutig, sein Ziel sei, „auf die Frage nach der Gültigkeit und Berechtigung der Metaphysik eine neue und schärfere Antwort zu geben. [...] Auf dem Gebiet der *Metaphysik* [...] führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, dass *die vorgeblichen Sätze dieses Gebiets gänzlich sinnlos sind*“ (Carnap 1931, 219f.).

Wie für Carnap, Hahn und Neurath, so ist, wie wir schon gesehen haben, auch für den Wittgenstein des *Tractatus* „Metaphysik“ ein Name für die illegitime traditionelle Philosophie. Legitime Philosophie ist für ihn Kritik der Sprache.

The only legitimate task of philosophy is analytic and elucidatory. It neither aims at the discovery of new truths, nor shares the piecemeal methods of the sciences. For there are no ‚philosophical propositions‘. Philosophy, unlike science, is not a body of doctrine, but an activity of clarifying non-philosophical propositions through logical analysis [...]. (Glock 1996, 294)

Diese Auffassung von Philosophie hat Wittgenstein in seinen späteren Schriften zwar weiter entwickelt; aber die Grundlinie blieb dieselbe – die Ablehnung der Idee, es könne so etwas wie eine substanzielle Philosophie geben. Und diese Idee findet sich in unterschiedlicher Form auch bei anderen Vertretern der Philosophie der normalen Sprache wie etwa Ryle.

II.

Wenn man die metaphysik- und philosophiekritische Einstellung, die alle Vertreter der aufstrebenden Analytischen Philosophie einte, mit dem vergleicht, was heute unter dem Namen „Analytische Philosophie“ betrieben wird, kommt man nicht umhin zuzugeben, dass sich vieles grundlegend verändert hat. Und dies ist umso verblüffender, als es, oberflächlich gesehen, gar keinen erkennbaren Bruch in der Entwicklung der Analytischen Philosophie gegeben zu haben scheint. Mehr oder weniger unmerklich, darauf weist Bieri völlig zu Recht hin, kehrten die traditionellen Themen der Philosophie zurück, bis die überkommene Philosophie eine vollständige

Wiederauferstehung feiern konnte. Wie war das möglich? Wie konnte es zu solch einem grundstürzenden Umschwung kommen?

In der Regel werden hier zwei Namen und zwei Werke angeführt, die den Umschwung vielleicht nicht wirklich einleiteten, aber doch ein deutliches Zeichen dafür waren, dass etwas in Gang gekommen war – Quines *Two Dogmas of Empiricism* von 1951 und Peter F. Strawsons *Individuals* von 1959. Dies trifft nur zum Teil zu. Wenn ich es richtig sehe, war der wichtigste Grund des Umbruchs das Scheitern des empiristischen Sinnkriteriums.

Schon Popper hatte sich geweigert, von einem „Sinnkriterium“ zu sprechen, und vorgeschlagen, stattdessen den Ausdruck „Abgrenzungskriterium“ zu verwenden. Sätze, die sich empirisch falsifizieren lassen, sind wissenschaftliche Sätze; Sätze, bei denen das nicht der Fall ist, gehören nach Popper zwar nicht in den Bereich der Wissenschaften, sind deshalb aber noch lange nicht sinnlos. Doch weniger Poppers Vorschlag zur Güte als vielmehr die Erkenntnis, dass auch zentrale wissenschaftliche Ausdrücke wie „Elektron“ oder sogar „Masse“ den strengen Anforderungen des empiristischen Sinnkriteriums nicht genügen, führte dazu, dass dieses Kriterium im Laufe der vierziger und fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts Schritt für Schritt aufgegeben wurde. Doch damit war der Analytischen Philosophie ein zentrales Werkzeug zur Destruktion der traditionellen Philosophie abhanden gekommen. Wenn Termini wie „Elektron“ und „Masse“ keinen klaren empirischen Gehalt haben, warum sollte man das von Ausdrücken wie „Prinzip“ oder „Gott“ erwarten? Wenn Sätze wie „Elektronen haben eine Ruhemasse von $9,109 \cdot 10^{-28}$ Gramm“ einen Sinn haben, warum sollten dann Sätze wie „Gott ist der Schöpfer der Welt“ sinnlos sein? Der Fall des empiristischen Sinnkriteriums war, wenn man mir dieses Bild verzeiht, die Einbruchsstelle, durch die zunächst einmal die traditionelle philosophische Terminologie in die Analytische Philosophie zurückkehren konnte. Und in deren Gefolge kamen auch die Probleme der traditionellen Philosophie zurück, und zwar in rasantem Tempo und ohne dass dies großes Aufsehen hervorrief.

Am verblüffendsten war vielleicht die Wiederkehr der normativen Ethik. Nach vielen Jahren, in denen sich ethische Überlegungen – der Idee folgend, Philosophie müsse sich auf Sprachanalyse beschränken – allein auf Metaethik beschränkt hatten, war es, hauptsächlich wohl angestoßen durch John Rawls' *A Theory of Justice* von 1971, plötzlich wieder möglich, über Freiheit und Gerechtigkeit zu reden, über den Status ungeborenen Lebens und über den Umgang mit Sterbenden. Schon in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts blieb somit nur die Feststellung: Das Projekt der *Abschaf-*

fung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache war grandios gescheitert.

Rückblickend kann man also sagen, dass die Analytische Philosophie *ursprünglich* durch zumindest eine der folgenden drei Thesen gekennzeichnet war:

- (1) *Ziel* der Philosophie ist die Überwindung der Metaphysik durch Sprachanalyse.
- (2) Die einzige (legitime) *Aufgabe* der Philosophie ist die Analyse der (Alltags-oder Wissenschafts-)Sprache.
- (3) Die einzige *Methode*, die der Philosophie zur Verfügung steht, ist die Methode der Sprachanalyse.

Aber spätestens 1975 gab es kaum noch jemanden, der auch nur eine dieser Thesen unterschrieben hätte. Mit anderen Worten: Die Analytische Philosophie in dem Sinne, in dem dieser Ausdruck in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden wurde, war passé. Die *traditionelle* Analytische Philosophie war, lautlos, untergegangen.

III.

Gibt es trotzdem etwas, was auch heute noch alle analytischen Philosophen eint und von anderen Philosophen abgrenzt? Bieri spricht von einer „Reihe von gedanklichen Elementen, auf die man immer wieder trifft, wenn Autoren, die sich als analytische Philosophen verstehen, ihr Selbstbild zum Ausdruck bringen. [...] Diese ideologischen Elemente sind das einzige Material, an dem man sich orientieren kann“ (Bieri 2007, 333). Zu diesen gedanklichen Elementen zählt in seinen Augen:

- die Auffassung, dass Philosophie ein „normales“ *Fach* ist;
- das besondere Gewicht, das auf begriffliche Klarheit – im Sinne von *Exaktheit* (formalsprachlicher Zweig) oder *Übersichtlichkeit* (normalsprachlicher Zweig) – gelegt wird;
- die besondere Rolle der *formalen Logik*;
- die besondere Rolle des „*semantic ascent*“.

Ich werde auf einige dieser Punkte zurückkommen. In Bieris Aufzählung werden aber einige inhaltliche Punkte außer Acht gelassen, die zumindest für eine gewisse Zeit für das Selbstverständnis der Analytischen Philosophie noch zentraler waren. In erster Linie denke ich an die große *Wissenschaftsnähe* der Analytischen Philosophie und ihren ausgeprägten *Antimentalismus*. Das Erste mag für den normalsprachlichen Zweig der Analyti-

schen Philosophie weniger zutreffen. Doch wir hatten schon gesehen, dass zumindest zu Beginn des formalsprachlichen Zweiges die Erfahrungswissenschaften als einzig legitime Wissenschaften galten. Auch nachdem die Idee eines Monopols der Erfahrungswissenschaften aufgegeben wurde, änderte sich nichts am herausgehobenen Status, den viele analytische Philosophen den empirischen Wissenschaften einräumten. Das zeigt sich besonders bei Quine, aber auch bei Sellars, wenn er bei nicht lösbaren Konflikten zwischen dem „manifest“ und dem „scientific image“ der Welt Letzterem den Vorrang gibt.⁴ Und ganz deutlich zeigt es sich bei David Lewis. Mit Bezug auf die Mathematik schreibt Lewis in *Parts of Classes*:

Mathematics is an established, going concern. Philosophy is as shaky as can be. To reject mathematics for philosophical reasons would be absurd. [...] How would *you* like the job of telling the mathematicians that they must change their ways, and abjure countless errors, now that *philosophy* has discovered that there are no classes? Can you tell them, with a straight face, to follow philosophical argument wherever it may lead? If they challenge your credentials, will you boast of philosophy's other great discoveries: that motion is impossible, that a Being than which no greater can be conceived cannot be conceived not to exist, that it is unthinkable that there is anything outside the mind, that time is unreal, that no theory has ever been made at all probable by evidence [...], and so on, and on, *ad nauseam*? Not me! (Lewis 1991, 58f.)

Ähnlich dachte Lewis über die empirischen Wissenschaften, besonders die Physik. Wenn überhaupt etwas, dann informiert uns die Physik darüber, wie die Welt beschaffen ist. Wenn die Physik uns sagt, dass es Teilchen und Felder gibt, dann gibt es keinen philosophischen Grund, daran zu zweifeln.

Andere sehen in wissenschaftlichen Theorien nur hilfreiche Instrumente zur Vorhersage von Beobachtungen oder zur Konstruktion von Geräten. Für Lewis kommt das nicht in Frage: Wir haben zwar keine Garantie, dass unsere besten Theorien wahr sind – wir können nicht einmal beweisen, dass die Welt nicht erst vor fünf Minuten entstand –, aber solange wir keine konkreten Verdachtsmomente gegen sie haben, sollte uns das nicht davon abhalten, unseren Theorien zu vertrauen und zu glauben, dass sie die Welt in etwa, wenn auch sicher nicht ganz, korrekt erfassen. Woran sollten wir sonst glauben, wenn nicht an unsere besten Theorien: an schlechtere Theorien? Oder an gar nichts? (Schwarz 2008, 8f.)

⁴ „[I]n the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not.“ (Sellars 1963, 173)

Philosophische Überlegungen sind demgegenüber prinzipiell zweitrangig. Wenn sie den Ergebnissen etablierter Wissenschaften widersprechen, dann hat für Lewis meist die Philosophie klein beizugeben. Philosophische Überlegungen sind in seinen Augen in der Regel fragwürdiger als wissenschaftliche Ergebnisse. Diese Tendenz zum wissenschaftlichen Realismus, die analytischen Philosophen oft den Vorwurf des Szientismus eingetragen hat, scheint mir in der Tat eine wesentliche Gemeinsamkeit der meisten analytischen Philosophen zu sein – ebenso wie die damit zusammenhängende Tendenz zum Naturalismus.⁵

Die These von der Einheitswissenschaft gehörte zu den expliziten Programmpunkten des Wiener Kreises. Und auch nach der Erkenntnis, dass die Wissenschaften nicht in dem Sinne eine Einheit bilden, wie man sich das ursprünglich vorgestellt hatte, änderte sich nichts an den naturalistischen Grundüberzeugungen der meisten analytischen Philosophen. Vielleicht ist es unpassend, die Vertreter des normalsprachlichen Zweiges der Analytischen Philosophie als „naturalistisch“ zu bezeichnen; aber der anti-mentalistische Grundzug bei Wittgenstein und Ryle ist unübersehbar.

Mir scheint, dass der Vorrang der empirischen Wissenschaften und die Tendenz zum Naturalismus eine wesentliche Differenz zwischen Analytischen Philosophen und ihren Gegnern markieren (markierten?). Nehmen wir noch einmal das Zitat von Ferdinand Fellmann. „[Alle sprachanalytischen Philosophen] vereint [...] ein pragmatisch und realistisch ausgerichtetes Denken, das seinen amerikanischen Ursprung nicht verleugnen kann. Das macht den Charme dieser Gruppe von Philosophen aus, die rein problemorientiert denken. Dagegen sind sie den humanistisch gebildeten Geistern höchst suspekt, wenn nicht gar unsympathisch.“ Fellmann bemerkt hier etwas ganz Richtiges, nämlich die ablehnende Haltung vieler deutscher und europäischer Philosophen der Analytischen Philosophie gegenüber. Worauf beruht diese Aversion? Nur auf der vermeintlichen Tatsache, dass analytische Philosophen über zu geringe Kenntnisse der Philosophiegeschichte verfügen? Oder darauf, dass sie „formal bombastische Apparaturen für Einsichten einsetzen, die aus der Tradition längst vertraut sind“? Nein, mir scheint, es sind der Szientismus und der Naturalismus der Analytischen Philosophie, gegen die an Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche oder Heidegger orientierte Philosophen eine unüberwindliche Abneigung empfinden.

⁵ „If current analytic philosophy can be said to have a philosophical ideology, it is, unquestionably, naturalism.“ (Kim 2003, 84)

Damit ergibt sich aber auch ein erneuter Grund zu der Frage, ob es *die* Analytische Philosophie überhaupt noch gibt. Denn es hat den Anschein, als ob der Analytischen Philosophie in den letzten Jahren nicht nur ihr antimetaphysischer, sondern auch ihr szientistischer und ihr naturalistischer Impetus verloren gegangen sind. Sind Plantinga und Swinburne, sind Lowe und Galen Strawson, sind Uwe Meixner und Barry Smith noch analytische Philosophen? Wenn man diese Frage mit Ja beantwortet, nimmt man Abschied von vielem, was zumindest der Mehrheit der analytischen Philosophen einmal gemeinsam war. Gibt es trotzdem noch etwas, was sie alle eint und von anderen Philosophen abgrenzt?

IV.

Kommen wir zurück zu den schon am Anfang des letzten Abschnitts angesprochenen ideologischen Elementen, die Bieri zufolge das Selbstbild der Analytischen Philosophie ausmachen. Für Bieri ist dieses Selbstbild zugleich ein Stein des Anstoßes; in seinen Augen sollte Analytische Philosophie, sollte Philosophie überhaupt, in vielfacher Hinsicht *nicht* so sein, wie sie sich selbst versteht. Unter anderem kritisiert Bieri, dass die formale Logik eine zu große Rolle in der Analytischen Philosophie spiele. (Auf diesen Punkt spielt ja auch Fellmann an, und dieser Punkt erklärt, warum es durchaus sinnvoll ist, Plantinga und Meixner für analytische Philosophen zu halten.) Bieri schreibt: „Auffällig ist, wie wenig [die neuen logischen Systeme] uns bei substanziellen philosophischen Fragen genützt haben.“ Noch schlimmer: Die starke Orientierung an Entwicklungen der formalen Logik habe bewirkt,

dass Philosophie manchmal auszusehen begann wie Schach oder Hobbymathematik und dass die Fragestellungen wie Logeleien klangen. Studenten wurden dadurch abgeschreckt. Nicht, weil sie die formalen Dinge nicht verstanden. Der Grund war ernster: Sie erkannten sich mit ihrer *Motivation*, die sie zur Philosophie gebracht hatte, in den Texten nicht mehr wieder. Mir selbst ging es nicht anders. Man war auf die Suche nach einem umfassenden Verständnis der Welt und unserer Stellung in ihr gegangen und fand sich plötzlich in den Händen partikularistischer Techniker. (337)

Diese Diagnose halte ich für zutiefst ungerecht; und, ehrlich gesagt, ich bin noch nie einem analytischen Philosophen begegnet, der versuchte, seine Gegner mit logischen Tricksereien aufs Kreuz zu legen.⁶ Sicher laufen logische Formalismen manchmal ins Leere. Aber wenn wir zunächst an die Anfänge der Analytischen Philosophie denken, ist die hilfreiche Rolle der

⁶ Vgl. Geyer (2007).

auf Frege und Russell zurückgehenden neuen Logik unbestreitbar. Ohne Freges ‚Entdeckung‘ von Quantoren und mehrstelligen Prädikaten und ohne seine Idee, dass es sich bei Quantoren um Ausdrücke für Begriffe zweiter Stufe handelt, sowie die sich aus dieser Idee ergebende neue Formelsprache wären uns viele logische Zusammenhänge bei weitem nicht so klar, wie sie es heute sind. Man denke nur an Probleme wie die Stellung und den Bereich von Quantoren, oder die Stellung von Negationszeichen und Ausdrücken wie „notwendig“ und „möglich“. Der Existenzquantor ist uns so geläufig, dass wir gar nicht mehr sehen, dass erst durch seine Einführung ein neues Verständnis des Wortes „existieren“ möglich wurde – ein Verständnis, das dann später durch die freien Logiken wieder problematisiert wurde. Bieri aber behauptet:

Was hat uns die epistemische Logik bei der Frage nach den Grenzen unseres Wissens, beim Verständnis der skeptischen Herausforderung oder bei der Analyse von Selbsterkenntnis genützt? Das Verständnis unserer Modalbegriffe ist für die Philosophie von allergrößter Bedeutung. Findet man jedoch das, worauf es ankommt, in den modalen Kalkülen? Und wissen wir seit der Formalisierung kontrafaktischer Kalküle wirklich besser, was ein Naturgesetz ist? (Ebd.)

Bieris Urteil ist hier äußerst einseitig, und er unterschlägt, dass Logik nicht nur aus Kalkülen besteht. Will er wirklich bestreiten, dass die Mögliche-Welten-Semantik unser Verständnis der Modalbegriffe entscheidend vorgebracht hat? Will er bestreiten, dass diese Semantik für eine Vielzahl philosophischer Probleme von größter Bedeutung ist? In meinen Augen ist offensichtlich, dass die mit der Mögliche-Welten-Semantik verbundenen neuen Ausdrucksweisen bei vielen Problemen eine klarere Formulierung ermöglichen. Das gilt für so verschiedene Probleme wie den ontologischen Gottesbeweis, die Identitätstheorie in der Philosophie des Geistes, das Problem der Kausalität. Wer bestreitet, dass sich durch Lewis' *Counterfactuals* unser Verständnis der Wahrheitsbedingungen kontrafaktischer Konditionalsätze entscheidend verbessert hat, der bestreitet das Offensichtliche.

Auch die Suche nach expliziten Definitionen, die Bieri ebenfalls kritisch beurteilt, hat in meinen Augen, obwohl oder vielleicht gerade weil sie in vielen Fällen erfolglos war, viel Interessantes zu Tage gefördert. Die Diskussion um den Begriff des Wissens sehen viele (auch Bieri) inzwischen als ein mehr oder weniger nutzloses Austauschen von Beispielen und Gegenbeispielen. Das mag so sein. Trotzdem, Gettiers Entdeckung von Fällen, in denen wir nicht von Wissen sprechen würden, obwohl die drei Bedingungen des traditionellen Wissensbegriffs – Wissen = gerechtfertigte, wahre Überzeugung – alle erfüllt sind, war ein wichtiges Ergebnis. Und die an

diese Entdeckung anschließende Diskussion hat die Erkenntnistheorie ein erhebliches Stück weiter gebracht. Unter anderem dadurch, dass nun plötzlich die Bedeutung verlässlicher Mechanismen der Überzeugungsgewinnung zum ersten Mal richtig gewürdigt wurde. Ganz ohne Zweifel wurden in dieser Diskussion alte Zusammenhänge klarer und neue Zusammenhänge überhaupt erst sichtbar gemacht, sodass wir das gesamte Feld heute sehr viel besser verstehen als früher.

Dies ist ganz generell ein nicht zu unterschätzender Fortschritt, den die Philosophie durch die Anwendung analytischer Methoden in den letzten hundert Jahren gemacht hat. Ob wir in der Religionsphilosophie die so genannten Gottesbeweise oder die Struktur des Problems des Übels nehmen, ob wir in der Erkenntnistheorie das Problem des Skeptizismus oder den Begriff der Rechtfertigung nehmen, ob wir in der Sprachphilosophie die Frage nehmen, wie sprachliche Ausdrücke zu ihren Bedeutungen kommen, oder schließlich in der Philosophie des Geistes die Frage nach der Naturalisierbarkeit des Mentalen, ganz generell verstehen wir diese Probleme heute sehr viel besser als vor 100 Jahren.

Gerade bei dem letzten Punkt wird manchmal allerdings eingewandt, dass sich die Diskussion heute so sehr in immer raffiniertere Detaildiskussionen verstrickt hat, dass das Ganze kaum noch anders als ein Glasperlenspiel gesehen werden kann. Mir scheint das weitgehend falsch. Sicher kann nicht jeder den Debatten um eine zweidimensionale Semantik etwas abgewinnen. Aber sie stellen einen ganz wesentlichen Beitrag nicht nur zur Sprachphilosophie, sondern auch zur Philosophie des Geistes dar. Und was die Sprachphilosophie angeht: Möchte jemand bestreiten, dass diese Disziplin ohne die Beiträge von Frege, Russell, Wittgenstein, Austin, Quine, Kripke, Davidson und Kaplan heute sehr viel ärmer wäre? (Von wie vielen Beiträgen außerhalb der Analytischen Philosophie im 20. Jahrhundert kann man Ähnliches sagen?) Zurück zur Philosophie des Geistes: Mir scheint, dass man um den Begriff der Supervenienz tatsächlich nicht herumkommt, wenn es um das Verständnis des Verhältnisses von Geist und Körper geht. Auch hier hat also ein eher technischer Begriff einen enormen Fortschritt im Verständnis der Sache ermöglicht.

V.

Der Kern des Unbehagens Bieris an der Analytischen Philosophie offenbart sich meiner Meinung nach allerdings vor allem in seiner Klage, dass analytische Philosophen versucht hätten, die Philosophie zu professionalisieren, sie zu einem „normalen“ Fach unter anderen werden zu lassen.

Die analytischen Philosophen haben versucht, die Philosophie zu *professionalisieren*. Sie haben versucht, sie nach dem Modell einer *Expertenkultur* zu betrachten – nach dem Modell einer Aktivität also, die sich niederschlägt in Fachzeitschriften, Fachlexika, Fachkongressen und Gesellschaften, in denen sich die Fachkollegen zusammenschließen, sowie in einer weitläufigen, ausgefeilten Fachsprache, die außerhalb der Mauern der Akademie kein Mensch versteht. Auch die Rhetorik von ‚philosophischer Forschung‘ und von philosophischen ‚Forschungsprojekten‘ gehört dazu. (333f.)

Der Versuch der Professionalisierung muss nach Bieri aber scheitern. Denn Fächer seien durch „einen Themenbereich und eine Methode“ (334) definiert. Und beides gäbe es in der Philosophie nicht: In der Philosophie gäbe es weder eine „stabile fachliche Matrix“ noch ein „methodologisches Repertoire, das einen auf überschaubare, nachvollziehbare Weise von Thema zu Thema, von Problem zu Problem führte“ (335). Das mag schon sein. Aber gilt dies nicht auch für alle anderen Wissenschaften? Welche „stabile fachliche Matrix“ würde etwa die verschiedenen Bereiche der Physik oder der Biologie zusammenhalten? Gibt es in diesen Wissenschaften wirklich ein „methodologisches Repertoire, das einen auf überschaubare, nachvollziehbare Weise“ von der Quantentheorie zur Hydrodynamik oder von der Molekularbiologie zur Verhaltensforschung führen würde? Meines Wissens ist das nicht so. Es wäre auch zu viel verlangt. Fächer bilden keine monolithischen Strukturen. Und sie werden in der Regel keineswegs durch einen einheitlichen Kanon von Methoden zusammengehalten. Fächer sind charakterisiert durch ein Set von mehr oder weniger zusammenhängenden Fragen, von mehr oder weniger zusammenhängenden Problemen. Und dies, scheint mir, lässt sich auch von der Philosophie sagen. Jedenfalls ist es charakteristisch für das Verständnis von Philosophie, das von vielen analytischen Philosophen geteilt wird. Bieri dagegen betont die Vergänglichkeit philosophischer Fragestellungen.

[a] erinnert sich noch jemand an die Probleme, mit denen Carnap im *Aufbau* zu kämpfen hatte, oder Goodman in *The Structure of Appearance*? [b] Wer weiß noch, was es alles für Wörter waren, deren Gebrauch die Schüler von Austin untersuchten, indem sie ganze Jahrgänge von *Mind* füllten? [c] Schreibt noch jemand über *grue* oder *bare particulars*? [d] Über die Frage, wie sich Sinnesdaten zu den Oberflächen von Dingen verhalten? [e] Ist die Unbestimmtheit der Übersetzung noch ein lebendiges Thema? [f] Oder die vielen, vielen Spielarten von Supervenienz? [g] Die Rekonstruktion des Utili-

tarismus in den Kategorien von Sneed? [h] Parfits Gedankenexperimente zu personaler Identität? (Ebd.)⁷

Es mag schon sein, dass es in der Philosophie Modeströmungen gibt, die sich mehr oder weniger schnell abwechseln. Aber auch das scheint mir in anderen Wissenschaften nicht anders zu sein. Und: Dem Philosophieverständnis zufolge, das, wie mir scheint, sehr viele analytische Philosophen teilen, gibt es auch eine Reihe ‚zeitloser‘ Fragen, die seit dem Beginn der Philosophie⁸ immer wieder gestellt wurden und die noch heute für die Philosophie kennzeichnend sind. Dazu gehören ‚große‘ Fragen wie:

- Gibt es einen Gott?
- Was kann man *a priori* wissen?
- Lässt sich das Problem der Induktion lösen?
- Worin besteht die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke?
- In welchem Verhältnis stehen Körper und Geist zueinander?
- Haben wir einen freien Willen?
- Gibt es objektive Werte?
- Lassen sich moralische Normen rational begründen?
- Was ist eine gerechte Gesellschaft?
- Was macht eine Sache schön?

Aber auch ‚kleinere‘ Fragen wie:

- Was ist im Hinblick auf sprachliche Bedeutung primär – Sätze oder Wörter?
- Sind Eigennamen starre Bezeichner?
- Haben Emotionen eine kognitive Komponente?
- Können Empfindungen als repräsentationale Zustände aufgefasst werden?
- Welche Rolle spielen Sinnesdaten bei der Wahrnehmung?
- Sind Farben real?

⁷ Die Antworten auf diese – natürlich nur rhetorisch gemeinten – Fragen lauten wohl: [a] Nein, weil der Phänomenalismus eine Position ist, die heute kaum noch Anhänger hat. [b] Wohl kaum noch einer. [c] Natürlich ist *grue* immer noch ein Thema in der Debatte um das Induktionsproblem. [d] Eher nicht, obwohl die Frage nach den direkten Objekten der Wahrnehmung immer noch virulent ist. [e] Ja, sicher. [f] Ebenfalls, obwohl inzwischen klar ist, welche Spielarten relevant sind und welche eher nicht. [g] Nein. [h] Ja, sicher.

⁸ Oder zumindest seit dem Zeitpunkt, zu dem diese Fragen ‚entdeckt‘ wurden.

- Was spricht für den Externalismus in der Erkenntnistheorie?
- Genießen Embryonen von Anfang an den vollen Schutz der Menschenrechte?

Diese Fragen sind dem Philosophieverständnis zufolge, das ich hier im Auge habe, *zeitunabhängige Sachfragen*, deren Beantwortung man *systematisch* in Angriff nehmen kann. Philosophie *ist* diesem Philosophieverständnis zufolge nichts anderes als der Versuch, eben dies zu tun – der Versuch, in systematischer Weise rationale Antworten auf die Sachfragen zu finden, die das Themenspektrum der Philosophie ausmachen. Die Methode des Philosophen ist dabei neben der Begriffsanalyse in aller Regel die Analyse argumentativer Zusammenhänge. Dabei werden auch Argumente von analytischen Philosophen als etwas aufgefasst, was *nicht* relativ ist zu einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Kultur oder einem philosophischen System. Bieri dagegen bezweifelt, dass es eine zeitlose Rationalität gibt. Er betont die „kontingente[n] Randbedingungen für unser Verständnis von Vernunft“ (341), und er kritisiert die gegenteilige Auffassung:

Frege und Russell, und später Leute wie Carnap und Hempel, gaben der analytischen Philosophie eine bestimmte Idee von Rationalität mit auf den Weg: Es war die Idee einer universellen, historisch unwandelbaren Rationalität. Das war ein cartesianisches und kantisches Erbe, und es passte perfekt zur früher besprochenen Ablehnung des Psychologismus. Es geriet mit Kuhn und dem späten Wittgenstein ins Wanken. (Ebd.)

Bieri bemerkt zu Recht, dass es innerhalb der Analytischen Philosophie zu diesem Thema keine einheitliche Meinung gibt. Aber mir scheint, dass die Mehrheit der analytischen Philosophen hier eher Frege, Russell, Carnap und Hempel folgt. Für sie scheint es unvernünftig anzunehmen, dass Descartes' Gottesbeweise zu seiner Zeit ganz in Ordnung waren, für uns heute aber ihre Gültigkeit verloren haben. Es kann in ihren Augen nicht sein, dass Platon zu seiner Zeit mit seiner Ideenlehre Recht hatte, während diese Position schon für Kant nicht mehr gültig war. Das heißt natürlich nicht, dass sich die Evidenzlage nicht ändern kann. Erst *nachdem* Russell die Paradoxien der Fregeschen Arithmetik entdeckt hatte, musste jeder – auch Frege – akzeptieren, dass mit dieser Theorie etwas nicht Ordnung war. *Vorher* war Frege durchaus gerechtfertigt, sie für wahr zu halten. Unmöglich ist aber, dass es bei *gleicher* Evidenzlage für eine Person rational sein kann, eine Theorie für wahr zu halten, für eine andere dagegen nicht. Ein zwingendes Argument ist für alle gleich zwingend – nicht nur für die Menschen einer bestimmten Zeit oder eines bestimmten Kulturkreises. Und ein Wider-

spruch ist ein Widerspruch – nicht nur ein Widerspruch für die Anhänger der Transzendentalphilosophie oder der Phänomenologie.

Aus diesen Auffassungen ergibt sich ein weiteres Merkmal des von mir angesprochenen Philosophieverständnisses – die Überzeugung, dass es so etwas wie philosophische *Schulen* eigentlich nicht geben kann. Möglich sind nur unterschiedliche Auffassungen und Positionen; aber diese sind gegeneinander nicht so abgeschottet, dass ein Austausch von Argumenten unmöglich wäre. Ganz im Gegenteil: Es gibt nur einen großen philosophischen Diskurs, in dem jeder argumentativ zu den Auffassungen der jeweils anderen Stellung nehmen kann. Dies ist auch der Grund dafür, dass Philosophie *arbeitsteilig* betrieben werden kann. Wenn die Aufgabe von Philosophinnen und Philosophen nicht ist, große Systeme zu entwerfen, sondern an der Klärung zeitübergreifender philosophischer Fragen mitzuwirken, dann können auch kleine Beiträge einen Fortschritt bedeuten. Sie müssen nur auf eine gemeinsame Frage bezogen sein und helfen, der Antwort auf diese Frage näher zu kommen.

Allerdings, Philosophie unterscheidet sich in einem Punkt recht deutlich von anderen Fächern: Sie kann kaum hoffen, ihre Fragen ein für alle Mal definitiv zu beantworten. Der Grund dafür ist einfach. Philosophische Fragen werden weder durch Beweise noch durch Beobachtungen oder Experimente entschieden. Vielmehr kann man sich der Beantwortung dieser Fragen nur argumentativ nähern. Alle Argumente beruhen jedoch auf Prämissen; und diese Prämissen können ihrerseits wieder in Zweifel gezogen werden. Niemand verfügt über einen archimedischen Punkt, der über jeden Zweifel erhaben wäre; niemand kann sich auf Prämissen stützen, die nicht angegriffen werden können. Das zeigt sich schon daran, dass alle angeblich sicheren Prämissen in der Geschichte der Philosophie tatsächlich irgendwann einmal bezweifelt wurden. Selbst die logischen Wahrheiten waren von diesem Schicksal nicht ausgenommen. Descartes etwa – also ein Philosoph, der wie kaum ein anderer nach einem archimedischen Punkt des Denkens gesucht hat – war der Meinung, dass die Gesetze der Logik dem Willen Gottes unterliegen. Und daraus folgt, dass wir uns selbst bei den logischen Wahrheiten irren können. Nun gibt es sicher gute Argumente, die zeigen, dass die Gesetze der Logik nicht vom Willen Gottes abhängen können. Aber natürlich beruhen auch diese Argumente auf Prämissen, die man bezweifeln kann. Selbst in diesem Punkt ist also keine definitive Entscheidung möglich.

Fortschritt besteht in der Philosophie deshalb nicht darin, einen Kanon allgemeinverbindlicher Antworten zu entwickeln; Fortschritt in der Philosophie bedeutet, dass wir die möglichen Antworten und ihre Konsequenzen

besser verstehen. Es geht darum, einen möglichst umfassenden Überblick über die Antworten zu geben, die man auf eine Frage geben kann, und herauszuarbeiten, welche Implikationen diese Antworten haben, worauf man sich festgelegt hat, wenn man die eine oder die andere Antwort akzeptiert. Damit wird zugleich klar, was für und was gegen diese Antworten spricht. Da es für alle Positionen in der Philosophie Pro- und Kontraargumente gibt, wird bei diesem Vorgehen keine Antwort als die einzig mögliche oder als die einzig rationale ausgezeichnet. David Lewis hat das in der Einleitung zum ersten Band seiner *Philosophical Papers* sehr schön formuliert:

Whether or not it would be nice to knock disagreeing philosophers down by sheer force of argument, it cannot be done. Philosophical theories are never refuted conclusively. (Or hardly ever. Gödel and Gettier may have done it.) The theory survives its refutation – at a price. [...] [W]hen all is said and done, and all the tricky arguments and distinctions and counterexamples have been discovered, presumably we will still face the question which prices are worth paying, which theories are on balance credible, which are the unacceptably counterintuitive consequences and which are the acceptably counterintuitive ones. On this question we may still differ. And if all is indeed said and done, there will be no hope of discovering still further arguments to settle our differences. (Lewis 1983, x)

Wie gesagt, diese Auffassung impliziert nicht, dass es in der Philosophie keinen Fortschritt gibt. Wenn es gelingt zu klären, was eine bestimmte Position genau impliziert, welche Argumente für diese Position relevant und welche Argumente definitiv zum Scheitern verurteilt sind, zum Beispiel weil sie nicht zeigen, was sie zeigen sollen, kann dies einen wesentlichen Fortschritt darstellen. Fortschritt in der Philosophie bedeutet im Allgemeinen nicht die Lösung, sondern die Klärung von Problemen. Ist es nicht das, was auch Bieri vorschwebt? Falls ja, sollte man vielleicht betonen, dass die zitierte Passage von einem der angesehensten analytischen Philosophen überhaupt stammt.

Es fällt mir nicht leicht zu erkennen, was Bieri an dem gerade geschilderten Philosophieverständnis auszusetzen hat und insbesondere welche Alternative ihm vorschwebt. Nicht aufgeben will er die durch die Analytische Philosophie erworbenen Standards begrifflicher Klarheit und argumentativer Rationalität:

Beibehalten sollte man auf jeden Fall die Maßstäbe von Klarheit und gedanklicher Übersicht, welche die analytische Philosophie gesetzt hat. Sie sind von bleibendem Wert, auch im Umgang mit den Schlüsseltexten aus der Geschichte der Philosophie. Der Unterschied im Niveau zwischen Historikern, die jene Maßstäbe erfüllen, und solchen, die es nicht tun, ist gewaltig. (342)

Kein Einspruch, Euer Ehren. Aber was die Inhalte und Ziele der Philosophie angeht, fügt Bieri hinzu:

An [...] besseren Tagen würde ich sagen: [Analytische Philosophie] hat sehr wohl eine Zukunft. Ich sehe sie im Projekt einer deskriptiven Metaphysik der Erfahrung, die sich die vielen sprachanalytischen Einsichten dieser Philosophie zu Eigen macht, ohne sich irgendwelchen Dogmen zu verschreiben, weder quineanischen noch wittgensteinianischen. Man könnte das Projekt auch in kantischen Worten beschreiben: *Orientierung im Denken*. Eine Orientierung, in der wir uns vergewissern, wie wir über uns und unsere Erfahrung der Welt denken und vielleicht denken müssen, wenn es eine verständliche Welt sein soll. [...] Die Orientierung im Denken, die man auf diese Weise erwirbt, ist manchmal auch von praktischer Bedeutung, etwa bei moralphilosophischen Themen. Doch darum geht es mir nur am Rande. Wichtiger ist mir die gedankliche Übersicht als solche. Wenn man sie gewonnen hat, ist man ein anderer Mensch als vorher. (343)

Ist die Übersicht, die Bieri vorschwebt, eine andere als die, über die ich gerade gesprochen habe? Was genau ist damit gemeint, dass „wir uns vergewissern, wie wir über uns und unsere Erfahrung der Welt denken und vielleicht denken müssen, wenn es eine verständliche Welt sein soll“? Gehört dazu, dass wir nach wie vor versuchen, die traditionellen Fragen der Philosophie zu beantworten, oder geht es um ganz andere Fragen? Was genau sind die Probleme, mit denen sich Bieri zufolge die Philosophie beschäftigen sollte? Und warum sollte es ein Ziel der Philosophie sein, dass man durch die Beschäftigung mit ihr ein anderer Mensch wird?

Schon relativ früh in seinem Aufsatz findet sich die Passage:

Stellen wir uns vor, wir verbringen einen Monat damit, vormittags das *Journal of Philosophy* zu lesen und nachmittags die Werke von Seneca, Montaigne, Nietzsche, Cesare Pavese und Fernando Pessoa. Dann bekommen wir ein Gefühl dafür, dass mit der Professionalisierung der Philosophie durch die analytischen Autoren etwas ganz Neues geschehen ist und dass es nicht selbstverständlich ist. (334)⁹

⁹ Hanjo Glock hat ein interessantes Spiel vorgeschlagen, dessen Pointe die Frage ist, welche Namen man in Bieris Aufzählung durch welche anderen ersetzen kann (Glock 2008, 9). Kann man die zweite Gruppe von Namen ersetzen durch „Plotin, Vico, Hamann, Schelling und Hegel“ oder durch „Heidegger, Derrida, Irigaray, Deleuze und Kristeva“? In diesem Sinne könnte man auch fragen, ob das „Neue“, das nach Bieri erst durch die Analytische Philosophie ins Spiel gekommen ist, nicht doch schon früher vorhanden war. Kann man zum Beispiel „das *Journal of Philosophy*“ ersetzen durch „die Werke Aristoteles, Descartes und Kants“?

Auch hier könnte es um unterschiedliche Fragen gehen, aber auch darum, dass Bieri sich eine *andere Art* wünscht, mit diesen Fragen umzugehen. Möchte er, dass die Philosophie essayistischer wird und aufhört, systematisch nach begründeten Antworten zu suchen? Auf jeden Fall pflichtet er Rorty in der Auffassung bei,

dass philosophischer Fortschritt nicht im geduldigen Verfolgen von kleinteiligen Forschungsprojekten einer universell arbeitenden Vernunft besteht, sondern in überraschenden Leistungen unserer durch und durch kontingenten, idiosynkratischen Einbildungskraft (343).

Ich bin da ganz anderer Meinung. Dabei soll die Bedeutung der Leistungen der Einbildungskraft keineswegs geschmälert werden. Keine Wissenschaft kann ohne sie auskommen. Alle wirklich neuen Ideen (siehe Newton, siehe Einstein) beruhen auf der Fähigkeit, die Dinge einmal völlig neu und anders zu sehen. Aber bedeutet das, dass das geduldige Verfolgen von kleinteiligen Forschungsprojekten nicht auch viel zum philosophischen Fortschritt beiträgt, für diesen Fortschritt sogar unerlässlich ist?

Es gibt so etwas wie philosophische Essayistik – ein geistreiches Schreiben über dies und das, ohne dass man den Eindruck hätte, dass sich hier jemand systematisch bemühen würde, ein sachliches Problem von allen Seiten zu beleuchten und so einer Lösung näher zu bringen. Man vergleiche etwa Texte von Kant und Montaigne. Diese Art des philosophischen Schreibens hat durchaus ihre Berechtigung – nicht nur dann, wenn sie den Leser unterhält (das kann man von Kants *Kritik der reinen Vernunft* sicher nicht erwarten), und vielleicht sogar erbaut, sondern besonders dann, wenn sie Unordnung in eine festgefahrene Diskussion bringt und so neue Sichtweisen auf schon bekannte Probleme ermöglicht. Aber philosophische Essayistik kann nie den Kern des philosophischen Tuns ausmachen. Jedenfalls dann nicht, wenn man dieses Tun als den *systematischen* Versuch auffasst, rationale Antworten auf Sachfragen zu erarbeiten.¹⁰ Dies geht auf die Dauer nur in systematischen Abhandlungen, die – das zeigt sich auch in anderen Wissenschaften – in der Regel eher eine trockene Kost sind.

Hanjo Glock zitiert in seinem Buch *What is Analytical Philosophy?* Hao Wang, der Analytische Philosophie als „wissenschaftszentriert“ charakterisiert und von der „kunstzentrierten“ Philosophie Wittgensteins abgrenzt:

¹⁰ „Systematisch“ heißt hier natürlich nicht, dass es um die Errichtung großer Systeme ginge, sondern um ein geordnetes und kontrolliertes Vorgehen, bei dem man Schritt für Schritt und möglichst, ohne etwas zu übersehen, versucht, seinem Ziel näher zu kommen.

Unlike Russell, Carnap and Quine, Wittgenstein is art centered rather than science centered and seems to have a different underlying motive for his study of philosophy. (Wang 1986, 75)

Manchmal denke ich, dass es Bieri ähnlich sieht – dass er eine kunstzentrierte Philosophie anstrebt und die wissenschaftszentrierte Philosophie sehr vieler analytischer Philosophen ablehnt. Seine Vorliebe für Wittgenstein und den normalsprachlichen Zweig der Analytischen Philosophie sind ja deutlich genug.

VI.

Was kann „Analytische Philosophie“ heute noch heißen? Glock hat in seinem Buch *What is Analytical Philosophy?* eine große Zahl von Vorschlägen, den Begriff „Analytische Philosophie“ zu präzisieren, gründlich und ausführlich untersucht. Sein Ergebnis ist im Wesentlichen negativ: Alle Versuche, eines oder mehrere Merkmale anzugeben, die genau den Philosophinnen und Philosophen gemeinsam sind, die zur Analytischen Philosophie gerechnet werden müssen, sind gescheitert.¹¹ Angesichts dieses Befundes schlägt Glock letzten Endes vor, „Analytische Philosophie“ als einen durch Familienähnlichkeiten charakterisierten Begriff zu verstehen.

The first is the idea that analytic philosophy should be explained in terms of *family resemblances*. What holds analytic philosophers together is not a single set of necessary and sufficient conditions, but a thread of overlapping similarities (doctrinal, methodological and stylistic). Thus current analytic philosophers may be tied to Frege and Russell in their logical methods, or to logical positivism and Quine in their respect for science, or to Wittgenstein and linguistic philosophy in their concern with the *a priori*, meaning and concepts, etc. (Glock 2008, 19)

[A]nalytic philosophy is a historical tradition held together by ties of influence on the one hand, family resemblances on the other. (Glock 2008, 231)

Das ist ein sehr interessanter Vorschlag. Aber ist es wirklich wichtig, eine Antwort auf die Frage „Was ist Analytische Philosophie?“ zu finden? Ich muss gestehen, dass mich diese Antwort weniger und weniger interessiert. Da geht es mir wie Peter Bieri. Auch ich möchte viel eher herausfinden,

¹¹ Neben vielem anderen geht Glock auch auf die von mir behandelten Merkmale „Metaphysikkritik“, „Wissenschaftsnähe“, „Naturalismus“ und „besondere Betonung der Logik“ ein und führt penibel auf, welche der gemeinhin als analytische Philosophinnen und Philosophen geltenden Personen diese Merkmale erfüllen und welche nicht. Auch bei diesen Merkmalen gilt, dass keines auf alle zutrifft.

was gute Philosophie ist und wie man diese Philosophie betreiben sollte.¹² Meine Antworten sind dabei aber ganz andere als die, von denen ich vermute, dass sie Bieri gefallen würden. Besonders zwei Dinge sind mir wichtig:

1. Die Auffassung, dass es in der Philosophie darum geht, in systematischer Weise rationale Antworten auf die Sachfragen zu finden, die das Themenspektrum der Philosophie ausmachen; dass es dabei Standards der Rationalität gibt, die für alle in gleicher Weise gelten; und dass es deshalb letzten Endes nur einen großen philosophischen Diskurs geben kann.
2. Die Auffassung, dass die Arbeit der Philosophie nur dann erfolgversprechend geleistet werden kann, wenn man versucht, die verwendeten Begriffe in all ihren möglichen Lesarten so klar und argumentative Zusammenhänge so transparent wie möglich zu machen, wobei Ergebnisse der modernen Logik überall da zu berücksichtigen sind, wo es der Sache dient.

Es gibt inzwischen hervorragende Einführungen in die verschiedenen Bereiche der Philosophie – zum Beispiel das Buch *Philosophy of Religion: An Introduction* von William Rowe, in dem diese beiden Aspekte guter Philosophie auf geradezu hervorragende Weise verwirklicht und miteinander verbunden sind. Meiner Meinung nach kann man Philosophie nicht besser betreiben. Und deshalb wünsche ich mir natürlich, dass diese Art des Philosophierens noch sehr viel mehr Anhänger gewinnt, als sie heute schon hat.

Literatur

- Beckermann, A. (2004), „Einleitung“, in: P. Precht (Hg.), *Grundbegriffe der Analytischen Philosophie*. Stuttgart/Weimar, 1–12. In diesem Band Beitrag 8.
- Bieri, P. (2007), „Was bleibt von der Analytischen Philosophie?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, 333–344.

¹² Es gibt eine hübsche Anekdote über den Gründungskongress der *Gesellschaft für Analytische Philosophie*. Im ersten Entwurf der Satzung war vorgesehen, das, was Analytische Philosophie ausmacht, zumindest kurz zu charakterisieren: Analytische Philosophie ist in besonderer Weise begrifflicher Klarheit und argumentativer Rationalität verpflichtet. Daraufhin ging Friedrich Kambartel ans Rednerpult und sagte, er freue sich, dass man offenkundig gewillt sei, eine Gesellschaft für Erlanger/Konstanzer Philosophie zu gründen; denn schließlich seien es die Erlanger und Konstanzer, denen diese Merkmale besonders wichtig seien. Gelächter und Gemurmel im Saal: Vielleicht solle man doch lieber gleich eine Gesellschaft für gute Philosophie gründen.

- Carnap, R. (1928), *Scheinprobleme in der Philosophie*. Nachwort von Günther Patzig. Frankfurt/M. 1966; 1. Aufl., Berlin 1928.
- Carnap, R. (1931), „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis* 2; Wiederabdruck in: H. Schleichert (Hg.), *Logischer Empirismus – der Wiener Kreis*. München 1975, 149–171.
- Carnap, R., H. Hahn & O. Neurath (1929), „Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis“. Wien: Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach; Wiederabdruck in: H. Schleichert (Hg.) *Logischer Empirismus – der Wiener Kreis*, München 1975, 201–222.
- Fellmann, F. (1998), *Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg.
- Geyer, Ch. (2007), „Sorge dich nicht, denke“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. September 2007.
- Glock, H. J. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford.
- Glock, H. J. (2008), *What is Analytic Philosophy?* Cambridge.
- Kim, J. (2003), „The American Origins of Philosophical Naturalism“. *Journal of Philosophical Research*, 83–98.
- Lewis, D. (2001), *Counterfactuals*. 2., überarb. Aufl., Oxford.
- Lewis, D. (1983), „Introduction“, in: ders., *Philosophical Papers, Bd. 1*. Oxford, ix–xii.
- Lewis, D. (1991), *Parts of Classes*. Oxford.
- Quine, W. V. O. (1951), „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders., *From a logical point of view*. 3. Aufl., New York 1961.
- Rowe, W. (2001), *Philosophy of Religion – An Introduction*. 3. Aufl., Wadsworth.
- Schwarz, W. (2008), *David Lewis: Metaphysik und Analyse*. Diss. phil., Bielefeld.
- Sellars, W. F. (1963), *Science, Perception and Reality*. London.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*. London.
- Wang, H. (1986), *Beyond Analytic Philosophy*. Cambridge/Mass.
- Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*. Wiederabdruck in: ders., *Schriften, Bd. 1*. Frankfurt/M. 1969, 7–83.

Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*

Abstract

It is argued that an attractive version of naturalism may be characterized by five theses: 1. There is no substantial evidence that there are supernatural entities or forces that have an effect on the world. 2. The core of the modern scientific world view – the theory of atoms that tells us that all things in the world are made up of atoms and molecules and that all properties of any object can be explained by reference to the atoms it consists of and their spatial arrangement – is a very well confirmed empirical theory. 3. There is no methodological *a priori* to the effect that science is limited to the investigation of natural facts and to explanations that only refer to natural phenomena. 4. The scientific image of the world is not in conflict with the manifest image, it is rather an enlargement and an improvement of this image. 5. In case of seeming conflict, it is not a good idea to assume that there are aspects of reality that are beyond the scope of science or that above the natural world which is accessible to science there is another world in which things are different from what science tells us. Whatever the manifest image of the world tells us about reality must be compatible with what science tells about it. It is further argued that there are very good reasons to accept all these five theses as true.

I.

Ein Merkmal, das die Analytische Philosophie von anderen Formen des Philosophierens unterscheidet (oder zumindest unterschieden hat), ist ihre naturalistische Grundtendenz, die sich auch in einer großen Nähe zu den Naturwissenschaften ausdrückt. Diese Nähe ist kein Zufall; sie wird schon durch die sprachphilosophische Grundannahme gestützt, dass es genau zwei Arten sinnvoller Sätze gibt – analytische Sätze und empirische Sätze, die sich durch Erfahrung überprüfen lassen. Denn aus dieser Grundannahme folgt, dass es auch nur zwei Arten von Wissenschaften geben kann – auf der einen Seite Wissenschaften wie die Logik und Mathematik, die es nur mit analytischen Wahrheiten zu tun haben, und auf der anderen Seite die empirischen Wissenschaften, deren Aufgabe es ist herauszufinden, welche empirischen Sätze wahr oder zumindest gut bestätigt sind. Für alles andere ist kein Platz. Insbesondere kann es nicht die Aufgabe der Philosophie sein, substanzielle Wahrheiten über die Welt zu ermitteln.

* Erstveröffentlichung in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26.

Die Annahme, dass nur die empirischen Wissenschaften Auskunft darüber geben können, wie die Welt beschaffen ist, wurde in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zur These von der Einheit der Wissenschaften verschärft, der zufolge alle Wissenschaften eine gemeinsame Struktur bilden, deren Basis die Naturwissenschaften und letztlich die Physik sind. Damit wurde den Naturwissenschaften in der Tat eine Sonderrolle zugestanden. Letzten Endes, so scheint es, vertraten Analytische Philosophen die Auffassung, dass sich alles, was sich überhaupt erklären lässt, naturwissenschaftlich erklären lässt. Nun wurde die These der Einheitswissenschaft auch in der Analytischen Philosophie selbst bald mehrheitlich abgelehnt. Die Spezialwissenschaften, so die neue Auffassung, haben eigene Gesetze, und diese lassen sich nur in den seltensten Fällen auf Gesetze der Physik zurückführen. Diese Argumente gegen die Idee einer Einheitswissenschaft scheinen auch mir plausibel. Dennoch glaube ich, dass für den Naturalismus der frühen Vertreter der Analytischen Philosophie gute Argumente sprechen. Doch dies wird erst deutlich, wenn man sich fragt, was denn „Naturalismus“ überhaupt heißen kann, wenn damit nicht die These der Einheitswissenschaft gemeint ist.

Am Anfang seines Artikels *Naturalism* in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* stellt David Papineau fest:

The term ‚naturalism‘ has no very precise meaning in contemporary philosophy. Its current usage derives from debates in America in the first half of the last century. The self proclaimed ‚naturalists‘ from that period included John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook and Roy Wood Sellars. These philosophers aimed to ally philosophy more closely with science. They urged that reality is exhausted by nature, containing nothing ‚supernatural‘, and that the scientific method should be used to investigate all areas of reality, including the ‚human spirit‘ [...]. (Papineau 2009, Abschn. 1.1)

Diese Formulierungen mögen unpräzise sein; aber sie sind doch nicht inhaltsleer. Zumindest besagen sie, dass philosophische Naturalisten auf zwei Thesen festgelegt sind:

1. Die gesamte Realität besteht nur aus natürlichen Dingen¹; in der Realität gibt es weder Götter noch Geister noch Seelen noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte.

¹ Es ist sicher nicht einfach, präzise zu sagen, was natürliche Dinge sind. Daraus ergibt sich in meinen Augen aber kein schwerwiegendes Problem, solange wir paradigmatische Fälle natürlicher Dinge von paradigmatischen Fällen nichtnatürlicher Dinge klar unterscheiden können. Zur ersten Gruppe gehören unter anderem Elektronen, H₂O-Moleküle, Steine und Berge, zur zweiten Götter,

2. Philosophie und Wissenschaft gehören enger zusammen als gemeinhin angenommen wird; letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist.

Etwas später fügt Papineau hinzu:

For better or worse, ‚naturalism‘ is widely viewed as a positive term in philosophical circles – few active philosophers nowadays are happy to announce themselves as ‚nonnaturalists‘. (Ebd.)

Ich bin mir nicht sicher, ob Papineau mit dieser Einschätzung Recht hat. Aber sicher ist, dass viele Philosophinnen und Philosophen – gerade auch in manchen Traditionen der deutschsprachigen Philosophie – das ganz anders sehen. Besonders die These 2 halten viele für grundfalsch. „Szientismus“ ist immer noch ein gängiges Schmä- und Schimpfwort. Es gibt, so eine weit verbreitete Meinung, für unser menschliches Selbstverständnis zentrale Aspekte der Realität, die den Wissenschaften – und insbesondere den Naturwissenschaften – nicht zugänglich sind. Wissenschaft zeigt uns immer nur einen Teil der Realität und nie das Ganze, beziehungsweise sie zeigt uns das Ganze immer nur aus einem bestimmten Blickwinkel. Mir scheint, dass diese Einschätzung auf einem fundamentalen Missverständnis dessen beruht, was Wissenschaft überhaupt ausmacht. Doch davon später; zunächst möchte ich auf den Zusammenhang zwischen den Thesen 1 und 2 eingehen.

Viele Philosophinnen und Philosophen sind der Meinung, dass die These 1 unmittelbar aus der These 2 folgt. Wenn es die Wissenschaften – und insbesondere die Naturwissenschaften – sind, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist, können nicht-natürliche Phänomene wie Götter, Geister und Seelen gar nicht in den Blick kommen. Denn, so wird argumentiert, die Wissenschaften gehen von einem methodischen *a priori* aus, das sie darauf festlegt, nur natürliche Phänomene zu untersuchen und diese nur durch Bezug auf natürliche Phänomene zu erklären. So schreibt etwa Kurt Bayertz:

Im Rahmen der naturwissenschaftlichen Forschung fungiert [das Immanenzprinzip, dem zufolge alle wirklichen Phänomene auf materielle Objekte und

Geister und Seelen. Zur zweiten Gruppe gehören wahrscheinlich auch abstrakte Gegenstände wie Propositionen und Zahlen. Ein Naturalist sollte auch im Hinblick auf die Existenz abstrakter Gegenstände eine Meinung haben. Mir scheint aber, dass die Diskussionen über die Existenz von Göttern, Geistern und Seelen auf der einen und Zahlen und Propositionen auf der anderen Seite weitgehend unabhängig voneinander sind. Auf jeden Fall beschränke ich mich in diesem Aufsatz auf die erste Diskussion.

Prozesse zurückgeführt werden können,] als eine *methodologische Regel*, nach der nur das in Betracht gezogen wird, was ‚natürlich erklärt‘ werden kann. Phänomene, die sich der exakten empirischen Analyse entziehen, sind einfach nicht Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung. Ob es sie ‚in Wirklichkeit‘ gibt oder nicht, ist eine Frage, die im Rahmen der Naturwissenschaften nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet werden kann. Mit Hilfe der experimentellen Methode ist über Geister und Götter nichts zu ermitteln; aber daraus *folgt* natürlich nicht, dass es keine Geister und Götter gibt. Eine materialistische Deutung des Wesens der Welt geht daher notwendigerweise über das hinaus, was im Rahmen der Naturwissenschaften legitimerweise ausgesagt werden kann. (Bayertz 2007, 57f.)

In meinen Augen spricht nichts dafür, dass Bayertz Recht hat. Ganz im Gegenteil, es ist in meinen Augen überhaupt keine Frage, dass auch Phänomene wissenschaftlich untersucht werden können, die über den Bereich des Natürlichen hinausweisen. Solche Untersuchungen finden sogar tatsächlich statt; man denke etwa an die Untersuchungen paranormaler Phänomene in der PSI-Forschung. Und was sollte uns daran hindern, wissenschaftlich der Frage nachzugehen, ob Wunderheiler tatsächlich erfolgreich sind, oder der Frage, ob die Gestirne einen Einfluss auf unseren Charakter haben, oder der Frage, ob Nahtoderlebnisse für die Existenz einer vom Körper unabhängigen Seele sprechen.

Die These 1 folgt also nicht unmittelbar aus der These 2. Vielmehr ist es so: Wenn man die Welt wissenschaftlich untersucht, findet man *de facto* in der Regel nichts, was für die Existenz nicht-natürlicher Phänomene spricht. Wenn man die Welt unvoreingenommen beobachtet, zeigen sich in ihr weder Götter noch Geister, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte. In einem anderen Aufsatz habe ich argumentiert:

Es wäre kein Problem, an (einen bestimmten) Gott zu glauben, wenn es jeden Tag fünf offensichtliche Wunder gäbe, wenn das Anbringen von Christophorus-Plaketten tatsächlich zu weniger Autounfällen führen würde, wenn durch Beten tatsächlich Erdbeben verhindert werden könnten, wenn der Besuch eines Wallfahrtsortes nachweislich die Heilungschancen von Krebs erhöhen würde, wenn das Darbringen von Opfergaben tatsächlich zu einem längeren und glücklicheren Leben führen würde. Das Problem ist, dass all dies nicht der Fall ist. Es gibt keine Tatsachen in unserer Welt, deren Auftreten am besten durch das Wirken eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott[es] erklärt werden kann. (Beckermann 2011, 120)

Bei unvoreingenommenen empirischen Untersuchungen finden sich einfach keine Tatsachen, die *für* das Einwirken übernatürlicher Kräfte in die natürliche Welt sprechen. Ulrich Schnabel, der ansonsten der Religion

durchaus positiv gegenübersteht, schildert in seinem Buch *Die Vermessung des Glaubens* die Wirkung von Wallfahrten ganz nüchtern:

Auch jene Heerscharen von Kranken, die jedes Jahr in den französischen Wallfahrtsort Lourdes pilgern, wissen um die Unwägbarkeit der Gnade. Seit dem 11. Februar 1858, als an der Grotte von Massabielle angeblich die heilige Maria der vierzehnjährigen Bernadette Soubirous erschien, gilt das Wasser der dortigen Quelle als heilträchtig. Zahllose Geschichten ranken sich um deren schmerzlindernde Kraft, und für manchen unheilbar Kranken ist Lourdes die letzte Hoffnung. Doch rein statistisch gesehen stehen die Chancen, dort eine Wunderheilung zu erleben, nicht besonders gut. In den vergangenen hundertfünfzig Jahren haben mehrere Millionen Hilfesuchende den Wallfahrtsort besucht; im selben Zeitraum wurden dem Medizinischen Büro von Lourdes knapp 7000 Genesungen gemeldet; und davon wiederum hat die römisch-katholische Kirche bis heute ganze 67 Heilungen als Wunder anerkannt. Die Wahrscheinlichkeit auf eine Wunderheilung in Lourdes beträgt demnach – grob über den Daumen gepeilt – etwa eins zu hunderttausend. Pragmatisch denkende Mediziner verweisen angesichts dieser Zahlen darauf, dass an solchen Heilungen nichts Wunderbares sei. Denn in etwa demselben Bereich liege zum Beispiel auch die Rate von Spontanheilungen bei Krebs – und die könnten schließlich überall auftreten, im Krankenhaus ebenso wie in einer südfranzösischen Höhle. (Schnabel 2008, 64f.)

Menschen haben im Laufe ihrer Geschichte immer wieder versucht, durch Gebete, Opfer und andere rituelle Praktiken die übernatürlichen Kräfte, die sie hinter dem Walten des Schicksals vermuteten, positiv zu stimmen und so den Weltverlauf zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Aber auch wenn die Wirksamkeit dieser Praktiken selten systematisch untersucht wurde, scheint klar, dass die Ergebnisse der Tänze von Regenmachern oder des Verbrennens fetter Ochsen nie besser waren als die, die man beim Heilwasser in Lourdes findet.

Zumindest zeigt sich dies bei den Untersuchungen, die zur Wirksamkeit des Betens durchgeführt wurden. Zunächst erregte der amerikanische Herzspezialist Randolph Byrd Aufsehen mit seiner These, „er habe erstmals einen medizinischen Nachweis für einen positiven Einfluss von Fürbittegebeten gefunden“ (Schnabel 2008, 39). Doch Byrds Untersuchungen litten unter schweren methodischen Fehlern. Unter anderem deshalb wurden am Anfang dieses Jahrhunderts zwei umfangreiche neue Untersuchungen durchgeführt.

Zum einen verfolgte Michael Krucoff vom Medical Center der Duke University den Heilungsprozess von 700 Herzpatienten, wobei für die Hälfte gebetet wurde (und zwar nicht nur von Christen, sondern auch von Muslimen, Juden und Buddhisten) und für die andere Hälfte nicht. Etwa zur selben Zeit nahm Herbert Benson von der Harvard Medical School eine noch größere Studie mit

1802 Patienten in sechs Krankenhäusern in Angriff, die alle Bypassoperationen erhielten. Benson und seine Mitstreiter teilten ihre Probanden dabei nicht nur in zwei, sondern sogar in drei Gruppen ein: Die erste erfuhr, dass gläubige Christen für sie jeweils vierzehn Tage lang ein Gebet für ‚eine erfolgreiche Operation und eine schnelle Genesung ohne Komplikationen‘ sprechen würden; die zweite erhielt die Auskunft, für sie würde *eventuell* gebetet (tatsächlich aber wurden für sie dieselben Formeln gesprochen), und nur die dritte blieb als Kontrollgruppe ohne Gebete. (Schnabel 2008, 41)

Die Ergebnisse beider Untersuchungen wurden mit Spannung erwartet. Wer jedoch eine Bestätigung der These Byrds erhofft hatte, wurde enttäuscht.

Weder Krucoffs noch Bensons Daten zeigten irgendeinen positiven Einfluss der Gebete. Schlimmer noch: In der Benson-Studie traten die meisten Komplikationen ausgerechnet bei denjenigen Patienten auf, die wussten, dass für sie gebetet wurde. 59 Prozent von ihnen hatten nach ihrer Operation mit Schwierigkeiten zu kämpfen, in der Kontrollgruppe ohne Gebete waren es dagegen nur 51 Prozent (und 52 Prozent bei jenen, die im Unklaren gelassen wurden). (Ebd.)

Selbst Schnabel hält deshalb fest:

Aus solchen Studien kann man also eines schließen: Die Annahme, durch Gebete für fremde Menschen ließe sich irgendeine Art von unabhängig vorhandener, göttlicher Energie mobilisieren, ist falsch. Zumindest im Kontext wissenschaftlicher Studien lässt sich ein solch externer Einfluss auf Kranke nicht beobachten. (Schnabel 2008, 42)

Natürlich kann die Tatsache, dass *man selbst* betet oder dass man *weiß*, dass andere für einen beten, sozusagen *subjektiv* einen Einfluss auf den Krankheitsverlauf haben. Aber das ist eine ganz andere Frage.²

Mit dem kausalen Einfluss der immateriellen Seele auf die Welt der natürlichen Körper steht es nicht besser. Schon Descartes – dem sicher prominentesten Vertreter des interaktionistischen Dualismus – war klar, dass meine Seele zum Beispiel nicht unmittelbar bewirken kann, dass sich mein

² Aus den bisher angeführten Befunden kann man natürlich nicht schließen, dass es keinen Gott oder keine Götter gibt. Sie zeigen nur, dass nichts dafür spricht, dass solche Wesen in den Lauf der natürlichen Welt eingreifen, und das ist zum Beispiel mit einer deistischen Position völlig vereinbar. Erst das Scheitern der traditionellen Gottesbeweise zusammen mit dem Problem des Übels liefern in meinen Augen genügend Gründe, die es rational machen, zumindest nicht an die Existenz eines Gottes im Sinne des Christentums zu glauben.

Arm oder mein Bein hebt.³ Genauso wenig, wie sie allein dadurch, dass sie das will, bewirken kann, dass ein Hut, der 3 Meter vor mir am Ständer hängt, zu Boden fällt oder dass ein Glas, das am anderen Ende des Zimmers auf einem Tisch steht, umfällt und zerbricht. All dies sind *empirische* Tatsachen, die grundsätzlich auch anders sein *könnten*, die *de facto* aber so sind, wie sie sind. Wenn ich meinen Arm hebe und sich dementsprechend mein Arm hebt, dann liegt das primär daran, dass in meinem Arm bestimmte Muskelkontraktionen und -relaxationen stattfinden. Diese Kontraktionen und Relaxationen werden ihrerseits durch das Feuern von Motoneuronen hervorgerufen, deren Zellkörper sich im Vorderhorn des Rückenmarks befinden und deren Axone bis zu motorischen Endplatten direkt an den Muskelzellen reichen. Diese unteren Motoneurone können ihrerseits durch die oberen Motoneurone aktiviert werden, deren Zellkörper in der motorischen Rinde im Gehirn liegen und deren Axone bis ins Vorderhorn zu den Zellkörpern der unteren Motoneurone reichen. Wenn überhaupt, kann meine Seele also nur dadurch das Heben meines Arms bewirken, dass sie dafür sorgt, dass in der motorischen Hirnrinde bestimmte Neuronen feuern. Folgerichtig sieht Descartes den eigentlichen Ort des Einwirkens der Seele auf den Körper ganz im Inneren des Gehirns – in der Zirbeldrüse. Die Seele kann diese Drüse, die leicht schwenkbar aufgehängt ist, ein wenig drehen, wodurch die *spiritus animales*, die sie umgeben, abgelenkt werden und, je nach Drehung, in jeweils andere efferente Nerven strömen, wodurch in den entsprechenden Gliedmaßen die nötigen Muskelkontraktionen und -relaxationen hervorgerufen werden.

Natürlich ist es außerordentlich schwierig, empirisch zu überprüfen, ob in zentralen Bereichen unseres Kortex tatsächlich das Feuern mancher Neuronen nur durch das Einwirken einer Seele erklärt werden kann; aber schon die Annahme, dass die Wirkungen der Seele so gering und so versteckt sind, sollte einen stutzig machen. Zudem war schon für Descartes die These einer kausalen Interaktion von Körper und Seele aus theoretischen Gründen problematisch.⁴ *Erstens*: Descartes' Physik beruhte unter anderem auf der Annahme, dass die Bewegung von Körpern nur mechanisch, durch Stoß verändert werden kann. Und wie sollte die Seele irgendetwas anstoßen können? *Zweitens*: Schon Descartes war bekannt, dass in der physikalischen Welt Erhaltungssätze gelten; allerdings deutete er sie falsch, da er annahm, eine bloße Veränderung der *Richtung* der Bewegung der *spiritus animales*, die nicht mit einer Änderung der *Bewegungsgröße* einherginge,

³ Vgl. Descartes (1965), 208 (AT VII, 229).

⁴ Vgl. auch Papineau (2009), Abschn. 1.2.

sei mit diesen Sätzen vereinbar. Das erste Problem wurde durch Newton gelöst, dem zufolge Bewegungsveränderungen nicht nur durch Stoß, sondern durch beliebige Kräfte hervorgerufen werden können. Aber die Erhaltungssätze sowie die unter anderem auf diesen Sätzen beruhende Annahme der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt bilden nach wie vor ein kaum zu überwindendes Hindernis für die These einer kausalen Interaktion von Körper und Seele. Allerdings: Auch die Erhaltungssätze und die Annahme der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt sind *empirische* Sätze. Sie sind außerordentlich gut bestätigt; aber nichts spricht dagegen, dass die Welt auch anders sein könnte. Mit anderen Worten, die These, dass in der Welt keine übernatürlichen Wesen und Kräfte wirken, ist *empirisch* sehr gut bestätigt; aber nichts spricht *a priori* dagegen, dass in der natürlichen Welt auch übernatürliche Kräfte wirksam sein könnten.

Die gerade vorgetragenen Überlegungen zeigen meiner Meinung nach mit aller Deutlichkeit: Wissenschaft – und auch Naturwissenschaft – ist nicht *per se* auf natürliche Entitäten und natürliche Erklärungen eingeschränkt; es sind durchaus Szenarien denkbar, in denen es wissenschaftlich sogar geboten wäre, die Wirksamkeit übernatürlicher Einflüsse zu akzeptieren. Vielleicht gibt es in den Wissenschaften insofern einen methodischen Naturalismus, als man als Wissenschaftler immer solange nach einer natürlichen Erklärung suchen sollte, wie dies irgend möglich ist. Aber dieser methodische Naturalismus hat seine Grenzen. Nehmen wir zum Beispiel an, dass Heilwasser aus Lourdes, das vom Papst geweiht wurde, tatsächlich bei einer Reihe von Erkrankungen mit einer Häufigkeit zu einer Heilung führt, die deutlich über der Häufigkeit der üblichen Spontanheilungen liegt – und zwar auch dann, wenn weder die Kranken noch die Personen, die das Wasser verabreichen, wissen, dass es sich nicht um normales Wasser handelt. Nehmen wir weiter an, dass das Wasser diese Wirkung nicht zeitigt, wenn es nicht vom Papst geweiht wurde. Und nehmen wir drittens an, dass sich mit allen Methoden der chemischen Analyse keinerlei Unterschiede zwischen geweihtem und ungeweihtem Wasser feststellen lassen. Dann scheint mir klar: In diesem Fall wäre es eine *wissenschaftlich* sehr gut begründete Annahme, dass die Weihe durch den Papst dem Wasser eine heilsame Wirkung verleiht.

Halten wir also fest: Auch nicht-natürliche Phänomene lassen sich wissenschaftlich untersuchen. Aber: Sofern solche Untersuchungen tatsächlich durchgeführt wurden, haben sie nicht zu belastbaren positiven Ergebnissen geführt. Es gibt, um das noch einmal zu wiederholen, einfach keine Befunde, die die These stützen, dass in dieser Welt übernatürliche Wesen und Kräfte am Werk sind.

II.

Ich hatte schon erwähnt, dass zum Beispiel für Vertreter der Kritischen Theorie und der traditionellen Hermeneutik, aber auch für Anhänger des Verfahrens der Begriffsanalyse „Szientismus“ eher ein Schimpfwort ist. Jürgen Habermas etwa wendet sich immer wieder gegen die „szientistische Grundannahme, dass sich die ‚Natur‘ der nomologisch verfahrenen Naturwissenschaften mit der ‚Natur im Ganzen‘ deckt“ (Habermas 2006, 696) beziehungsweise „dass dieses Universum als Gegenstandsbereich nomologisch verfahrenender Naturwissenschaften (nach dem Normalvorbild der heutigen Physik) hinreichend bestimmt ist“ (Habermas 2006, Fn. 40, 704). Zur Begründung führt er an:

Aus szientistischer Sicht darf von ‚Wissen‘ nur unter der Bedingung die Rede sein,

- dass es aus der Perspektive einer Dritten, sei es das Weltgeschehen oder sich selbst beobachtenden Person erworben, interpretiert und geprüft wird, und
- dass es aus der objektivierenden Einstellung einer erfolgskontrolliert handelnden, insofern auf Voraussagen angewiesenen Person verwendet werden kann.

Diese – Voraussetzung ist freilich alles andere als selbstverständlich. Denn damit wird *a priori* der Beitrag ausgeblendet, den die Teilnehmerperspektive zum Erwerb und zur Verwendung des uns möglichen Wissens leistet. (Habermas 2006, 699)⁵

⁵ An anderer Stelle verschärft Habermas den im zweiten Spiegelstrich angesprochenen Punkt noch: „Wenn gesetzesartige Generalisierungen, die sich auf irrealen Konditionalsätze stützen, konzeptuell auf die Vorstellung von instrumentellen Handlungen (im Sinne der intentionalen Erzeugung von Effekten in der Welt) angewiesen sind, umfasst die ‚Natur‘ der Naturwissenschaften alles, aber auch nur das, was sich von der Wirklichkeit unter dem Aspekt der technischen Verfügbarmachung objektivieren lässt.“ (Habermas 2006, 696) Auch dies leuchtet mir nicht ein. 1. Wenn es gelingt zu erklären, wie die Alpen entstanden sind, was in der ersten Sekunde nach dem Urknall passierte oder warum die Dinosaurier ausstarben, hat das in meinen Augen nichts mit technischer Verfügbarkeit zu tun. 2. Was den „wenn“-Satz angeht, scheint mir die umgekehrte These naheliegender: Erfolgreiches instrumentelles Handeln beruht auf der Kenntnis von Kausalzusammenhängen, nicht umgekehrt. 3. Zur Begründung des „wenn“-Satzes beruft sich Habermas auf den interventionistischen Kausalbegriff (Kant, Peirce, von Wright). In meinen Augen beruht dieser Begriff auf der Verwechslung eines epistemischen mit einem ontologischen Punkt. Wenn es gelingt, durch Veränderung des Faktors A den Faktor B zu beeinflussen, *spricht das für* das Bestehen eines kausalen Zusammenhangs

Ähnlich äußert sich Michael Quante in seinem Aufsatz *Ein stereoskopischer Blick*:

Die Überlegungen, die ich in diesem Beitrag entwickeln werde, zielen auf den Begriff der Natur, der in szientistischem Verständnis gleichzusetzen ist mit dem Gegenstandsbereich, der ausschließlich mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassbar und adäquat erkennbar ist. Diese Gleichsetzung von ‚Natur‘ mit ‚Gegenstand der Naturwissenschaften‘ ist weder begriffsgeschichtlich noch systematisch angemessen. So lautet zumindest die Kernthese dieses Beitrags. Mein Ziel ist es, die Notwendigkeit und Möglichkeit eines semantisch reichhaltigen Begriffs der Natur aufzuweisen, der an unser lebensweltliches und kulturelles Vorverständnis anschließbar ist. Nur so können wir, so meine Vermutung, dem Dilemma entkommen, die Unzulänglichkeiten eines szientistisch verkürzten Begriffs der Natur mit Hilfe eines theologischen oder in einem schlechten Sinne metaphysischen Naturbegriffs kompensieren zu müssen. [...] Wir benötigen [...] – so die übergeordnete These dieses Beitrags – einen genuin philosophischen Begriff der Natur, der seinen Ausgang von der Pluralität der Kontexte nimmt, in denen wir mit Natur konfrontiert sind. (Quante 2006, 127f.)

Die Natur, von der die Naturwissenschaften reden, so die These, macht nur einen Teil oder einen Aspekt der gesamten Natur oder der „Natur im Ganzen“ aus – unter anderem, weil Naturwissenschaftler die Welt nur aus der Perspektive der Dritten Person betrachten können und weil sie nur das in den Blick bekommen, was „mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassbar“ ist. Die These scheint mir ebenso falsch wie ihre Begründung; beides beruht auf einem unzutreffenden Verständnis dessen, was Wissenschaft eigentlich ausmacht.

Schon die Annahme, die nach den grundlegenden Naturgesetzen suchende Physik bilde das allgemeingültige Paradigma der Naturwissenschaften, trifft nicht zu. Denn *erstens* geht es auch in der Physik nicht nur um die grundlegenden Naturgesetze, *zweitens* wird diese Annahme dem Status von Astronomie, Chemie und Biologie in keiner Weise gerecht, und *drittens* ignoriert sie einfach die historischen Naturwissenschaften wie die Geologie oder die Kosmologie. In den Naturwissenschaften geht es um eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Fragen: Welche Elementarteilchen gibt es und welche Eigenschaften haben sie? Wie erklärt sich das Phänomen des Magnetismus? Welche Gesetze gelten in der Hydrodynamik? Wie funktioniert ein

zwischen A und B. Ich könnte den Faktor B durch eine Manipulation des Faktors A nicht beeinflussen, wenn es diesen Zusammenhang nicht gäbe. Aber das Bestehen des Zusammenhangs ist ganz unabhängig davon, ob ich auf die Idee komme, B durch die Manipulation von A zu verändern.

Fernrohr? Wie entstehen Ebbe und Flut? Wie reagieren Wasserstoff und Sauerstoff miteinander? Warum ist Helium unter normalen Bedingungen gasförmig? Welche Stoffe kann man zur Reinigung von Kleidern nutzen und wie stellt man sie her? Wie funktioniert der Citratzyklus? Wie kann belebte aus unbelebter Materie entstehen? Wie funktioniert die Verdauung bei Ameisen? Gibt es eine evolutionäre Erklärung für die Flagellen von Einzellern? Wie alt ist unser Universum? Wie entstehen Galaxien? Wie lange wird unsere Sonne noch existieren? Wann ist das erste Leben auf der Erde entstanden? Wie entstand unser Mond? Warum sind die Dinosaurier ausgestorben? Diese Fragen lassen sich nur mit sehr unterschiedlichen Methoden beantworten. Oder andersherum: Es gibt keine spezifische wissenschaftliche Methode, und schon gar keine Methode, auf die alle Naturwissenschaften in gleicher Weise festgelegt wären. Wissenschaft ist einfach der Versuch, die Wahrheit von Hypothesen darüber, wie die Dinge wirklich sind und warum sie so sind, wie sie sind, dadurch zu überprüfen, dass Belege, die für und die gegen sie sprechen, gesammelt und ausgewertet werden. Wenn das so ist, liegt allerdings die Frage auf der Hand, was dann das Spezifikum von Wissenschaft ist. Wie unterscheidet sich das Vorgehen der Wissenschaft(en) etwa von der Art, wie wir im Alltag vorgehen, wenn wir etwas herausfinden wollen?

Eine Auffassung lautet: Wissenschaftliches Wissen unterscheidet sich von Alltagswissen durch seine deutlich größere *Systematizität*. In jüngster Zeit hat diese Auffassung besonders Paul Hoyningen-Huene vertreten, der acht beziehungsweise neun Dimensionen anführt,⁶ in denen Wissenschaft systematischer ist als unser alltäglicher Wissenserwerb: Beschreibungen, Erklärungen, Vorhersagen, Verteidigung von Wissensansprüchen, (Kritischer Diskurs), epistemische Vernetztheit, Ideal der Vollständigkeit, Vermehrung von Wissen, Strukturierung und Darstellung von Wissen. Von diesen Dimensionen scheint eine besonders wichtig – die Verteidigung von Wissensansprüchen.

The higher degree of systematicity of science in its defense of knowledge claims, when compared to other kinds of knowledge, is probably the most popular of the eight dimensions discussed. The central insight, which science takes extremely seriously, is that human knowledge is constantly threatened by error. Error may arise as the result of mistakes, false assumptions, entrenched traditions, belief in authorities, superstition, wishful thinking, prejudice, bias, and even fraud. Of course, we all know of these possibilities also in everyday thinking, but science is typically much more careful and successful in detecting and eliminating these sources of error. It is not that it is

⁶ In Hoyningen-Huene (2008) fehlt die Dimension „Kritischer Diskurs“.

invariably successful, but it appears to be the most systematic human enterprise in its attempt to eliminate error in the search for knowledge. As it is to be expected, in different areas of science the particular ways to defend knowledge claims differ. (Hoyningen-Huene 2008, 174)

Im Alltag sind wir häufig bereit, uns bei der Bestätigung einer Annahme auf einige wenige, häufig zufällige Beobachtungen zu stützen. Manche Neurobiologen behaupten sogar, die Regel „ $n = 2$ “ sei neuronal verdrahtet: Was zweimal passiert, passiert immer. Ich klatsche in die Hände, eine Tür öffnet sich wie von selbst; ich klatsche noch einmal in die Hände, die Tür öffnet sich wieder. Also: Das In-die-Hände-Klatschen ist wohl die Ursache dafür, dass sich die Tür öffnet. In wissenschaftlicher Einstellung sind wir sehr viel kritischer. Könnte es nicht noch andere Faktoren geben, die in Wirklichkeit dafür verantwortlich sind, dass sich die Tür öffnet? Spielt mir vielleicht sogar jemand, der tatsächlich selbst für das Tür-Öffnen verantwortlich ist, einen Streich, indem er mich glauben machen will, mein Klatschen sei die Ursache? Ein Hauptanliegen wissenschaftlicher Untersuchungen ist die Elimination möglicher Fehlerquellen und das Ausschließen alternativer Erklärungen der zu erklärenden Phänomene. Ich kann diesen Punkt hier nicht weiter theoretisch entfalten, möchte ihn aber doch durch ein Beispiel veranschaulichen.⁷

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden immer mehr Entbindungen in Krankenhäusern durchgeführt. Doch dies führte auch zu Problemen. So stieg im Allgemeinen Krankenhaus in Wien seit den 1830er Jahren die Zahl der Mütter sprunghaft an, die am Kindbett- beziehungsweise Puerperal-Fieber starben. Allerdings unterschieden sich die Ansteckungs- und Todesraten der Ersten Geburtshilflichen Abteilung deutlich von denen der Zweiten.

1844 starben nicht weniger als 260 von 3157 Müttern der Ersten Abteilung (8,2 Prozent) an dem Leiden; 1845 betrug die Todesrate 6,8 und 1846 waren es 11,4 Prozent. Diese Zahlen waren um so alarmierender, als in der benachbarten Zweiten Geburtshilflichen Abteilung des gleichen Krankenhauses, die fast genauso viele Frauen versorgte, die Todesrate durch Kindbettfieber in denselben Jahren viel niedriger lag: 2,3, 2,0 und 2,7 Prozent. (Hempel 1974, 11)

Einer der Ärzte, denen diese Entwicklung große Sorgen bereitete, war Ignaz Semmelweis, der zunächst verschiedene Erklärungen untersuchte, die zu jener Zeit gängig waren. „[E]inige davon wies er sofort als unvereinbar

⁷ Die folgende Darstellung beruht auf Hempel (1974), 11–14. Ich danke Manfred Stöckler für den entsprechenden Hinweis.

mit außer Frage stehenden Tatsachen zurück; andere unterwarf er spezifischen Tests“ (ebd.). Eine Vermutung lautete: Das Kindbettfieber gehe auf epidemische Einflüsse zurück, „die vage beschrieben wurden als ‚atmosphärisch-kosmisch tellurische Änderungen‘“ (ebd.).

Aber wie, so überlegte Semmelweis, hätten solche Einflüsse die Erste Abteilung jahrelang befallen können und die Zweite dabei verschont? Und wie konnte diese Ansicht mit der Tatsache in Einklang gebracht werden, daß, während das Fieber im Krankenhaus wütete, kaum ein Fall sich in der Stadt Wien und seiner Umgebung ereignete: eine echte Epidemie, wie z.B. Cholera, würde nicht so selektiv sein. Endlich fiel Semmelweis noch auf: einige Frauen, die für die Erste Abteilung aufgenommen waren, aber weit entfernt vom Krankenhaus wohnten, wurden auf ihrem Weg von Wehen befallen und entbanden auf der Straße; trotz dieser widrigen Umstände war die Todesrate durch Kindbettfieber bei diesen Fällen von ‚Straßen-Geburt‘ niedriger als der Durchschnitt in der ersten Abteilung. (Ebd., 11 f.)

Eine zweite Vermutung war: Die höhere Ansteckungs- und Sterberate in der Ersten Geburtshilflichen Abteilung gehe auf die Überbelegung dieser Abteilung zurück. Doch Semmelweis fiel auf, dass die Belegung in der Zweiten Abteilung sogar noch höher war. Außerdem gab es zwischen den beiden Abteilungen auch keinen Unterschied im Hinblick auf die Verpflegung und allgemeine Behandlung der Patientinnen. 1846 äußerte eine Kommission eine dritte Vermutung: Die höhere Zahl der Fälle von Kindbettfieber auf der Ersten Abteilung liege an den Verwundungen, die durch die zu grobe Untersuchung durch die Medizinstudenten entstanden sein sollten, die alle in dieser Abteilung ihre Ausbildung erhielten.

Um diese Ansicht zurückzuweisen, führte Semmelweis an, daß a. die Verletzungen, die natürlicherweise beim Geburtsverlauf entstehen, viel schwerer sind als die durch grobe Untersuchung eventuell hervorgerufenen; daß b. die Hebammen, die auf der Zweiten Abteilung ausgebildet wurden, ihre Patientinnen fast auf die gleiche Art untersuchten, jedoch ohne die gleichen verderblichen Folgen; daß c., als in Reaktion auf den Bericht der Kommission die Anzahl der Medizinstudenten halbiert und ihre Untersuchungen der Frauen auf ein Minimum reduziert wurden, die Sterblichkeit nach kurzem Abfall auf ein höheres Niveau stieg als je zuvor. (Ebd., 12)

Eine vierte Hypothese lautete: Die höhere Zahl der Fälle von Kindbettfieber in der Ersten Abteilung gehe darauf zurück, „daß der Priester, der den sterbenden Frauen die Kommunion bringe, erst fünf Stationen passieren müsse, um den dahinterliegenden Krankensaal zu erreichen: das Erscheinen des Priesters, begleitet vom Meßdiener mit einer Klingel habe auf die Patientinnen der Stationen angeblich eine so erschreckende und entkräftende Wirkung, daß es sie zu leichteren Opfern des Kindbettfiebers mache. In der

Zweiten Abteilung fehlte dieser widrige Faktor, da der Priester zum Krankenzimmer direkten Zugang hatte“ (ebd., 13).

Semmelweis entschloß sich, diese Vermutung zu überprüfen. Er überredete den Priester, auf einem Umweg und ohne Klingel zu kommen, um das Krankenzimmer leise und unbeobachtet zu erreichen. Die Sterblichkeit in der Ersten Abteilung sank jedoch nicht. (Ebd.)

Schließlich beobachtete Semmelweis, dass in der Ersten Abteilung die Frauen auf dem Rücken liegend entbunden wurden, in der Zweiten dagegen auf der Seite liegend. Konnte dies der entscheidende Faktor sein? Semmelweis „führte auf der Ersten Station die laterale Stellung ein, aber wiederum blieb die Sterblichkeit unverändert“ (ebd.).

Schließlich führte Anfang 1847 ein Unglücksfall Semmelweis auf die richtige Spur.

Einer seiner Kollegen, Kolletschka, erhielt von dem Skalpell eines Studenten, mit dem er eine Autopsie durchführte, eine punktförmige Verletzung am Finger und starb nach einer quälenden Krankheit, in deren Verlauf er die gleichen Symptome erkennen ließ, die Semmelweis bei den Opfern des Kindbettfiebers beobachtet hatte. Obwohl die Rolle der Mikroorganismen bei solchen Infektionen zu jener Zeit noch nicht bekannt war, begriff Semmelweis, daß ‚Leichensubstanz‘, vom Skalpell des Studenten in Kolletschkas Blutstrom geraten, die tödliche Krankheit des Kollegen verursacht hatte. Die Ähnlichkeiten im Krankheitsverlauf bei Kolletschka und bei den Frauen in seiner Klinik führten Semmelweis zu dem Schluß, daß seine Patientinnen an der gleichen Art von Blutvergiftung gestorben waren: er, seine Kollegen und die Medizinstudenten waren die Träger des infektiösen Materials, denn sie kamen gewöhnlich direkt in die Stationen, nachdem sie im Autopsie-Saal Sektionen durchgeführt hatten, und untersuchten die in Wehen liegenden Frauen, nachdem sie sich nur oberflächlich die Hände gewaschen hatten, denen auch oft noch ein charakteristischer Verwesungsgeruch anhaftete. (Ebd., 13f.)

Semmelweis testete diese letzte Hypothese. Da Chlorkalk auch bisher schon zur Reinigung und Desinfektion der Präparierbestecke eingesetzt wurde, ordnete er an, dass alle Studenten, die von einer Sektion kamen, die Hände mit Chlorkalk-Lösung waschen mussten, bevor sie auf die Wöchnerinnenstation gingen. „Die Sterblichkeit an Kindbettfieber begann prompt zu sinken; sie fiel 1848 auf 1,27 Prozent in der Ersten Abteilung, gegenüber 1,33 Prozent in der Zweiten“ (ebd., 14).

Seine Idee, oder – wie wir auch sagen werden – seine *Hypothese*, wurde wie Semmelweis bemerkte, auch durch die Tatsache gestützt, daß die Sterblichkeit in der Zweiten Abteilung durchweg so viel niedriger lag: dort wurden die Patientinnen von Hebammen gepflegt, deren Ausbildung keinen Anatomie-Unterricht mit Leichensektion umfaßte. Die Hypothese erklärte auch die nied-

rigere Sterblichkeit bei ‚Straßen-Geburten‘: Frauen, die mit ihrem Kind auf dem Arm ankamen, wurden nach der Aufnahme kaum noch untersucht und hatten somit eine größere Chance, der Infektion zu entkommen. (Ebd.)

Weitere Beobachtungen brachten Semmelweis schließlich dazu, seine Hypothese zu erweitern.

Zum Beispiel untersuchten er und seine Kollegen, nachdem sie sich sorgfältig ihre Hände desinfiziert hatten, bei einer Gelegenheit eine in Wehen liegende Frau, die an einem eitrigen Gebärmutterkrebs litt; daraufhin setzten sie ihre Untersuchungen an zwölf weiteren Frauen in diesem Raum fort, nachdem sie sich nur routinemäßig ohne erneute Desinfektion gewaschen hatten. Elf der zwölf Patientinnen starben an Puerperalfieber. Semmelweis folgerte daraus, daß Kindbettfieber nicht nur durch Leichensubstanz, sondern auch durch ‚verfaulende Materie aus lebendigen Organismen‘ verursacht werden kann. (Ebd.)

Semmelweis' Vorgehensweise illustriert das systematische Vorgehen bei wissenschaftlichen Untersuchungen in besonders eindrucksvoller Weise. Wenn man herausfinden will, was für ein Phänomen A verantwortlich ist, muss man *erstens* Fälle, in denen A auftritt, sorgfältig mit Fällen vergleichen, in denen A nicht auftritt. Wenn man einen Faktor B gefunden hat, in dem sich Fälle der ersten Art von Fällen der zweiten Art unterscheiden, ist man aber noch nicht am Ziel. Denn dann muss man *zweitens* überprüfen, ob hier nicht nur ein zufälliger Zusammenhang besteht. Dies lässt sich zum Beispiel feststellen, indem man untersucht, ob man A erzeugen kann, indem man die Bedingung B selbst schafft, und ob man A verhindern kann, indem man dafür sorgt, dass B nicht der Fall ist. *Experimente* dienen genau diesem Zweck: Mit ihnen versucht man, wirklich relevante von nur scheinbar relevanten Faktoren zu unterscheiden. Natürlich lassen sich nicht in allen Fällen Experimente durchführen; dann muss man auf andere Weise versuchen, relevante von nur scheinbar relevanten Faktoren abzugrenzen. Wissenschaft ist also nicht auf experimentelle Verfahren festgelegt; sie sind nur für die Klärung bestimmter Fragen besonders nützlich. Aber nicht, weil es um Naturbeherrschung geht, sondern weil Experimente besonders geeignet sind, wenn man tatsächlich relevante von bloß scheinbar relevanten Faktoren unterscheiden möchte.⁸

Um es auf den Punkt zu bringen, meine These lautet: Es gibt nicht so etwas wie *eine einzige* oder *die* wissenschaftliche Methode. Was es gibt, ist eine Vielzahl von Methoden, die allerdings ein gemeinsames Merkmal ha-

⁸ Auch die immer raffiniertere statistische Analyse beobachteter Daten sowie die Einführung von Blind- und Doppelblindversuchen dienen dem Ziel, wirklich relevante von nur scheinbar relevanten Faktoren zu unterscheiden.

ben – alle sind Teil eines besonders methodischen oder systematischen Vorgehens bei dem Versuch, Belege zu finden und zu bewerten. Aber dieses Vorgehen ist immer geboten, wenn man herausfinden will, wie die Welt wirklich beschaffen oder was für ein Phänomen tatsächlich verantwortlich ist. Und: Dieses Vorgehen schließt nichts aus; es gibt nichts, was sich auf diese Weise nicht untersuchen ließe.⁹

III.

Doch damit ist zu dem Hauptvorwurf, den Jürgen Habermas und viele andere dem Szientismus machen, noch wenig gesagt: Wissenschaft sei auf die Perspektive der Dritten Person beziehungsweise die Beobachterperspektive beschränkt; Phänomene, die uns nur aus der Perspektive der Ersten Person beziehungsweise der Teilnehmerperspektive zugänglich sind, seien für die Wissenschaft gar nicht existent; tatsächlich seien diese Phänomene aber genau so real wie alles, was sich aus der Beobachterperspektive untersuchen lasse.

In seinem Aufsatz „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ erläutert Habermas diese These vor dem Hintergrund der Willensfreiheitsproblematik. Aus der Perspektive der Ersten Person und als Teilnehmer sprachlicher und nicht-sprachlicher sozialer Interaktionen nehmen wir uns und andere oft als verantwortlich Handelnde wahr. Verantwortlich können wir aber nur sein, wenn wir erstens auch anders hätten handeln können und wenn unser Handeln zweitens tatsächlich auf uns zurückgeht, wenn wir selbst der Urheber dieses Handelns sind. Drittens heißt jemanden verantwortlich zu machen, ihn nach Gründen fragen zu können. Verantwortlich kann also nur sein, wer sein Handeln auf der Basis von Gründen selbst bestimmen kann. Wenn ich das richtig verstanden habe, sind für Habermas alle drei Momente mit der Annahme unvereinbar, dass alles Geschehen in der Welt kausal durch physische Ereignisse determiniert ist. Insbesondere setzt Verantwortlichkeit voraus, dass es eine kausale Wirksamkeit des Geistes gibt, die in einer physisch determinierten Welt unmöglich wäre. Denn selbst wenn Gründe unser

⁹ Damit will ich natürlich nicht sagen, dass es in den Kulturwissenschaften nicht ganz andere Fragen gibt als in den Naturwissenschaften – etwa: Was bedeutet diese Inschrift auf jener Statue? Oder: Welche Rolle spielte dieses Gefäß bei den Kulthandlungen der Azteken? Doch diese Unterschiede haben mit der in diesem Aufsatz diskutierten Problematik nichts zu tun.

Handeln nur beeinflussen können, wenn sie den Status von Motiven erlangen, „wirken“ diese Motive anders als natürliche Ursachen.

Die Motivation durch Gründe ist die einzige mit Willensfreiheit verträgliche Art der Determination. Sobald diese durch die Kausalität naturgesetzlich determinierter Ereignisse ersetzt wird, zerfällt das Phänomen – und dies schon aus grammatischen Gründen. Die Neurowissenschaftler vertreten in dem eingangs erwähnten Manifest [Elger et al. 2004] die Auffassung, dass alle geistigen Akte und Erlebnisse nicht nur, was unbestritten ist, über Gehirnvorgänge realisiert, sondern von Hirnzuständen kausal vollständig bestimmt werden. Wenn die neurologische Forschung, wie behauptet, heute schon den Schlüssel in der Hand hält, um in naher Zukunft beliebige Handlungsmotive und Abwägungsprozesse allein aus dem naturgesetzlich determinierten Zusammenwirken neuronaler Vorgänge zu erklären, müssen wir Willensfreiheit als eine fiktive Unterstellung betrachten. Denn aus dieser Sicht dürfen wir einander nicht länger unterstellen, dass wir anders hätten handeln können, und dass es an uns gelegen hat, so und nicht anders gehandelt zu haben. Ja, die Referenz auf ‚uns‘, als handelnde Personen, verliert unter neurologischen Beschreibungen jeden Sinn. Das menschliche Verhalten wird dann nicht von Personen entschieden, sondern von deren Gehirnen festgelegt [...]. (Habermas 2006, 676)

Dass sich Verantwortlichkeit und physische Determiniertheit ausschließen, zeigt sich nach Habermas auch daran, dass im forensischen Diskurs die physische Erklärbarkeit einer Tat immer ein zwingender Grund ist, den Täter für schuldunfähig zu halten: „In unserem Zusammenhang ist nun interessant, dass entsprechende naturwissenschaftliche Verhaltensklärungen *immer* zur Konsequenz der Schuldunfähigkeit führen“ (ebd., 678). Das Problem ist nun, dass uns, so Habermas, die Naturwissenschaften die Welt tatsächlich als einen naturgesetzlichen Kausalzusammenhang darstellen, in dem alle Ereignisse durch andere kausal determiniert sind.¹⁰ Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen, insbesondere wenn wir als wissenschaftlich aufgeklärte Personen, die auf ihre eigene Stellung in der natürlichen Welt reflektieren, die Annahme nicht aufgeben wollen, dass wir selbst als evolu-

¹⁰ Habermas geht – wie Bayertz – nicht nur davon aus, dass die Naturwissenschaften nur nach natürlichen Ursachen für natürliche Phänomene suchen; seiner Meinung nach stellen sie uns die Welt sogar als ein durchgängig naturgesetzlich determiniertes Geschehen dar: „Unter der naturalistischen Prämisse eines *durchgängig* naturgesetzlich determinierten Weltgeschehens [...]“ (ebd., 683). „Hier spricht der Psychologe als Naturwissenschaftler, der von der kausalen Geschlossenheit eines naturgesetzlich determinierten Weltgeschehens *a priori* ausgeht“ (ebd., 691). Angesichts der zumindest weit verbreiteten These, dass uns die Quantenphysik die Welt eher als ein indeterministisches Geschehen darstellt, verstehe ich nicht, warum Habermas dieser Meinung ist.

tionär entstandene Naturwesen Teil eines einheitlichen natürlichen Universums sind?¹¹

Ich bin nicht sicher, ob ich Habermas' Lösung richtig verstehe. Aber seine Kernthese scheint zu sein, dass Natur – Habermas spricht hier gerne vom natürlichen „Universum“ – mehr ist als das, was uns die Naturwissenschaften über sie sagen.

Die Nicht-Hintergebarkeit des epistemischen Dualismus lädt zu einer transzendentalen Auffassung ein, der zufolge der Naturalismus die Natur der Naturwissenschaften mit dem Universum der den Menschen einschließenden Natur verwechselt. (Ebd., 695)

Was Habermas ablehnt, ist die „szientistische These, dass dieses Universum als Gegenstandsbereich nomologisch verfahrenender Naturwissenschaften (nach dem Normalvorbild der heutigen Physik) hinreichend bestimmt ist“ (ebd., 704, Fn. 40). Das natürliche Universum umfasst nach Habermas also mehr, als uns die Naturwissenschaften über die Natur sagen.

Ich habe große Zweifel, dass diese These weit trägt. Zunächst einmal ist nicht klar, was sie eigentlich besagt. Bedeutet die Annahme, dass das Universum mehr ist als die Natur, die uns die Naturwissenschaften zeigen, dass es wahre Aussagen über das natürliche Universum gibt, die mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht als wahr erkannt werden können? Oder bedeutet sie sogar, dass manche Aussagen der Naturwissenschaften *de facto* falsch sind, wenn man sie als Aussagen über das ganze natürliche Universum auffasst? Habermas muss eigentlich von der zweiten Alternative ausgehen. Denn Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Feststellung, dass wir aus der Teilnehmerperspektive uns und andere oft als Akteure wahrnehmen, die (1) auch anders handeln können, die sich (2) von Gründen motivieren lassen und die (3) in gewisser Weise selbst bestimmen, wie es in der Welt weitergeht. Dies alles, so Habermas, ist mit der Annahme (4) unvereinbar, dass die Welt ein durchgängig naturgesetzlich determiniertes Geschehen ist. Diese Unvereinbarkeit ergibt sich offenbar nur, wenn man annimmt, dass aus den Aussagen (1)–(3) folgt, dass (5) zumindest einige physische Ereignisse nicht physisch determiniert sind und dass es (6) für diese Ereignisse andere, nicht-physische Erklärungen gibt. Mir ist jedoch ganz unverständlich, warum zumindest dies, wenn es so ist, den Naturwissenschaften prinzipiell entgehen sollte?

Wir hatten schon gesehen, dass Habermas offenbar davon ausgeht, dass die Annahme (4), die Welt sei ein durchgängig naturgesetzlich determinierter Kausalzusammenhang, so etwas wie ein *methodisches a priori* der Na-

¹¹ Ebd., 669.

turwissenschaften darstellt. Doch diese Auffassung ist ebenso unbegründet wie die entsprechende Annahme von Kurt Bayertz. Wenn überhaupt, ist die Annahme (4) nur empirisch wahr. Allerdings könnte man hier einwenden, dass (5) als negative Existenzaussage empirisch kaum zu begründen ist. Doch auch dies ist, wie die Entwicklung der Quantenmechanik zeigt, nicht richtig. Viele Physiker waren lange Zeit der Überzeugung, dass die von der Quantenmechanik postulierten Unbestimmtheiten nur ein epistemisches Faktum seien; tatsächlich gebe es für alle Ereignisse Ursachen; wir seien nur auf Grund unserer epistemischen Situation – im Augenblick oder prinzipiell – nicht in der Lage, diese Ursachen zu finden. Erst als alle entsprechenden empirischen Untersuchungen ebenso wie gewichtige theoretische Gründe gegen diese Annahme sprachen, begann man langsam, sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass es tatsächlich Ereignisse gibt, die objektiv indeterminiert sind.

Noch einmal: Wenn es wahr ist, dass wir und andere zumindest manchmal Akteure sind, die auch anders handeln können, die sich von Gründen motivieren lassen und die in gewisser Weise selbst bestimmen, wie es in der Welt weitergeht, und wenn dies impliziert, dass zumindest einige physische Ereignisse nicht physisch determiniert sind und dass es für diese Ereignisse andere, nicht-physische Erklärungen gibt, dann ist mir völlig unverständlich, warum diese Tatsachen den Naturwissenschaften grundsätzlich verschlossen sein sollten. Wenn ich als Akteur meinen Arm hebe, dann setzt dies – davon war schon die Rede – voraus, dass sich bestimmte Muskeln zusammenziehen; und diese Kontraktionen werden durch das Feuern motorischer Neurone verursacht. Wenn ich für mein Armheben verantwortlich bin und wenn dies nach Habermas voraussetzt, dass dieses Feuern der Motoneurone nicht naturgesetzlich determiniert ist, dann sehe ich nicht, warum diese Tatsache den Naturwissenschaften verborgen bleiben muss. Und wenn es für das Feuern der Motoneurone alternative Erklärungen gibt, dann sehe ich ebenfalls nicht, warum diese den Naturwissenschaften grundsätzlich unzugänglich sein sollen.¹²

IV.

Von Philosophen, die in der Tradition der Phänomenologie stehen, wird oft versucht, die Lebenswelt gegen die wissenschaftliche Weltansicht auszuspielen. Dabei scheint inzwischen aber Konsens zu sein, dass die Lebenswelt nicht wirklich eine Welt ist, sondern auch nur eine Sicht der Welt – sozu-

¹² Vgl. oben, I.

sagen die lebensweltliche Weltsicht. Daher ist es besser, Sellars' Terminologie zu übernehmen und das „manifeste“ vom „wissenschaftlichen Weltbild“ zu unterscheiden (Sellars 1962). Jeder Mensch wächst in einer sozialen Gemeinschaft auf, die ihm eine erste Weltsicht vermittelt, zu der unter anderem auch eine erste Kategorisierung dessen gehört, was es in der Welt gibt – Steine, Flüsse und Gestirne; Mücken, Kühe und Schweine; Menschen; Tische, Stühle und Schraubendreher; Bücher, Schallplatten und Filme; Geldscheine, Eintrittskarten und Verträge; und vielleicht sogar Götter und Dämonen. Innerhalb der so aufgefassten Welt gibt es Probleme, die gelöst, und Fragen, die beantwortet werden müssen. Wo finden sich Tiere, die gejagt werden können? Wann bestellt man die Felder am besten? Wie baut man leistungsfähige Schiffe? Wie kann man feindliche Festungsmauern durchbrechen? Wie kann man Krankheiten am besten heilen? Wie regelt man das Zusammenleben in einer Gemeinschaft? Was passiert mit uns nach dem Tod? usw., usw. In der Geschichte der Menschheit entwickeln sich erste Antworten auf diese Fragen auf eine Weise, die wir heute nicht mehr rekonstruieren können. Diese Antworten werden mündlich und schriftlich tradiert; aber sie werden auch in Frage gestellt. Ist es wirklich so, dass sich die Sonne um die Erde dreht? Heilt man Krankheiten am besten durch Geisterbeschwörung? Irgendwann – vielleicht vor gut 2500 Jahren – beginnt die Suche nach Lösungen und Antworten eine systematischere Form anzunehmen. Welche Gründe sprechen gerade für diese Antwort? Gibt es Alternativen, die vielleicht besser begründet sind? Außerdem wenden sich einige Menschen sehr allgemeinen Fragen zu. Was ist das Prinzip von allem? Gibt es einen *logos*, der alles regiert?

Es würde sich lohnen, die Geschichte der Antworten in verschiedenen Problembereichen einmal genau zu verfolgen und zu untersuchen, wann welche Antworten durch neue Antworten abgelöst wurden und welche Gründe jeweils ausschlaggebend waren. Die meisten von uns kennen die Geschichte der Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild. Die Geschichte der Medizin, der Chemie und der Biologie sind weit weniger gut bekannt. Aber manche Dinge sind doch klar. Nach Newtons Vereinheitlichung der Mechanik war der größte Durchbruch die moderne Atomtheorie.¹³ In der Antike beruhte der Atomismus noch wesentlich auf metaphysischen Spekulationen. Das änderte sich auch im 17. Jahrhundert kaum, als Gassendi und Boyle die Grundidee von Leukipp, Demokrit und Epikur wieder aufnahmen: Die gesamte materielle Welt besteht aus kleinen unsichtbaren, auf natürliche Weise nicht teilbaren Teilchen, die

¹³ Vgl. zum Folgenden Chalmers (2010).

sich nur in Größe und Gestalt unterscheiden.¹⁴ Hinzu kam die reduktionistische These:

All properties of the material world are reducible to and arise as a consequence of the arrangements and motions of the underlying atoms. In particular, properties possessed by macroscopic objects, both those detectable directly by the senses, such as colour and taste, and those involved in the interaction of bodies with each other, such as elasticity and degree of heat, are to be explained in terms of the properties of atoms. (Chalmers 2010, Abschn. 2.1)

Der wissenschaftliche Status der Atomtheorie verbesserte sich erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als John Dalton das Atomkonzept unter anderem benutzte, um das Phänomen zu erklären, dass, wenn bei Reaktionen aus bestimmten Elementen eine neue Verbindung entsteht, diese Elemente immer in Verhältnissen kleiner ganzer Zahlen miteinander reagieren (Gesetz der multiplen Proportionen).

The key assumption of Dalton's chemical atomism is that chemical elements are composed of 'ultimate particles' or atoms. The least part of a chemical compound is assumed to be made up of characteristic combinations of atoms of the component elements. Dalton called these 'compound atoms'. (Chalmers 2010, Abschn. 4.1)

Letzten Endes muss man aber zugestehen, dass auch Daltons Theorie empirisch nur durch die Phänomene gestützt wurde, zu deren Erklärung sie erdacht worden war. Die erste Atomtheorie, die in dieser Hinsicht besser dastand, war die kinetische Gastheorie (Chalmers 2010, Abschn. 5.1). Allerdings war auch diese Theorie nicht unumstritten:

For those inclined to judge theories by the extent to which they fruitfully guide experiment and lead to the discovery of experimental laws, we get a more qualified appraisal. For two decades or more the mature kinetic theory proved to be a fruitful guide as far as the explanation and prediction of experimental laws is concerned. But, in the view of a number of scientists involved at the time, the kinetic theory had ceased to bear fruit for the remainder of the century [...]. (Chalmers 2010, Abschn. 5.2)

Es bedurfte noch weiterer Untersuchungen, um die Atomtheorie wissenschaftlich zu untermauern. Diese ergaben sich schließlich aus Jean Perrins Experimenten zur Brownschen Bewegung. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlangt die Atomtheorie damit den Status einer wissenschaftlich wirklich gut begründeten Theorie, die allen Alternativen deutlich überlegen ist.

¹⁴ Bei Leukipp, Demokrit und Epikur galt der Atomismus allerdings nicht nur für die materielle Welt, sondern auch für die Götter und die Seele.

Die reduktionistische Teilthese des Atomismus, dass sich alle Eigenschaften makroskopischer Gegenstände allein durch Bezugnahme auf die Eigenschaften der Atome, aus denen sie zusammengesetzt sind, und deren Anordnung erklären lassen, stand allerdings auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch nicht auf sicheren Füßen. Hier ergab sich der entscheidende Durchbruch erst mit der Entdeckung der Elektronenstruktur der Atome und der dieser Struktur zu Grunde liegenden Quantenmechanik (vgl. auch McLaughlin 1992).

Answers to these challenges were forthcoming in the form of the electron structure of the atom and the quantum mechanics that governs it. There is a sense in which contemporary physics, with its account of the properties of atoms and molecules in terms of their electron structure and the explanation of many macroscopic phenomena in terms of the atomic and molecular structures underlying them, comes close to the ideal of Democritus. A general account of the properties of the material world is offered in terms of underlying particles with a few well-defined properties governed by well-defined laws. (Chalmers 2010, Abschn. 7)

Halten wir fest: Es gehört zu den Grundannahmen der auf der modernen Atomtheorie beruhenden Naturauffassung, dass alles um uns herum aus Atomen beziehungsweise Molekülen besteht. Und es gehört auch zu diesen Grundannahmen, dass sich die Eigenschaften von makroskopischen Gegenständen allein durch Bezugnahme auf die Eigenschaften der Atome beziehungsweise Moleküle, aus denen sie bestehen, und deren Anordnung erklären lassen. Diese Grundauffassung wird in der Biologie durch die Erkenntnis ergänzt, dass die Zelle die elementare Einheit aller Lebewesen ist, wobei sich herausgestellt hat, dass auch Zellen kleine chemische „Fabriken“ sind – Ansammlungen einer großen Anzahl von zum Teil sehr komplexen Makromolekülen, die auf vielfältige Weise interagieren. Was wir über Zellen wissen, spricht ebenfalls dafür, dass sich ihre Eigenschaften auf diese Interaktion ihrer Bestandteile zurückführen lassen.

Gerade bei Lebewesen stellt sich allerdings die Frage, ob auch ihre charakteristischen Eigenschaften – Selbsterhaltung, Stoffwechsel, Wahrnehmung, Bewegung und Fortpflanzung – auf dieselbe Weise reduktiv erklärbar sind. Descartes war einer der ersten, die diese These mit Nachdruck vertreten haben. Das änderte jedoch nichts daran, dass sie bis weit ins 20. Jahrhundert sehr umstritten war. Wahrscheinlich waren es die Fortschritte in der chemischen Analyse physiologischer Prozesse sowie die Entdeckung der Doppelhelix, die diesen Streit zu Gunsten Descartes' beendeten. Schließlich musste noch die Frage geklärt werden, wie Lebewesen überhaupt entstehen können. Legt ihre komplexe, überaus funktionale Organi-

sation nicht die Vermutung nahe, dass nur ein außerordentlich intelligenter Geist sie geschaffen haben kann? Diese Annahme war bis zu Darwin so gut wie unumstritten. Aber Darwin machte eindeutig klar, dass es auch andere Wege gibt, auf denen Lebewesen entstehen und sich entwickeln können – Wege, die nicht das Eingreifen übernatürlicher Kräfte voraussetzen. Ganz generell: Der Versuch der Wissenschaften, die Eigenschaften der Dinge, die uns umgeben, reduktiv – das heißt allein durch Bezugnahme auf ihre Teile und deren Anordnung – zu erklären, war außerordentlich erfolgreich.¹⁵ Allerdings kann, auch wenn letztlich alles aus Atomen besteht, nicht ausgeschlossen werden, dass es *emergente* Eigenschaften gibt – Eigenschaften komplexer Systeme, die sich nicht allein durch Bezugnahme auf die Teile dieser Systeme und deren Anordnung erklären lassen. Bei diesen Eigenschaften müsste man unterscheiden zwischen solchen, die ihrerseits auf die physische Welt zurückwirken, und solchen, die – als *Epiphänomene* – kausal inert sind. In meinen Augen ist ein starker Naturalismus, das heißt eine Position, die die Existenz emergenter Eigenschaften bestreitet, attraktiver. Aber natürlich ist auch die Existenz solcher Eigenschaften eine empirische Frage.

Ein weiterer Punkt ist mir wichtig: Wenn man über den Erfolg reduktiver Erklärungen redet, muss man unbedingt hinzufügen, dass es natürlich auch *relationale* Eigenschaften gibt, die etwas nur hat, weil es in bestimmten Beziehungen zu etwas anderem steht. Um zwei einfache Beispiele zu nennen: Dass etwas der größte Bleistift in meiner Tasche ist, ergibt sich nicht allein aus seinen Teilen und deren Anordnung, sondern auch aus der Größe der anderen Bleistifte in meiner Tasche; und dass ein Himmelskörper ein Planet ist, ergibt sich primär nicht aus seinen Teilen, sondern daraus, dass er nicht zu klein ist und dass er sich auf einer bestimmten Bahn um eine Sonne bewegt. Bei der Erklärung relationaler Eigenschaften reicht es daher nicht aus, nur auf den Gegenstand selbst, seine Teile und deren Anordnung zu schauen; man muss auch die Beziehungen mitberücksichtigen, in denen er zu anderen Dingen steht. Dass bestimmte neuronale Prozesse Wahrnehmungsprozesse sind, ergibt sich zum Beispiel nur, wenn man nicht nur diese Prozesse selbst betrachtet; vielmehr muss man zugleich sehen, wie sie durch bestimmte Umweltsituationen hervorgerufen werden und was sie zur Hervorbringung eines situationsangemessenen Verhaltens beitragen. Ent-

¹⁵ Habermas (2006, 695) gesteht dies ausdrücklich zu – aber nur, um diese Erfolge auf der nächsten Seite unter Bezug auf Argumente von Brigitte Falkenburg gleich wieder zu relativieren. Ich selbst finde diese Argumente nicht sehr überzeugend.

sprechend würde auch kein Naturalist behaupten, dass sich etwa die Eigenschaft eines Stücks Papier, ein 10-Euro-Schein zu sein, allein aus seinen Teilen und deren Anordnung ergibt. Vielmehr kommt es in diesem Fall entscheidend darauf an, wie dieses Stück Papier entstanden ist und wie es in einer Gemeinschaft von Menschen verwendet wird.

Wenn man die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Weltbildes bis hierher betrachtet, kann man feststellen, dass sie *nicht* zu einem Gegensatz oder einer Konkurrenz zwischen manifestem und wissenschaftlichem Weltbild geführt hat. Das liegt unter anderem daran, dass das wissenschaftliche Weltbild unsere Alltagsontologie weitgehend intakt lässt. Zunächst einmal folgt aus dem wissenschaftlichen Weltbild sicher nicht, dass es keine Regenbögen, Flüsse und Gestirne gibt. Wissenschaft klärt uns über die Natur dieser Dinge auf; aber sie sagt natürlich nicht, dass es sie nicht gibt. Dasselbe gilt für Lebewesen. Der Wissenschaft ist es weitgehend gelungen herauszufinden, wie sich die charakteristischen Fähigkeiten dieser Wesen allein aus dem Aufbau und dem Zusammenspiel komplexer Makromoleküle ergeben. Aber etwas reduktiv zu erklären, bedeutet – im Gegensatz zu häufig geäußerten Meinungen – eben nicht, es *wegzuerklären*. Wenn wir Verdauung, Atmung oder Fortpflanzung reduktiv erklären können, ändert das nichts daran, dass es Verdauung, Atmung oder Fortpflanzung tatsächlich gibt. Meiner Meinung nach sollten wir das wissenschaftliche als eine *Weiterentwicklung* des manifesten Weltbildes auffassen. Es ergibt sich bei dem Versuch, Fragen zu klären, die im Rahmen des manifesten Weltbildes zunächst ungeklärt sind, das manifeste Weltbild ständig zu verbessern und zu erweitern und dabei Annahmen auszuschalten, die sich als fehlerhaft erweisen.

Und wie ist es mit der Perspektive der Ersten beziehungsweise der Zweiten Person? Ist Wissenschaft nicht *per se* darauf festgelegt, alles nur aus der Perspektive der Dritten Person zu betrachten? Und ist nicht allein schon deshalb alles, was nur aus der Perspektive der Ersten (oder Zweiten) Person zugänglich ist, für wissenschaftliche Untersuchungen grundsätzlich unerreichbar? Mir scheint auch diese These zweifelhaft. Tatsächlich gibt es doch eine Vielzahl wissenschaftlicher Untersuchungen des menschlichen Erlebens. Es gibt beeindruckende Untersuchungen in der Schmerzforschung, und es gibt eine umfangreiche Psychophysik (!) der Farbwahrnehmung, um nur zwei Bereiche zu nennen. Wenn man fragt, wie solche Untersuchungen möglich sind, wo sich doch Erlebnisse selbst nicht in einer physikalischen Sprache ausdrücken lassen, ist die einfache Antwort: Das ist auch gar nicht nötig; solche Untersuchungen werden durchgeführt, indem man sich zunächst einmal auf das verlässt, was Versuchspersonen über ihre

Erlebnisse berichten, und dann schaut, wie subjektive Eindrücke mit objektiven Faktoren korreliert sind.

Doch lassen wir das beiseite und kommen zu dem, was ich für den Hauptgrund der These halte, es gebe einen Gegensatz zwischen manifestem und wissenschaftlichem Weltbild. Menschen haben, davon sind wir in unserem manifesten Weltbild fest überzeugt, viele Fähigkeiten, die weit über das hinausgehen, was wir selbst bei den am höchsten entwickelten nicht-menschlichen Tieren finden: Menschen können sich durch Sprache verständigen und sie können Sprache auch nutzen, um andere aufzufordern, etwas zu tun oder zu lassen; sie können nachdenken, das heißt überlegen, welche Gründe für oder gegen eine Überzeugung oder eine Handlung sprechen; Menschen können sich also an Gründen orientieren, und sie können über ihre Gründe Rechenschaft verlangen und ablegen; außerdem können Menschen Gedichte und Lieder verfassen, sie können Verträge abschließen und sie behandeln bestimmte Dinge als Geld, mit dem sie ihren Warenaustausch abwickeln. Ist all dies wirklich mit dem Weltbild vereinbar, das uns die Naturwissenschaften liefern? Können Menschen tatsächlich alle diese Fähigkeiten haben, wenn auch sie Wesen sind, die nur aus Atomen bestehen, und wenn alle ihre Bewegungen eine physische Ursache haben? Bahnt sich hier nicht doch ein Konflikt zwischen manifestem und wissenschaftlichem Weltbild an?

Ich will mich hier nicht auf die Beantwortung dieser Fragen einlassen, sondern nur versuchen, die Problemsituation zu klären. Meiner Meinung nach gibt es nur eine überschaubare Anzahl von Optionen. Man kann (A), wie ich selbst, die Auffassung vertreten, dass die Annahme (i), dass Menschen die genannten Fähigkeiten haben, selbst dann wahr sein kann, wenn (ii) auch sie Wesen sind, die nur aus Atomen bestehen, und wenn alle ihre Bewegungen eine physische Ursache haben.¹⁶ Auf der anderen Seite kann man (B) der Meinung sein, dass die Annahmen (i) und (ii) unvereinbar sind, dass Menschen die genannten Fähigkeiten also nicht besitzen können, wenn sie durch und durch natürliche Wesen im Sinne der modernen Naturwissenschaften sind. Diese Auffassung wird, soweit ich sehen kann, von vielen philosophischen Antinaturalisten, aber offenbar auch von einer gan-

¹⁶ Vgl. Beckermann (2008) und (2010). Genauer sollte die Alternative (A) lauten: Die Annahme, dass Menschen die genannten Fähigkeiten haben, ist damit vereinbar, dass auch Menschen Wesen sind, die nur aus Atomen bestehen und deren Bewegungen letztlich alle auf die Interaktionen dieser Atome zurückgehen. Ein wichtiges Argument für diese Vereinbarkeitsthese ergibt sich aus der Einsicht, dass zum Beispiel neuronale Prozesse zugleich mentale Prozesse – etwa Wahrnehmungsprozesse – sein können.

zen Reihe von Naturwissenschaftlern vertreten. Auf jeden Fall vertritt Jürgen Habermas diese These, wenn er sagt, dass die Annahme, wir seien zumindest manchmal Akteure, die anders handeln können, die sich von Gründen motivieren lassen und die in gewisser Weise selbst bestimmen, wie es in der Welt weitergeht, mit der Auffassung unvereinbar ist, dass alle unserer Bewegungen eine physische Ursache haben. Offenbar können Vertreter der Option (A) das wissenschaftliche Weltbild nach wie vor als Erweiterung und Verbesserung des manifesten Weltbildes verstehen. Für Vertreter der Option (B) sieht das allerdings anders aus.

Nehmen wir weiter an, die Naturwissenschaften kommen zu dem Ergebnis, dass die Annahme (ii) wahr ist, dass also auch Menschen Wesen sind, die nur aus Atomen bestehen, und dass alle ihre Bewegungen eine physische Ursache haben. Welche Schlussfolgerungen müsste man daraus ziehen? Manche Naturwissenschaftler, ganz von ihrer Profession überzeugt, meinen, dass in diesem Fall die Aussage (i) aufgegeben werden muss, also unter anderem die Annahme, dass wir manchmal aus Gründen handeln und unter anderem deshalb für unser Tun verantwortlich sind. Habermas sieht das offenbar anders. Seine Reaktion ist: Möglicherweise haben die Naturwissenschaften Recht, soweit es die Natur im engeren Sinne betrifft. Und Menschen sind zwar auch natürliche Wesen; aber nur in dem Sinne, dass sie Teil eines umfassenderen natürlichen Universums sind. Und deshalb gilt für Menschen *nicht*, dass alle ihre Bewegungen eine physische Ursache haben.

Ich muss gestehen, dass ich diese Argumentation nicht verstehe. So bleibt in meinen Augen völlig im Dunkeln, wie denn das natürliche Universum (nennen wir es „Natur_u“) genau beschaffen sein soll, das über die Natur der Naturwissenschaften („Natur_n“) hinausgeht?¹⁷ Gibt es in der Natur_u Dinge, die es in der Natur_n nicht gibt, oder umgekehrt? Wie verhalten sich die Dinge in der Natur_u zu dem, was es in der Natur_n gibt? Gibt es in der Natur_u zum Beispiel Dinge, die nicht (vollständig) aus Atomen bestehen? (Woraus bestehen sie dann?) Gelten in der Natur_u dieselben Gesetze wie in der Natur_n?

Wahrscheinlich gibt es in der Natur_u Personen, die manchmal frei und verantwortlich handeln. Aber diese Personen haben, nehme ich an, auch in der Natur_u einen Körper und ein Gehirn (die zugleich Teil der Natur_n sind).

¹⁷ Habermas selbst hält sich hier bemerkenswerterweise sehr zurück: „Aber war-
nen möchte ich vor einer vorschnellen Antwort auf die Frage, wie denn nun
die Natur der Naturgeschichte beschaffen ist, die sich in der Natur der Natur-
wissenschaften nicht erschöpft.“ (Habermas 2006, 697)

Und damit stellt sich unabweisbar die Frage, wie sich das, was in ihren Körpern (inklusive ihren Gehirnen) vorgeht, zu ihren Handlungen verhält? Was zum Beispiel passiert, wenn eine Person, durch Gründe motiviert, ihren Arm hebt? Offenbar findet in diesem Moment eine bestimmte Körperbewegung statt – ihr Arm bewegt sich nach oben. (Ich kann meinen Arm nicht heben, ohne dass sich mein Arm bewegt.) Diese Armbewegung beruht, wie schon gesagt, auf der Kontraktion und Relaxation bestimmter Muskeln. Diese Kontraktion und Relaxation hat ihre Ursache im Feuern bestimmter Motoneurone. Aber warum feuern diese Motoneurone? Offenbar geht dieses Feuern in der Natur_n nicht auf physische Ursachen zurück; aber es lässt sich durch Motive erklären. Welchen ontologischen Status haben diese Motive? Und was soll es überhaupt heißen, dass auch diese Motive Teil der natürlichen Welt sind? Mir will scheinen, dass es sich hier tatsächlich um einen verkappten Dualismus handelt.

Wichtiger ist mir aber ein anderer Punkt. Wie kann es möglich sein, dass dasselbe neuronale Geschehen in Natur_n, der Natur der Naturwissenschaften, physisch determiniert ist, in Natur_n, dem umfassenden natürlichen Universum, aber nicht? Mag sein, dass es Aspekte der natürlichen Welt gibt, die den Naturwissenschaften nicht zugänglich sind. Aber sicher ist dasselbe Ereignis nicht zugleich physisch determiniert und nicht physisch determiniert. Wenn Naturwissenschaftler behaupten, dass alle neuronalen Ereignisse eine physische Ursache haben, kann man ihnen entgegenhalten, dass man das für falsch hält (allerdings sollte man dann auch gute Gründe gegen die Naturwissenschaftler haben). Aber man kann sicher nicht sagen: In Eurer Natur mag jedes neuronale Ereignis eine physische Ursache haben, in meiner Natur nicht. Wenn wir ein und dasselbe Feuern von Neuronen betrachten, kann nur eines der Fall sein: Entweder ist es physisch determiniert oder nicht. Und was auch immer der Fall ist, ich kann nicht sehen, warum diese Frage nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln entschieden werden kann. Ganz im Gegenteil: Wenn sich bei gründlichen naturwissenschaftlichen Untersuchungen herausstellt, dass alles dafür spricht, dass jedes neuronale Ereignis eine physische Ursache hat, haben wir die besten Gründe, das für wahr zu halten. Insofern scheint mir in der Tat, dass die Naturwissenschaften das letzte Wort haben, wenn es darum geht, wie die Natur beschaffen ist.

Wenn man an der fest in unserem manifesten Weltbild verankerten Annahme festhalten möchte, dass Menschen alle oben genannten Fähigkeiten besitzen,¹⁸ scheint es mir deshalb am erfolgsversprechendsten, für die Alter-

¹⁸ Auch mir scheint diese Annahme unaufgebbar.

native (A) zu optieren. Wer von der Alternative (B) nicht lassen möchte, muss zweierlei tun: Er muss *erstens* gute (wissenschaftliche) Gründe beibringen, die dafür sprechen, dass es auch in der Natur neuronale Ereignisse gibt, die nicht physisch determiniert sind. Und er muss *zweitens* ein nachvollziehbares Bild zeichnen, aus dem hervorgeht, wie sich der Fall, dass ich aus einem Motiv heraus den Arm hebe, von dem Fall einer bloß zufälligen Bewegung meines Arms unterscheidet. Ich befürchte, dass sich – im Rahmen der Alternative (B) – ein solches Bild nur von einem dualistischen Standpunkt aus zeichnen lässt.

V.

Was bedeutet das alles für den Naturalismus? Ich hatte den Naturalismus *erstens* durch die These charakterisiert, dass die gesamte Realität nur aus natürlichen Dingen besteht und dass es in der Realität weder Götter noch Geister, noch Seelen, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte gibt. Dazu hat sich zweierlei ergeben: (a) Dort wo Annahmen, dass es – im Gegensatz zu dieser These – doch Phänomene gibt, die sich nur durch Rückgriff auf Übernatürliches erklären lassen, systematisch und gründlich untersucht wurden, haben sich keinerlei belastbare Belege für diese Annahmen finden lassen. (b) Der Kern des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes – die Atomtheorie, die besagt, dass alles um uns herum aus Atomen beziehungsweise Molekülen besteht und dass sich die Eigenschaften von makroskopischen Gegenständen allein durch Bezugnahme auf die Eigenschaften der Atome beziehungsweise Moleküle, aus denen sie bestehen, und deren Anordnung erklären lassen – ist eine empirisch außerordentlich gut bestätigte Theorie, an deren Wahrheit man kaum zweifeln kann. Wenn Naturalist zu sein unter anderem bedeutet, die Annahmen (a) und (b) für wahr zu halten, gibt es also sehr gute Gründe für diese Position.

Die zweite charakteristische These des Naturalismus lautete: Philosophie und Wissenschaft gehören enger zusammen als gemeinhin angenommen wird; letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist. Zu diesem Punkt habe ich versucht, folgende Thesen zu begründen: (c) Es gibt kein methodisches *a priori*, das bewirkt, dass sich die Wissenschaften nur mit bestimmten Aspekten der Welt befassen oder dass sie die Welt nur aus einer bestimmten Perspektive erfassen können. Denn Wissenschaft ist nicht durch eine bestimmte Methode definiert; vielmehr ist sie der systematische Versuch, herauszufinden, welche Hypothesen am besten gestützt sind. (d) Das wissenschaftliche Weltbild steht nicht im Gegensatz zum manifesten Weltbild, es ist

vielmehr eine Weiterentwicklung dieses Weltbildes. Es beruht auf dem Versuch, in systematischer Weise Fragen zu klären, die sich im Rahmen des manifesten Weltbildes ergeben haben, das manifeste Weltbild ständig zu verbessern und zu erweitern und dabei Annahmen auszuschalten, die sich als fehlerhaft erweisen. (e) Es ist keine gute Idee, (vermeintliche) Konflikte zwischen dem manifesten und dem wissenschaftlichen Weltbild dadurch zu lösen, dass man entweder annimmt, es gebe Aspekte der Realität, die einer wissenschaftlichen Untersuchung grundsätzlich entzogen sind, oder es gebe über die Natur, die uns die Naturwissenschaften zeigen, hinaus noch eine andere Natur, in der Dinge wahr sind, die in der naturwissenschaftlichen Natur nicht wahr sind. Das manifeste Weltbild muss in allem, was es über die Welt sagt, mit dem verträglich sein, was uns die Wissenschaften über die Welt sagen. Insofern haben die Wissenschaften in der Tat das letzte Wort. Konkret heißt das: Wenn wir zum Beispiel an der Auffassung unseres manifesten Weltbildes festhalten wollen, dass Menschen Wesen sind, die für Argumente zugänglich sind, die aus Gründen handeln können und die zumindest manchmal für ihr Tun verantwortlich sind, dann müssen wir klar machen, dass diese Annahmen eben nicht im Widerspruch zur Grundannahme des wissenschaftlichen Weltbildes stehen, dass auch Menschen biologische Wesen sind, die letzten Endes nur aus Atomen und Molekülen bestehen, und dass für diese Atome und Moleküle die allgemeinen Gesetze der Physik und der Chemie gelten. Ich halte auch die Thesen (c) – (e) für gut begründet, sodass in meinen Augen alles dafür spricht, auch die zweite These des Naturalismus für wahr zu halten.

Literatur

- Bayertz, K. (2007) „Was ist moderner Materialismus?“, in: ders. et al. (Hg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd 1: Der Materialismus-Streit*. Hamburg.
- Beckermann, A. (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn.
- Ders. (2010) „Darwin – What if Man is Only an Animal, After All?“ *Dialectica* 64, 467–482. (Dt. Fassung in: A. Beckermann, *Aufsätze 1*, Beitrag 18)
- Ders. (2011) „Der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis heute“. In: P. Becker & U. Diewald (Hg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Göttingen, 105–122.
- Chalmers, A. (2010) „Atomism from the 17th to the 20th Century“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), hg. v. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/atomism-modern/> [letzter Zugriff: 16. Januar 2012].

- Descartes, R. (1965) *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. u. hg. v. A. Buchenau, Hamburg.
- Elger, Ch. u. a. (2004) „Das Manifest“. *Gehirn und Geist* 3.6, 30–37.
- Habermas, J. (2006) „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54, 669–707.
- Hempel, C. G. (1974) *Philosophie der Naturwissenschaften*. München.
- Hoyningen-Huene, P. (2008) „Systematicity: The Nature of Science“. *Philosophia* 36, 167–180.
- Ders. (2009) „Was ist Wissenschaft?“ In: M. Dresler (Hg.), *Wissenschaftstheorie und -praxis. Anspruch und Alltag empirischer Erkenntnisgewinnung*. Stuttgart, 34–42.
- McLaughlin, B. (1992) „The Rise and Fall of British Emergentism“. In: A. Beckermann et al. (Hg.), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin/New York.
- Quante, M. (2006) „Ein stereoskopischer Blick. Lebenswissenschaften, Philosophie des Geistes und der Begriff der Natur“. In: D. Sturma (Hg.), *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M., 124–145.
- Papineau, D. (2009) „Naturalism“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), hg. v. E. N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/> [letzter Zugriff: 16. Januar 2012].
- Schnabel, U. (2008) *Die Vermessung des Glaubens*. München 2008.
- Sellars, W. (1962) „Philosophy and the Scientific Image of Man“. In: ders., *Science, Perception and Reality*. New York 1963, 1–40.

Willensfreiheit

Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?*

I.

Ich will die Antwort gleich vorwegnehmen: Nein. Selbst wenn wir vollständig biologisch determiniert wären, könnten wir uns als freie Wesen auffassen – zumindest gilt dies unter bestimmten Bedingungen, von denen ich annehme, dass sie *de facto* erfüllt sind.¹ Doch davon später. Fragen wir uns zunächst: Woher kommt eigentlich die *gegenteilige* Überzeugung, dass es für unser Selbstbild und für die Idee der Willensfreiheit geradezu katastrophal wäre, wenn sich herausstellte, dass alles, was wir tun, denken und fühlen, vollständig biologisch determiniert ist? Am einfachsten lässt sich dies vielleicht an einem Beispiel erläutern.

Ich sitze in einer netten Runde, die Gastgeberin fragt, ob ich noch ein Glas Rotwein möchte, und nach kurzem Überlegen sage ich „Ja“. Wenn ich noch nicht zuviel getrunken habe und wenn ich kein Alkoholiker bin, wird man zu Recht sagen, dass ich aus freien Stücken gehandelt habe. Ich habe die Frage der Gastgeberin in vollem Bewusstsein bejaht. Ich hätte mich auch anders entscheiden können; keiner hat mich gezwungen; also war ich in meiner Handlung frei und verantwortlich.

Auf der anderen Seite: Mein Äußern des Wortes „Ja“ bestand doch letzten Endes darin, dass sich beim Ausatmen meine Stimmbänder, Zunge und Lippen so bewegten, dass bestimmte Schallwellen entstanden, und für diese Bewegungen gibt es nach allem, was wir wissen, eine vollständige physiologische Erklärung. Jedenfalls entdecken wir, wenn wir die Ursachen dieser Bewegungen bis in den Kortex zurückverfolgen, nirgendwo ein „Ich“, das sozusagen von außen in die Kette der physiologischen Ursachen eingreift.

* Erstveröffentlichung in: F. Hermann & P. Koslowski (Hg.) *Der freie und der unfreie Wille*. München: Wilhelm Fink 2004, 19–32.

¹ Ganz ähnliche Überlegungen wie in diesem Aufsatz finden sich im Freiheitskapitel der sehr empfehlenswerten Einführung in die Philosophie Simon Blackburn: *Think*, Oxford (Oxford University Press) 1999; sowie in Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*, München (Carl Hanser Verlag) 2001. Da ich das eine Buch erst nach Fertigstellung dieses Textes gelesen habe und das andere erst danach erschienen ist, scheint mir, dass hier eine Reihe von Philosophen unabhängig voneinander zu sehr ähnlichen Ergebnissen gekommen sind. Vielleicht lässt sich dies als Indiz dafür deuten, dass diese Ergebnisse nicht völlig abwegig sind.

Wolf Singer hat dies in einem Streitgespräch mit Lutz Wingert in *Die Zeit* Ende 2000 so ausgedrückt:

Wir erfahren uns als freie mentale Wesen, aber die naturwissenschaftliche Sicht lässt keinen Raum für ein mentales Agens wie den freien Willen, das dann auf unerklärliche Weise mit den Nervenzellen wechselwirken müsste, um sich in Taten zu verwandeln.²

Wenn das so ist, ist dann nicht aber die Annahme, *ich selbst* sei für mein Handeln verantwortlich, bestenfalls eine Illusion? Zeigt es nicht, dass unser gesamtes Handeln vollständig biologisch determiniert ist und dass *wir selbst* mit unserem Handeln eigentlich gar nichts zu tun haben?

Mir scheint, dass dieser Schlussfolgerung – zumindest bei vielen, die sie für richtig halten – eine im Kern Cartesianische Konzeption des Selbst zugrunde liegt. Descartes stellte sich willentliches Handeln so vor: Unsere Sinnesorgane informieren uns über unsere Umwelt, indem sie auf dem Wege über die Nervenbahnen in unserem Gehirn – genauer: auf der Zirbeldrüse – ein Bild dieser Umwelt erzeugen. Unser Geist – unser immaterielles Selbst – ist in der Lage, diese Bilder zu betrachten. Er überlegt, was zu tun ist, und verursacht, nachdem er eine Entscheidung getroffen hat – z. B. die Entscheidung, den linken Arm auszustrecken –, seinerseits eine Bewegung der Zirbeldrüse, die – ein wenig (aber tatsächlich nur ein wenig) anachronistisch gesprochen – dazu führt, dass über bestimmte efferente Nerven ein Signal an die Muskeln des linken Arms geschickt wird; ein Signal, das letzten Endes bewirkt, dass der Arm ausgestreckt wird. Im Grunde haben wir es hier mit dem Bild eines Selbst zu tun, das die Rolle eines Operators in einer Schaltzentrale spielt. Der Operator überwacht die Bildschirme und Anzeigelämpchen, die ihn über das informieren, was außerhalb der Schaltzentrale geschieht, und drückt bei Bedarf die entsprechenden Knöpfe, um dieses Geschehen in seinem Sinne zu beeinflussen.

Dass diese Konzeption unter anderem an den Problemen der kausalen Interaktion von Geist und Körper scheitert, ist schon seit Descartes' Zeiten bekannt. Erstens stellt sich die Frage, wie es der Geist überhaupt zustande bringen kann, in der körperlichen Welt kausal wirksam zu werden. Wie kann etwas Nichtkörperliches physische Wirkungen haben? Zweitens ist die physische Welt nach allem, was wir wissen, kausal geschlossen; d. h. jedes physische Ereignis hat, sofern es überhaupt eine Ursache hat, eine physische Ursache. Wenn das so ist, gibt es in der physischen Welt aber offenbar keinen Platz für ein kausales Eingreifen des Geistes. Und drittens: Wie soll das Eingreifen des Geistes z. B. mit den Erhaltungssätzen der Phy-

² Wolf Singer: *Ein neues Menschenbild?* Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2003, 12.

sik vereinbar sein? Heute nach über 300 Jahren sind diese und andere Probleme des Cartesischen Dualismus so gut untersucht, dass es in der Philosophie kaum noch Anhänger dieser Position gibt.³ Doch wie könnte eine rationale Alternative aussehen?

Als erstes müssen wir uns von der Vorstellung verabschieden, das eigentliche Selbst jedes Menschen sei eine eigene nichtkörperliche Substanz. Solche Selbste sind philosophische Erfindungen, im normalen Alltagsverständnis der Welt kommen sie nicht vor; die Alltagssprache kennt nicht einmal das Substantiv „Selbst“. Und sie kennt auch nicht das Substantiv „Ich“, das man mit einem Artikel oder einem Possessivpronomen verwenden könnte.^[3a] Was es gibt, sind Personen, nicht ominöse Selbste oder Iche. Und Personen sind Lebewesen, die sowohl körperliche als auch mentale Eigenschaften haben⁴ – auf der einen Seite können sie sich bewegen, sich ernähren und wachsen; auf der anderen Seite können sie aber auch wahrnehmen, fühlen und denken. Wenn Hans spazieren geht und dabei nachdenkt, ist es nicht so, dass der Körper von Hans spazieren geht und sein Geist nachdenkt. Vielmehr ist es dieselbe Person, Hans, die sowohl spazieren geht als auch nachdenkt.

II.

Aber was heißt es, dass Hans manchmal willentlich und verantwortlich handelt, wenn es nicht heißt, dass der Geist von Hans diese Handlung verursacht? In einem Punkt sind sich hier alle einig: Verantwortliches Handeln setzt voraus, dass Hans in seinem *Handeln* frei ist, d.h. dass er nicht unter Zwang handelt. Wenn Hans in ein Zimmer eingesperrt ist oder mit vorgehaltener Pistole gezwungen wird, den Tresor zu öffnen, dann tut Hans zwar etwas (bzw. unterlässt etwas); aber ganz offenkundig tut er es nicht willentlich, ganz offenkundig kann er für das, was er tut bzw. unterlässt, nicht verantwortlich gemacht werden. Wenn er den Tresor öffnet oder das Zimmer nicht verlässt, handelt er nicht aus freien Stücken. Handlungsfreiheit setzt also voraus, dass Hans tun *kann*, was er tun *will*. Oder allgemein: Eine Per-

³ Vgl. Ansgar Beckermann: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin (de Gruyter) 2., überarbeitete Aufl. 2001, Kap 3.

^{3a} Vgl. zu diesem Punkt inzwischen Ansgar Beckermann „Die Rede von *dem* Ich und *dem* Selbst. Sprachwidrig und philosophisch höchst problematisch“, in A. Beckermann *Aufsätze 1. Philosophie des Geistes*. Universitätsbibliothek Bielefeld 2012, Beitrag 15.

⁴ Vgl. Peter F. Strawson: *Individuals*, London (Methuen) 1959.

son ist in ihren Handlungen genau dann frei, wenn sie keinem Zwang unterliegt, der sie hindert, zu tun, was sie tun will.

Hume gehört zu den Philosophen, die nachdrücklich für die Auffassung plädiert haben, dass dies die einzige Art von Freiheit ist, die wir wirklich haben, aber auch die einzige, an der wir interessiert sein können.

For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean, that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains.⁵

Aber die Probleme dieser Auffassung liegen auf der Hand. Gilt nicht auch von einem Süchtigen, dass er tut, was er tun will? Und würden wir nicht trotzdem sagen, dass dieser Süchtige nicht frei ist in dem, was er tut? Der Punkt ist, dass der Süchtige zwar tun kann, was er tun will – er verfügt also über Handlungsfreiheit. Was aber nicht frei ist, ist sein Wille; seine Sucht hindert ihn, sich frei zu entscheiden. Mit anderen Worten: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*. Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, dass man tun kann, was man tun will, worin besteht dann diese Willensfreiheit?

Schon George Edward Moore deutet in seinem Buch *Ethics* an, dass man auf diese Frage grundsätzlich dieselbe Antwort geben kann wie auf die Frage, was Handlungsfreiheit sei:

If by saying that we *could* have done, what we did not do, we often mean merely that we *should* have done it, *if* we had chosen to do it, by saying that we *could* have *chosen* to do it, we may mean merely that we *should* have so chosen, *if* we had chosen to *make the choice*.⁶

So wie wir in unseren Handlungen frei sind, wenn wir tun können, was wir tun wollen, wären wir also in unserem Willen frei, wenn wir wollen können, was wir wollen wollen. Dies mag paradox klingen; doch es scheint das Problem des Süchtigen zu treffen. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn er es wollte; aber genau dies kann er offenbar nicht; er kann nicht wollen, keine Drogen zu nehmen. Zumindest kann er nicht erreichen,

⁵ David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford (Clarendon Press) 1975, sec. vi, 95.

⁶ George Edward Moore: *Ethics*, Oxford (Oxford University Press) 1996, 113f.

dass dieser Wille handlungswirksam wird. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er sich aus diesem Grund liebend gern dafür entscheiden würde, keine Drogen zu nehmen; er kann es nicht. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, dass es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen.

Moore's Antwort liegt auch Harry Frankfurt's bekannter Theorie⁷ zugrunde, der zufolge Willensfreiheit in der Fähigkeit besteht, Wünsche zweiter Stufe auszubilden – Wünsche, die den Inhalt haben, dass bestimmte Wünsche erster Stufe handlungswirksam werden sollen. Es ist durchaus möglich, dass ich zwei widerstreitende Wünsche erster Stufe habe: Ich kann den Wunsch haben, im Bett zu bleiben und noch eine Stunde zu schlafen, und zugleich auch den Wunsch, aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen. Zu einem Wesen mit freiem Willen und zugleich zu einer Person werde ich Frankfurt zufolge dadurch, dass ich außerdem auch Wünsche zweiter Stufe habe. Da ich ein einigermaßen pflichtbewusster Mensch bin, kann ich in der geschilderten Situation außerdem den Wunsch haben, dass von den genannten beiden Wünsche erster Stufe der zweite und nicht der erste handlungswirksam werden solle. Ich hätte dann den Wunsch zweiter Stufe, dass sich mein Wunsch, aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, durchsetzt, d. h. dass ich diesem Wunsch gemäß handle.

Willensfreiheit liegt dieser Konzeption zufolge genau dann vor, wenn auf der ersten Stufe die Wünsche handlungswirksam werden, von denen ich auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden. Dem Süchtigen fehlt diese Willensfreiheit. Denn auch wenn er – auf der zweiten Stufe – noch so sehr möchte, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam werde, wird sich dieser Wunsch doch durchsetzen; der Wunsch nach Drogen wird sein Handeln auch dann bestimmen, wenn der Süchtige dies nicht will.

Doch auch diese attraktive Position ist mit Problemen konfrontiert. Natürlich drängt sich sofort die Frage auf, wie es denn mit den Wünschen zweiter Stufe steht. Auf dieser Stufe taucht das Problem der Willensfreiheit doch in derselben Form wieder auf. Denken wir z. B. an Personen, die einer Gehirnwäsche oder anderen Formen der Indoktrination unterzogen wurden. Möglicherweise handeln diese Personen auch nach der Behandlung durchaus so, dass die Wünsche erster Stufe ihren Wünschen zweiter Stufe ent-

⁷ Besonders H. Frankfurt: „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: G. Watson (Hg.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press 1982.

sprechen. Aber wir hätten sicher Probleme, diese Handlungen frei zu nennen, da bei der Gehirnwäsche ihre Wünsche zweiter Stufe manipuliert wurden. Frankfurts Theorie steht somit vor einem Regressproblem. Für ihn stellt sich die Frage nach der Willensfreiheit auf jeder Stufe neu; und beantwortet werden kann sie nur durch die Annahme, dass die Wünsche der n -ten Stufe den Wünschen der $n+1$ -ten Stufe entsprechen, diese den Wünschen der $n+2$ -ten Stufe usw. Lässt sich dieser Regress durchbrechen?

Gary Watson⁸ hat, wie andere auch, die Auffassung vertreten, dass Frankfurt einen entscheidenden Gesichtspunkt außer Acht gelassen hat – den Gesichtspunkt der Wertung und des moralischen Urteils. Und ich glaube, dass hier tatsächlich die Lösung des Problems liegt. Wenn ich vor der Wahl stehe, im Bett zu bleiben und noch eine Stunde zu schlafen oder aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, dann frage ich mich, was unter den gegebenen Umständen die richtige Handlung ist – die Handlung, die ich unter den gegebenen Umständen tun sollte. Entscheidend ist hier mein moralisches Urteil. Wenn ich zu der Auffassung komme, dass ich verpflichtet bin, an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, dann werde ich aufstehen; wenn ich dagegen zu dem Schluss komme, das sei heute nicht so wichtig und daher sei es vertretbar, noch ein Stündchen zu schlafen, dann werde ich im Bett bleiben. Jedenfalls sollte das so sein.

Diese Überlegung wirft ein neues Licht auf das Problem der Willensfreiheit. Denn das wirkliche Defizit des Süchtigen besteht darin, dass moralische und Klugheitsüberlegungen bei ihm keinerlei Wirksamkeit haben. Er kann sich noch so sehr darüber im Klaren sein, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, falsch ist und dass ihn seine Drogensucht gesundheitlich ruinieren wird. All dies wird nicht bewirken, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam wird. Willensfreiheit scheint also entscheidend davon abzuhängen, ob die Entscheidungen eines Handelnden durch moralische und Klugheitsüberlegungen beeinflusst werden können – Überlegungen, in denen es darum geht, welche Wünsche handlungswirksam werden *sollten*.

Die Bedeutung von moralischen und Klugheitsüberlegungen wird auch deutlich, wenn wir unsere Einstellung Tieren gegenüber mit der Einstellung vergleichen, die wir zu uns selbst und unseren Mitmenschen einnehmen. Auch das Verhalten von Tieren beurteilen wir. Wenn der Hund nicht aufhört zu bellen, rufen wir „Still“ und geben ihm vielleicht sogar einen Klaps, um ihn dazu zu bringen, ruhig zu sein. Wenn er sich auf den Befehl „Platz“

⁸ Besonders Gary Watson: „Free Agency“, in: Gary Watson (Hg.); *Free Will*, Oxford (Oxford University Press) 1982.

hin setzt, sagen wir „Brav“, um ihm zu zeigen, dass er getan hat, was wir von ihm erwartet haben. Auch Tiere belohnen und bestrafen wir, um sie dazu zu bringen, sich so zu verhalten, wie wir wollen. Aber wir kämen nie auf die Idee, zu einem Hund zu sagen: „Sieh mal, es ist moralisch falsch, Hasen zu jagen; lass das bitte in Zukunft sein.“ Und auch der folgende Versuch wäre offensichtlich fehl am Platze: „Wenn Du weiter den Postboten beißt, werde ich Dich ins Tierheim bringen müssen; Du schadest Dir also nur selbst, wenn Du das nicht lässt.“

Ganz anders bei unseren Mitmenschen. Zwar reagieren wir auch hier häufig mit Belohnung und Bestrafung. Aber ebenso häufig versuchen wir – z. B. in der Kindererziehung –, das Verhalten anderer dadurch zu beeinflussen, dass wir ihnen sagen, dass das, was sie getan haben, moralisch falsch oder ihren wohlverstandenen Eigeninteressen abträglich ist. Mit anderen Worten: Das Verhalten unserer Mitmenschen können wir im Gegensatz zum Verhalten von Tieren auch dadurch beeinflussen, dass wir argumentieren und damit versuchen, ihre eigenen Einstellungen und Entscheidungen zu verändern. Es ist daher ein zentrales Anzeichen dafür, dass jemand in seinen Handlungen frei ist, dass es möglich ist, seine Urteile und auf diesem Wege auch sein Verhalten durch diese Art von Argumentieren zu beeinflussen. Offenbar hat Willensfreiheit entscheidend damit zu tun, dass unser Wille durch moralische und durch Klugheitsüberlegungen beeinflusst werden kann.

Stehen wir damit nicht aber wieder ganz am Anfang? Denn natürlich stellt sich jetzt die Frage, wie es denn möglich sein soll, dass moralische Urteile und moralisches Argumentieren unser Verhalten beeinflussen, wenn dieses Verhalten vollständig biologisch determiniert ist.

III.

Ein Philosoph, den dieses Problem besonders umgetrieben hat, ist Sir Karl Popper, der in der zweiten Arthur-Holly-Compton-Gedächtnisvorlesung *Of Clouds and Clocks* schreibt:

Compton describes [...] what I shall call the *‘nightmare of the physical determinist’*. A deterministic physical clockwork mechanism is, above all, completely self-contained: in the perfect deterministic physical world there is simply no room for any outside intervention. Everything that happens in such a world is physically predetermined, including all our movements and therefore all our actions. Thus all our thoughts, feelings, and efforts can have no practical influence upon what happens in the physical world: they are, if

not mere illusions, at best superfluous by-products (‘epiphenomena’) of physical events.⁹

Mit anderen Worten: Wenn wir annehmen, dass alle unsere Handlungen physikalisch – oder auch biologisch – determiniert sind, dann behaupten wir Popper zufolge zugleich, dass unsere Handlungen nicht durch unsere Gedanken, Gefühle und Argumente bestimmt sein können. Denn der physikalische bzw. biologische Determinismus impliziert, dass es keine nicht-physikalischen bzw. keine nichtbiologischen Ursachen gibt, und das, so Popper weiter, bedeutet, dass Phänomene außerhalb des Systems keinerlei kausalen Einfluss auf das haben können, was im System passiert.

Popper zufolge ist der Determinismus aber unhaltbar; denn jeder Determinist befindet sich seiner Meinung nach in einer selbst gestellten Falle. Wenn er Recht hat, dann bedeutet das nämlich, dass seine eigene Überzeugung von der Wahrheit des Determinismus nicht auf Argumenten beruht. Der Determinismus impliziere eben, dass Argumente für das, was wir glauben und was wir tun, kausal völlig irrelevant sind.

[...] according to determinism, any theories – such as, say, determinism – are held because of a certain physical structure of the holder (perhaps of his brain). Accordingly we are deceiving ourselves (and are physically so determined as to deceive ourselves) whenever we believe that there are such things as arguments or reasons which make us accept determinism. Or in other words, physical determinism is a theory which, if it is true, is not arguable, since it must explain all our reactions, including what appear to us as beliefs based on arguments, as due to *purely physical conditions*.¹⁰

Eine Prämisse dieser Argumentation liegt aber offen zutage: Popper geht wie der Cartesianer davon aus, dass Gedanken, Gefühle und Argumente etwas Nichtphysikalisches bzw. Nichtbiologisches sind. Auch Popper ist insofern der Cartesianischen Weltsicht verhaftet. Und die Frage ist, ob diese Weltsicht so selbstverständlich ist, wie er voraussetzt.

Nun, Popper geht wie Frege¹¹ davon aus, dass sich Gedanken und Argumente auf der einen Seite von materiellen Gegenständen dadurch unterscheiden, dass sie nicht sinnlich und nicht materiell sind. Auf der anderen Seite unterscheiden sie sich aber auch von Gefühlen und Vorstellungen; denn Gedanken und Argumente sind objektiv, nicht subjektiv. Wie Frege

⁹ Karl Popper: *Objective Knowledge*, Oxford (Clarendon Press) 1972, 217.

¹⁰ *Ebenda*, 223f.

¹¹ Vgl. besonders Gottlob Frege: „Der Gedanke“, in: Gottlob Frege: *Logische Untersuchungen*, hrsg. von G. Patzig. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972.

ein drittes Reich postuliert Popper deshalb eine dritte Welt, deren Bewohner Theorien, Argumente, Lehrsätze usw. sein sollen. Das muss uns hier jedoch nicht interessieren. Denn Popper ist auch in einem anderen Punkt mit Frege völlig einig: Die Bewohner der dritten Welt können nicht von sich aus kausal wirksam werden. Sie müssen von Menschen erfasst oder entdeckt oder gedacht werden, um die erste, die materielle Welt beeinflussen zu können. Die Frage ist also nicht, wie Gedanken und Argumente in der physischen Welt kausal wirksam werden können, sondern wie es möglich ist, dass Überzeugungen und Überlegungen das physikalische Geschehen kausal verändern.¹² Für den anticartesianischen Naturalisten ist die Antwort hier einfach: Überzeugungen und Überlegungen können das physikalische Geschehen genau deshalb kausal verändern, weil sie selbst etwas Physisches bzw. Biologisches sind. Wie aber lässt sich diese These plausibel machen?

Wieder kommt es zuerst darauf an, sich aus dem Griff der Cartesianischen Bilder zu befreien. Der Cartesianer stellt sich das Bewusstsein als eine Art inneres Theater vor. Auf der Bühne dieses Theaters tummeln sich Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungseindrücke; und Überlegungen sind für ihn nichts anderes als innere Vorgänge, die sich auf dieser Bühne abspielen. Gilbert Ryle hat dieses Bild des inneren Theaters in seinem Buch *The Concept of Mind* (London: Hutchinson 1949) mit großem Scharfsinn kritisiert. Einen Geist zu haben bedeutet nicht, dass sich im Innern einer Person Dinge abspielen, über die nur die Person selbst informiert ist. Es bedeutet vielmehr, dass diese Person über bestimmte Fähigkeiten und Dispositionen verfügt, die sich in ihrem Verhalten zeigen. Damit geht Ryle von einem Bild des Geistes aus, das heute allgemein geteilt wird:¹³ Bei geistigen Vorgängen handelt es sich nicht um mysteriöse Phänomene in einer mysteriösen Innenwelt; das geistige Leben von Personen besteht vielmehr darin, dass sie bestimmte (mentale) Eigenschaften besitzen, die sich in mentalen Prozessen bilden und verändern. Auch wenn ein Mensch eine bestimmte Überzeugung hat, heißt das also nichts anderes, als dass

¹² Vgl. hierzu auch die folgende Passage: „[...] what we want is to understand how such nonphysical things as *purposes, deliberations, plans, decisions, theories, intentions, and values* can play a part in bringing about physical changes in a physical world.“ (*Ebenda*, 229)

¹³ Natürlich gibt es auch beträchtliche Unterschiede zwischen Ryle und dem, was ich hier einmal den „philosophischen mainstream“ nennen möchte. Diese Unterschiede beziehen sich hauptsächlich auf die Frage nach dem kausalen Charakter mentaler Erklärungen.

dieser Mensch als ein biologischer Organismus eine bestimmte Eigenschaft hat – die Eigenschaft zu glauben, dass dies oder jenes der Fall ist.

So verstanden, stellt sich die Situation für den anticartesianischen Naturalisten so dar: Er muss behaupten, dass mentale Eigenschaften wie das Haben von Überzeugungen ganz normale physische oder biologische Eigenschaften sind – so wie die Härte eines Ziegelsteins eine ganz normale physische und die Fähigkeit, sich fortzupflanzen, eine ganz normale biologische Eigenschaft ist. Ich will hier nicht auf die Argumente eingehen, die für und gegen diese Auffassung sprechen.¹⁴ Wichtig ist mir jedoch, an dieser Stelle noch einmal auf die dialektische Situation hinzuweisen.

Der Cartesianer behauptet, dass Menschen nur dann frei und für ihre Handlungen verantwortlich sind, wenn diese Handlungen durch ein immaterielles Selbst verursacht werden, das direkt in die Geschehnisse im Gehirn eingreift. Dieser Auffassung zufolge würde es sicher keine Freiheit geben, wenn sich herausstellen sollte, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch erklärbar sind.

Gegen den Cartesianer kann man einwenden, dass er einen Freiheitsbegriff hat, der auf äußerst unplausiblen metaphysischen Annahmen beruht. Menschen, so kann man ihm entgegen, sind keine immateriellen Selbste, sondern biologische Wesen, die genau dann frei und für ihre Handlungen verantwortlich sind, wenn diese Handlungen aus Wünschen resultieren, die durch moralische Urteile und moralisches Argumentieren beeinflusst werden können.

Für den Popperianer, der glaubt, dass Gedanken, Urteile und Argumente etwas Nichtphysisches sind, ist jedoch auch dieser Freiheitsbegriff mit der Annahme eines allgemeinen biologischen Determinismus unvereinbar. Auch für den Popperianer könnte es daher keine Freiheit geben, wenn sich herausstellen sollte, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch erklärbar sind.

Nur für den Naturalisten stellen sich die Dinge anders da. Da für ihn auch mentale Eigenschaften physische bzw. biologische Eigenschaften sind, ist für ihn die Annahme, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch determiniert sind, durchaus mit der Annahme vereinbar, dass unsere Handlungen rational kontrolliert werden können. Nur der Naturalist braucht daher keine Angst vor den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften zu haben. Nur für ihn ändert sich an unserm Selbst- und Men-

¹⁴ Dies ist ausführlich in meiner *Analytischen Einführung in die Philosophie des Geistes*, a.a.O., geschehen.

schenbild auch dann nichts, wenn sich herausstellen sollte, dass unser Verhalten vollständig neurobiologisch erklärbar ist.

Um es noch einmal anders auszudrücken: Es gibt überwältigende empirische Evidenz dafür, dass unsere Entscheidungen – zumindest in einigen Fällen – durch rationale Überlegungen und Argumente beeinflusst werden können. Es gibt jedoch ebenfalls überwältigende empirische Evidenz für die Annahme, dass alle Handlungen rein biologisch determiniert sind. Beide Annahmen können jedoch nur dann zugleich wahr sein, wenn der Naturalist Recht hat.

IV.

Führt dieser Naturalismus aber nicht auf direktem Weg von der Scylla zur Charybdis? Wenn auch das Haben von Gründen eine biologische Eigenschaft ist, wenn Prozesse des Überlegens durch neuronale Prozesse realisiert sind und wenn es für alle biologischen Prozesse hinreichende biologische Ursachen gibt, dann scheint doch völlig *biologisch* determiniert zu sein, welche Überlegungen in meinem Kopf stattfinden, und damit auch, welche Handlungen sich aus diesen Überlegungen ergeben. Wie kann *ich* aber für etwas verantwortlich gemacht werden, das gar nicht von mir, sondern von ganz anderen Dingen determiniert ist?

Hinter dieser Frage steckt wieder das Bild des Selbst, das die Rolle des Operators in einer Schaltzentrale spielt – allerdings in noch radikalerer Form. Bei Descartes sahen die Dinge so aus: Das Selbst betrachtet den sensorischen Input, *überlegt*, was zu tun ist, und drückt daraufhin die entsprechenden Knöpfe, d.h., es bewirkt bestimmte Bewegungen der Zirbeldrüse. Jetzt haben wir es mit dem Bild eines Operators zu tun, der nicht einmal mehr selbst überlegt, der vielmehr auch die Überlegungen, die in seinem Kopf stattfinden, nur passiv betrachtet und sich fragt „Was habe ich eigentlich damit zu tun?“. Philosophinnen und Philosophen, deren Denken von diesem Bild geprägt ist, meinen offenbar: Es kann schon sein, dass wir genau für die Handlungen verantwortlich sind, die auf Wünsche zurückgehen, die durch bestimmte Überlegungen beeinflussbar sind; aber doch offenbar nur dann, wenn *wir selbst Herr* dieser Überlegungen sind, und d.h. auch, wenn diese Überlegungen nicht biologisch oder anderweitig determiniert sind. Aber was im Himmel soll es heißen, dass ich der Herr meiner Überlegungen bin? Können wir dieses Herr-der-eigenen-Überlegungen-Sein wirklich im Rahmen des Bildes eines Operators in der Schaltzentrale explizieren? Und wie würde das aussehen?

Wahrscheinlich so: Dieses Mal sitzt der Operateur vor einem Tisch mit vielen Kästen, in denen er Gründe für verschiedene Handlungen gesammelt hat. Er fragt sich, soll ich die Handlung A ausführen oder nicht, und um diese Frage zu beantworten, kramt er aus den verschiedenen Kästen alle relevanten Gründe hervor. Zum Schluss schaut er noch einmal genau nach, ob er auch keinen Grund übersehen hat, legt alle einschlägigen Gründe auf den Tisch, wägt sie ab und kommt zu einer Entscheidung.

Dies ist aber nicht nur ein merkwürdiges, es ist ein inkohärentes Bild. Was geht bei dieser Gelegenheit eigentlich in dem Operateur vor? Beruht das, was er da macht, auf Überlegungen, die er anstellt, oder zieht er – gewissermaßen blind – Gründe aus den verschiedenen Kästen, bis er zum Schluss – ebenfalls blind – irgendeine Entscheidung fällt? Im ersten Fall haben wir offensichtlich ein Regressproblem, und im zweiten Fall darf man wohl fragen: Wie kann jemand für ein Abwägen von Gründen verantwortlich sein, das völlig blind und ohne jede Überlegung stattfindet? Mit anderen Worten: Es hat einfach keinen Sinn, Überlegen nach dem Modell des Operateurs in der Schaltzentrale aufzufassen. Entweder der Operateur überlegt, was er tut, dann brauchen wir einen zweiten Operateur und eine zweite Schaltzentrale usw., oder der Operateur handelt blind, d.h. ohne zu überlegen, dann ist er zwar in gewissem Sinne Herr dessen, was geschieht; aber sicher nicht in dem Sinne, wie wir uns eine verantwortliche Person vorstellen.

Fragen wir uns also noch einmal, wo hier wirklich ein Problem liegt. Unsere Freiheit und Verantwortlichkeit wären offenbar bedroht, wenn unsere Überlegungen manipuliert würden oder wenn wir in diesen Überlegungen nur Marionetten wären. Viele Philosophinnen und Philosophen haben hier das Bild des dämonischen Neurobiologen vor Augen, der das Gehirn einer Person direkt manipuliert, um alle ihre Wünsche, Überzeugungen und Entscheidungen herbeizuführen.

Doch eine solche Situation liegt hier nicht vor. Niemand greift direkt in unsere Überlegungen ein. Niemand manipuliert uns. Vielmehr hat uns die Natur – oder wer immer – mit einem Gehirn versorgt, in dem neuronale Prozesse ablaufen, die Prozesse rationalen Überlegens implementieren: Prozesse, die auf Gründe reagieren, und alles in allem zu abgewogenen Urteilen führen. Und die Natur hat auch dafür gesorgt, dass diese Urteile entscheidenden Einfluss auf unsere Handlungen haben. Warum sollten wir uns durch *diese* Tatsache bedroht fühlen? Warum sollte diese Tatsache unsere Freiheit und Verantwortlichkeit beeinträchtigen? So wenig wie wir durch jemanden manipuliert werden, der uns die Gründe, die für eine Handlung sprechen, in so bestechender Klarheit präsentiert, dass wir gar nicht anders

können, als uns ihnen anzuschließen,¹⁵ so wenig werden wir dadurch manipuliert, dass in uns ein Prozess rationalen Überlegens abläuft.

Manche Philosophinnen und Philosophen scheinen der Auffassung zu sein, dass ich nur dann Herr der eigenen Überlegungen bin, wenn diese Überlegungen nicht von anderen Personen, sondern *von mir selbst* manipuliert werden (können). Aber das ist, wie ich schon zu zeigen versucht habe, eine inkohärente Idee; denn eine solche Manipulation könnte nur irrational erfolgen. Und manche Philosophinnen und Philosophen scheinen zu glauben, dass ich nur dann frei sein kann, wenn ich *bei genau denselben Gründen* anders hätte entscheiden können. Doch das scheint mir nicht weniger fragwürdig. Welches Interesse sollte ich an einer solchen Form von Freiheit haben? Woran mir liegt, ist, dass meine Wünsche und meine Überlegungen einen Einfluss auf meine Entscheidungen haben, dass das geschieht, was ich will, und dass ich nicht durch andere manipuliert werde. Aber ich habe kein Interesse daran, meine eigenen Wünsche und Überlegungen zu manipulieren. (Auf welcher Grundlage auch: auf der Grundlage anderer Wünsche und Überlegungen?) Alles, woran mir liegt, ist also durchaus damit vereinbar, dass die Wünsche, die ich habe, und die Überlegungen, die ich anstelle, vollständig biologisch determiniert sind.

Was macht dann aber diese Überlegungen zu *meinen* Überlegungen? Auf diese Frage haben meiner Meinung nach Fischer und Ravizza die richtige Antwort gegeben. In einer ganzen Reihe von Arbeiten hat John Martin Fischer zum Teil allein, zum Teil in Zusammenarbeit mit Mark Ravizza eine Theorie vorgelegt, der meine Überlegungen in vielerlei Hinsicht sehr ähnlich sind. Kern dieser Theorie ist die Idee, dass moralische Verantwortlichkeit auf Führungskontrolle beruht. Führungskontrolle liegt vor, wenn die zur Debatte stehende Handlung durch einen Mechanismus verursacht wurde, der für Gründe empfänglich ist – einen Mechanismus, dessen *output* davon abhängt, welche Gründe es für und gegen die Ausführung einer Handlung gibt bzw. welche Gründe für und gegen die Ausführung einer Handlung dem Handelnden bekannt sind. Doch das allein reicht noch nicht aus. Führungskontrolle setzt auch voraus, dass der Handelnde sich diesen Mechanismus *zu eigen macht*, dass er *Verantwortung für diesen Mechanismus übernimmt*. Dies kann aufgrund expliziter philosophischer Reflexion, es kann aber auch eher naturwüchsig geschehen.

Ein Kind wächst auf und wird dabei von seinen Eltern (und anderen) auch moralisch erzogen. Die Erzieher reagieren auf das, was das Kind tut, unter anderem mit dem Ziel, in dem Kind ein bestimmtes Selbstbild zu er-

¹⁵ Daniel Dennett: *Elbow Room*, Oxford (Oxford University Press) 1984, 87.

zeugen. Teilweise aufgrund dieses Prozesses beginnt das Kind, sich selbst als Handelnden zu begreifen. Außerdem lernt es, dass die Umwelt auf sehr spezifische Weise auf seine Handlungen reagiert – mit Lob und Tadel, Strafe und Belohnung, Anerkennung und Übelnehmen. Diese Reaktionen für legitim zu erachten, heißt, Verantwortung zu übernehmen. Genauer gesagt:

[...] it is in virtue of acquiring these views that the child takes responsibility for *certain kinds of mechanisms*: practical reasoning, nonreflective habits, and so forth. Ordinarily, people would not characterize a child's taking responsibility in exactly this way, but this theoretical characterization gives more precise expression to the idea that the child takes responsibility for actions that spring from certain sources (and not from others).¹⁶

Außerdem kann es auch vorkommen, dass man sich in ruhigeren Momenten einmal fragt, ob es wirklich legitim ist, dass man selbst das Ziel moralischer Reaktionen Anderer ist. Vielleicht fragt man sich, ob nicht der kausale Determinismus wahr ist und ob dies nicht bedeutet, dass man selbst für nichts verantwortlich sein kann. Auch in solchen Situationen kann es aber Überlegungen geben, die einen letzten Endes dazu bringen, die Legitimität moralischer Reaktionen Anderer zu akzeptieren. Und auch das würde bedeuten, dass man Verantwortung übernimmt – dieses Mal aufgrund ausführlicher eigener Reflexion.

Natürlich dürfen auch diese Formulierungen nicht so verstanden werden, dass hier ein Selbst oder ein Personenkern – oder wie immer man sich das Ich vorstellen mag – bestimmte Mechanismen betrachtet, um dann zu entscheiden: Diesen Mechanismus mache ich mir zu eigen, jenen nicht. Vielmehr heißt auch dieses Sich-zu-eigen-Machen nichts anderes, als dass sich in der ganzen Person bestimmte Einstellungen und Dispositionen entwickeln. Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, dass manche Wesen ihre eigenen Handlungen und auch die Mechanismen reflektieren können, die zu diesen Handlungen führen. Aber das heißt ganz sicher nicht, dass es *in* diesen Wesen ein Etwas – sozusagen *das Wesen selbst* – gibt, das neben all diesen Handlungen und Mechanismen steht, um sie zu kontrollieren – das wäre das Bild des Operators in der Schaltzentrale. Wir werden das Problem der Willensfreiheit nur lösen, wenn wir uns von diesem Bild, vom Bild des Gespenstes in der Maschine endgültig lösen.

¹⁶ John Martin Fischer & Mark Ravizza: *Responsibility and Control*, Cambridge (Cambridge University Press) 1998, 241 f.

Willensfreiheit in einer natürlichen Weltordnung*

1.

Philosophische Probleme entstehen häufig dadurch, dass wir erkennen, dass mit dem, was wir über die Welt denken, etwas nicht in Ordnung ist – meistens weil wir entdecken, dass zwei oder mehr Aussagen, die wir alle für wahr halten, nicht zusammen wahr sein können. Dies ist auch beim Willensfreiheitsproblem so. Auf der einen Seite sind wir felsenfest davon überzeugt, dass wir zumindest manchmal Entscheidungen fällen, und zwar so, dass wir beim Fällen der Entscheidungen frei und daher für diese Entscheidungen verantwortlich sind. Wir können uns gar nicht vorstellen, wie es wäre, in einer Gemeinschaft zu leben, in der es keine Verantwortlichkeit gäbe. Auf der anderen Seite glauben wir aber auch, dass in der Natur alles mit rechten Dingen zugeht, d. h., dass natürliche Ereignisse eine natürliche Ursache haben, wenn sie überhaupt eine Ursache haben. Zumindest in unserer naturwissenschaftlich geprägten Weltsicht können wir uns das Eingreifen außernatürlicher Kräfte in den Lauf der Natur ebenfalls kaum mehr vorstellen. Aber wie können unsere Entscheidungen und die aus ihnen folgenden Handlungen frei sein, wenn sie ebenfalls natürlich verursacht sind? Diese Frage bestimmt unter dem Stichwort der *Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus* die philosophische Willensfreiheitsdebatte jetzt schon seit vielen Jahrhunderten. Allerdings: Bei näherem Hinsehen ist das Willensfreiheitsproblem ein ganzes Stück komplizierter. Es lässt sich nicht auf dieses eine Problem reduzieren.

Nehmen wir ein Beispiel. Ich liege im Bett; der Wecker klingelt. Einerseits sollte ich aufstehen; denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz. Andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, wenn ich noch etwas weiterschlafen könnte. Nehmen wir an, ich entscheide mich, im Bett zu bleiben. Unter welchen Bedingungen ist dies eine *freie Entscheidung*, für die ich *verantwortlich* gemacht werden kann? Mir scheint, dass hier im Wesentlichen drei Bedingungen erfüllt sein müssen.

* Deutsche Fassung von Beckermann (2005).

Bedingung 1

Ich muss eine *Wahl* zwischen verschiedenen Alternativen haben; ich muss so oder so handeln bzw. mich so oder so entscheiden können. (*Die Bedingung des Anders-Handeln-oder-Entscheiden-Könnens*)

Bedingung 2

Welche Wahl getroffen wird, muss von *mir* abhängen. (*Urheberschaftsbedingung*)

Bedingung 3

Meine Wahl darf *keinem Zwang* unterliegen. Meine Wahl muss selbst *frei* sein. (*Kontrollbedingung*)

Der erste Teil des Willensfreiheitsproblems liegt darin, dass besonders die Erfüllung der Bedingungen 2 und 3 *weder* mit dem *Determinismus* noch mit dem *Indeterminismus* vereinbar zu sein scheint. Wenn wir den Determinismus als die These verstehen

(D) Alle Ereignisse haben in anderen Ereignissen eine hinreichende Ursache,

wird der erste Teil dieser These sofort klar. Wenn nämlich eine Entscheidung, durch ein anderes Ereignis verursacht wurde, wie kann sie dann auf *mich* zurückgehen? Vielleicht kann man sagen, sie könnte trotzdem auf mich zurückgehen, wenn ich der Urheber dieses anderen Ereignisses war. Aber der Determinismus sagt, dass auch dieses Ereignis eine Ursache hatte usw. Irgendwann führt die Verursachungskette daher zu Ursachen, die vor meiner Geburt lagen und die daher sicher nicht auf mich zurückgehen. Der Determinismus scheint also mit der Bedingung 2 unvereinbar zu sein. Und dasselbe gilt für die Bedingung 3. Wie kann meine Wahl *frei* gewesen sein, wenn sie – dem Determinismus zufolge – durch andere Ereignisse verursacht wurde?

Die Unvereinbarkeit mit dem Indeterminismus ergibt sich, wenn man diesen so versteht:

(I) Die Entscheidung, die ich treffe, ist nicht durch andere Ereignisse verursacht, sondern erfolgt rein zufällig.

Wenn die Entscheidung, die getroffen wurde, nicht durch ein anderes Ereignis verursacht wurde, sondern rein zufällig stattfand, scheint ebenfalls völlig klar, dass sie nicht auf mich zurückgeht – dann wäre sie ja nicht zufällig.

Dieses Dilemma scheint sich nur auflösen zu lassen, wenn wir annehmen, dass es neben dem Verursachtsein durch andere Ereignisse und dem

rein zufälligen Auftreten noch etwas Drittes gibt – das Hervorgebrachtwerden durch eine Person im Sinne der Akteurskausalität. Dieser Idee zufolge ist eine Handlung oder Entscheidung genau dann frei, wenn sie – letzten Endes – weder durch ein anderes Ereignis verursacht wurde noch rein zufällig stattfand, sondern durch eine Person hervorgebracht wurde – und zwar so, dass dieses Hervorbringen selbst unverursacht war.

Für diese Lösung muss man jedoch einen hohen Preis zahlen. Wenn nämlich das Hervorgebrachtwerden durch eine Person als *Alternative* zur natürlichen Verursachung zu verstehen ist, dann müssen Personen etwas sein, das außerhalb des normalen Naturzusammenhangs steht und das in der Lage ist, von außen in diesen Naturzusammenhang einzuwirken. Und diese Idee ist ebenfalls höchst problematisch. Deshalb ist es auch gar nicht verwunderlich, dass sich gerade Naturwissenschaftler an dieser Konzeption von Person und Willensfreiheit reiben.

Wolfgang Prinz spricht in seinem Aufsatz „Freiheit oder Wissenschaft“ sogar von den „metaphysischen Zumutungen“, die mit dieser Auffassung verbunden sind. Die erste dieser Zumutungen besteht in seinen Augen in der Annahme, dass es einen grundsätzlichen Graben zwischen Psychischem und Physischem gibt, dass das Psychische außerhalb der physischen Welt eine Art von *Cartesischem Eigenleben* führt. Die zweite Zumutung beruht auf der ersten; sie besteht in der Auffassung, dass das Psychische nicht nur ein außerphysisches Eigenleben führt, sondern darüber hinaus sogar in der Lage ist, auf den Bereich des Physischen *kausal einzuwirken*. „Wenn eine Person den Entschluß fasst, das Radio anzuschalten, wird sie schließlich aufstehen und den entsprechenden Knopf am Gerät betätigen. Die Handlung verstehen wir als direkte kausale Folge der Handlungsabsicht – so wie wir die Bewegung der Billardkugel als direkte kausale Folge des Stoßes des Queues verstehen“ (92). Schließlich besteht die dritte metaphysische Zumutung in der Annahme eines „prinzipiellen lokalen Indeterminismus“.

Die *Idee* der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. Natürlich haben wir uns daran gewöhnt, daß solche Lücken uns hier und da auch von anderer Seite angedient werden, namentlich von Quantenphysik und Chaostheorie. Allerdings geht es hier nicht wie in diesen Fällen lediglich um die Abwesenheit von Determination bzw. Determinierbarkeit, sondern um etwas völlig anderes, wesentlich Radikaleres: um nicht weniger als die Ersetzung der gewöhnlichen kausalen Determination durch eine andere, kausal nicht erklärbare Form von Determination. Diese geht von einem autonom gedachten Subjekt aus, das selbst frei, d.h. nicht determiniert ist. Deshalb müssen die rührenden Versuche, die Freiheit des Willens mit der Unschärferelation der Quantenphysik oder der Indeterminiertheit chaotischer Systeme in Ver-

bindung zu bringen, zum Scheitern verurteilt sein. Sie beruhen auf dem Mißverständnis, die Freiheit des Willens sei nichts weiter als Abwesenheit von Determination oder Determinierbarkeit. In Wahrheit geht die Zumutung viel weiter: Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, jedes Subjekt als eine eigenständige, autonome Quelle der Handlungsdetermination anzusehen. (92)

Mich wundert es überhaupt nicht, dass Prinz die Annahme, Subjekte stünden außerhalb der natürlichen Ordnung und seien in der Lage, von dort in diese Ordnung einzugreifen, als Zumutung versteht. Bei dieser Einschätzung hat er auch viele Philosophen auf seiner Seite. Besonders die Analytische Philosophie war immer stark von einer naturalistischen Grundtendenz geprägt. Jedenfalls ist der Anticartesianismus sowohl im Logischen Empirismus als auch bei Wittgenstein und Ryle geradezu mit den Händen zu greifen. Wissenschaftler und Philosophen stehen hier also gar nicht in Opposition zueinander. Im Gegenteil, sehr viele Philosophinnen und Philosophen würden sich, was diesen Punkt angeht, ganz auf die Seite der Wissenschaftler stellen.

Auf der anderen Seite gibt es aber auch einen zentralen Dissenspunkt, der sich daraus ergibt, dass Prinz ganz offenkundig davon ausgeht, dass sich die Annahme, Personen seien sozusagen außerweltliche Wesen, *zwangsläufig* aus der Idee der Willensfreiheit ergibt. Ist das wirklich so klar? *Prima facie* kann sich Prinz hier natürlich auf die bisherigen Überlegungen berufen. Denn diese hatten ergeben, dass es zumindest so aussieht, als wäre Willensfreiheit sowohl mit dem Determinismus im herkömmlichen Sinne als auch mit Indeterminiertheit im Sinne von Zufälligkeit unvereinbar. Dass dies tatsächlich *nicht* das letzte Wort ist – dies zu zeigen, haben viele Philosophinnen und Philosophen als eine Aufgabe begriffen, die zwar äußerst schwierig, aber keineswegs unlösbar ist.

2.

Vielleicht hilft es, an dieser Stelle die Willensfreiheitsdebatte einmal von einem anderen Blickwinkel aus zu betrachten. In dieser Debatte gibt es bekanntlich drei Hauptpositionen – Kompatibilisten, Libertarier und Freiheitspessimisten.

- Kompatibilisten behaupten, dass es Willensfreiheit gibt und dass sie mit dem Determinismus vereinbar ist.
- Libertarier behaupten, dass es Willensfreiheit gibt, dass sie aber mit dem Determinismus unvereinbar ist.

- Freiheitspessimisten glauben, dass es keine Willensfreiheit gibt, da Willensfreiheit mit dem Determinismus unvereinbar, in der Welt aber alles determiniert ist.
- Eine bestimmte Variante des Freiheitspessimismus kann man schließlich so charakterisieren: Es gibt keine Willensfreiheit; denn Willensfreiheit ist weder mit Determinismus noch mit Zufälligkeit vereinbar. In der Welt hat aber alles eine Ursache oder es geschieht zufällig.

Mir scheint, dass man den Hauptstreitpunkt zwischen Kompatibilisten auf der einen und Libertariern und Freiheitspessimisten auf der anderen Seite aber auch so verstehen kann – und dass man ihn vielleicht sogar so verstehen sollte: Kann es Willensfreiheit nur geben, wenn wir Personen als außernatürliche Wesen begreifen, die in der Lage sind, von außen in die natürliche Ordnung einzugreifen? Oder hat der Begriff der Willensfreiheit auch dann einen Sinn, wenn wir Menschen als Teile der natürlichen Welt begreifen – als biologische Wesen, die sich von anderen biologischen Wesen nur durch ihre besonderen kognitiven Fähigkeiten unterscheiden? So verstanden ist die Hauptaufgabe des Kompatibilisten nicht zu zeigen, dass Willensfreiheit und Determinismus vereinbar sind, sondern dass Willensfreiheit auch in einer durchgängig natürlichen Welt möglich ist.

Ist diese Aufgabe lösbar? Kann man plausibel machen, dass die Bedingung des *Anders-Handeln-oder-Entscheiden-Könnens*, die *Urheberschaftsbedingung* und die *Kontrollbedingung* auch dann erfüllt sein können, wenn wir selbst ‚nur‘ biologische Wesen sind, die einer durchgängig natürlichen Welt angehören? Ich will mich bei der Beantwortung dieser Fragen auf die letzten beiden Bedingungen konzentrieren; denn sie scheinen mir die wirklich entscheidenden zu sein.

Bemerkenswerterweise ist in der Literatur gar nicht besonders umstritten, dass die zweite, die Urheberschaftsbedingung auch in einer durchgängig natürlichen Welt erfüllt sein kann. Das ist deshalb bemerkenswert, weil damit im Grunde vorausgesetzt wird, dass eine naturalistische Lösung des Leib-Seele-Problems möglich ist. Und in der Tat gehen heute sehr viele davon aus, dass Wahrnehmen, Überlegen und sich Entscheiden natürliche Vorgänge sind, dass diese mentalen Prozesse letztlich Gehirnprozesse oder durch Gehirnprozesse realisiert sind. Dafür sprechen ja auch eine ganze Reihe von Gründen, die ich hier nur kurz andeuten will: 1. Nur wenn Wahrnehmen, Überlegen und sich Entscheiden natürliche Vorgänge sind, kann man verstehen, dass diese Prozesse kausale Wirkungen auf natürliche Körper haben können. 2. Das Beispiel von Computern zeigt uns, dass ein und derselbe Vorgang ganz unproblematisch sowohl als physikalischer als

auch als höherstufiger Vorgang klassifiziert werden kann. Ein und derselbe Vorgang kann sowohl eine bestimmte Bewegung von Elektronen durch ein Transistorennetz als auch das Errechnen der Summe zweier natürlicher Zahlen sein. 3. Es ist keine Frage, dass Tiere wahrnehmen, handeln und vielleicht sogar manchmal überlegen. Aber es scheint ebenso keine Frage, dass all dies durch neuronale Vorgänge in den Gehirnen dieser Lebewesen realisiert oder hervorgerufen ist. Es ist ja auch sehr bemerkenswert, dass Neurobiologen bei der Beschreibung höherstufiger Hirnleistung immer wieder geradezu wie von selbst dazu übergehen, kognitives Vokabular zu verwenden. Alles in allem: Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass mentale Zustände durch neuronale Strukturen und mentale Vorgänge durch neuronale Prozesse realisiert sind.

Aber wie, so könnte man immer noch versucht sein zu fragen, kann ein Nachdenken, das durch einen neuronalen Prozess in meinem Gehirn realisiert ist, *mein* Nachdenken sein? Wie kann ich der ‚Urheber‘ dieses Nachdenkens sein, wenn es sich hier um einen ganz normalen natürlichen Vorgang handelt? Die Antwort auf diese Frage liegt zunächst einmal in dem Hinweis, dass das Wort ‚Urheber‘ hier letzten Endes völlig fehl am Platze ist. Es ist nicht so, dass eine Katze eine Maus jagt, wenn die Katze der Urheber dieses Verhaltens ist, und es ist auch nicht so, dass ein Affe darüber nachdenkt, wie er an die Banane kommt, wenn er der Urheber dieses Nachdenkens ist, dieses Nachdenken also kausal oder anderswie hervorbringt.

Vielmehr liegen die Dinge in etwa so. Auch bei Tieren – und sogar bei manchen Robotern – können wir zwischen dem unterscheiden, was das Tier tut und was ihm zustößt. Auf diese Weise unterscheiden wir z.B. den Fall, dass ein Hund ein Kaninchen jagt, von dem, dass er an der Leine von seinem Lieblingsbaum weggezogen wird. Dafür dass wir bestimmte Bewegungen bestimmter Wesen als Handlungen klassifizieren, sind zwei Dinge zentral: Erstens müssen diese Wesen über eigene Energieresourcen verfügen, und zweitens müssen sie in dem Sinne autonom sein, als ihre Bewegungen von inneren Steuerungsmechanismen bestimmt werden, die (a) nicht reflexhaft auf denselben Reiz immer auf dieselbe Weise reagieren und die (b) nicht ferngesteuert sind. Immer wenn Tiere nicht reflexhaft handeln, heißt das zweierlei: (a) sie können auf verschiedene Weise handeln, und (b) die Auswahl der Handlung, die tatsächlich ausgeführt wird, ist Sache eines internen Steuerungsmechanismus. Gerade weil und insofern Tiere nicht reflexhaft handeln, ist vor jeder Handlung eine Entscheidung nötig. Auf irgendeine Weise muss ja bestimmt werden, welche Handlung unter den gegebenen Umständen ausgeführt wird. Dass eine Entscheidung

herbeigeführt wird, heißt hier also nichts anderes, als dass die eine oder die andere Handlung initiiert wird. Wenn diese Entscheidung auf den dafür zuständigen inneren Steuerungsmechanismen beruht, kann man sagen: Das Tier selbst hat diese Entscheidung gefällt. Wenn jedoch jemand von außen – zum Beispiel durch Funksignale oder andere Manipulationen – in das Wesen eingreift und so eine Entscheidung herbeiführt, dann handelt es sich um eine fremdbestimmte Entscheidung, die das Wesen nicht selbst getroffen hat. Somit ergibt sich also in der Tat eine Sicht der Dinge, der zufolge es durchaus möglich ist, von Wesen, die vollständig zur natürlichen Ordnung gehören, zu sagen, sie selbst hätten eine bestimmte Handlung ausgeführt oder eine bestimmte Entscheidung getroffen.¹

3.

Die entscheidende Frage ist jedoch immer noch unbeantwortet – die Frage, ob eine so verstandene Entscheidung auch *frei* sein kann. Denn jetzt stehen wir wieder vor dem (vermeintlichen) Ausgangsdilemma: Entweder die Entscheidung – wohlgemerkt: ein natürlicher Vorgang – ist verursacht, dann kann sie – zumindest scheint es so – nicht frei sein. Oder sie ist zufällig, dann mag sie vielleicht frei sein; aber wie kann man jemanden für etwas verantwortlich machen, was rein zufällig passiert?

Robert Kane hat in seinem beeindruckenden Buch *The Significance of Free Will* zu zeigen versucht, dass man zumindest mit dem zweiten Horn dieses Dilemmas fertig werden kann. Zuerst schildert er jedoch noch einmal eindrücklich die Probleme, die sich bei diesem Horn ergeben:

Angenommen [unsere Entscheidungen beruhen] auf Quantensprüngen oder anderen Quantenunsicherheiten im Gehirn. Wie könnte das Auftreten dieser Ereignisse die Freiheit eines Handelnden befördern? Schließlich handelt es sich hier um Zufallsereignisse, deren Auftreten unvorhersehbar ist und die von niemandem – also auch vom Handelnden selbst nicht – kontrolliert werden. Vorstellungen dieser Art legen die Vermutung nahe, dass Indeterminismus die Rationalität, Kontrolle und Verantwortlichkeit, die normalerweise mit freien Entscheidungen und Handlungen assoziiert werden, nicht nur nicht befördert, sondern im Gegenteil sogar untergräbt. Diese Vorstellungen haben Kritiker libertarischer Theorien ihrerseits zu dem Vorwurf veranlasst, nicht determinierte Handlungen wären ‚willkürlich‘, ‚unberechenbar‘, ‚zufällig‘, ‚irrational‘ und ‚unverständlich‘. (106)

¹ Vgl. zu diesen Überlegungen inzwischen auch Beckermann 2008, Abschnitt 2.3 und Beckermann 2011.

Doch letztlich lässt sich Kane durch diese Argumente nicht beeindrucken. Seine Kernthese lautet, dass eine Entscheidung genau dann frei ist, wenn sie auf einer bestimmten Art von nicht determiniertem neuronalen Prozess beruht. Ich will versuchen, diese These hier in aller gebotenen Kürze zu erläutern. Personen kommen immer wieder in Situationen, in denen sie sich entscheiden müssen. Das können eher triviale Entscheidungen sein wie die, ob ich im Urlaub in die Berge oder an die See fahre; es können aber auch äußerst schwerwiegende Entscheidungen sein wie die, ob ich anhalte, um einem verletzten Unfallopfer zu helfen, oder weiterfahre, um einen geschäftlichen Termin nicht zu verpassen. Diese Entscheidungen werden durch Prozesse des Überlegens und Abwägens herbeigeführt, selbst wenn diese uns vielleicht nicht vollständig bewusst sind. Auch Kane geht nun davon aus, dass solche Prozesse des Überlegens und Abwägens neuronal realisiert sind. Die Frage ist also, unter welchen Bedingungen solche neuronalen Prozesse zu freien Entscheidungen führen. In diesem Punkt ist Kane ein ganz dezidierter Gegner des Kompatibilismus; seiner Meinung nach kann eine Entscheidung nur dann frei sein, wenn sie nicht vollständig determiniert ist. (Auf seine Gründe für diese Auffassung komme ich gleich zurück.) Aber wenn Prozesse des Überlegens und Abwägens neuronal realisiert sind, wie können sie dann nicht determiniert sein?

Hier weist Kane zunächst darauf hin, dass es in der Natur und auch im Gehirn chaotische Prozesse gibt, d. h. Prozesse, bei denen kleinste Unterschiede in den Anfangsbedingungen zu signifikant unterschiedlichen Ergebnissen führen. Solche Prozesse könnten also auch durch Quantenereignisse beeinflusst werden – sie nehmen einen bestimmten Verlauf, wenn ein Radiumatom in einem bestimmten Zeitraum zerfällt; und sie nehmen einen ganz anderen Verlauf, wenn das Atom in diesem Zeitraum nicht zerfällt. Kanes Argumentation beruht nun auf der Annahme, dass es sich bei den Entscheidungsprozessen, die zu freien Entscheidungen führen, tatsächlich um für Quantenereignisse sensitive chaotische, also um *makroskopisch nicht determinierte* neuronale Prozesse handelt. Wenn ich die Wahl zwischen zwei Handlungen A und B habe und wenn es für beide Handlungen gute Gründe gibt, wird ein solcher Prozesse in Gang gesetzt. Und je nach dem, ob das Quantenereignis so oder so ausfällt, führt dieser Prozess zu der Entscheidung, die Handlung A, bzw. zu der Entscheidung, die Handlung B auszuführen.

Bemerkenswert an dieser Konstruktion ist zunächst, dass Kane in voller Absicht versucht, eine Analyse für freie Entscheidungen anzubieten, die mit der Annahme, dass Menschen wie alle Lebewesen Teil der natürlichen Weltordnung sind, völlig vereinbar ist. Extranatürliche Personen, die von

außen in den Weltlauf eingreifen, sind für ihn keine Lösung – weshalb er sich auch nur ungern einen ‚Libertarier‘ nennen lässt. Kane ist durch und durch ein Naturalist. Aber, und das ist natürlich ein großes ABER: Wie um alles in der Welt will Kane dem Vorwurf entgehen, dass auch in seiner Konstruktion freie Entscheidungen ‚willkürlich‘, ‚unberechenbar‘, ‚zufällig‘, ‚irrational‘ und ‚unverständlich‘ sind?

An dieser Stelle sind Kanes Überlegungen einerseits wirklich genial, andererseits – wie ich gleich hinzufügen möchte – aber auch durchaus trickreich. Kane geht, wie mir scheint, plausiblerweise davon aus, dass eine Entscheidung nicht willkürlich, zufällig oder irrational ist, wenn sie, wie er sich ausdrückt, ‚plural rational‘ ist und ‚pluraler willentlicher Kontrolle‘ durch den Handelnden unterliegt. Das impliziert dreierlei:

- a) Der Handelnde muss für seine Entscheidung gute Gründe habe.
- b) Die Entscheidung, die getroffen wird, muss willentlich sein. D. h., wenn sich der Handelnde für eine Handlung entscheidet, muss er sich für diese Handlung entscheiden wollen; und er muss die Entscheidung treffen, weil er sich für diese Handlung entscheiden will.
- c) Die Entscheidung muss seiner Kontrolle unterliegen; d. h., er müsste sich anders entscheiden können, wenn er sich anders entscheiden wollte.

Wie können diese Bedingungen alle erfüllt sein, wenn eine Entscheidung ein nichtdeterminierter neuronaler Prozess ist? Nun, die Bedingung a) ist voraussetzungsgemäß erfüllt, da der Prozess überhaupt erst beginnt, wenn der Handelnde gute Gründe sowohl für A als auch für B hat. Um zu verstehen, wie die zweite Bedingung erfüllt sein kann, muss man wissen, was es nach Kane heißt, dass jemand eine bestimmte Entscheidung fällen will. Diese Definition sieht so aus:

Ein Handelnder *will* zum Zeitpunkt *t* genau dann die Entscheidung *X* fällen, wenn er zum Zeitpunkt *t* Gründe für *X* hat, die stärker sind als alle Gründe für andere Entscheidungen.

Diese Definition scheint nun allerdings alle Bemühungen Kanes sofort zu Fall zu bringen. Denn wenn, sagen wir, die Gründe für A stärker sind als die Gründe für B, dann will sich der Handelnde offenbar selbst dann nicht für B entscheiden, wenn der Entscheidungsprozess zu der Entscheidung, B zu tun, führt. Die Bedingung b) scheint also zumindest bei einer möglichen Entscheidung notwendig verletzt. Allerdings: Hier kommt jetzt der schon angekündigte Trick. Kane zufolge steht *vor* der Entscheidung gar nicht fest, welche Gründe die stärkeren sind; vielmehr wird dies erst durch die Ent-

scheidung selbst bestimmt. Wenn die Entscheidung für A ausfällt, werden eben dadurch die Gründe für A zu den stärkeren Gründen. Und ebenso umgekehrt: Wenn die Entscheidung für B ausfällt, werden dadurch die Gründe für B automatisch stärker als die Gründe für A. Wenn das so ist, ist aber die Bedingung b) sogar notwendigerweise in jedem Fall erfüllt. Wenn sich jemand für A entscheidet, will er sich auch für A entscheiden; denn in diesem Fall sind die Gründe für A die stärkeren Gründe. Und wenn er sich für B entscheidet, will er sich für B entscheiden; denn durch eben diese Entscheidung werden die Gründe für B stärker als die Gründe für A. Genau so ist dann natürlich auch die Bedingung c) erfüllt. Wenn der Handelnde etwas anderes wollte, würde er sich anders entscheiden. Denn etwas anderes wollen würde er ja nur, wenn er sich anders entschiede.

Ich möchte Kanes Überlegungen hier nicht weiter bewerten, sondern nur eins festhalten: Wenn Kane mit seinem Trick durchkommt, dann hat er damit gezeigt, dass freie Entscheidungen auch in einer durchgehend natürlichen Welt möglich sind. Allerdings nur in einer Welt, in der es für Quantenereignisse sensitive chaotische und deshalb makroskopisch indetermierte neuronale Prozesse gibt. Wie auch immer man zu dieser Annahme stehen mag, mir scheint auf jeden Fall, dass die Naturwissenschaften bisher *nicht* gezeigt haben, dass es solche Prozesse nicht gibt.

4.

Gibt es nicht aber vielleicht sogar eine Konzeption von Willensfreiheit, die sogar mit dem Determinismus vereinbar ist? Ich selbst bevorzuge hier eine Lösung, die bei der Frage ansetzt, wann wir denn wirklich sagen, dass eine Entscheidung unter äußerem oder innerem Zwang getroffen wurde (ich beschränke mich hier auf innere Zwänge), und die nicht von vornherein davon ausgeht, dass verursacht sein immer eine Art von Zwang bedeutet.

Der paradigmatische Fall eines Menschen, dessen Entscheidungen unter innerem Zwang stehen, ist der Drogensüchtige. Denn der Drogensüchtige kann zwar tun, was er tun will. Er ist also in seinem Handeln frei; er kann Drogen nehmen, wenn er Drogen nehmen will (jedenfalls soll das hier unterstellt werden). Äußerlich unterliegt er also keinem Zwang. Aber innerlich wird er von einem Zwang beherrscht. Denn in seinen Entscheidungen ist er nicht frei. Sein Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn er sich anders entscheiden möchte, sein Wunsch, Drogen zu nehmen, wird sich durchsetzen. Der Drogensüchtige ist diesem Wunsch gewissermaßen hilflos ausgeliefert. Was fehlt dem Drogensüchtigen? Was unterscheidet ihn von einem Menschen, der sich frei entscheiden kann?

Meiner Meinung nach helfen hier die Überlegungen zur Freiheit weiter, die John Locke im Kapitel 21 *Von der Kraft* des zweiten Buches seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* entwickelt. Denn auf die Frage, was den Willen des Menschen bestimmt, gibt Locke zwar zunächst die Antwort, dass der Wille natürlicherweise durch das jeweils bedrückendste Unbehagen bestimmt wird (a.a.O., § 40). Allerdings ist das noch nicht die ganze Wahrheit. Denn, so Locke: Menschen werden nicht einfach durch das getrieben, was sie als das bedrückendste Unbehagen empfinden; sie haben vielmehr – in den meisten Fällen – die Fähigkeit, vor dem Handeln *innezuhalten* und zu *überlegen*, was sie in der gegebenen Situation tun sollten, was moralisch gesehen das Richtige wäre oder was ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse am meisten dienen würde.

Da in uns sehr zahlreiche Unbehaglichkeiten vorhanden sind, die uns fortwährend beunruhigen und stets bereit sind, den Willen zu bestimmen, so ist es, wie gesagt, natürlich, daß die stärkste und dringendste von ihnen den Willen zur nächsten Handlung bestimmt. Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer. Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft besitzt, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* und mit allen andern Wünschen der Reihe nach ebenso zu verfahren, so hat er auch die Freiheit, ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt ... [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. Hier scheint mir die Quelle aller Freiheit zu liegen; hierin scheint das zu bestehen, was man (meines Erachtens unzutreffend) den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens, ehe noch der Wille zum Handeln bestimmt und die (jener Bestimmung folgende) Handlung vollzogen wird, haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. Haben wir dann nach gehöriger Untersuchung unser Urteil gefällt, so haben wir unsere Pflicht erfüllt und damit alles getan, was wir in unserm Streben nach Glück tun können und müssen; und es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln. (a.a.O., § 47)

Willensfreiheit beruht nach Locke also auf der Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was man in der jeweiligen Situation tun sollte, welche Gründe für die eine oder andere Alternative sprechen. Eine Entscheidung, kann man daher sagen, ist frei, wenn sie so zustande gekommen ist, dass sie durch Überlegungen des Handelnden, durch das Abwägen von Gründen hätte beeinflusst werden können. Fischer und Ravizza (1998) haben das in neuerer Zeit so ausgedrückt: Eine Entscheidung ist

dann frei, wenn sie auf einem Prozess beruht, der für Gründe zugänglich ist.

Tatsächlich passt diese Definition perfekt auf den Fall des Drogensüchtigen. Denn was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu entscheiden, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es möglicherweise sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Entscheidungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können. Meine These lautet also: Unsere Entscheidungen sind genau dann frei, wenn sie auf Prozessen beruhen, die durch rationale Argumente und Überlegungen beeinflusst werden können.

Wir hatten schon zuvor gesehen, dass Entscheidungsprozesse durch neuronale Prozesse realisiert sein können. Aber kann es auch neuronale Prozesse geben, die auf Argumente und rationale Überlegungen reagieren? Ich möchte auf diese Frage mit der folgenden Überlegung antworten. Nehmen wir noch einmal den zu Beginn angeführten Fall, dass ich morgens im Bett liege und überlege, ob ich aufstehen und zur Fakultätskonferenz gehen soll oder ob ich noch ein bisschen liegen bleiben darf. Ich bin gerade dabei mich für das Im-Bett-Liegen-Bleiben zu entscheiden; da klingelt das Telefon. Eine Kollegin ruft an und sagt ganz aufgeregt: „Du musst unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Es steht völlig außer Frage, dass dieser Anruf einen Effekt auf meine Entscheidung haben *kann*. Warum sonst sollte die Kollegin anrufen? Offenbar kann meine Entscheidung also durch das beeinflusst werden, was die Kollegin sagt. Und das heißt, offenbar kann meine Entscheidung durch die Gründe beeinflusst werden, die sie mir nennt. Also gibt es nur die folgende Alternative: Entweder beruhen nicht alle Entscheidungen auf neuronalen Prozessen, oder es gibt neuronale Prozesse, die durch Überlegungen und Argumente beeinflusst werden können. Vor diese Wahl gestellt, zögere ich keinen Augenblick, die zweite Alternative für plausibler zu halten.

5.

Im letzten Abschnitt habe ich versucht, eine Lösung des Willensfreiheitsproblems zu skizzieren, der zufolge es bei der Frage, ob eine Entscheidung

frei ist oder nicht, nicht darauf ankommt, *ob* sie verursacht ist, sondern nur darauf, *wie* sie verursacht ist. Sie ist frei, wenn sie auf bestimmte Weise auf neuronale Prozesse zurückgeht, die für Gründe und Argumente empfänglich sind. Gibt es Argumente gegen diese Auffassung, also Argumente, die zeigen, dass diese Lösung doch nicht den zu Beginn genannten drei Bedingungen gerecht wird?

Das bekannteste dieser Argumente ist sicher das Konsequenz-Argument Peter van Inwagens. Der Kern dieses Arguments lautet: Wenn der Determinismus wahr ist, ergibt sich jede meiner Entscheidungen mit Notwendigkeit aus vorhergehenden Tatsachen und den geltenden Naturgesetzen. Für diese vorhergehenden Tatsachen gilt ebenso, dass sie sich mit Notwendigkeit aus anderen vorhergehenden Tatsachen und den geltenden Naturgesetzen ergeben, usw. Wenn der Determinismus wahr ist, gilt letzten Endes also: Alle meine Entscheidungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus Tatsachen, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, und den geltenden Naturgesetzen. Ich habe aber weder Macht über Tatsachen, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, noch über die geltenden Naturgesetze. Also habe ich auch keine Macht über meine Entscheidungen. Also unterliegen diese Entscheidungen nicht meiner Kontrolle. Wenn der Determinismus wahr ist, ist also die Bedingung 3 im Hinblick auf alle meine Entscheidungen verletzt.

Dass mit diesem Argument irgendetwas nicht in Ordnung sein kann, zeigt das folgende schöne Parallelargument von Simon Blackburn (*Denken*, 90). „Die Vergangenheit kontrolliert die Gegenwart und die Zukunft. Ein Thermostat kann die Vergangenheit nicht kontrollieren. Ein Thermostat kann nicht kontrollieren, wie die Vergangenheit die Gegenwart und die Zukunft kontrolliert. Deshalb kann ein Thermostat nicht die Zukunft kontrollieren.“ Blackburns lakonischer Kommentar: „Irgendetwas muss an dieser Beweisführung falsch sein, denn Thermostaten *können* die Zukunft kontrollieren, zumindest was die Zimmertemperatur anbelangt. Das ist ihre Funktion.“ (ebd.)

Van Inwagen geht ganz offensichtlich von dem Grundsatz aus:

(K) Ich kann ein Ereignis E nur kontrollieren, wenn ich auch die Ereignisse (oder zumindest einen entscheidenden Teil der Ereignisse) kontrollieren kann, die für das Zustandekommen von E verantwortlich sind.

Blackburns Beispiel zeigt aber, dass dieser Grundsatz durch die Art, wie wir den Begriff der Kontrolle verwenden, *nicht* gedeckt ist.

Im Übrigen ließe sich der Grundsatz (K) auch gegen Kane wenden. Denn entscheidend dafür, ob sich der Handelnde für A oder für B entschei-

det, ist der Ausgang des Quantenereignisses. Und hier kann in meinen Augen gar kein Zweifel daran bestehen, dass der Handelnde diesen Ausgang *nicht* kontrolliert – und auch nicht kontrollieren kann. Schließlich handelt es sich *per definitionem* um ein Zufallsereignis.

Mir scheint es deshalb sinnvoller, von Kanes Begriff der pluralen willentlichen Kontrolle auszugehen, dem zufolge die Bedingung 3 dann erfüllt ist, wenn gilt:

- a) Der Handelnde hat gute Gründe für seine Entscheidung.
- b) Die Entscheidung ist willentlich. D.h., wenn sich der Handelnde für eine Handlung entscheidet, will er sich für diese Handlung entscheiden; und er trifft die Entscheidung, weil er sich für diese Handlung entscheiden will.
- c) Die Entscheidung unterliegt seiner Kontrolle; d.h., er könnte sich anders entscheiden, wenn er sich anders entscheiden wollte.

Auf jeden Fall erfüllt eine Entscheidung, die auf einem für Gründe und Argumente sensitiven Prozess beruht, alle diese Bedingungen. Der Prozess sorgt dafür, dass nur Entscheidungen getroffen werden, für die der Handelnde Gründe hat. Er sorgt auch dafür, dass die Entscheidung getroffen wird, für die die stärksten Gründe sprechen. Also will der Handelnde diese Entscheidung treffen. Und die Entscheidung wird getroffen, weil diese Gründe die stärksten sind. Und schließlich: Wenn der Handelnde etwas anderes wollte, also andere Gründe die stärksten wären, würde eine andere Entscheidung getroffen. Soweit ist also alles in Ordnung. Doch auch Kane lehnt deterministische Lösungen des Willensfreiheitsproblems ab, wenn auch aus ganz anderen Gründen als van Inwagen. Kanes Stichwort lautet ‚verborgene nichteinschränkende Kontrolle‘ (‚covert nonconstraining control‘). Was ist darunter zu verstehen?

Meistens merken wir, wenn wir in unserer Freiheit eingeschränkt sind, d.h. wenn wir inneren oder äußeren Zwängen unterliegen. Wenn ich an einen Stuhl gefesselt bin oder mir jemand die Pistole auf die Brust setzt, weiß ich sehr wohl, dass ich nicht mehr frei bin in meinen Handlungen und Entscheidungen. Aber auch bei inneren Zwängen ist das in vielen Fällen nicht anders. Der Süchtige, der Phobiker oder jemand, der zu Zwangshandlungen neigt, merkt, dass da etwas seiner Kontrolle entzogen ist. Sein Wille ist nicht *sein* Wille. Er fühlt sich fremdbestimmt, kann nicht so handeln oder sich entscheiden, wie er sich entscheiden möchte. Neben diesen Fällen gefühlter oder erkannter Unfreiheit gibt es aber auch Fälle, in denen wir uns unserer Unfreiheit nicht bewusst sind. Wenn wir aufgrund eines Befehls, der uns in Hypnose gegeben wurde, plötzlich unter den Tisch krabbeln und

danach sogar Gründe erfinden, warum wir das getan haben, haben wir nicht den Eindruck unfrei zu sein. Wir bemerken gar nicht, dass uns jemand durch eine subtile Manipulation unserer Freiheit beraubt hat.

Im Fall einschränkender Kontrolle wissen die Kontrollierten, dass sie gezwungen werden, etwas gegen ihren Willen zu tun. [...] [In Fällen nichteinschränkender Kontrolle] kommen die Kontrolleure [dagegen] nicht dadurch zu ihrem Ziel, dass sie andere gegen deren Willen nötigen oder zwingen, sondern vielmehr dadurch, dass sie deren Willen manipulieren, so dass sie (willentlich) tun, was die Kontrolleure möchten. Folglich fühlen sich die Kontrollierten nicht eingeschränkt oder genötigt. Sie handeln im Einklang mit ihren eigenen Wünschen und Absichten. [...] In den interessantesten Fällen handelt es sich bei dieser Kontrolle um ‚verborgene nichteinschränkende Kontrolle‘ [‚covert nonconstraining control‘]. Hier sind sich die Kontrollierten in keiner Weise bewusst, manipuliert zu werden; vielleicht wissen sie nicht einmal von der Existenz ihrer Kontrolleure. (64f.)

Huxleys *Brave New World* oder Skinners *Walden Two* werden in diesem Zusammenhang gern als Beispiele angeführt. Oder auch ganz allgemein die Möglichkeiten von Hypnose und Gehirnwäsche. Aber trotzdem bleibt natürlich die Frage, was hat verborgene nichteinschränkende Kontrolle mit dem Determinismus zu tun?

Nun, viele haben offenbar das Gefühl, dass wir, wenn unsere Entscheidungen vollständig auf natürlichen Ursachen beruhen, *durch die Natur* genau so manipuliert würden, wie die Bewohner von *Walden Two* durch die Leiter ihres Gemeinwesens. Da die Idee, dass wir durch die Natur manipuliert werden, zumindest ein bisschen schräg ist, ist Kane hier vorsichtiger. Dennoch ist auch er der Meinung, dass uns die durchgängige Determiniertheit durch natürliche Ursachen einer bestimmten Fähigkeit genauso berauben würde wie verborgene nichteinschränkende Kontrolle – der Fähigkeit, *die letzte Quelle und der Ursprung unserer eigenen Ziele und Absichten zu sein*.

Ich muss gestehen, dass ich diese Formulierung irritierend finde. Wie hat man sich das vorzustellen, dass jemand die letzte Quelle und der Ursprung seiner eigenen Ziele und Absichten ist? Es ist doch nicht so, dass Menschen als Wesen ohne alle Wünsche und Absichten auf die Welt kommen, um dann aus dem großen Arsenal auszuwählen – diesen Wunsch hätte ich gern und diese Absicht und dann vielleicht auch noch jenes Ziel. Diese Idee ist sogar völlig absurd; denn ein Wesen ohne Wünsche und Absichten hätte gar kein Motiv, sich überhaupt Ziele und Absichten zuzulegen, und es hätte auch gar keine Kriterien, nach denen es auswählen könnte. Es kann also gar nicht anders sein, als dass wir schon mit einer beträchtlichen Zahl natürli-

cher Wünsche auf die Welt kommen – den Wünschen nach Essen, Geborgenheit, Zuwendung, usw. Und es scheint mir ganz und gar unsinnig zu sagen, die Natur manipulierte uns dadurch, dass sie uns diese Wünsche mit auf den Weg gibt. Hinzu kommt allerdings, dass uns die Natur darüber hinaus eine spezifische Fähigkeit mitgibt, die für unsere Freiheit zentral ist – die Fähigkeit, uns unserer Wünsche bewusst zu werden und über sie nachzudenken. Diese Fähigkeit muss allerdings entwickelt werden. Durch Erziehung und Training können wir dazu gebracht werden, nicht immer nur den naheliegendsten kurzfristigen Wünschen zu folgen. Wir lernen, dass es um der Erreichung längerfristiger Ziele willen sinnvoll sein kann, kurzfristige Ziele hintan zu stellen. Und wir lernen, dass es moralische Standards gibt, nach denen unsere Handlungen und Entscheidungen beurteilt werden. Wenn alles gut geht, entwickelt sich so in uns ein Entscheidungsmechanismus, der all diesen Gesichtspunkten in angemessener Weise Rechnung trägt – ein Entscheidungsmechanismus, der sowohl für Klugheitserwägungen als auch für moralische Argumente zugänglich ist. Frei sind wir, wenn dieser Mechanismus hinreichend ausgebildet ist und unsere Entscheidungen tatsächlich auf diesem Mechanismus beruhen. Unfrei sind wir dagegen etwa bei Entscheidungen, die auf Wünschen beruhen, die durch diesen Mechanismus nicht ‚gezähmt‘ werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sollten wir im Übrigen das von außen kommende kausale Einwirken auf unsere psychischen Mechanismen differenzierter betrachten, als dies gemeinhin geschieht. Nicht alle diese Eingriffe sind Manipulationen, die unsere Freiheit einschränken. Wenn es z. B. einem Arzt mit Hilfe von Hypnose gelingt, die Stärke einer Klaustrophobie so abzuschwächen, dass der Patient wieder, ohne vor Angst zu erstarren, einen Fahrstuhl besteigen kann, so ist das eine Erweiterung und keine Einschränkung seiner Freiheit. Ähnliches gilt für Gehirnwäschen. Normalerweise denken wir bei diesem Vorgang daran, dass eine Person ihrer eigenen Wünsche und Wertvorstellungen völlig beraubt und ihre psychische Struktur so ‚umprogrammiert‘ wird, dass sie – gewissermaßen ‚freiwillig‘ – nur noch das tut, was die Kontrolleure von ihr wollen. Aber man kann sich natürlich auch eine Art von befreiender Gegen-Gehirnwäsche vorstellen, bei der – durchaus durch *kausale* Beeinflussung – der alte Zustand wieder hergestellt wird. Auch ein solcher Eingriff wäre eine Erweiterung und keine Beschränkung der Freiheit. Selbst Erziehung – ich hatte das schon angedeutet – kann man, wenn sie denn gut läuft, als eine kausalen Prozess begreifen, der psychische und damit auch neuronale Strukturen mit dem Ziel größerer Freiheit verändert.

Wie dem auch sei. Mir ging es hier nur darum, neben der Konzeption Kanes ein weiteres Konzept von Willensfreiheit vorzustellen, dem zufolge wir auch dann frei entscheiden können, wenn wir selbst Teil einer durchgängig natürlichen Weltordnung sind. Diese Konzeption hat der Kanaschen gegenüber den Vorteil, sogar mit dem Determinismus vereinbar zu sein. Deshalb wage ich an dieser Stelle das Fazit: Das Dilemma, von dem wir ausgegangen waren – die Annahme nämlich, Willensfreiheit sei weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus vereinbar – und deshalb könne es Willensfreiheit in einer durchgängig natürlichen Welt nicht geben, dieses Dilemma besteht einfach nicht.

Literatur

- Beckermann, A., *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. 2., überarbeitete Aufl. De Gruyter: Berlin 2001.
- Beckermann, A., „Free Will in a Natural Order of the World“. In: C. Nimtz & A. Beckermann (Hg.) *Philosophie und/als Wissenschaft*. Paderborn: mentis 2005, 111–126.
- Beckermann, A., *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis 2008.
- Beckermann, A., „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm.“ In: Ch. Lumer & U. Meyer (Hg.) *Geist und Moral*. mentis: Paderborn 2011, 19–34. (Wiederabdruck in A. Beckermann, *Aufsätze 1, Philosophie des Geistes*. Universitätsbibliothek Bielefeld 2012, Beitrag 16.)
- Blackburn, S., *Think*. Oxford: Oxford University Press 1999 (dt.: *Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001)
- Fischer, J. & M. Ravizza, *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Libet, B. et al., „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity“. *Brain* 106 (1983), 623–642.
- Libet, B. und Kommentatoren, „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action“. *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), 529–566.
- Kane, R., *The Significance of Free Will*. Oxford/New York: Oxford University Press 1998.
- Locke, J., *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1*. 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Felix Meiner 1981.
- Prinz, W., „Freiheit oder Wissenschaft?“ In: M. von Cranach & K. Foppa (Hg.) *Freiheit des Entscheidens und Handelns*. Heidelberg: Roland Asanger 1996, 86–103.
- Prinz, W., „Die Reaktion als Willenshandlung“. *Psychologische Rundschau* 49 (1998), 10–20.

Prinz, W., „Kognitionspsychologische Handlungsforschung“. *Zeitschrift für Psychologie* 208 (2000), 32–54.

Van Inwagen, P., *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press 1983.

Neuronale Determiniertheit und Freiheit*¹

1.

Können wir gleichzeitig neuronal determiniert und frei sein? Auf den ersten Blick klingt das wie ein Widerspruch, und so sehen es auch Psychologen und Neurobiologen wie Wolfgang Prinz, Gerhard Roth und Wolf Singer.² Ihrer Meinung nach gibt es keinen freien Willen, eben weil alle unsere Entscheidungen neuronal determiniert sind. Das Gefühl, daß unser Wille oder wir selbst unsere Handlungen entscheidend steuern – dieses Gefühl ist in ihren Augen nichts als eine Illusion. Als Begründung für diese weitreichende Behauptung verweisen die Autoren hauptsächlich darauf, daß die Hirnforschung zweifelsfrei erwiesen habe, daß unser Gehirn schon *vor* jeder bewußten Entscheidung zu einer Handlung anfängt, diese Handlung zu initiieren. Dies zeigten besonders die Experimente Benjamin Libets, die in letzter Zeit von Haggard und Eimer wiederholt wurden.

Diese Experimente sehen so aus:³ Eine Versuchsperson erhält die Instruktion, innerhalb eines bestimmten Zeitraums aus dem Ruhezustand heraus einen Finger zu krümmen, wann immer sie dies tun möchte. Sie soll, so Libet wörtlich, „den Impuls zu handeln von allein und zu jeder Zeit auftauchen lassen, ohne vor auszuplanen oder sich auf die Handlung zu konzentrieren“.⁴ Die Versuchsperson hat ferner die Aufgabe, sich den Zeitpunkt zu

* Erstveröffentlichung in: K. Köchy & D. Stederth (Hg.) *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*. Freiburg i.Br.: Karl Alber 2006, 289–304.

¹ Dieser Aufsatz überschneidet sich teilweise mit meinem Aufsatz „Biologie und Freiheit“, in: H. Schmidinger und C. Sedmak (Hg.) *Der Mensch – ein freies Wesen?* Darmstadt 2004.

² Siehe z.B. W. Prinz, „Freiheit oder Wissenschaft?“, in: M. von Cranach und K. Foppa (Hg.) *Freiheit des Entscheidens und Handelns*. Heidelberg 1996, 86–103; ders., „Die Reaktion als Willenshandlung“. *Psychologische Rundschau* 49/1998, 10–20; ders., „Kognitionspsychologische Handlungsforschung“. *Zeitschrift für Psychologie* 208/2000, 32–54; G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln – Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001; W. Singer, *Ein neues Menschenbild?* Frankfurt a. M. 2003.

³ Vgl. H. Walter, *Neurophilosophie der Willensfreiheit*. Paderborn 1998, 302–308.

⁴ B. Libet et al., „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity“, in: *Brain* 106/1983, 625; vgl. auch B. Libet (und Kommentatoren), „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 8/1985, 529–566.

merken, an dem ihr die Entscheidung, den Finger zu krümmen, bewußt wird. Zu diesem Zweck beobachtet sie eine Uhr, deren Zeiger aus einem schnell rotierenden Punkt besteht. Was sich die Versuchsperson merken soll, ist die Position des Punktes zu dem Zeitpunkt, an dem sie ihre Intention, die Finger zu bewegen, zum ersten Mal spürt, d.h. zu dem Zeitpunkt, an dem ihr bewußt wird, „eine bestimmte vorgegebene, selbstinitiierte Bewegung durchführen zu ,wollen‘.“⁵

Das Ergebnis dieses Experiments war verblüffend: Die Versuchspersonen verspüren ihren Wunsch oder ihren Drang, die Finger zu bewegen, im Mittel 0,2 Sekunden, bevor sie die Bewegung ausführen. 0,5–0,7 Sekunden vor dem Beginn der Bewegung läßt sich aber schon ein Bereitschaftspotential ableiten. Mit anderen Worten: Offenbar beginnt das Gehirn schon ca. 0,5 Sekunden, bevor der Versuchsperson ihre Entscheidung bewußt wird, mit der Vorbereitung der Fingerbewegung. Dies scheint jedoch nur verständlich, wenn man annimmt, daß die Entscheidung zu diesem Zeitpunkt schon getroffen ist.

Auf den ersten Blick ist es also gar nicht verwunderlich, daß Prinz, Roth und Singer aus den Resultaten der Libet-Experimente den Schluß ziehen: Wenn wir den Eindruck haben, eine Entscheidung zu treffen, ist diese Entscheidung längst getroffen – von unserem Gehirn. Unser Gehirn entscheidet, nicht wir. Das Bewußtsein läuft immer hinterher. „Wir tun nicht, was wir wollen; wir wollen, was wir tun.“⁶ Das ist die prägnante Formel, auf die Wolfgang Prinz diese Überlegung gebracht hat. Und hinter dieser Formel steht offenbar die Überlegung: Wie kann das, was ich tue, *von mir* abhängen, wenn es doch offenbar auf Vorgängen im Gehirn beruht, die stattfinden, *bevor* ich die Absicht, etwas tun zu wollen, überhaupt ausbilde? Und wie kann *ich* es sein, der eine Wahl trifft, wenn die Wahl schon zuvor von meinem Gehirn getroffen wurde?

Wer so argumentiert, setzt allerdings voraus, daß es eine strikte Trennung zwischen Gehirn und Person bzw. zwischen Gehirn und Ich gibt. Wenn Ich etwas entscheide, wird es nicht von meinem Gehirn entschieden, und umgekehrt: wenn mein Gehirn etwas entscheidet, wird es nicht von mir entschieden. Diese Entgegensetzung zwischen Ich und Gehirn – oder allgemeiner: zwischen Ich und Natur – ist aber keineswegs so selbstverständlich, wie sie Vertretern inkompatibilistischer Freiheitskonzeptionen oft erscheint.

⁵ Ebd., 627.

⁶ W. Prinz, „Freiheit oder Wissenschaft?, 98 ff.

2.

Inkompatibilisten vertreten die These, daß Determinismus und Freiheit unvereinbar sind. Warum? In erster Linie, weil Freiheit voraussetzt, daß ich eine Wahl habe. Und, so fragen Inkompatibilisten, wie kann ich eine Wahl zwischen verschiedenen Alternativen haben, wenn zu jedem Zeitpunkt durch den jeweiligen Zustand der Welt und durch die Naturgesetze festgelegt ist, wie es zu diesem Zeitpunkt weitergeht? Freiheit, so der Inkompatibilist, setzt voraus, daß die Zukunft *offen* ist, d.h. daß es im Weltverlauf Zeitpunkte gibt, an denen es *so oder so* weiter gehen kann, an denen der weitere Weltverlauf nicht durch vorangegangene Ereignisse determiniert ist. Doch das ist bestenfalls die Hälfte der Geschichte. Denn wenn ich zu einem bestimmten Zeitpunkt die Wahl zwischen zwei Handlungen A und B habe, wenn also – dem Inkompatibilisten gemäß – zu diesem Zeitpunkt nicht naturgesetzlich determiniert ist, daß ich A bzw. B tue, dann würden wir trotzdem nicht von einer freien Handlung reden, wenn es *reiner Zufall* wäre, daß ich in dieser Situation, sagen wir, die Handlung A ausführe. Freiheit setzt in den Augen der meisten Inkompatibilisten nicht nur voraus, daß meine Handlungen nicht naturgesetzlich determiniert sind, sondern auch, daß das, was ich tue, nicht rein zufällig passiert, daß vielmehr *ich selbst* es bin, der bestimmt, welche Handlung ausgeführt wird. Roderick Chisholm hat das in seinem bekannten Aufsatz „Die menschliche Freiheit und das Selbst“ so formuliert:

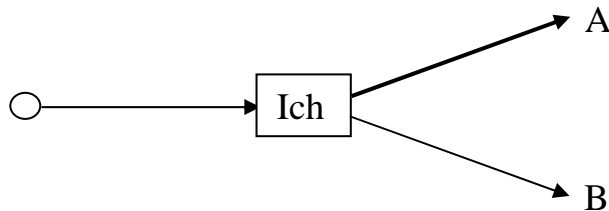
Das metaphysische Problem der menschlichen Freiheit kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: „Menschliche Wesen sind verantwortliche Handelnde; aber diese Tatsache scheint einer deterministischen Sicht des Handelns zu widersprechen – der Sicht, daß jedes Ereignis, das zu einer Handlung gehört, durch ein anderes Ereignis verursacht ist. Und sie scheint auch der Sicht zu widersprechen, daß einige der Ereignisse, die für die Handlung wesentlich sind, überhaupt nicht verursacht sind.“ Ich glaube, um das Problem zu lösen, müssen wir einige weitreichende Annahmen über das Selbst oder den Handelnden machen – über den Menschen, der die Handlung vollzieht.⁷

Wir dürfen ... nicht sagen, daß jedes Ereignis, das zu der Handlung gehört, durch ein anderes Ereignis verursacht ist. Und wir dürfen nicht sagen, daß einige der Ereignisse, die für die Handlung wesentlich sind, überhaupt nicht verursacht sind. Die Möglichkeit, die also bleibt, ist diese: Wir sollten sagen, daß mindestens eines der Ereignisse, die an der Handlung beteiligt sind, nicht durch irgendwelche anderen Ereignisse, sondern statt dessen durch etwas an-

⁷ R.M. Chisholm, „Die menschliche Freiheit und das Selbst“. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt a. M 1978, 71.

deres verursacht ist. Und dies andere kann nur der Handelnde sein – der Mensch.⁸

Letzten Endes läßt sich die Freiheitskonzeption des Inkompatibilismus also folgendermaßen illustrieren:



Oder, um es noch einmal in Worten zusammenzufassen. Wenn ich in einer bestimmten Situation S aus freien Stücken die Handlung A ausführe, dann setzt das dem Inkompatibilismus zufolge voraus:

1. In S ist nicht naturgesetzlich determiniert, daß die Handlung A ausgeführt wird; naturgesetzlich ist es genauso gut möglich, daß die Handlung B ausgeführt wird.
2. Die Handlung A geschieht aber auch nicht zufällig, sie geht vielmehr kausal auf mich als den Handelnden zurück.
3. Daß ich die Handlung A verursache, ist selbst nicht determiniert.

Jemand, der dieses Freiheitsverständnis sehr klar durchschaut hat, ist Wolfgang Prinz, der in seinem Aufsatz „Freiheit oder Wissenschaft?“ von drei „metaphysischen Zumutungen“ spricht, die mit diesem Freiheitsverständnis verbunden sind. Die erste dieser Zumutungen besteht in seinen Augen in der Annahme, daß es einen grundsätzlichen Graben zwischen Psychischem und Physischem gibt, daß das Psychische außerhalb der physischen Welt eine Art von *Cartesischem Eigenleben* führt. Die zweite Zumutung beruht auf der ersten; sie besteht in der Auffassung, daß das Psychische nicht nur ein außerphysisches Eigenleben führt, sondern darüber hinaus sogar in der Lage ist, auf den Bereich des Physischen *kausal einzuwirken*. Schließlich besteht die dritte metaphysische Zumutung in der Annahme eines „prinzipiellen lokalen Indeterminismus“.

Die *Idee* der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. ... Allerdings geht es hier nicht ... lediglich um die Abwesenheit von Determination ..., sondern um etwas völlig anderes, wesentlich Radikaleres: um nicht weniger als die Ersetzung der gewöhnlichen kausalen Determination

⁸ Ebd., 76.

durch eine andere, kausal nicht erklärbare Form von Determination. Diese geht von einem autonom gedachten Subjekt aus, das selbst frei, d.h. nicht determiniert ist. ... Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, jedes Subjekt als eine eigenständige, autonome Quelle der Handlungsdetermination anzusehen.⁹

Der genaue Wortlaut des Zitats macht deutlich, daß es Prinz gar nicht um die problematische Annahme eines „lokalen Indeterminismus“ geht. Als eigentliche Zumutung empfindet er die für den Inkompatibilismus zentrale Idee, Subjekte könnten eigenständige, autonome Quellen von Handlungsdetermination sein. Und mir scheint, daß Prinz damit weitgehend Recht hat. Das Freiheitsbild des Inkompatibilisten ist naturwissenschaftlich gesehen tatsächlich eine Zumutung. Aber auch für Philosophen sprechen viele Gründe gegen dieses Bild.

Erstens: Wenn nicht andere Umstände festlegen, wie ich mich entscheide, sondern *ich selbst* diese Entscheidung herbeiführe, muß ich selbst offenbar ein Wesen sein, das *außerhalb* des normalen Weltverlaufs steht und in der Lage ist, *von außen* in diesen Weltverlauf einzugreifen. Die Auffassung, daß handelnde und entscheidende Personen nicht Teil der natürlichen Welt sind, sondern von außen in diese Welt eingreifen, ist aber mit all den Problemen konfrontiert, die schon gegen den Cartesischen Interaktionismus ins Feld geführt wurden.

Zweitens: Die Auffassung des Inkompatibilisten setzt voraus, daß es eine eigene Art von Kausalität gibt, über die nur handelnde und entscheidende Personen verfügen – *Akteurskausalität*. Und diese Art von Kausalität ist äußerst mysteriös. Normalerweise sind Ursachen und Wirkungen Ereignisse. Mit dem Satz „Die Scheibe zerbrach, weil sie von einem Stein getroffen wurde“ führen wir ein Ereignis (das Zerschlagen der Scheibe) auf ein anderes Ereignis zurück (das Auftreffen des Steins auf die Scheibe). Ursachen sind Ereignisse, die andere Ereignisse – ihre Wirkungen – mit naturgesetzlicher Notwendigkeit zur Folge haben. Und d.h. zumindest: Immer wenn die Ursache vorliegt, tritt auch die Wirkung ein. Diese Art von *Ereigniskausalität* ist uns wohl vertraut. Aber was soll *Akteurskausalität* sein? Offenbar eine Art von Geschehenmachen. Aber im allgemeinen kann man etwas nur dadurch geschehen machen, daß man etwas anderes tut – ich mache das Licht an, indem ich den Schalter betätige. Wie kann ich also A geschehen machen, ohne etwas anderes zu tun, woraus sich A zwangsläufig ergibt?

⁹ W. Prinz, „Freiheit oder Wissenschaft?, 92.

Drittens: Akteurskausalität wird von Inkompatibilisten eingeführt, um verantwortliches von bloß zufälligem Handeln zu unterscheiden. Letztlich sind aber freie Entscheidungen im inkompatibilistischen Sinn trotzdem immer rein zufällig und nicht erklärbar. Zur Situation, in der sich die Person entscheidet, gehören nämlich auch *die Gründe*, die sie zu diesem Zeitpunkt für die verschiedenen Alternativen hat, sowie das *relative Gewicht* dieser Gründe. Wenn sie sich für die Alternative A entscheidet, entscheidet sie sich also angesichts *dieser* Gründe für A. Und wenn sie sich für die Alternative B entscheidet, entscheidet sie sich angesichts *derselben* Gründe für B. Wenn man angesichts *genau derselben Gründe* einmal A und ein anderes Mal B wählt, ist diese Wahl selbst aber offenbar unbegründet.

Prinz hat also Recht mit seiner Kritik am Freiheitsbild des Inkompatibilisten. Allerdings geht er noch einen Schritt weiter. Denn er setzt voraus, daß dieses Bild das *einzig mögliche* Freiheitsbild ist. Und genau deshalb kommt er zu dem Schluß, Freiheit sei nichts als eine Illusion. Daß das Freiheitsbild des Inkompatibilisten das einzig mögliche Freiheitsbild ist, ist aber mehr als unumstritten. Kompatibilisten haben seit vielen hundert Jahren für die These gestritten, daß es eine Alternative zu diesem Freiheitsbild gibt. Und angesichts der Probleme, die mit diesem Bild verbunden sind, lohnt es sich auf jeden Fall, diese These genauer zu untersuchen.

3.

Kompatibilisten gehen in der Regel von klaren Fällen von Unfreiheit aus, und versuchen, durch genaue Analyse dieser Fälle herauszufinden, was den Handelnden jeweils fehlt, was in den jeweiligen Situationen dafür verantwortlich ist, daß die Handelnden nicht frei sind. Ein klarer Fall von Unfreiheit liegt z. B. vor, wenn eine Person eingesperrt, gefesselt oder gelähmt ist. Eine solche Person kann nicht tun, was sie tun will. Ihr fehlt, wie man sagt, *Handlungsfreiheit*. Sie unterliegt *äußeren Zwängen*. In der Philosophie hat es eine ganze Reihe von Autoren – wie Hobbes und Hume – gegeben, die nachdrücklich die Auffassung vertreten haben, daß Handlungsfreiheit die einzige Art von Freiheit ist, die wir wirklich haben, aber auch die einzige, an der wir interessiert sein können.

Denn was verstehen wir unter Freiheit in ihrer Anwendung auf Willenshandlungen? Sicherlich nicht, daß Handlungen eine so geringe Verknüpfung mit Beweggründen, Neigungen und Umständen haben, daß nicht jene mit einer gewissen Gleichförmigkeit aus diesen folgten [...] Denn dies sind offenbare und anerkannte Tatsachen. Also können wir unter Freiheit nur verstehen: *eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Entschlüssen des Willens*; das heißt, wenn wir in Ruhe zu verharren vorziehen, so können wir

es; wenn wir vorziehen, uns zu bewegen, so können wir dies auch. Diese bedingte Freiheit wird nun aber einem jedem zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist.¹⁰

Schon Thomas Reid¹¹ hat jedoch darauf hingewiesen, daß diese Position unbefriedigend ist. Frei können wir uns nach Reid nur nennen, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern wenn wir auch unseren Willen selbst bestimmen können. Wirkliche Freiheit setzt voraus, daß wir bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln; wenn Umstände, *die außerhalb unseres Einflußbereichs liegen*, bestimmen, welche dieser Beweggründe handlungswirksam werden, sind wir nicht frei. Für verantwortliches Handeln reicht Handlungsfreiheit also nicht aus, der Handelnde muß auch über *Willensfreiheit* verfügen – über die Fähigkeit, seinen eigenen Willen zu bestimmen, zu bestimmen, welche seiner Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden sollen.

Daß Reid mit dieser Analyse zumindest im Prinzip Recht hat, zeigt ein zweiter klarer Fall von Unfreiheit – der Fall des Drogensüchtigen. Drogensüchtige können tun, was sie wollen; sie sind in ihren Handlungen frei. Trotzdem machen wir sie nicht verantwortlich. Sie sind nicht äußerlich, sondern innerlich unfrei; sie unterliegen einem *inneren Zwang*. Der Drogensüchtige kann zwar tun, was er will, aber in seinem Willen, in seinen Entscheidungen ist er nicht frei. Sein Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn er sich anders entscheiden möchte, sein Wunsch, Drogen zu nehmen, wird sich durchsetzen. Der Drogensüchtige ist nicht Herr seiner Wünsche. Mit einem Wort: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*. Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, daß man tun kann, was man tun will, worin besteht dann aber Willensfreiheit?

Eine Möglichkeit scheint darin zu bestehen, Willensfreiheit ganz analog zur Handlungsfreiheit zu definieren. So schreibt etwa George Edward Moore in seinem Buch *Grundprobleme der Ethik*:

Wenn wir sagen, wir hätten etwas tun können, das wir nicht getan haben, und damit oft bloß meinen, wir würden es getan haben, wenn wir uns dazu entschieden hätten, dann meinen wir vielleicht mit der Aussage, daß wir uns dazu

¹⁰ D. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. von R. Richter, mit einer Einleitung hg. von J. Kulenkampff. Hamburg 1993, 112f.

¹¹ T. Reid, „The Liberty of the Moral Agent“, aus: *Essays on the Active Powers*, in: *Inquiry and Essays*, hgg. von R.E. Beanblossom und K. Lehrer, Indianapolis/In. 1983, 297–368.

hätten entscheiden können, lediglich, daß wir uns so entschieden haben würden, wenn wir uns entschieden hätten, diese Entscheidung zu treffen.¹²

So wie wir in unseren Handlungen frei sind, wenn wir tun können, was wir tun wollen, wären wir also in unserem Willen frei, wenn wir wollen können, was wir wollen wollen. In letzter Zeit hat besonders Harry Frankfurt versucht, mit der Unterscheidung zwischen Wünschen erster und zweiter Stufe zu erläutern, was mit dieser auf den ersten Blick eher eigenartig klingenden Formel gemeint sein kann.¹³ Die meisten unserer Wünsche beziehen sich auf Handlungen. Der eine möchte sich ein Auto kaufen, die andere an der Ostsee Urlaub machen. Solche Wünsche nennt Frankfurt *Wünsche erster Stufe*. Neben diesen gibt es aber auch *Wünsche zweiter Stufe*, die Wünsche erster Stufe zum Gegenstand haben. Im Fall des Drogensüchtigen z.B. kann man sich gut vorstellen, daß der Drogensüchtige neben dem Wunsch, Drogen zu nehmen, auch den Wunsch hat, genau diesen Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht zu haben. Er wäre froh, wenn er diesen Wunsch los wäre oder zumindest, wenn er erreichen könnte, daß sich dieser Wunsch nicht mehr gegen seine anderen Wünsche durchsetzt. Nach Frankfurt ist eine Person in ihrem Wollen frei, wenn ihr Handeln durch *die* Wünsche erster Stufe bestimmt wird, von denen sie auf der zweiten Stufe will, daß sie handlungswirksam werden.

Diese Definition hat sicher den Vorteil, daß sie das Problem des Süchtigen zu treffen scheint. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam würde. Doch eben dies verhindert seine Sucht. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er aus diesem Grund möchte, daß der Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam wird, wird dies nicht geschehen. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, daß es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen. Er ist in seinem Wollen unfrei, weil sich auf der ersten Stufe die Wünsche durchsetzen, von denen er auf der zweiten Stufe *nicht* möchte, daß sie sich durchsetzen.

Leider ist jedoch auch Frankfurts Theorie nicht unproblematisch. Denn reicht es für Willensfreiheit wirklich aus, daß auf der ersten Stufe genau die Wünsche handlungswirksam werden, von denen wir auf der zweiten Stufe wollen, daß sie handlungswirksam werden? Müssen wir nicht darüber hin-

¹² G. E. Moore, *Grundprobleme der Ethik*, München 1975, 130f.

¹³ H. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: *Journal of Philosophy* 68/1971, 5–20; ders., *The Importance of What We Care About*. New York 1988.

aus fordern, daß auch die Wünsche zweiter Stufe frei sind? Und würde das in Frankfurts Theorie nicht bedeuten, daß sie den Wünschen dritter Stufe entsprechen? Usw. usw. Es droht ein unendlicher Regreß. Außerdem wird in dieser Theorie ein für Willensfreiheit entscheidender Gesichtspunkt außer Acht gelassen – der Gesichtspunkt der Wertung und des moralischen Urteils. Wenn ich vor der Wahl stehe, A oder B zu tun, dann frage ich mich, was unter den gegebenen Umständen die *richtige* Handlung ist – die Handlung, die ich unter den gegebenen Umständen tun *sollte*. Und die Fähigkeit, der Einsicht in die Richtigkeit einer Handlung zu folgen, ist für Freiheit zentral. Jedenfalls spielt diese Idee schon in John Lockes Theorie der Willensfreiheit eine entscheidende Rolle.

In seinen Überlegungen zum Problem des freien Willens im Kapitel 21 *Von der Kraft* des zweiten Buches seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* geht auch Locke davon aus, daß die für dieses Problem entscheidende Frage lautet: Was bestimmt unseren Willen? Die erste Antwort auf diese Frage lautet nach Locke, daß unser Wille jeweils durch das getrieben wird, was wir als das bedrückendste Unbehagen empfinden. Doch zum Glück ist das nicht die ganze Wahrheit. Denn, so Locke: Menschen haben – zumindest in vielen Fällen – die Fähigkeit, vor dem Handeln *innezuhalten* und zu *überlegen*, was sie in der gegebenen Situation tun sollten, was moralisch gesehen das Richtige wäre oder was ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse am meisten dienen würde.

Da in uns sehr zahlreiche Unbehaglichkeiten vorhanden sind, die uns fortwährend beunruhigen und stets bereit sind, den Willen zu bestimmen, so ist es, wie gesagt, natürlich, daß die stärkste und dringendste von ihnen den Willen zur nächsten Handlung bestimmt. Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer. Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft besitzt, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* und mit allen andern Wünschen der Reihe nach ebenso zu verfahren, so hat er auch die Freiheit, ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt ... [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. Hier scheint mir die Quelle aller Freiheit zu liegen; hierin scheint das zu bestehen, was man (meines Erachtens unzutreffend) den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens, ehe noch der Wille zum Handeln bestimmt und die (jener Bestimmung folgende) Handlung vollzogen wird, haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. Haben wir dann nach gehöriger Untersuchung unser Urteil gefällt, so haben wir unsere Pflicht erfüllt und damit alles getan, was wir in unserm Streben nach Glück tun können und müssen; und es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer

Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln.¹⁴

Willensfreiheit beruht nach Locke also auf der Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was man in der jeweiligen Situation tun sollte, welche Gründe für die eine oder andere Alternative sprechen. Eine Entscheidung, kann man daher sagen, ist frei, wenn sie so zustande gekommen ist, daß sie durch Überlegungen des Handelnden, durch das Abwägen von Gründen hätte beeinflußt werden können. Fischer und Ravizza¹⁵ haben das so ausgedrückt: Eine Entscheidung ist dann frei, wenn sie auf einem Prozeß beruht, der für Gründe zugänglich ist. Und auch Peter Bieri schreibt in seinem Buch *Das Handwerk der Freiheit*: „Die Freiheit des Willens liegt darin, daß er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen“.¹⁶

Tatsächlich paßt diese Definition noch sehr viel besser auf den Fall des Drogensüchtigen als die Frankfurts. Denn was dem Drogensüchtigen fehlt, ist doch, daß er selbst, wenn er *einsieht*, daß die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu entscheiden, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und einzusehen, daß das, was er tut, ihm selbst schaden wird und daß es möglicherweise sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Entscheidungen hat das keinen Einfluß. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflußt werden können.

Auch der § 20 StGB paßt gut zu Lockes Überlegungen.

Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinn oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.*“ (Hervorh. vom Vf.)

Auch unserem Strafgesetz zufolge sind für Schuldfähigkeit letztlich also zwei Fähigkeiten entscheidend – die Fähigkeit, das Unrecht des eigenen Handelns einsehen zu können, und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß handeln zu können.

¹⁴ J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1*, 4. durchg. Aufl. in 2 Bänden. Hamburg 1981, § 47.

¹⁵ Vgl. J. Fischer, M. Ravizza *Responsibility and Control*. Cambridge 1998.

¹⁶ P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2001, 80.

Damit läßt sich jetzt der Unterschied zwischen Lockes kompatibilistischer Freiheitskonzeption und dem oben beschriebenen inkompatibilistischen Freiheitsbild besser fassen. Zunächst einmal: Lockes Freiheitskonzeption ist kompatibilistisch, weil Locke explizit der Meinung ist, daß es unserer Freiheit keinen Abbruch tut, wenn unsere Entscheidungen – unser Wille – mit kausaler Notwendigkeit durch das Ergebnis unserer Überlegungen bestimmt werden. Nur ein Narr könnte sich wünschen, daß es anders wäre.

Würde wohl jemand ein Dummkopf sein mögen, weil ein solcher durch verständige Erwägungen weniger bestimmt wird als ein Weiser? Verdient es den Namen Freiheit, wenn man die Freiheit besitzt, den Narren zu spielen und sich selbst in Schande und Unglück zu stürzen? Wenn Freiheit, wahre Freiheit, darin besteht, daß man sich von der Leitung der Vernunft losreißt und von allen Schranken der Prüfung und des Urteils frei ist, die uns vor dem Erwählen und Tun des Schlechteren bewahren, dann sind Tolle und Narren die einzig Freien; allein ich glaube, keiner, der nicht schon toll ist, wird um einer solchen Freiheit willen wünschen, toll zu werden. Das stete Verlangen nach Glück und der Zwang, den es uns auferlegt, um seinetwillen zu handeln, wird meines Erachtens niemand als eine Schmälerung der Freiheit ansehen oder wenigstens nicht als eine Schmälerung, die zu beklagen wäre.¹⁷

Doch zurück zum Grundsätzlichen. Für Locke hängt die Freiheit einer Entscheidung nicht davon ab, daß ein außerhalb des Naturzusammenhangs stehendes Ich kausal bestimmt, wie es an einer bestimmten Stelle im Weltverlauf weitergeht. Frei ist eine Entscheidung in seinen Augen, wenn der Handelnde zum Zeitpunkt der Entscheidung über zwei zentrale Fähigkeiten verfügt – die Fähigkeit, vor der Entscheidung zu überlegen, was in der gegebenen Situation zu tun richtig wäre, und die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln. Eine Entscheidung ist für Locke *meine* Entscheidung, wenn sie – nicht auf mich als außerweltliches Subjekt, sondern – auf *meine* Wünsche, *meine* Präferenzen und *meine* Überlegungen zurückgeht. Und eine Entscheidung ist *frei*, wenn ich (a) vor der Entscheidung innehalten und überlegen kann, was ich in der gegebenen Situation tun sollte, und wenn (b) in diesem Fall meine Entscheidung durch das Ergebnis dieser Überlegung bestimmt wird. Beide Bedingungen können auch dann erfüllt sein, wenn es im Weltverlauf keine Lücken der Indeterminiertheit gibt.

¹⁷ J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1*, 4. durchg. Aufl. in 2 Bänden. Hamburg 1981, § 50.

4.

An dieser Stelle liegt trotzdem ein Einwand nahe. Selbst wenn Freiheit generell mit Determiniertheit vereinbar sein sollte, heißt das, daß sie dann auch mit *neuronaler* Determiniertheit vereinbar ist? Wenn Freiheit voraussetzt, daß wir in unseren Entscheidungen durch Überlegungen beeinflußt werden können, in denen rationale Argumente eine entscheidende Rolle spielen, ist das doch zumindest *prima facie* sehr unplausibel. Wenn in biologischen Wesen alle Entscheidungen auf *neuronalen* Prozessen beruhen – und genau das scheint die Neurobiologie zu beweisen –, wie sollen sie dann durch rationale Argumente und Überlegungen beeinflußt werden können? Mir scheint, daß dieser Einwand nicht wirklich stichhaltig ist. Doch zunächst sollten wir festhalten: *Empirisch* ist *völlig unbestreitbar*, daß Wesen wie wir zumindest manchmal überlegen und daß sie zumindest manchmal für Argumente zugänglich sind.

Stellen wir uns folgenden Fall vor: Ich liege im Bett; der Wecker klingelt. Einerseits sollte ich aufstehen; denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz. Andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, wenn ich noch etwas weiterschlafen könnte. Nehmen wir an, daß ich gerade dabei bin, mich zu entscheiden, noch etwas im Bett zu bleiben. Genau in diesem Augenblick ruft eine Kollegin an und sagt: „Du mußt unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Es steht völlig außer Frage, daß dieser Anruf einen Effekt auf meine Entscheidung haben *kann*. Warum sonst sollte die Kollegin anrufen? Offenbar kann meine Entscheidung also durch das beeinflußt werden, was die Kollegin sagt. Und das heißt, offenbar kann meine Entscheidung durch die Gründe beeinflußt werden, die sie mir nennt. Also gibt es nur die folgende Alternative: Entweder beruhen nicht alle Entscheidungen auf neuronalen Prozessen, oder es gibt neuronale Prozesse, die durch Überlegungen und Argumente beeinflußt werden können.

Daß dies tatsächlich möglich ist, ergibt sich meiner Meinung nach aus einer Beobachtung, die jedem vertraut ist, der auch nur ein bißchen Ahnung von Computern hat: Viele physische Prozesse lassen sich auf *sehr verschiedene Weise beschreiben* – auf der einen Seite *physikalisch*, auf der anderen Seite aber auch *theoretisch-funktional*. In einem Computer etwa kann *derselbe* Vorgang *sowohl* eine bestimmte Bewegung von Elektronen durch ein Transistorennetz *als auch* das Berechnen der Summe zweier Zahlen sein. Unter den vielen integrierten Schaltkreisen, die man heute überall im Handel erwerben kann, gibt es z.B. 4-bit Volladdierer mit zweimal 4

Eingängen und 5 Ausgängen (siehe Abb. 1). Diese Schaltkreise sind auf der einen Seite Ansammlungen von Transistorelementen, die auf bestimmte eingehende elektrische Impulse hin bestimmte elektrische Impulse ausgeben. Auf der anderen Seite sind sie aber auch kleine Additionsmaschinen, die, wenn zwei Zahlen (genauer: Zahlzeichen) an den zweimal 4 Eingängen eingegeben werden, an den Ausgängen das Zahlzeichen für die Summe dieser beiden Zahlen ausgeben. Computer generell sind auf der einen Seite elektronische Geräte, auf der anderen Seite aber auch Rechen- bzw. Symbolverarbeitungsmaschinen.

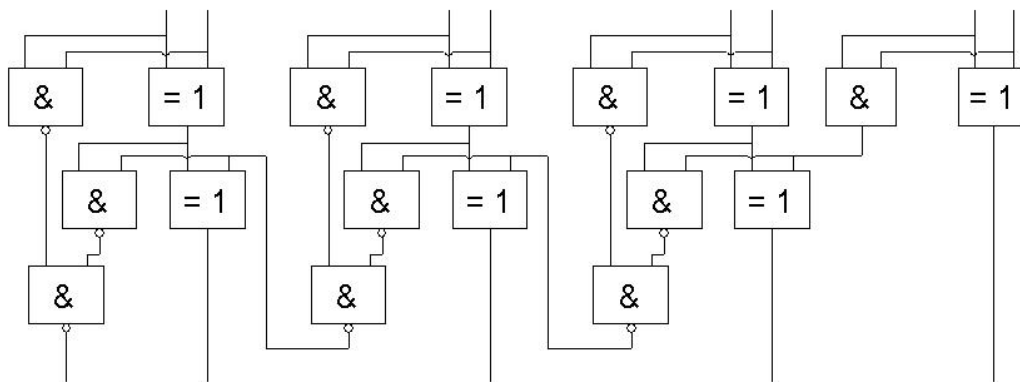


Abbildung 1: Schaltplan eines 4-bit Volladdierers^[17a]

Dasselbe – oder zumindest etwas sehr Ähnliches – gilt auch für das Gehirn.¹⁸ Auf der einen Seite ist das Gehirn eine Ansammlung von vielfach miteinander verschalteten Neuronen, die auf unterschiedliche Weise feuern und sich in ihrem Feuerungsverhalten wechselseitig beeinflussen. Wie selbst Neurowissenschaftler sagen, läßt sich dieses Feuern von Neuronen aber auch auf einer kognitiven Ebene beschreiben – als das Wahrnehmen eines Gesichts, als Abrufen einer Erinnerung oder als die Entscheidung, den Arm zu heben. Dies zeigt sich schon an den von Hubel und Wiesel entdeckten Kantendetektoren. Dies sind Neuronenverbände, deren Feuerungsrate genau dann stark ansteigt, wenn sich an einer bestimmten Stelle im visuellen Feld einer Person eine Kante mit einer Orientierung von, sagen wir, 30° befindet. Genauso gibt es auch Neuronenverbände, die auf Gesichter oder auf Gebärden reagieren. Außerdem reden gerade Neurobiologen wie Roth und Singer oft davon, daß an bestimmten Stellen im Gehirn

^{17a} Die Abbildung wurde für diese Fassung hinzugefügt.

¹⁸ Damit wird natürlich keineswegs gesagt, dass das Gehirn ein Computer ist, sondern nur, dass sich auch das Gehirn auf verschiedenen Ebenen beschreiben lässt.

Entscheidungen gefällt werden oder daß sich im mesolimbischen/mesocorticalen System ein Belohnungszentrum befindet. Es kann offenbar also gar kein Zweifel daran bestehen, daß auch neuronale Prozesse ganz unterschiedlich beschrieben und aufgefaßt werden können. Damit steht aber der Annahme nichts mehr im Wege, daß es sich bei manchen neuronalen Prozessen um Prozesse des rationalen Überlegens oder des Abwägens von Gründen handelt. Oder anders ausgedrückt: Die Tatsache, daß etwas ein neuronaler Prozeß ist, schließt keineswegs aus, daß es sich bei *demselben* Prozeß um einen Prozeß des Überlegens handelt – genau so wenig wie die Tatsache, daß etwas ein elektronischer Prozeß ist, ausschließt, daß es sich bei *demselben* Prozeß um das Berechnen der Summe zweier Zahlen handelt.

Daß es sich bei einem neuronalen Prozeß um einen Überlegensprozeß handelt, müßte sich dann allerdings gerade daran zeigen, daß dieser Prozeß durch Gründe und Argumente beeinflusst werden kann. Und auch dies ist keineswegs ausgeschlossen. Zunächst mag zwar die Annahme nahe liegen, daß Neuronen nur auf elektro-chemische Impulse reagieren. Doch schon die Beispiele der Kantendetektoren oder der Gesichtererkennungsneuronen machen deutlich, daß gerade die Verschaltung von Neuronen mit Rezeptoren und anderen Neuronen sicherstellt, daß Neuronen auch für Merkmale des visuellen Feldes und sogar für Merkmale der Umwelt empfänglich sind. Und offenbar sind Neuronen sogar sensitiv für Bedeutungen. Ohne Zweifel reagiert unser Gehirn auf einen Ausruf des Wortes „Feuer“ anders als auf den Ausruf „Freibier“. Und das liegt nicht daran, daß es sich hier um syntaktisch verschiedene Wörter handelt. Denn auf die Wörter „Es brennt“ reagiert unser Gehirn wahrscheinlich ähnlich wie auf das Wort „Feuer“. Tatsächlich ist hier also die Bedeutung das Entscheidende. Nehmen wir noch einmal den Fall, daß mich eine Kollegin anruft und sagt: „Du mußt unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Wenn ich darauf hin tatsächlich aufstehe und zur Fakultätskonferenz gehe, ist das wohl am besten dadurch zu erklären, daß die neuronalen Prozesse, die zu meinem Aufstehen führten, auf die Bedeutung dessen, was die Kollegin gesagt hat, reagiert haben – und auch auf das in ihrer Äußerung enthaltene Argument. Meiner Meinung nach spricht also alles dafür, daß bestimmte neuronale Prozesse Prozesse des Überlegens sind, die für Gründe und Argumente empfänglich sind.

Wenn das so ist, dann erscheinen die Ergebnisse der Experimente Libets aber in einem völlig anderen Licht; dann zeigt sich ihnen nämlich, was von vornherein zu erwarten war. Bevor eine Entscheidung getroffen wird, lau-

fen neuronale Prozesse ab, die zugleich mentale Prozesse der Entscheidungsfindung sind – Prozesse des Überlegens und des Abwägens von Gründen oder andere Prozesse ähnlicher Art. Und natürlich lassen sich diese Prozesse als neuronale Prozesse über Bereitschaftspotentiale oder andere meßbare Effekte nachweisen. Daß diese Prozesse nicht vollständig bewußt sind, wird keinen verwundern, der mit den Ergebnissen der Kognitionswissenschaften vertraut ist. Denn bei der Untersuchung kognitiver Prozesse läßt sich häufig beobachten, daß nur das Ergebnis, aber nicht die Prozesse selbst bewußt werden. Wenn wir Menschen als biologische Wesen verstehen, deren mentales Leben neuronal realisiert ist, sind die Befunde Libets also alles andere als rätselhaft. Und sie widersprechen auch nicht der Annahme, daß wir zumindest manchmal frei entscheiden. Denn wenn freie Entscheidungen die Entscheidungen sind, bei denen man innehalten und überlegen kann, was für und was gegen die verschiedenen Handlungsoptionen spricht, und bei denen die Entscheidung danach durch das Ergebnis dieser Überlegung bestimmt wird, dann schließen sich neuronale Determiniertheit und Freiheit keineswegs aus.

Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht*

Vorbemerkung

In der Willensfreiheitsdebatte ist es wie in anderen philosophischen Diskussionen auch. Es gibt es verschiedene Positionen, für und gegen die unterschiedliche Argumente sprechen. Im Folgenden sollen deshalb die Hauptfragen und Positionen zum Problem der Willensfreiheit dargestellt und die wichtigsten Argumente analysiert werden, die für und gegen diese Positionen vorgetragen worden sind. Das soll möglichst neutral geschehen. Aber natürlich ist nicht zu verhehlen, dass dieser Überblick von einem Anhänger des Kompatibilismus verfasst wurde.

Grundfragen und Grundpositionen

In der Willensfreiheitsdebatte geht es um zwei Fragen:

- Um die *begriffliche* Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Entscheidung als frei angesehen werden kann, und
- um die *faktische* Frage, ob und wann diese Bedingungen in unserer Welt tatsächlich erfüllt sind.

Weitgehend unumstritten ist, dass eine Entscheidung folgende Bedingungen erfüllen muss, um als frei gelten zu können:

1. Die Person, die sich entscheidet, muss eine Wahl zwischen *Alternativen* haben; sie muss sich anders entscheiden können, als sie es tatsächlich tut. (*Die Bedingung alternativer Möglichkeiten*)
2. Welche Wahl getroffen wird, muss entscheidend *von der Person selbst* abhängen. (*Urheberschaftsbedingung*)
3. Wie die Person handelt oder entscheidet, muss *ihrer Kontrolle* unterliegen. Diese Kontrolle darf nicht durch *Zwang* ausgeschlossen sein. (*Kontrollbedingung*)

Heftig umstritten ist aber, wie diese Bedingungen genau zu verstehen sind, und insbesondere, ob diese Bedingungen erfüllt sein können, wenn der *Determinismus* wahr ist, d. h., wenn es für jedes Ereignis *E* eine Menge von Ereignissen gibt, auf die *E* mit (naturgesetzlicher) Notwendigkeit folgt.

* Dieser Text ist zuerst als Überblicksartikel für das Stichwort „Willensfreiheit“ der Webseite *Philosophie verständlich* erschienen (URL: <http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit>). Schon aus diesem Grund greift er viele Überlegungen aus den voranstehenden Aufsätzen auf.

Philosophen, die meinen, dass die Bedingungen 1.–3. auch in einer deterministischen Welt erfüllt sein können, nennt man *Kompatibilisten*, Philosophen, die das bestreiten, *Inkompatibilisten*. Inkompatibilisten, die der Meinung sind, dass es in unserer Welt freie Entscheidungen gibt (und dass daher der Determinismus falsch sein muss), nennt man *Libertarier*. Kompatibilisten, die davon überzeugt sind, dass es in unserer Welt freie Entscheidungen gibt, obwohl der Determinismus wahr ist, werden manchmal als *weiche Deterministen* bezeichnet. Philosophen, die glauben, dass unsere Entscheidungen niemals frei sind, heißen *Freiheitsskeptiker*.

Positionen

Kompatibilismus

Die These, dass Freiheit und Determinismus *vereinbar* sind.

Inkompatibilismus

Die These, dass Freiheit und Determinismus *nicht vereinbar* sind.

Libertarier

Inkompatibilist, der der Meinung ist, dass es Freiheit gibt und dass daher der Determinismus falsch ist.

Weicher Determinist

Kompatibilist, der der Meinung ist, dass es Freiheit gibt und dass die Tatsache, dass der Determinismus wahr ist, daran nichts ändert.

Freiheitsskeptiker

Vertreter der Auffassung, dass es *keine* Freiheit gibt. (Zu den Freiheitsskeptikern gehören auch die *harten Deterministen* – Inkompatibilisten, die behaupten, dass es keine Freiheit gibt, weil der Determinismus wahr ist.)

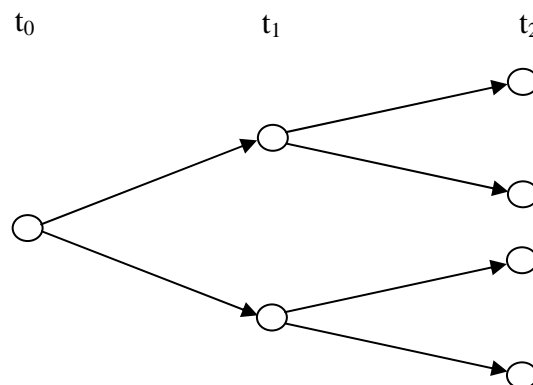
Inkompatibilismus

Kann mein Wille in einer deterministischen Welt frei sein? Auf den ersten Blick scheint alles dafür zu sprechen, dass das nicht möglich ist. Wie soll es möglich sein, dass ich mich *anders* entscheide, wenn durch frühere Ereignisse determiniert ist, wie ich mich entscheide? Wie kann *ich* der Urheber meiner Entscheidungen und Handlungen sein, wenn diese letztendlich auf frühere Ereignisse zurückgehen? Und wie kann ich *Kontrolle* über meine Entscheidungen und Handlungen haben, wenn sie doch durch andere Ereignisse völlig determiniert sind?

Der Determinismus impliziert, dass sich die Welt zu jedem Zeitpunkt nur auf genau eine Weise weiter entwickeln kann. Dem Determinismus zufolge kann es in der Welt zu jedem Zeitpunkt also nur auf *eine einzige* Weise weitergehen. Wenn der Determinismus zutrifft, bildet der mögliche Weltverlauf eine gerade unverzweigte Linie.



Freiheit scheint jedoch vorauszusetzen, dass die Zukunft insofern *offen* ist, als es zumindest manchmal von uns abhängt, wie es weiter geht. Wenn es Freiheit gibt, scheint es im Weltverlauf also Zeitpunkte geben zu müssen, an denen es so oder so weiter gehen kann, an denen der weitere Weltverlauf nicht durch vorangegangene Ereignisse determiniert ist, sondern davon abhängt, wie wir uns entscheiden und was wir tun.



Auf den ersten Blick stellt sich die Sache also so dar. Wenn es Freiheit gibt, kann der Weltverlauf nicht determiniert sein. Denn wenn der Determinismus wahr ist, kann keine der für Freiheit charakteristischen Bedingungen erfüllt sein:

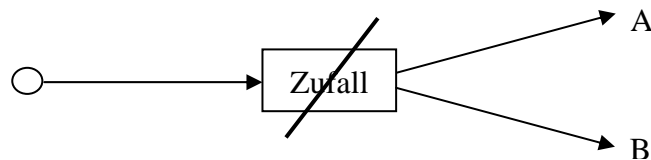
- Wenn der Determinismus wahr ist, kann ich mich niemals anders entscheiden, als ich es tue.
- Wenn der Determinismus wahr ist, gehen meine Entscheidungen und Handlungen nicht auf mich zurück, sondern auf die vorhergehenden Ereignisse, durch die sie determiniert sind.
- Und wenn der Determinismus wahr ist, habe ich keine Kontrolle über meine Entscheidungen und Handlungen, weil es ja nicht von mir,

sondern von anderen Ereignissen abhängt, wie ich mich entscheide und wie ich handle.

In letzter Zeit ist ein weiteres wichtiges Argument für den Inkompatibilismus ins Feld geführt worden – das Konsequenz-Argument *Peter van Inwagens* (Van Inwagen 1983): Wenn der Determinismus wahr ist, ergibt sich jede meiner Entscheidungen mit logischer Notwendigkeit aus vorhergehenden Ereignissen und den geltenden Naturgesetzen. Für diese vorhergehenden Ereignisse gilt ebenfalls, dass sie sich mit logischer Notwendigkeit aus anderen noch weiter zurück liegenden Ereignissen und den geltenden Naturgesetzen ergeben, usw. Wenn der Determinismus wahr ist, gilt letzten Endes also: Alle meine Entscheidungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus Ereignissen, die vor meiner Geburt stattfanden, und den geltenden Naturgesetzen. Ich habe aber weder Kontrolle über Ereignisse, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, noch über die geltenden Naturgesetze. Also habe ich, wenn der Determinismus wahr ist, auch keine Kontrolle über meine Entscheidungen.

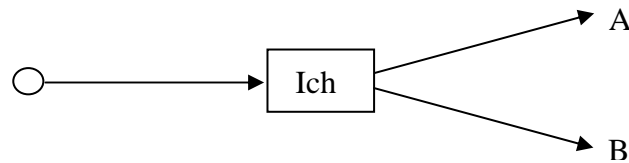
Libertarianismus

Es sprechen also gute Gründe für den Inkompatibilismus; aber sprechen auch gute Gründe für die Position des Libertariers? Ein erstes Problem ergibt sich für den Libertarier daraus, dass Freiheit offenbar nicht nur mit dem Determinismus, sondern auch mit Indeterminiertheit unvereinbar ist. Wenn an einem bestimmten Punkt des Weltverlaufs nicht determiniert ist, ob ich die Handlung A oder die Handlung B ausführe, wird man sicher nicht sagen, *ich* hätte *frei* gehandelt, wenn es bloßer Zufall ist, dass ich mich für A und nicht für B entscheide. In diesem Fall wird man vielmehr sagen, dass weder ich noch irgend jemand anderes für diese Handlung verantwortlich ist. Bloß zufällige Handlungen sind irrational und unerklärlich; und niemand kann für sie verantwortlich gemacht werden.



Freiheit setzt also nicht nur voraus, dass zumindest manchmal nicht naturgesetzlich determiniert ist, was ich tue. Freiheit steht auch im Gegensatz zu bloßer Zufälligkeit. (Ein Autor, der das Zweite in neuerer Zeit bestritten hat, ist *Robert Kane*.) Neben naturgesetzlicher Determiniertheit und blo-

ßem Zufall muss es also etwas Drittes geben; und für die meisten Libertarier ist dieses Dritte *Akteurskausalität*. Im libertarianischen Sinne ist eine Handlung nur frei, wenn sie weder naturgesetzlich determiniert ist noch rein zufällig stattfindet, sondern *durch den Handelnden selbst* hervorgerufen wird. Freie Entscheidungen sehen für den Libertarier damit so aus: Wenn ich vor der Frage stehe, ob ich A oder B tun soll, habe ich in der Regel für beide Alternativen Gründe – also sowohl Gründe für A als auch Gründe für B. Aber weder diese Gründe noch andere Umstände determinieren meine Entscheidung. Vielmehr bin ich selbst es, der sich angesichts der Gründe für A oder für B entscheidet. Und nichts im vorherigen Weltlauf determiniert, wie ich mich entscheide.



Freiheit im Sinne des Libertariers setzt also voraus, dass zumindest an bestimmten Punkten im Weltverlauf durch den Zustand der Welt und die Naturgesetze *nicht* determiniert ist, wie es weitergeht, dass vielmehr *ich* es bin, der dies entscheidet, und dass diese meine Entscheidung *nicht selbst determiniert ist*.

Auf den ersten Blick scheint diese Position zwar sehr natürlich und naheliegend; bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass sie mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert ist.

Erstens: Wenn nicht andere Umstände festlegen, wie ich mich entscheide, sondern *ich selbst* diese Entscheidung herbeiführe, muss ich selbst offenbar ein Wesen sein, das *außerhalb* des normalen Weltverlaufs steht und in der Lage ist, *von außen* in diesen Weltverlauf einzugreifen. Die Auffassung, dass handelnde und entscheidende Personen nicht Teil der natürlichen Welt sind, sondern von außen in diese Welt eingreifen, ist aber mit allem unvereinbar, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen.

Zweitens: Die Auffassung des Libertariers setzt voraus, dass es eine eigene Art von Kausalität gibt, über die nur handelnde und entscheidende Personen verfügen – *Akteurskausalität*. Dem herkömmlichen Verständnis zufolge sind bei Kausalität immer zwei *Ereignisse* im Spiel – Ursache A und Wirkung B. Das Auftreffen des Steins auf die Scheibe (Ursache) führt zum Zerschlagen der Scheibe (Wirkung). Bei Akteurskausalität gibt es aber nur ein Ereignis – die Wirkung B. Die Ursache ist hier kein Ereignis, sondern ein Handelnder H. Akteurskausalität besteht, so sagt man, darin, dass

H *B* hervorbringt – einfach so, ohne dass *H* etwas anderes tut, das *B* bewirkt. Natürlich kann ich eine Fliege aufscheuchen, indem ich meine Hand bewege; aber dies ist ein schlichter Fall von Ereigniskausalität – die Bewegung meiner Hand verursacht das Verschwinden der Fliege. Aber meine Hand, sagen Vertreter der Akteurskausalität, bewege ich direkt. Ich tue nichts anderes, das bewirkt, dass sich meine Hand bewegt.¹ Das zentrale Problem, das sich aus dieser Annahme ergibt, kann man sich folgendermaßen klarmachen. Bei herkömmlichen Verursachungsverhältnissen kann und muss man die Frage stellen, was den Fall, dass *A* und *B* nur *zeitlich aufeinander folgen*, von dem Fall unterscheidet, dass *A* *B* tatsächlich *bewirkt*, d. h., was der Unterscheidung zwischen *post hoc* und *propter hoc* zugrunde liegt. Die Antwort auf diese Frage ist umstritten. Aber viele würden doch zwei Punkten zustimmen: (a) Wenn *A* *B* bewirkt, muss es einen naturgesetzlichen Zusammenhang zwischen *A* und *B* geben, und (b), wenn *A* *B* bewirkt, hätte *B* nicht stattgefunden, wenn *A* nicht stattgefunden hätte. (Beide Punkte finden sich schon in Hume *Untersuchung*, Abschnitt vii, Teil ii.). Wie steht es nun mit der Akteurskausalität? Hier stellt sich die Frage, was den Fall, dass *B* *einfach nur im Beisein der Person H* stattfindet, von dem Fall unterscheidet, dass *H B kausal hervorruft*. Meines Wissens gibt es auf diese Frage keine auch nur annähernd befriedigende Antwort. Häufig kann man hören, dass *B* im zweiten Fall eben von *H* hervorgerufen wird; aber das ist natürlich keine Antwort, sondern nur eine Wiederholung der These. Es ist deshalb alles andere als verwunderlich, dass traditionell von einem Handelnden verursachte Bewegungen auf *Willensakte* dieses Handelnden zurückgeführt werden; dies stellt den Versuch dar, Akteurskausalität doch nach dem Bild von Ereigniskausalität zu modellieren. Allerdings bleibt dann die Frage, was denn die Willensakte verursacht.

Drittens: Akteurskausalität wird von Libertariern als Ausweg aus dem Dilemma *Determinismus oder Zufall* ins Spiel gebracht. Wenn man die Sache genau durchdenkt, zeigt sich aber, dass Akteurskausalität genau diese Rolle nicht spielen kann. Freiheit setzt nach inkompatibilistischem Verständnis voraus, dass Personen die Fähigkeit besitzen, sich in *genau derselben Situation* so, aber auch anders zu entscheiden; sie können sich für *A*, aber auch für *B* entscheiden. Genau diese Fähigkeit führt in letzter Konse-

¹ Die Bewegung meiner Hand hat, soweit wir wissen, allerdings physiologische Ursachen, die ihrerseits auf neuronale Ereignisse in meinem Hirn zurückgehen. Viele Vertreter von Akteurskausalität sind deshalb der Auffassung, dass der Handelnde *direkt* nur diese neuronalen Ereignisse im Gehirn verursacht, die dann auf ereigniskausalem Wege die Handbewegung hervorbringen.

quenz aber dazu, dass auch akteursverursachte Entscheidungen immer rein zufällig ausfallen. Der Grund dafür ist einfach. Die Gründe, angesichts deren eine Person entscheidet, gehören mit zu der Situation, in der sie sich entscheidet. Wenn sie sich für *A* entscheidet, entscheidet sie sich angesichts *dieser* Gründe für *A*. Und wenn sie sich für *B* entscheidet, entscheidet sie sich angesichts *genau derselben* Gründe für *B*. Wenn jemand angesichts *derselben* Gründe einmal die Alternative *A* und das andere Mal die Alternative *B* wählt, ist diese Wahl selbst aber offenbar unbegründet. Nichts auf der Welt bestimmt, wie diese Wahl ausfällt. Es ist eine Sache des puren Zufalls, welche Alternative die entscheidende Person wählt.

Kompatibilismus

Angesichts der Schwierigkeiten des Libertarianismus liegt es nahe zu fragen, ob es alternative Lesarten der Bedingungen 1.–3. gibt, die zeigen, dass Freiheit doch mit dem Determinismus vereinbar ist.

Handlungsfreiheit und Willensfreiheit

In der Geschichte der Philosophie hat es immer wieder Philosophen wie *Thomas Hobbes* und *David Hume* gegeben, die der Meinung waren, dass für unsere Freiheit allein entscheidend sei, dass wir das tun können, was wir tun wollen, dass wir also nicht durch äußere Zwänge gehindert sind, die Handlungen auszuführen, für die wir uns entschieden haben (Hobbes 1651, 1654; Hume 1758, Abschn. 8, Teil 1). Diese Art von Freiheit wird *Handlungsfreiheit* genannt. Und es ist unbestritten, dass Handlungsfreiheit mit dem Determinismus vereinbar ist.

Dass Handlungsfreiheit nicht alles sein kann, ist allerdings schon von *Thomas Reid* gegen Hume eingewandt worden (Reid 1788). Frei können wir uns nach Reid nur nennen, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern wenn wir auch bestimmen können, was wir wollen. Wirkliche Freiheit setzt voraus, dass wir bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln; wenn Umstände, die *außerhalb unseres Einflussbereichs liegen*, bestimmen, welche dieser Beweggründe handlungswirksam werden, sind wir nicht frei. Für verantwortliches Handeln reicht Handlungsfreiheit also nicht aus, der Handelnde muss auch über *Willensfreiheit* verfügen – über die Fähigkeit, seinen eigenen Willen zu bestimmen, zu bestimmen, welche seiner Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden sollen.

Handlungsfreiheit

Eine Person ist in ihrem Handeln frei, wenn sie tun kann, was sie tun will.

Willensfreiheit

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie die Fähigkeit hat, ihren Willen zu bestimmen, zu bestimmen, welche Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden.

Dass Handlungsfreiheit nicht alles sein kann, ergibt sich auch aus unserer Einschätzung von Drogensüchtigen, Phobikern und Zwangsneurotikern. Drogensüchtige z.B. können tun, was sie wollen; sie sind in ihren Handlungen frei. Trotzdem machen wir sie nicht verantwortlich. Sie sind nicht äußerlich, sondern innerlich unfrei; sie unterliegen einem inneren Zwang. Denn der Drogensüchtige kann zwar tun, was er will, aber in seinem Willen, in seinen Entscheidungen ist er nicht frei. Sein Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn er sich anders entscheiden möchte, sein Wunsch, Drogen zu nehmen, wird sich durchsetzen. Der Drogensüchtige ist diesem Wunsch gewissermaßen hilflos ausgeliefert. Mit einem Wort: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*.

Die entscheidende Frage für den Kompatibilisten ist daher, ob es Lesarten der Bedingungen 1.–3. gibt, die zeigen, dass auch Willensfreiheit mit dem Determinismus vereinbar ist.

Die Bedingung alternativer Möglichkeiten

Eine Möglichkeit für den Kompatibilisten, mit dieser Bedingung zu Rande zu kommen, ist zu leugnen, dass sie überhaupt eine notwendige Bedingung für Freiheit bzw. Verantwortlichkeit darstellt. So hat etwa Harry Frankfurt auf der Grundlage des folgenden fiktiven Beispiels argumentiert (Frankfurt 1969). Nehmen wir an, dass sich Hans überlegt, ob er Paul umbringen soll. Hans hat Gründe, dies zu tun, hat sich aber noch nicht entschieden. Außer Hans hat auch Dr. Schwarz Gründe, den Tod von Paul zu wünschen. Aber Schwarz will den Mord nicht selbst ausführen; er will Hans als Instrument benutzen. Und zwar so: Schwarz ist ein genialer Neurochirurg, der in Hans' Gehirn Elektroden eingepflanzt hat, mit denen er Folgendes erreichen kann. Er kann jederzeit feststellen, wozu sich Hans entscheiden wird, und er kann außerdem Hans' Entscheidung in die eine oder andere Richtung manipulieren. Nun gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder Hans entscheidet sich, Paul zu töten, dann greift Schwarz nicht ein; denn die Entscheidung ist ja in sei-

nem Sinne ausgefallen. Wenn Schwarz aber feststellt, dass Hans dabei ist, sich zu entscheiden, Paul nicht zu töten, dann greift er ein und erreicht mit Hilfe der eingepflanzten Elektroden, dass sich Hans doch dazu entscheidet, Paul zu töten. In diesem Szenario gilt nach Frankfurt: Hans kann sich nur dazu entscheiden, Paul zu töten, er kann sich also nicht anders entscheiden. Falls er aber von selbst – ohne das Eingreifen von Schwarz – zu diesem Entschluss kommt, ist er trotzdem verantwortlich. Also kann man auch dann für eine Entscheidung verantwortlich sein, wenn man sich nicht anders entscheiden kann.

Die andere Möglichkeit für den Kompatibilisten besteht darin, den Stier bei den Hörnern zu packen und zu behaupten, dass wir auch in einer determinierten Welt die Fähigkeit haben können, anders zu handeln bzw. uns anders zu entscheiden. Inkompatibilisten argumentieren: In einer determinierten Welt kann zu jedem Zeitpunkt nur das passieren, was tatsächlich passiert. In einer determinierten Welt kann daher jeder nur das tun, was er tatsächlich tut, er kann nie etwas anderes tun. Denn: Jemand kann nur dann anders handeln, wenn es *naturgesetzlich möglich* ist, dass er anderes handelt, als er es tatsächlich tut; und das ist in einer deterministischen Welt nicht möglich. Wie kann der Kompatibilist diesem Argument begegnen?

George Edward Moore hat darauf hingewiesen, dass das Wort „können“ neben dieser auch noch andere Bedeutungen hat – z.B. die, von der wir ausgehen, wenn wir einer Person eine *Fähigkeit* zuschreiben (Moore 1912). Diese Bedeutung von „können“ lässt sich Moore zufolge so analysieren: Dass jemand X tun kann, d.h., dass er die Fähigkeit hat, X zu tun, heißt nichts anderes, als dass er X tun *würde, wenn er sich dazu entschiede*, X zu tun. Dies nennt man die *konditionale Analyse von Können*: Eine Person kann X tun (hat die Fähigkeit, X zu tun), wenn sie X tut, falls sie sich entscheidet, X zu tun. Offenbar ist dieser Analyse zufolge Anders-Handeln-oder Sich-Anders-Entscheiden-Können mit dem Determinismus vereinbar. Denn auch wenn determiniert ist, was ich tue, weil determiniert ist, wie ich mich entscheide, kann es immer noch wahr sein, dass ich etwas anderes täte, wenn ich mich anders entscheiden würde. Mit anderen Worten: Auch wenn es naturgesetzlich *unmöglich* ist, dass ich zu einem bestimmten Zeitpunkt X tue, kann es durchaus sein, dass ich zu diesem Zeitpunkt die Fähigkeit habe, X zu tun.

Die konditionale Analyse von Können

Eine Person kann X tun (hat die Fähigkeit, X zu tun), wenn sie X tut, falls sie sich entscheidet, X zu tun.

Gegen die konditionale Analyse von Können sind hauptsächlich zwei Einwände vorgebracht worden. Erstens (Austin 1956): Dass man die Fähigkeit hat, X zu tun, heißt keineswegs, dass es einem *immer* gelingt, X zu tun, wenn man X tun will. Es kann z. B. wahr sein, dass ein Basketballspieler die Fähigkeit hat, Freiwürfe zu verwandeln, auch wenn ihm dies dann und wann nicht gelingt, obwohl er es will. Zweitens (Chisholm 1964): Dass man X tun würde, wenn man sich entscheiden würde, X zu tun, heißt nur dann, dass man X tun könnte, wenn man auch die Fähigkeit hat, *sich zu entscheiden*, X zu tun. Jemand mit einer Spinnenphobie könnte die Spinne anfassen, wenn er sich dazu entschiede; aber eben das lässt seine Phobie nicht zu. Und deshalb kann er die Spinne nicht anfassen. (Hier handelt es sich offenbar um ein ähnliches Motiv wie bei dem Argument Reids, dass Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit nicht ausreicht, um jemanden verantwortlich zu machen.) Wenn man nun erwidert, dass man auch die Fähigkeit, sich für eine Handlung zu *entscheiden*, konditional analysieren kann, dann stellt sich das Problem in derselben Form wieder; d. h., dann gerät man in einen infiniten Regress (siehe unten: *Frankfurts Theorie der Willensfreiheit*).

Auch wenn diese Argumente in gewisser Weise plausibel sind, haben die Vertreter der konditionalen Analyse von Können dennoch eine richtige Intuition – die Intuition, dass man auch dann die Fähigkeit haben kann, X zu tun, wenn man determiniert ist, etwas anderes als X zu tun. Sie geben sich jedoch die Blöße, diese Intuition mit einer Analyse von Können zu untermauern, die ihrerseits angreifbar ist. Wie die folgende Überlegung zeigt, ändert das jedoch nichts an der Richtigkeit der zugrunde liegenden Intuition.

Ich habe die Fähigkeit, bestimmte Dinge zu tun; andere Dinge kann ich nicht tun. Ich kann jetzt von meinem Stuhl aufstehen und in den Garten gehen; aber ich kann nicht aus dem Stand zwei Meter hoch springen oder zwei zehnstellige Zahlen im Kopf multiplizieren. Dass ich die Fähigkeit habe, jetzt von meinem Stuhl aufzustehen, ist von bestimmten Voraussetzungen abhängig. Ich hätte diese Fähigkeit nicht, wenn ich an den Stuhl gefesselt oder gelähmt wäre. Offenbar ist es für das Haben der Fähigkeit aber irrelevant, ob ich mich entscheide aufzustehen oder ob ich mich entscheide sitzen zu bleiben. Auch wenn ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, habe ich trotzdem die Fähigkeit aufzustehen. Ja, selbst wenn determiniert wäre, dass ich mich entscheide, sitzen zu bleiben, würde das an meiner Fähigkeit nichts ändern. In diesem Sinne kann jemand also auch dann die Fähigkeit haben, anders zu handeln, als er es tut, wenn determiniert ist, was er tut, weil determiniert ist, wie er sich entscheidet. Und in demselben

Sinn kann eine Person auch dann die Fähigkeit haben, sich anders zu entscheiden, als sie es tut, wenn ihre Entscheidung determiniert ist.

Die Pointe dieser Überlegung wird noch deutlicher, wenn man sich Folgendes klar macht. Wer bestreitet, dass ein Wesen – sei es Mensch, Tier oder Maschine – die Fähigkeit hat, X zu tun, wenn determiniert ist, dass es etwas anderes als X tut, der muss auch behaupten, dass in einer determinierten Welt kein Wesen eine Fähigkeit hat, wenn es diese Fähigkeit nicht ausübt. In einer determinierten Welt wäre es daher falsch zu sagen, dass ein Auto, das in der Garage steht, 200 km/h schnell fahren kann oder dass ein Mensch, der auf einem Stuhl sitzt, aufstehen kann. Doch das ist absurd. Denn wenn das so wäre, könnte man aus der bloßen Tatsache, dass manche Autos 200 km/h schnell fahren können, auch wenn sie es nicht tun, schließen, dass der Determinismus falsch ist.

Die Urheberschaftsbedingung

Was heißt es eigentlich, dass *ich* etwas tue bzw. dass *ich* eine Entscheidung treffe? Libertarier geben auf diese Frage oft die Antwort: *Ich* führe eine Handlung aus (falle eine Entscheidung), wenn ich diese Handlung (Entscheidung) *akteurskausal* hervorbringe. Doch diese Antwort ist mit den schon angesprochenen Problemen konfrontiert. Kompatibilisten neigen daher zu einer anderen Antwort: *Ich* führe eine Handlung aus, wenn es *meine* Wünsche und *meine* Entscheidungen sind, die zu dieser Handlung führen; und *ich* falle eine Entscheidung, wenn diese Entscheidung von *meinen* Wünschen, Überzeugungen und Überlegungen abhängt. Wenn das so ist, bin ich aber auch dann der *Urheber* meiner Handlungen und Entscheidungen, wenn diese auf bestimmte Ereignisse zurückgehen – darauf, dass ich bestimmte Wünsche habe und bestimmte Entscheidungen treffe, bzw. darauf, dass ich bestimmte Überlegungen anstelle. Und dies bleibt auch dann wahr, wenn meine Wünsche, Entscheidungen und Überlegungen determiniert sind.

Sicher bleibt hier die Frage, was bestimmte Wünsche zu *meinen* Wünschen und bestimmte Überlegungen zu *meinen* Überlegungen macht. Aber die Antwort auf diese Frage liegt sicher nicht in der Annahme, dass ich diese Wünsche und Überlegungen kausal herbeiführe. Vielmehr ist es eher so, dass bestimmte Wünsche *meine* Wünsche sind, wenn ich sie als *meine* Wünsche *anerkenne*, wenn ich mich mit ihnen *identifiziere*, für sie *Verantwortung zu übernehmen* bereit bin (Fischer/Ravizza 1998). Und dasselbe gilt auch für Überlegungen. Wenn das so ist, dann können Wünsche und Überlegungen aber auch dann *meine* Wünsche und Überlegungen sein, wenn sie determiniert sind. Und wenn das so ist, dann kann eine Entschei-

dung auch dann auf mich zurückgehen, wenn sie von vorangegangenen Ereignissen kausal hervorgerufen wurde.

Die Kontrollbedingung

Inkompatibilisten argumentieren, dass unsere Handlungen nur frei sind, wenn auch unsere Entscheidungen frei sind, und dass unsere Entscheidungen nicht frei sein können, wenn sie determiniert sind. Allerdings findet sich bei Inkompatibilisten im Allgemeinen keine Definition der Willens- oder Entscheidungsfreiheit, aus der dies folgen würde. Auf kompatibilistischer Seite gibt es jedoch einige Versuche, den Begriff der Willens- oder Entscheidungsfreiheit zu definieren – und zwar so, dass sich zeigt, dass der Inkompatibilist Unrecht hat.

Eine erste solche Definition findet sich wieder bei Moore (Moore 1912). Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, dass ich tun kann, was ich tun will, warum, so Moore, soll Willensfreiheit nicht darin bestehen, dass ich wollen kann, was ich wollen will. Was mit dieser auf den ersten Blick seltsamen Formel gemeint ist, wird erst deutlich, wenn wir Harry Frankfurts Theorie höherstufiger Wünsche betrachten (Frankfurt 1971, 1988). Die meisten unserer Wünsche beziehen sich auf Handlungen. Ich möchte mir ein Auto kaufen oder an der Ostsee Urlaub machen. Solche Wünsche nennt Frankfurt *Wünsche erster Stufe*. Neben diesen gibt es aber auch *Wünsche zweiter Stufe*, die Wünsche erster Stufe zum Gegenstand haben. Im Fall des Drogensüchtigen z.B. kann man sich gut vorstellen, dass der Drogensüchtige neben dem Wunsch, Drogen zu nehmen, auch den Wunsch hat, genau diesen Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht zu haben. Er wäre froh, wenn er diesen Wunsch los wäre oder zumindest, wenn er erreichen könnte, dass sich dieser Wunsch nicht mehr gegen seine anderen Wünsche durchsetzt. Nach Frankfurt ist eine Person in ihrem Wollen frei, wenn sie in der Lage ist, dafür zu sorgen, dass ihr Handeln durch die Wünsche erster Stufe bestimmt wird, von denen sie auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden.

Diese Definition hat zumindest den Vorteil, dass sie das Problem des Süchtigen zu treffen scheint. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam würde. Doch eben dies verhindert seine Sucht. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er aus diesem Grund möchte, dass der Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam wird, wird dies nicht geschehen. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, dass es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen. Mit anderen Worten: Er ist in sei-

Willensfreiheit nach Moore

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie wollen kann, was sie wollen will.

Willensfreiheit nach Frankfurt

Eine Person ist in ihrem Wollen frei, wenn sie in der Lage ist, dafür zu sorgen, dass ihr Handeln durch die Wünsche erster Stufe bestimmt wird, von denen sie auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden.

nem Wollen unfrei, weil er nicht erreichen kann, dass sich auf der ersten Stufe nicht die Wünsche durchsetzen, von denen er auf der zweiten Stufe *nicht* möchte, dass sie sich durchsetzen.

Leider ist jedoch auch Frankfurts Theorie nicht unproblematisch. Denn reicht es für Willensfreiheit wirklich aus, dass auf der ersten Stufe genau die Wünsche handlungswirksam werden, von denen wir auf der zweiten Stufe wollen, dass sie handlungswirksam werden? Müssen wir nicht darüber hinaus fordern, dass auch die Wünsche zweiter Stufe frei sind? Und würde das in Frankfurts Theorie nicht bedeuten, dass sie den Wünschen dritter Stufe entsprechen? Usw. usw. Auch hier droht offenbar ein unendlicher Regress. Außerdem wird in dieser Theorie ein für Willensfreiheit entscheidender Gesichtspunkt außer Acht gelassen – der Gesichtspunkt der Wertung und des moralischen Urteils. Wenn ich vor der Wahl stehe, A oder B zu tun, dann frage ich mich, was unter den gegebenen Umständen die *richtige* Handlung ist – die Handlung, die ich unter den gegebenen Umständen tun *sollte*. Und die Fähigkeit, der Einsicht in die Richtigkeit einer Handlung zu folgen, ist für Freiheit zentral. Jedenfalls spielt diese Idee in *John Lockes* Theorie der Willensfreiheit eine entscheidende Rolle (Locke 1689, 2. Buch, Kap. 21).

Für Locke beruht Willensfreiheit darauf, dass wir – zumindest in vielen Fällen – die Fähigkeit besitzen, vor einer Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was wir in der gegebenen Situation tun sollten – was moralisch richtig wäre und was unseren wohlverstandenen Eigeninteressen am meisten nützen würde. Willensfreiheit setzt nach Locke also zum einen die Fähigkeit voraus, vor dem Handeln innezuhalten und darüber nachzudenken, was in der Situation zu tun richtig wäre. Doch das reicht noch nicht aus. Willensfreiheit setzt nämlich zweitens voraus, dass man dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) kann. In ihrem Wollen frei ist eine Person also, wenn sie erstens die Fähig-

keit besitzt, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und wenn sie zweitens darüber hinaus die Fähigkeit besitzt, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln. Kompatibilistisch ist diese Position, weil sie durchaus mit der Annahme vereinbar ist, dass die Entscheidungen und Handlungen einer Person mit kausaler Notwendigkeit dem Ergebnis ihrer Überlegungen folgen. Dies ist in Lockes Augen aber „kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur“. Denn wer kann schon ein Interesse daran haben, etwas anderes als das zu tun, was ihm bei reiflicher Überlegung als richtig erscheint. Wohl gemerkt: Entscheidend ist für Locke nicht, dass wir vor einer Entscheidung tatsächlich überlegen, sondern nur dass wir die *Fähigkeit* besitzen, vor der Entscheidung zu überlegen.

Willensfreiheit nach Locke

Eine Person ist in einer Entscheidung frei, wenn sie erstens die Fähigkeit besitzt, vor der Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was zu tun richtig wäre, und wenn sie zweitens die Fähigkeit besitzt, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln.

Ein großer Vorteil dieser Analyse ist, dass sie noch besser zum Fall des Drogensüchtigen passt. Was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu entscheiden, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es möglicherweise sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Entscheidungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können. Außerdem passt Lockes Theorie auch sehr gut zu dem, was sich im Strafrecht zum Thema Verantwortlichkeit findet. Der § 20 StGB lautet: „Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinn oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln*“ (meine Hervorhebung). Entscheidend ist also auch hier die Fähigkeit zur Einsicht in das Unrecht der Tat und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln.

Letzturheberschaft

Natürlich ist durch diese Überlegungen der Streit zwischen Inkompatibilisten und Kompatibilisten noch nicht entschieden. In letzter Zeit ist allerdings klarer geworden, wo eigentlich der Kern dieses Streits liegt. Gegen den Kompatibilismus hat z.B. Robert Kane auf Fälle hingewiesen, bei denen auf den ersten Blick alle Bedingungen im Sinne des Kompatibilisten erfüllt sind, in denen wir aber dennoch nicht von Willensfreiheit sprechen würden (Kane 1998, 64f.). Diese Fälle fasst Kane unter dem Stichwort „verborgene Kontrolle, die nicht als Einschränkung empfunden wird“ („covert nonconstraining control“) zusammen.

Meistens merken wir, wenn wir in unserer Freiheit eingeschränkt sind. Wenn ich an einen Stuhl gefesselt bin oder mir jemand die Pistole auf die Brust setzt, weiß ich sehr wohl, dass ich nicht mehr frei bin in meinen Handlungen und Entscheidungen. Auch bei inneren Zwängen ist das in den meisten Fällen nicht anders. Der Süchtige, der Phobiker oder jemand, der zu Zwangshandlungen neigt, merkt, dass da etwas seiner Kontrolle entzogen ist. Sein Wille ist nicht *sein* Wille. Er fühlt sich fremdbestimmt, kann nicht so handeln oder sich entscheiden, wie er sich entscheiden möchte. Neben diesen Fällen gefühlter oder erkannter Unfreiheit gibt es aber auch Fälle, in denen wir uns unserer Unfreiheit nicht bewusst sind. Wenn wir aufgrund eines Befehls, der uns in Hypnose gegeben wurde, plötzlich unter den Tisch krabbeln, haben wir häufig nicht den Eindruck, unfrei zu sein. Wir bemerken gar nicht, dass uns jemand durch eine subtile Manipulation unserer Freiheit beraubt hat. Und dasselbe gilt z.B. für Fälle von Gehirnwäsche. Allerdings: Ähneln diese Fälle offenkundiger Unfreiheit durch unbemerkte Manipulation tatsächlich dem Fall, in dem wir durch natürliche Ursachen dazu gebracht werden, bestimmte Wünsche und Präferenzen zu haben, die dann zu bestimmten Entscheidungen führen? Kane sagt, dass sich diese beiden Fälle zumindest insoweit ähnlich sind, als wir in beiden der Fähigkeit beraubt werden, *die letzte Quelle und der Ursprung unserer eigenen Ziele und Absichten zu sein* (Kane 1998, 70).

Dasselbe Motiv findet sich in Van Inwagens Konsequenz-Argument. Denn offensichtlich geht Van Inwagen von dem Grundsatz aus:

- (*) Ich kann ein Ereignis E nur kontrollieren, wenn ich auch die Ereignisse (oder zumindest einen entscheidenden Teil der Ereignisse) kontrollieren kann, die für das Zustandekommen von E verantwortlich sind.

Und was in diesem Grundsatz deutlich wird, ist ebenfalls eine bestimmte Idee von *Letzturheberschaft*, die für viele Inkompatibilisten den Kern von

Freiheit ausmacht. Welche Entscheidungen ich treffe, das hängt von meinen Wünschen und Präferenzen und letzten Endes von meinem Charakter ab – davon, was für ein Mensch ich bin. Dies bestreitet auch van Inwagen nicht. Aber, fügt er hinzu: Frei können meinen Entscheidungen nur dann sein, wenn meine Wünsche und Präferenzen ihrerseits auf mich und nicht auf Umstände zurückgehen, auf die ich keinen Einfluss habe. Die Frage ist aber, ob es wirklich sinnvoll ist anzunehmen, Personen könnten in diesem Sinne tatsächlich die letzte Quelle und der Ursprung aller ihrer Ziele und Absichten sein.

Diese Formulierung ist zumindest irritierend. Menschen kommen doch nicht als Wesen ohne alle Wünsche und Absichten auf die Welt, um sich dann die Wünsche und Präferenzen auszusuchen, die sie gerne haben würden. Das kann auch gar nicht sein; denn ein Wesen ohne Wünsche und Absichten hätte gar kein Motiv, sich überhaupt Ziele und Absichten zuzulegen, und es hätte auch keine Kriterien, nach denen es auswählen könnte.

Galen Strawson hat ein verwandtes Argument entwickelt, mit dem er zeigen möchte, dass Letzturheberschaft prinzipiell unmöglich ist (G. Strawson 1986, 28f., 1998; Double 2002, 518): Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir für die Wünsche verantwortlich sein, die diesen Entscheidungen zugrunde liegen, und d.h., wir müssen diese Wünsche selbst wählen. Wählen können wir aber nur, wenn wir Prinzipien haben, nach denen wir wählen. Offenbar müssen wir dann aber auch für diese Prinzipien verantwortlich sein, d.h. auch diese Prinzipien müssen wir selbst wählen. Und dafür brauchen wir wieder Prinzipien, für die wir verantwortlich sind, die wir also selbst wählen; usw. Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir also einen unendlichen Regress der Wahl von Entscheidungsprinzipien vollenden können. Und das ist unmöglich.

Was sich hier zeigt, ist Folgendes: Wenn Freiheit voraussetzt, dass wir die Wünsche, die unseren Entscheidungen zugrunde liegen, selbst wählen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder diese Wahl beruht auf Entscheidungsprinzipien, die dann selbst wiederum gewählt werden müssten, usw. usw. Oder aber eine erste Wahl wird von einem Wesen getroffen, das über keinerlei Wünsche und Entscheidungsprinzipien verfügt und dessen Wahl daher nur völlig grundlos sein kann. Offenbar sind beide Alternativen nicht akzeptabel. Es kann gar nicht anders sein, als dass wir schon mit einer beträchtlichen Zahl natürlicher Wünsche auf die Welt kommen – den Wünschen nach Essen, Geborgenheit, Zuwendung, usw. Und es ist offenbar nicht besonders sinnvoll zu sagen, die Natur manipulierte uns dadurch oder mache uns dadurch unfrei, dass sie uns diese Wünsche mit auf den Weg

gibt. Unsere Freiheit beruht vielmehr darauf, dass sich in uns Menschen im Laufe der Zeit die Fähigkeit entwickelt hat, uns unserer Wünsche bewusst zu werden und über sie nachzudenken. So ist ein Entscheidungsmechanismus entstanden, der sowohl für Klugheitserwägungen als auch für moralische Argumente zugänglich ist. Frei sind wir, wenn dieser Mechanismus hinreichend ausgebildet ist und unsere Entscheidungen tatsächlich auf diesem Mechanismus beruhen. Unfrei sind wir dagegen bei Entscheidungen, die auf Wünschen beruhen, die durch diesen Mechanismus nicht ‚gezähmt‘ werden können.

Damit zeichnet sich ein für die Debatte zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten kennzeichnendes Grundmuster ab (vgl. Honderich 2002, 473). Inkompatibilisten sehen einen engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Letzturheberschaft (*origination*). Frei sind dieser Auffassung zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die nur auf mich und nicht auf Umstände zurück gehen, die ich selbst nicht kontrollieren kann. Kompatibilisten dagegen betonen einen anderen Zusammenhang – den Zusammenhang zwischen Freiheit und Willentlichkeit (*voluntariness*). Frei sind dem Kompatibilismus zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die ich ausführe bzw. treffe, weil ich sie ausführen oder treffen will, die keinerlei inneren oder äußeren Zwängen unterliegen.

Im Gegensatz zur Idee der Willentlichkeit scheint die Idee der Letzturheberschaft aber äußerst problematisch. Sicher sind wir manchmal in der Lage, uns von den Wünschen und von den äußeren Umständen zu lösen, die unser Leben unmittelbar beeinflussen. Aber natürlich machen wir das nur, weil wir andere Wünsche haben und weil wir die Fähigkeit besitzen, unsere unmittelbaren Wünsche zu reflektieren und gegebenenfalls im Zaum zu halten. Weder von diesen Wünschen noch von der Fähigkeit zur Reflexion und zum Verzicht auf die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse wird man sagen können, dass sie letzten Endes auf uns selbst zurück gehen. Viel plausibler ist die Annahme, dass beides zum Teil auf unserer biologischen Natur und zum, wohl größeren, Teil auf Erziehung beruht. Doch dies ist auf keinen Fall Anlass zur Klage. Wir können froh sein, höherstufige Wünsche zu haben, und wir können froh sein, die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstkontrolle zu besitzen, auch wenn wir nicht der letzte Urheber dieser Wünsche und dieser Fähigkeit sind (Pereboom 2002, 481 ff.).

Freiheit und Verantwortlichkeit – Freiheits- bzw. Verantwortlichkeitskepsis

Dass die Idee der Letzturheberschaft inkohärent ist, ist, wie mir scheint, das letzte und vielleicht entscheidende Argument gegen den Inkompatibilismus. Doch welche Schlüsse man aus dieser Tatsache ziehen kann, das hängt davon ab, ob man glaubt, dass Freiheit im Sinne von *Willentlichkeit* (kompatibilistische Freiheit) für Verantwortlichkeit ausreicht, oder ob man der Meinung ist, dass wirkliche Verantwortlichkeit Freiheit im Sinne von *Letzturheberschaft* (libertarianische Freiheit) voraussetzt. Obwohl sowohl die juristische als auch unsere Alltagspraxis für die erste Möglichkeit sprechen, meinen auch heute noch viele Philosophinnen und Philosophen, dass wir nur dann für etwas verantwortlich gemacht werden können, dass wir nur dann wirklich Belohnung und Strafe *verdienen*, wenn wir im libertarianischen Sinne frei sind. Wegen der Stärke der Argumente gegen den Libertarianismus neigt ein Großteil dieser Philosophinnen und Philosophen jedoch dazu zu leugnen, dass wir jemals für etwas wirklich verantwortlich sind. Aber kann man wirklich der Meinung sein, dass wir für unsere Entscheidungen und Handlungen nie verantwortlich sind?

Gegen diese Position hat Peter Strawson folgendermaßen argumentiert (P. Strawson 1962). Wenn wir annehmen, dass wir nie frei und daher auch nie verantwortlich sind, dann bedeutet das nicht nur, dass wir die gesamte Praxis juristischer Verurteilung und Bestrafung neu überdenken müssen, dann gerät auch das alltägliche Verständnis unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ins Wanken. Gegenüber unseren Mitmenschen nehmen wir nämlich ganz andere Einstellungen ein als unbelebten Dingen oder Maschinen gegenüber. Strawson nennt diese spezifisch personalen Einstellungen *reaktive Einstellungen*. Wir sind *dankbar* dafür, wenn uns jemand etwas Gutes tun; wir *nehmen es übel*, wenn er uns schadet oder nicht den nötigen Respekt entgegenbringt. Und nur Menschen können wir wirklich *lieben* und *hassen*. Nur mit Menschen können wir argumentieren; nur Menschen können wir zu überzeugen versuchen. Wenn wir jemandem etwas übel nehmen, setzt das aber voraus, dass wir ihn dafür verantwortlich machen können. Ich kann jemandem nicht übel nehmen, dass er mir auf den Fuß getreten ist, wenn ich feststelle, dass er gestoßen wurde und deshalb nichts dafür konnte. Und ich kann jemandem seine Taten nicht übel nehmen, wenn ich merke, dass er unter einer schweren psychischen Störung leidet, die es ihm grundsätzlich unmöglich macht, sein Verhalten zu kontrollieren. Diese Erkenntnis führt jedoch nicht nur im Einzelfall zu einer anderen Beurteilung des Verhaltens der betreffenden Person; sie führt dazu,

dass ich meine Einstellung dieser Person gegenüber grundsätzlich ändere, dass ich beginne, sie nicht mehr als eine verantwortliche Person, sondern als einen Mitmenschen zu betrachten, der der Behandlung bedarf und dem gegenüber normale reaktive Einstellungen grundsätzlich unangemessen sind. Mit anderen Worten, ich beginne dieser Person gegenüber eine *objektive Einstellung* einzunehmen. Strawson sagt nun, dass es für uns eigentlich unmöglich ist, unseren Mitmenschen gegenüber *immer* nur die objektive Einstellung einzunehmen und niemals dankbar zu sein, nie jemandem etwas übel zu nehmen, keinen wirklich zu lieben oder wirklich zu hassen. Und selbst wenn es möglich wäre, wäre es in Strawsons Augen irrational, die normalen reaktiven Einstellungen aufzugeben. Denn dadurch würden wir mehr verlieren als gewinnen.

Gegen diese Argumentation hat Derk Pereboom eingewandt, dass man, wenn man der Meinung ist, dass niemand je wirklich verantwortlich sei, nicht alle, sondern nur einige reaktive Einstellungen aufgeben müsse. Empörung gehöre sicher zu den Einstellungen, die man legitimerweise nur Personen gegenüber haben könne, die wirklich verantwortlich sind. Aber das gilt nicht für Sich-verletzt-Fühlen und Besorgt- oder Beunruhigt-Sein. Auch bestimmte Aspekte des Vergebens werden durch die Annahme eines Verantwortlichkeitspessimismus nicht berührt. Und dasselbe gilt für Aspekte des Dankbarseins. Sicher wird es nicht länger möglich sein, sich schuldig zu fühlen oder Reue zu empfinden. Aber natürlich kann man auch als Verantwortlichkeitspessimist einsehen, dass man etwas Falsches getan hat, und man kann weiterhin traurig darüber sein, dass man es getan hat; man kann sogar seine Taten ernsthaft bedauern und sich vornehmen, sie nicht wieder zu begehen. Alles in allem: Für den Verantwortlichkeitspessimisten bleiben eine ganze Reihe reaktiver Einstellungen übrig, und diese sind, so Pereboom, für ein vernünftiges Zusammenleben völlig ausreichend. Außerdem meint Pereboom, dass die Aufgabe der Idee, wir seien wirklich verantwortlich, sogar zu einer Humanisierung unseres Zusammenlebens beitragen könne. Moralischer Zorn etwa verliert seine rationale Grundlage, wenn es keine Verantwortlichkeit gibt. Aber moralischer Zorn hat eine ganze Reihe negativer Auswirkungen. Er kann unsere Neigung erhöhen, anderen als Strafe psychische und physische Schmerzen zuzufügen, und im Extremfall kann er uns dazu bringen, vermeintlich Schuldige zu foltern oder sogar zu töten. Gerade destruktiver moralischer Zorn wird aber durch die Überzeugung verstärkt, andere verdienten eine ernsthafte Bestrafung. Wenn wir diese Annahme aufgeben, sollte dadurch also überschiebender moralischer Zorn eingedämmt werden.

Ebenso wie Pereboom geht auch Saul Smilansky davon aus, dass es libertarianische Freiheit nicht gibt. Und zumindest Letztverantwortlichkeit setzt in seinen Augen libertarianische Freiheit voraus. Smilansky ist jedoch der Auffassung, dass wir auf die Annahme von Letztverantwortlichkeit selbst dann nicht verzichten können, wenn wir wissen, dass sie falsch ist. Denn die Aufgabe dieser Annahme würde den moralisch und juristisch bedeutsamen Unterschied zwischen einem kaltblütigen Mord und dem Amoklauf eines Geisteskranken verwischen. Smilansky begrüßt deshalb, dass wir weitgehend der Illusion erliegen, letztverantwortlich zu sein; denn diese Illusion hat in seinen Augen äußerst positive Folgen. Ob man allerdings eine Illusion aufrecht erhalten kann, wenn sie einmal als Illusion erkannt ist, scheint mehr als fraglich.

Literatur

- Austin, J.L. (1956) „Falls‘ und ‚Können““. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 169–200.
- Beckermann, A. (2005) „Free Will in a Natural Order of the World“. In: C. Nimtz & A. Beckermann (Hg.) *Philosophie und/als Wissenschaft*. Paderborn: mentis, 111–126. (Dt. Fassung in diesem Band Beitrag 12)
- Beckermann, A. (2006) „Neuronale Determiniertheit und Freiheit“. In: Kristian Köchy & Dirk Stederth (Hg.) *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*. Freiburg i.Br.: Karl Alber, 289–304. (In diesem Band Beitrag 13.)
- Beckermann, A. (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Double, R. (2002) „Metaethics, Metaphilosophy, and Free Will Subjectivism“. In: Kane (2002), 506–528.
- Fischer, J. & M. Ravizza (1998) *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1969) „Alternative Possibilities and Moral Responsibility“. *Journal of Philosophy* 66, 829–839.
- Frankfurt, H. (1971) „Freedom of the Will and the Concept of a Person“. *Journal of Philosophy* 68, 5–20.
- Frankfurt, H. (1988) *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1651) *Leviathan*. Hamburg: Meiner 1996.
- Hobbes, T. (1654) *Of Liberty and Necessity*. Wiederabdruck in: *British Moralists: 1650–1800*, Band 1, hgg. von D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press 1969, 61–70.
- Honderich, T. (2002) „Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem“. In: Kane (2002), 461–476.

- Hume, D. (1758) *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. von R. Richter, mit einer Einleitung hrsg. von J. Kulenkampff. Hamburg: Felix Meiner 1993.
- Kane, R. (1998) *The Significance of Free Will*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (Hg.) (2002) *Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten u. zweiten Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner 1998.
- Locke, J. (1689) *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1*. 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Felix Meiner 1981.
- Moore, G. E. (1912) *Grundprobleme der Ethik*, München: C.H. Beck 1975.
- Pereboom, D. (2002) „Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism“. In: Kane (2002), 477–488.
- Reid, T. (1788) „The Liberty of the Moral Agent“, aus: *Essays on the Active Powers*. In: *Inquiry and Essays*, hrsg. von R. E. Beanblossom und K. Lehrer, Indianapolis IN: Hackett Publishing Company 1983, 297–368.
- Smilansky, S. (2002) „Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion“. In: Kane (2002), 489–505.
- Strawson, G. (1986) *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (1998) „Free Will“. In: E. Craig (Hg.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Strawson, P. F. (1962) „Freiheit und Übelnehmen“. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 201–233.
- Van Inwagen, P. (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Keine Angst vor den Neuronen*

Zusammenfassung

Unter welchen Bedingungen ist eine Person für ihre Handlungen verantwortlich? Wie man diese Frage beantwortet, hängt entscheidend davon ab, was man unter einer Person versteht. Libertarier neigen dazu, Personen als außernatürliche Wesen aufzufassen, die mit ihren Entscheidungen und Handlungen von außen in den Weltlauf eingreifen. Für sie ist eine Person nur dann für eine Handlung verantwortlich, wenn diese Handlung nicht durch natürliche – z. B. neuronale – Ereignisse determiniert war, sondern durch die Person *selbst* hervorgebracht wurde. Dieses Verständnis von Person und Verantwortlichkeit ist jedoch mit so vielen Problemen konfrontiert, dass es als äußerst fragwürdig gelten muss. Doch wie könnte eine Alternative aussehen? Wenn man davon ausgeht, wie wir im Alltag zwischen verantwortlichem und nicht-verantwortlichem Handeln unterscheiden, wird schnell klar, dass der Unterschied im Wesentlichen auf bestimmten Fähigkeiten beruht. Verantwortlich ist der, der die Fähigkeit hat, seine Impulse zu kontrollieren, d. h., der die Fähigkeit hat, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und die Fähigkeit, dem Ergebnis seiner Überlegung gemäß zu handeln. Nüchtern betrachtet beruhen unsere mentalen Fähigkeiten aber alle auf neuronalen Strukturen in unseren Hirnen. Für Verantwortlichkeit ist also nicht entscheidend, dass unsere Handlungen nicht neuronal determiniert sind, sondern dass wir über ein intaktes Gehirn verfügen, das uns mit den nötigen Fähigkeiten ausstattet.

1. Im Alltag unterscheiden wir meist ohne große Mühe zwischen Handlungen, für die der Handelnde verantwortlich ist, und solchen, für die er nichts kann. Wenn mich jemand wissentlich und willentlich anrempelt, ist er verantwortlich, und ich kann ihm sein Handeln vorwerfen. Wenn er mich dagegen anrempelt, weil er von einem anderen gestoßen wurde, kann er nichts dafür. Im Strafrecht unterscheiden wir ebenfalls zwischen voll schuldfähigen Tätern und solchen, die nur vermindert schuldfähig oder sogar schuldunfähig sind – auch wenn es uns im Einzelfall schwer fallen mag, die Grenzlinie scharf zu ziehen.

In letzter Zeit ist allerdings – besonders von neurobiologischer Seite – des öfteren behauptet worden: Niemand ist frei, niemand ist für sein Han-

* Erstveröffentlichung in: N. Saimeh (Hg.) *Zukunftswerkstatt Maßregelvollzug*. Bonn: Psychiatrie-Verlag 2008, 15–25.

deln verantwortlich, Freiheit ist nichts als eine Illusion. Und häufig wird gleich im Anschluss die These vertreten, dass unser ganzes System des Verurteilens und Strafens überholt ist und abgeschafft werden muss. Was die Befürworter dieser Position oft übersehen, ist, dass die Annahme, niemand sei je für sein Tun verantwortlich, nicht nur Konsequenzen für die Strafjustiz hat. Diese These hat vielmehr weitreichende Auswirkungen auf das gesamte menschliche Miteinander (Beckermann 2008, Abs. 3.4): Wir wären nie berechtigt, jemandem etwas übel zu nehmen oder ihm dankbar zu sein; wir könnten unsere Mitmenschen eigentlich gar nicht mehr als Personen betrachten; wir könnten uns ihnen gegenüber nur noch so verhalten, wie es die Ärzte und das Pflegepersonal psychiatrischer Kliniken gegenüber Patienten tun, die jede Kontrolle über sich verloren haben. Es gäbe keinen Grund mehr, Kinder unter 14 Jahren vom Strafrecht auszunehmen; und wir könnten nicht mehr zwischen Menschen unterscheiden, die mit klarem Wissen und Willen einen Vertrag oder ein Testament unterschreiben und solchen, die nicht mehr Herr ihrer selbst sind. Kein Wunder, dass die Thesen von Roth, Singer und anderen auf heftige Kritik gestoßen sind.

Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Streitgespräch „Neuronen sind nicht böse“, das Jan Philipp Reemtsma und Hans Markowitsch im Juli 2007 im SPIEGEL geführt haben. Markowitsch bestreitet wie Roth und Singer, dass sich Täter überhaupt je frei entscheiden können:

In unserem Recht gilt der Grundsatz: Keine Strafe ohne Schuld. Schuldfähig bedeutet: Der Täter hätte frei entscheiden können, sich anders zu verhalten. Dass er das konnte, bestreite ich. (Markowitsch/Reemtsma 2007, 117f.)

Um seine These zu untermauern, verweist Markowitsch auf einen interessanten, noch gar nicht lange zurück liegenden Fall. Ein Lehrer, der in dieser Hinsicht bisher nie aufgefallen war, beginnt plötzlich, Kinder mit pornografischen Bildern zu belästigen. Er wird angezeigt, entlassen und von einem Gericht verurteilt. Erst später entdeckt man einen Tumor in seinem rechten Frontalhirn. Nach Entfernung des Tumors verschwinden die pädophilen Neigungen. Sie zeigen sich jedoch erneut, als der Tumor nachwächst. Der Lehrer selbst hat die ganze Zeit nie das Gefühl, unter irgendeinem Zwang zu agieren. Was zeigt dieser Fall? Markowitsch zufolge offenbar Folgendes: Egal, was wir tun und denken, wir handeln *immer* so wie dieser Lehrer. Denn all unser Tun und Denken beruht auf neuronalen Prozessen, ist *neuronal determiniert*. Also sind wir *niemals frei, niemals verantwortlich*.

Reemtsma widerspricht vehement:

Unsere Justiz ruht nicht auf einer philosophischen, metaphysischen oder neuropsychologischen Annahme über Freiheit. [...] Der Delinquent war in der

Lage, bewusst zwischen Pro und Contra abzuwägen. Er hat sich frei entschieden, einen Raubüberfall zu begehen, das heißt: Es hat ihn keiner mit einer Pistole dazu gezwungen. Er stand nicht unter Hypnose, er behauptet nicht, es habe ihm jemand einen Sender implantiert, sondern er war in etwa so wie immer. Er befand sich im Normalzustand. (ebd., 118)

Markowitsch erwidert, dass Reemtsma Fälle wie den des pädophilen Lehrers mit einem Hirntumor doch nicht leugnen könne. Reemtsma:

Wo ist das Problem? Wir erkennen ja an, dass es pathologische Zustände gibt, in denen Menschen nicht autonom handeln können. Und wir werten vor Gericht unterschiedliche Biografien: Einigen fällt es schwerer, verantwortlich zu handeln, als anderen. Und wenn eine psychische Erkrankung oder ein Vollrausch den Täter daran hindert, das Unrecht seiner Tat einzusehen oder anders zu handeln, erhält er ein anderes Strafmaß oder gar keine Strafe, sondern eine Behandlung in einer forensischen Klinik. (ebd.)

Das wiederum überzeugt Hans Markowitsch nicht, er kontert: „Sie lassen Determiniertheit nur in krankhaften Ausnahmefällen gelten. Für mich ist alles Verhalten determiniert [...]“ (ebd.).

Spannend ist diese Auseinandersetzung, weil in ihr – ohne dass das gleich offensichtlich wird – zwei Grundpositionen aufeinander treffen, die auf völlig unterschiedlichen Auffassungen darüber beruhen, was es heißt, zu handeln, und insbesondere, was es heißt, frei zu handeln. Markowitsch vertritt die Auffassung: Freiheit ist mit *Determiniertheit unvereinbar*. Und: Wir sind niemals frei, weil wir immer (neuronal) determiniert sind. Reemtsmas Position ist nicht ganz so klar. Er nimmt zur Determinismusfrage nicht explizit Stellung, doch dann erklärt er: Der entscheidende Faktor für Freiheit ist *Normalität*; wir sind frei, wenn wir normal sind. Doch was genau soll das heißen? Wann sind wir *normal*?

Hinter Markowitsch' Auffassung steht letzten Endes eine Cartesische Weltsicht. Nach Descartes muss man bei jedem Menschen zwischen Körper und Seele unterscheiden. Der Körper ist eine materielle Substanz (eine *res extensa*), die Seele eine immaterielle Substanz (eine *res cogitans*). Das Zusammenspiel beider Substanzen stellt sich Descartes folgendermaßen vor. Beim Wahrnehmen, z. B. beim Sehen, erzeugt das von einem Gegenstand der Außenwelt reflektierte Licht je ein Bild auf der Netzhaut jeden Auges. Diese Bilder werden durch den *nervus opticus* ans Gehirn weitergeleitet und dort auf die Zirbeldrüse projiziert, wobei sie zu einem einzigen Bild vereinigt werden. Dieses Bild bewirkt am Schluss einen Wahrnehmungseindruck in der Seele, durch den die Seele über die Umwelt informiert wird. Die Seele ist es, die diese Information auswertet, bewertet und die überlegt, was in der gegebenen Situation zu tun ist. Am Ende steht eine

Entscheidung, ein immer noch seelischer Willensakt, der seinerseits eine Bewegung der Zirbeldrüse bewirkt. Durch diese Bewegung werden die im Gehirn reichlich vorhandenen *spiritus animales* so in die efferenten Nerven geleitet, dass die Glieder sich so bewegen, wie es die Seele gewollt hat. Eine Handlung besteht also in einer von der Seele verursachten Körperbewegung. Und eine Handlung ist frei, wenn der seelische Willensakt, auf den sie zurückgeht, nicht determiniert ist.

Viele Neurowissenschaftler scheinen – vielleicht unbewusst und ungewollt – immer noch von diesem Bild freien Handelns auszugehen. Sehr deutlich wird dies in der ersten Auflage von Gerhard Roths *Fühlen, Denken, Handeln*. Freie Handlungen sind in Roths Augen Handlungen, die durch einen „völlig immateriell[en]“ Willensakt hervorgerufen werden (Roth 2001, 436). Aus der Neurobiologie wissen wir aber nach Roth, dass jede Willkürbewegung unmittelbar durch bestimmte Aktivitäten unseres supplementär-motorischen, prämotorischen und motorischen Cortex ausgelöst wird. Der „Wille muss – wenn er denn wirksam werden will – sich dieser Areale ‚bedienen‘ [...]“ (ebd.). Nicht nur freies Handeln, sondern jedes willkürliche Handeln setzt in Roths Augen also voraus, dass ein immaterieller Willensakt neuronale Prozesse im Gehirn der Person hervorruft, die ihrerseits zu der gewünschten Handlung führen. Nur vor diesem Hintergrund wird verständlich, wieso nach Roth z.B. die Libet-Experimente eindeutig gegen die Existenz freier Handlungen sprechen. Wenn man die mit diesen Experimenten verbundenen Probleme einmal außer Acht lässt, zeigen sie in etwa Folgendes. Bei Willkürbewegungen bildet man ca. 0,2 Sekunden, bevor man handelt, die bewusste Absicht aus, die Bewegung auszuführen; schon 0,55 Sekunden, bevor man die Bewegung ausführt, baut sich aber im Gehirn ein Bereitschaftspotential auf, das anzeigt, dass die Ausführung der Bewegung neuronal vorbereitet wird. Dies lässt sich nur verstehen, wenn man annimmt, dass das Gehirn schon 0,35 Sekunden vor der bewussten Absicht mit der Bewegungsausführung beginnt, dass die wirkliche Entscheidung also längst gefallen ist, wenn wir glauben, sie durch unsere bewusste Absicht hervorzurufen. Nach Roth zeigen Libets Experimente daher, dass der

Entschluss, eine bestimmte vorgegebene oder frei zu wählende *einfache* Bewegung auszuführen, mehrere hundert Millisekunden *nach* Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials auftritt [...]. Wir müssen [...] davon ausgehen, dass sich das Gefühl, etwas *jetzt* zu wollen (das *fiat!* der Volitionspsychologen, der Willensruck), sich erst kurze Zeit nach Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials entwickelt, und dass die erste Komponente, das symmetrische Bereitschaftspotential, sich *weit vor* dem „Willensentschluss“ aufbaut.

Dieser Willensakt tritt in der Tat auf, nachdem das Gehirn bereits entschieden hat, welche Bewegung es ausführen wird. (2001, 441 f.; 2003, 523)

Die zeitliche Reihenfolge ist für Roth entscheidend. Der Willensakt kommt zu spät; er tritt erst auf, wenn das Gehirn bereits entschieden hat. Also wird das, was geschieht, nicht durch den Willensakt, sondern durch Gehirnprozesse bestimmt. Die grundlegende Argumentationsfigur ist offensichtlich: Meine Handlungen können nur frei sein, wenn sie durch mich selbst, konkret: durch meine bewussten Willensakte verursacht werden. Tatsächlich werden aber alle Handlungen durch neuronale Hirnprozesse und nicht durch bewusste Willensakte verursacht, denn Willensakte kommen immer zu spät. Also bin ich nie der Urheber meiner Handlungen, also ist keine meiner Handlungen frei. Die Annahme, freie Handlungen müssten auf selbst nicht determinierte immaterielle Willensakte zurück gehen, ist aber ebenso unplausibel wie das ganze Cartesische Menschenbild. Schon Gilbert Ryle hat sich über solche Willensakte lustig gemacht.

Nie sagt jemand, er sei um zehn Uhr vormittags damit beschäftigt gewesen, dieses oder jenes zu wollen, oder er habe fünf schnelle und leichte und zwei langsame und schwere Willensakte zwischen Frühstück und Mittagessen ausgeführt. Ein Angeklagter mag zugeben oder ableugnen, er hätte etwas getan oder absichtlich getan, aber er wird nie zugeben oder ableugnen, einen Willensakt ausgeübt zu haben. Ebenso wenig verlangen Richter und Geschworene hinlängliches Beweismaterial, das der Natur der Sache nach ohnehin nie beigebracht werden könnte, daß nämlich dem Abdrücken der Pistole ein Willensakt vorangegangen sei. (Ryle 1949, 81)

Auch insgesamt ist die Annahme, es gebe Cartesische Seelen, die kausal in den Lauf der physischen Welt eingreifen, mit so vielen Problemen konfrontiert, dass sie heute als nicht mehr haltbar gelten muss (Beckermann 2008, Kap. 1). Doch wie könnte eine Alternative aussehen?

2. Für Platon, wie für Descartes, war die Seele ein immaterielles Wesen, das den eigentlichen Menschen ausmacht. Bereits Aristoteles bemerkte aber, dass diese Auffassung äußerst merkwürdig ist:^[1]

Wir sagen, daß die Seele betrübt sei oder sich freue, Mut habe oder sich fürchte, auch daß sie in Zorn gerate oder wahrnehme oder nachdenke. Und all dies scheinen Veränderungen zu sein. Daher könnte einer meinen, daß die Seele selbst verändert werde. Das ist aber nicht notwendig so. Wir können zwar durchaus zugeben, daß das Betrübte sein oder Sich-Freuen oder Nachdenken Veränderungen sind [...] und daß die Veränderung von der Seele ausgeht. Aber zu sagen, daß die Seele in Zorn gerate, ist wie wenn einer sagen würde,

¹ Das folgende Zitat wurde gegenüber dem Original erweitert.

daß es die Seele ist, die ein Netz webe oder Häuser baue. Denn es ist wohl besser, nicht zu sagen, daß die Seele Mitleid fühle oder lerne oder nachdenke, sondern daß der Mensch es mit der Seele tut. (*De anima* I.4, 408b1)

Zu sagen, dass die Seele wahrnimmt, überlegt und fühlt, ist für Aristoteles genau so irreführend wie zu sagen, dass die Seele spazieren geht oder einen Stein hebt. Beides lässt sich nur vom Menschen als ganzem aussagen. Und es ist *derselbe* Mensch, der wahrnimmt, überlegt und fühlt und der spazieren geht oder einen Stein hebt. Auf der anderen Seite kann man nach Aristoteles aber sehr wohl sagen, dass der Mensch *mit seiner Seele* wahrnimmt, überlegt und fühlt. Denn die Seele ist für ihn ein Bündel von Fähigkeiten (oder die Grundlage dieser Fähigkeiten), ohne die weder Wahrnehmen noch Denken möglich ist. Die Seele ist für Aristoteles – wie für alle Philosophen der Antike – das, was Lebewesen von toten Gegenständen unterscheidet. Doch was zeichnet Lebewesen aus? Lebendigkeit besteht nach Aristoteles darin, dass man über bestimmte Fähigkeiten verfügt. Allerdings besitzen nicht alle Lebewesen dieselben Fähigkeiten. Deshalb unterscheidet Aristoteles drei Arten der Seele: Pflanzen verfügen nur über eine *vegetative* Seele – sie besitzen die Fähigkeiten, sich zu ernähren, zu wachsen und sich zu reproduzieren. Tiere besitzen diese Fähigkeiten auch, aber sie können außerdem wahrnehmen, begehren und sich (zielgerichtet) bewegen – sie verfügen über eine *animalische (wahrnehmende)* Seele. Menschen schließlich können alles, was Pflanzen und Tiere können, und darüber hinaus haben sie die Fähigkeit zu denken – sie besitzen eine *Vernunftseele*. Inwiefern kann diese Aristotelische Auffassung der Seele, der zufolge eine Seele zu haben heißt, über bestimmte mentale und kognitive Fähigkeiten zu verfügen, helfen, die Freiheitsproblematik besser zu verstehen? Fragen wir zunächst einmal anders herum: Was fehlt eigentlich Personen, die *unfrei* sind?

Unfrei ist jemand, wenn er nicht tun kann, was er will – z. B. weil er gefesselt, eingesperrt oder gelähmt ist. Wer tun kann, was er will, ist in seinem Handeln frei, er verfügt über *Handlungsfreiheit*. In der Philosophie hat es immer wieder Autoren – wie *Hobbes* und *Hume* – gegeben, die mit großem Nachdruck die Auffassung vertreten haben, dass Handlungsfreiheit die einzige Art von Freiheit ist, die wir wirklich haben, aber auch die einzige, an der wir interessiert sein können. Hume etwa schreibt:

[W]as verstehen wir unter Freiheit in ihrer Anwendung auf Willenshandlungen? Sicherlich nicht, daß Handlungen eine so geringe Verknüpfung mit Beweggründen, Neigungen und Umständen haben, daß nicht jene mit einer gewissen Gleichförmigkeit aus diesen folgten [...]. Also können wir unter Freiheit nur verstehen: *eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den*

Entschließungen des Willens; das heißt, wenn wir in Ruhe zu verharren vorziehen, so können wir es; wenn wir vorziehen, uns zu bewegen, so können wir dies auch. Diese bedingte Freiheit wird nun aber einem jeden zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist. (Hume *Untersuchung*, 112f. – Hervorh. im Original)

Hume vertritt also die These: Es ist gar keine Frage, dass unsere Handlungen regelmäßig auf unsere Beweggründe, Neigungen und andere Umstände folgen, dass sie also durch diese Beweggründe, Neigungen und Umstände verursacht werden. Aber das sollte uns nicht beunruhigen. Denn für uns ist allein Handlungsfreiheit entscheidend – die Freiheit, tun zu können, was wir tun wollen.

Thomas Reid hat jedoch darauf hingewiesen, dass diese Position problematisch ist (Reid, „Liberty“). Frei können wir uns nach Reid nur nennen, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern wenn wir auch unseren Willen selbst bestimmen können. Wirkliche Freiheit setzt voraus, dass *wir* bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln; wenn Umstände, *die außerhalb unseres Einflussbereichs liegen*, bestimmen, welche dieser Beweggründe handlungswirksam werden, sind wir nicht frei. Für verantwortliches Handeln reicht Handlungsfreiheit also nicht aus, der Handelnde muss auch über *Willensfreiheit* verfügen – die Fähigkeit, den eigenen Willen selbst zu bestimmen.

Dass Reid Recht hat, zeigt sich daran, dass wir nicht nur Personen unfrei nennen, die gefesselt, eingesperrt oder gelähmt sind, sondern z.B. auch Suchtkranke. Drogensüchtige etwa können tun, was sie wollen; sie können Drogen nehmen, wenn sie das wollen (jedenfalls soll das hier vorausgesetzt werden), und sie können auch keine Drogen nehmen, wenn sie das nicht wollen. Drogensüchtige sind also in ihren Handlungen frei. Trotzdem machen wir sie nicht verantwortlich. Sie sind nicht äußerlich, sondern innerlich unfrei; sie unterliegen einem *inneren Zwang*. Drogensüchtige sind in ihrem Willen, in ihren Entscheidungen unfrei. Ihr Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn sie sich anders entscheiden möchten, wird sich ihr Wunsch, Drogen zu nehmen, durchsetzen. Der Drogensüchtige ist nicht Herr seiner Wünsche. Mit einem Wort: Ihm fehlt Willensfreiheit. Doch was kann es heißen, dass man nicht nur tun kann, was man will, dass man vielmehr darüber hinaus auch noch seinen Willen selbst bestimmen kann? Was kann es heißen, dass man selbst es ist, der seine Entscheidungen kontrolliert? Auf diese Frage hat John Locke eine interessante Antwort gegeben:

Da in uns sehr zahlreiche Unbehaglichkeiten vorhanden sind, [...] so ist es, wie gesagt, natürlich, daß die stärkste und dringendste von ihnen den Willen

zur nächsten Handlung bestimmt. Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer. Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft hat, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *in-nezuhalten* [...], so hat er auch die Freiheit, [dessen Objekt] zu betrachten, [es] von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt [...]. [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. [...] hierin scheint das zu bestehen, was man [...] den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens [...] haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. [...] und es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln. (Locke *Versuch*, Buch 2, Kap. 21, § 47)

Dass wir unsere Entscheidungen unter Kontrolle haben, heißt nach Locke also *nicht*, dass diese Entscheidungen nicht determiniert sind; es heißt vielmehr – ganz im Sinne von Aristoteles –, dass wir über zwei zentrale *Fähigkeiten* verfügen: (1) die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was wir tun sollten, und (2) die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln.

Was spricht für diese Auffassung von Willensfreiheit? Zunächst sicher, dass sie den Kern des Problems des Drogensüchtigen trifft. Was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu handeln, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und sogar einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es vielleicht sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Handlungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können.

Zweitens passt auch das Schuldunfähigkeitsverständnis unseres Strafgesetzbuches sehr gut zu Lockes Überlegungen. In § 20 StGB heißt es:

Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln*. (Meine Hervorh.)

Auch unserem Strafgesetzbuch zufolge sind für Schuldfähigkeit also zwei Fähigkeiten entscheidend – die Fähigkeit, das Unrecht des eigenen Handelns einzusehen, und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln.

Diese Fähigkeiten sind nicht identisch mit den für Locke entscheidenden Fähigkeiten, aber sie sind ihnen doch sehr ähnlich.

Damit haben wir jetzt auch eine Antwort auf die Frage, wie Reemtsmas Begriff der *Normalität* zu verstehen ist: Frei und damit verantwortlich ist eine Person, die über alle kognitiven und mentalen Fähigkeiten verfügt, die einen normalen erwachsenen Menschen ausmachen, deren Fähigkeit, ihre Entscheidungen und Handlungen zu kontrollieren, also weder durch äußeren Zwang noch durch neuronale/psychische Defizite beeinträchtigt ist.

3. Und was hat das mit den Neuronen zu tun? Nach allem, was uns die Naturwissenschaften über uns selbst sagen, können und müssen wir davon ausgehen, dass alle kognitiven und mentalen Fähigkeiten eine neuronale Grundlage haben – genauso wie die Fähigkeit von Vögeln zu fliegen oder die Fähigkeit von Geparden, bis zu 110 km/h schnell zu laufen, anatomische und physiologischen Grundlagen haben. Sehen können wir, wenn nicht nur unser Auge, sondern auch der visuelle Kortex normal funktionieren. Die Fähigkeit, zu sprechen und Sprache zu verstehen, beruht auf intakten neuronalen Strukturen unter anderem in den Wernicke- und Broca-Regionen. Impulskontrolle beruht offenbar auf dem uneingeschränkten Funktionieren des präfrontalen Kortex. Dass das so ist, zeigt sich überdeutlich daran, dass alle Verletzungen und Schädigungen unseres Gehirns, etwa durch einen Schlaganfall, unweigerlich zu entsprechenden kognitiven Ausfällen führen. Zur Illustration hier nur eine kurze Liste von Beeinträchtigungen, die durch einen Schlaganfall hervorgerufen werden können:

- Halbseitenlähmung
- Sprachprobleme
- halbseitiger Gesichtsfeldausfall
- verlangsamte Informationsverarbeitung
- Apraxie (Störung zusammengesetzter Bewegungsabläufe)
- Verlangsamung oder Zwanghaftigkeit
- Neglect (Vernachlässigung der gegenüberliegenden Körperseite)
- Gedächtnisprobleme
- gestörtes abstraktes Denken
- schlechtes Urteilsvermögen, Neigung zu Überschätzung der eigenen Leistungsfähigkeit
- räumliche und zeitliche Orientierungsstörung

Dass Schädigungen von Hirngewebe zu mentalen Ausfällen führen, ist eine bekannte Tatsache, deren Konsequenzen jedoch häufig ignoriert werden. Für den Cartesianer ist sie im Grunde unverständlich; genuine Leistungen der Seele bedürfen für ihn keines neuronalen Substrats. Heute würde mancher vielleicht sagen, ein intaktes Gehirn sei eine *notwendige* – aber keineswegs hinreichende – Bedingung für uneingeschränkte mentale und kognitive Fähigkeiten. Doch auch diese Position ist unhaltbar. Erstens stellt sich die Frage, *was* denn z.B. zu einem funktionsfähigen visuellen Kortex hinzukommen muss, damit die entsprechende Person sehen kann. Und zweitens: In der Regel stellen sich verloren gegangene geistige Fähigkeiten *ganz von selbst* wieder ein, wenn das neuronale Substrat sich erholt hat oder substituiert wurde. Mir scheint es daher außer Frage zu stehen, dass intakte neuronale Strukturen sowohl *notwendig* als auch *hinreichend* dafür sind, dass wir über die entsprechenden mentalen Fähigkeiten verfügen. Und das gilt auch für die Fähigkeiten, auf denen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit beruhen.

Ein dramatisches Beispiel, an dem dieser Zusammenhang überdeutlich wird, ist der Fall Phineas Gage. Gage arbeitete als Vorarbeiter bei einer Eisenbahngesellschaft und wurde dort im Jahre 1848 Opfer eines schweren Unfalls. Bei einer von ihm selbst durchgeführten Sprengung schoss eine etwa 2 m lange und 3 cm dicke Eisenstange durch seinen Kopf. Die Stange trat unter dem linken Auge ein und oben am Schädel wieder aus. Gage war keineswegs sofort tot, wie man vielleicht vermuten würde. Vielmehr blieb er während des Unfalls sogar bei Bewusstsein und konnte auch später über den gesamten Hergang des Unfalls berichten. Er überlebte also, die Wunden heilten, lediglich sein linkes Auge wurde durch den Unfall irreversibel zerstört. Nach der Heilung schien Gage auf den ersten Blick zunächst wieder weitgehend gesund, doch bei genauerem Hinsehen zeigten sich die langfristigen Folgen des Unfalls.

Der Unfall des Phineas P. Gage ist für die neurowissenschaftliche Forschung von großer Bedeutung: Zwar ließen sich bei ihm keine Schädigungen im Bereich Wahrnehmung, Gedächtnisleistung, Intelligenz, Sprachfähigkeit oder Motorik feststellen, aber in der Zeit nach dem Unfall kam es zu auffälligen Persönlichkeitsveränderungen bei Gage. Aus dem besonnenen, freundlichen und ausgeglichenen Gage wurde ein zunehmend ungeduldiger, launischer und wankelmütiger Mensch, der seine Zukunft nicht mehr planen konnte und nicht mehr zu vernünftigen Entscheidungen in der Lage war (Läsion im orbitofrontalen und präfrontalen Kortex). Gage starb 1860 an einem natürlichen Tod, welcher nichts mit seinem Unfall zu tun hatte. (http://de.wikipedia.org/wiki/Phineas_Gage – Abruf 11.05.2008, 10:00 Uhr)

Die Zerstörung eines Teils insbesondere des präfrontalen Kortex führte bei Gage also zu einer deutlichen Beeinträchtigung der für Freiheit und Verantwortung entscheidenden Fähigkeiten – der Fähigkeit zur Impulskontrolle, der Fähigkeit, sein Handeln vernünftig zu planen, sowie der Fähigkeit, sein Handeln an sozialen Normen auszurichten. Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch Antonio Damasio, der in seinem Buch *Descartes' Irrtum* den Fall Gage ausführlich schildert:

[...] die selektiven Schädigungen in den präfrontalen Rindenabschnitten von Phineas Gages Gehirn [waren] schuld daran [...], daß er weitgehend die Fähigkeit verloren hatte, seine Zukunft zu planen, sich nach den sozialen Regeln zu richten, die er einst gelernt hatte, und die Handlungsabläufe zu wählen, die letztlich für sein Überleben am günstigsten waren. (Damasio 1998, 63)

Offenbar ist ein intakter präfrontaler Kortex also die (oder zumindest eine) Voraussetzung dafür, dass wir unser Handeln angemessen kontrollieren und an sozialen Normen ausrichten können, dass wir also in Reemtsmas Sinne *normal* sind.

Der präfrontale Cortex empfängt die verarbeiteten sensorischen Signale, integriert sie mit Gedächtnisinhalten und aus dem limbischen System stammenden emotionalen Bewertungen und initiiert auf dieser Basis Handlungen. Er wird als oberstes Kontrollzentrum für eine situationsangemessene Handlungssteuerung angesehen und ist gleichzeitig intensiv an der Regulation emotionaler Prozesse beteiligt. Deshalb wird er auch als „Supervisory Attentional System“ (SAS) bezeichnet. (http://de.wikipedia.org/wiki/Präfrontaler_Cortex – Abruf 11.05.2008, 10:15 Uhr)

Diese Überlegungen werfen auch ein neues Licht auf den von Markowitsch angeführten Fall des pädophilen Lehrers. Was genau hat der Tumor in seinem Gehirn bewirkt? Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als wäre der Tumor für die pädophilen Neigungen verantwortlich, die der Lehrer zuvor nicht hatte. Doch Markowitsch selbst sagt: „Später entdeckt man einen Tumor in seinem rechten Frontalhirn. Die Region ist zuständig für die normative Kontrolle unseres Verhaltens.“ (Markowitsch/Reemtsma 2007, 118)

Und dies scheint dafür zu sprechen, dass es gar nicht um die pädophilen Neigungen selbst geht, sondern vielmehr um die Fähigkeit, diese Neigungen zu kontrollieren. Wie bei Phineas Gage beeinträchtigt der Tumor im Frontalhirn des Lehrers offenbar die Fähigkeit, sein Verhalten zu kontrollieren und an sozialen Normen auszurichten.

All dies macht eines klar. Wenn Freiheit und Verantwortlichkeit darauf beruhen, dass wir über die beiden Fähigkeiten verfügen, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen und dann dem Ergebnis dieser Überlegung

gemäß zu handeln, dann brauchen wir uns vor den neuronalen Prozessen in unseren Hirnen nicht zu fürchten. Im Gegenteil! Über diese Fähigkeiten verfügen wir, weil und solange die ihnen zugrunde liegenden neuronalen Strukturen intakt sind. Freiheit und Verantwortlichkeit erfordern nicht neuronale Indeterminiertheit. Sie setzen vielmehr ein intaktes Gehirn und insbesondere einen intakten präfrontalen Kortex voraus. Frei und verantwortlich sind wir tatsächlich dann, wenn unser Gehirn „normal“ funktioniert.

Literatur

- Beckermann, A. 2008 *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis.
- Damasio, A.R. ³1998 *Descartes' Irrtum*. München: dtv.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1975. (Dt.: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von R. Richter, mit einer Einleitung herausgegeben von J. Kulenkampff. Hamburg: Meiner 1993)
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1975. (Dt. *Versuch über den menschlichen Verstand*. 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Meiner 1981)
- Markowitsch, H. & J. P. Reemtsma 2007, „Neuronen sind nicht böse“. DER SPIEGEL, 30.7.2007, 117–123.
- Reid, Th. „The Liberty of the Moral Agent“. In: *Inquiry and Essays*. Edited by R. E. Beanblossom and K. Lehrer, Indianapolis 1983, 297–368.
- Roth, G. 2001 *Fühlen, Denken, Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (2. Aufl. 2003).
- Ryle, G. 1949 *The Concept of Mind*, London: Hutchinson. (Dt.: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam 1969)

Naturalismus und Freiheit

Replik auf die Kommentare von Geert Keil,
Jasper Liptow und Gerson Reuter *

Zusammenfassung

Bei diesem Beitrag handelt es sich um meine Replik auf die Kommentare von Geert Keil, Jasper Liptow und Gerson Reuter zu meinem Buch *Gehirn, Ich, Freiheit*. Mein Grundanliegen ist, zu zeigen, dass wir auch dann frei und verantwortlich sein können, wenn wir durch und durch natürliche Wesen sind. Aber was heißt es überhaupt, ein solches Wesen zu sein? Auf diese Frage versuche ich, in Abschnitt 1 eine Antwort zu geben, indem ich ausführlicher erläutere, was ich unter Naturalismus verstehe. In Abschnitt 2 und 5 geht es um die Frage, was es für natürliche Wesen heißen kann, anders handeln und sich anders entscheiden zu können. In Abschnitt 3 unterscheide ich zwei Versionen des Libertarismus, die ich „Standard-“ und „Nichtstandardlibertarismus“ nenne, und erläutere einige Grundprobleme des Nichtstandardlibertarismus. In Abschnitt 4 gehe ich genauer auf Geert Keils Version des Nichtstandardlibertarismus ein. Mein Haupteinwand gegen diese Version ist, dass Keil bisher keine Antwort auf die Fragen gegeben hat, *warum* ein Überlegensprozess endet, wenn er endet, und was es für ihn heißen kann, dass *der Handelnde* hätte weiterüberlegen können.

Ich hebe meinen Arm. Ist das eine freie Handlung?¹ Ich entscheide mich, in die Diepholzer Moorniederung zu fahren und Kraniche zu beobachten. Ist das eine freie Entscheidung? Ich bin fest davon überzeugt, dass man nur dann auch nur eine Chance hat, diese Fragen vernünftig zu beantworten, wenn man zuvor geklärt hat, *wer* denn da entscheidet, d.h., was das für ein Wesen ist, auf das ich mich unter Verwendung des Wortes „ich“ beziehe. Überall und ständig lauert die Gefahr, das, auf das ich mich mit „ich“ beziehe, für ein Wesen zu halten, das außerhalb der physischen Welt steht, das in der Lage ist, von außen in diese Welt einzugreifen, das aber nur in diese Welt eingreifen kann, wenn nicht alles in ihr physisch determiniert ist. Ich möchte das die „dualistische Versuchung“ nennen.

* Erstveröffentlichung in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36 (2011), 217–237.

¹ Die Lockesche Unterscheidung zwischen „eine Handlung ist frei“ und „ich bin frei in meinem Handeln“ ist in meinen Augen nicht entscheidend.

Diese Versuchung zeigt sich sehr deutlich in einer Argumentation, die man bei Libertariern häufig findet: Wenn naturgesetzlich determiniert ist, ob ich vor einer Handlung innehalte und überlege, und wenn das Überlegen selbst ein Prozess mit naturgesetzlich determiniertem Ausgang ist, liegt es *nicht an mir*, ob ich innehalte oder nicht, und dann liegt es *nicht an mir*, zu welchem Ergebnis meine Überlegung führt. Das mag *prima facie* plausibel klingen, macht aber tatsächlich nur dann einen Sinn, wenn ich mich in Konkurrenz zum natürlichen Geschehen sehe, wenn ich mich als Wesen begreife, das neben dem natürlichen Geschehen steht und das (von außen) in dieses Geschehen eingreifen kann, falls ihm kausale Lücken in dem Geschehen dazu die Gelegenheit geben.

In meinen Augen ist der Dualismus aber in jeder Form falsch. Wir stehen nicht außerhalb der Welt, sondern mitten drin, d. h., wir selbst sind als biologische Lebewesen durch und durch physische Wesen. Wenn man das akzeptiert, sieht manches aber sofort ganz anders aus. Wenn ich ein durch und durch physisches Wesen bin, ist auch mein Überlegen ein physischer Prozess, und wenn dieser Prozess naturgesetzlich determiniert ist, muss das nichts daran ändern, dass dieser Prozess *mein* Überlegen ist – also auf *mich* zurückgeht. Diese Auffassung erscheint nur dem absurd, der davon ausgeht, dass etwas nur dann auf mich zurückgehen kann, wenn *ich* es auf irgendeine Weise kausal hervorrufe, und dass das nicht möglich ist, wenn es schon durch ein physisches Ereignis determiniert ist, weil ich als Wesen, das irgendwie neben den neuronalen Prozessen steht, die in meinem ZNS ablaufen, in den Ablauf des natürlichen Geschehens nur eingreifen kann, wenn dieses Geschehen kausale Lücken aufweist.

Mir ist völlig klar, dass ein Naturalist wie ich, der fest davon überzeugt ist, dass der Naturalismus mit fast allen unserer lebensweltlichen Überzeugungen vereinbar ist,² vor einer Riesenaufgabe steht. (Diese Aufgabe habe ich bestenfalls angefangen zu bearbeiten; ich suche dringend Mitstreiter!) Zu dieser Aufgabe gehört, dass der Naturalist in naturalistisch akzeptabler Weise klären muss, unter welchen Bedingungen wir sagen dürfen, dass jemand etwas getan hat. Wann ist der Satz „Hans hebt seinen Arm“ wahr, wenn er nicht dadurch wahr gemacht wird, dass Hans' Ich die Bewegung des Arms verursacht? Wann ist der Satz „Hans hat sich entschieden, ins Kino zu gehen“ wahr, wenn er nicht dadurch wahr gemacht wird, dass Hans' Ich diese Entscheidung herbeigeführt hat? Weiter muss der Naturalist eine Antwort auf die Frage geben, wie es in einer durch und durch physischen Welt überhaupt Prozesse des Überlegens, des Abwägens und Ent-

² Wenn das nicht so wäre, wäre ich kein Naturalist.

scheidens geben kann – Prozesse, die darüber hinaus zu Recht dem Handelnden zugerechnet werden können. Und schließlich muss er den Status von Gründen klären. Was sind in einer durch und durch physischen Welt Gründe? Und wie können sich in einer solchen Welt Wesen durch Gründe beeinflussen lassen?

1. Naturalismus

Sowohl Keil als auch Reuter fragen nach, was ich denn genau meine, wenn ich mich als Naturalisten bezeichne. Keil schreibt:

Ein „naturalistisches Menschenbild“ ist nach Beckermann eines, nach dem Menschen „natürliche Wesen“ sind, die „als Produkte der Evolution, als Tiere einer besonderen Art“, nicht „außerhalb der natürlichen Welt stehen“, die weder „immaterielle Seelen“ noch „die Fähigkeit besitzen, von außen in den Weltverlauf einzugreifen“, und deren bemerkenswerte Fähigkeiten „eine biologische, oft neuronale Grundlage“ haben, wiewohl sie „weit über das hinaus[gehen], was wir sonst im Tierreich finden“. Diese Erläuterung eines naturalistischen Menschenbilds ist bemerkenswert biologienah. Beckermann bringt seinen biologischen Naturalismus nicht mit seinem andernorts vertretenen Eigenschaftsphysikalismus in Verbindung, wiewohl man erwarten könnte, dass eine physikalistische Metaphysik und Philosophie des Geistes Konsequenzen für den Begriff der Natur und den des Naturalismus hat.³

Auf die Frage, inwieweit mein Naturalismus ein eher biologischer Naturalismus ist, dessen Verhältnis zum Physikalismus nicht recht klar ist, komme ich gleich zurück. Zunächst möchte ich aber auf die Überlegungen von Gerson Reuter eingehen. In meinem Buch *Gehirn, Ich, Freiheit*⁴ habe ich in der Tat der These, dass auch Menschen durch und durch natürliche Wesen sind, an einigen Stellen die Form gegeben: Auch wir Menschen sind biologische Lebewesen, die im Laufe der Evolution entstanden sind und die sich von anderen Lebewesen nicht dadurch unterscheiden, dass ihnen im Laufe der evolutionären Entwicklung an irgendeiner Stelle eine immaterielle Seele eingehaucht wurde.⁵ An diesem Punkt setzt Gerson Reuter an, indem er die Formulierung

³ Geert Keil, „Libertarische Freiheit für natürliche Wesen“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36.2 (2011), 157f.

⁴ Ansgar Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit*, Paderborn 2008.

⁵ Vgl. Ansgar Beckermann, „Darwin – What if Man is Only an Animal, After All?“, in: *Dialectica* 64 (2010), 467–482. (Dt. Fassung in dem Band *Aufsätze I*, Beitrag 18)

(1) Wir – d.h., die Subjekte von Entscheidungen und Handlungen – sind biologische Lebewesen

einer kritischen Analyse unterzieht. Was könnte mit dieser Formulierung gemeint sein? Reuter geht davon aus, dass sie zumindest impliziert:

(2) Jeder von uns ist mit einem biologischen Lebewesen identisch.

Und er geht weiter davon aus, dass die Annahme (1) eine Antwort auf die Frage enthält, was wir „*grundlegend*“ sind, zu welcher Art von Dingen wir grundlegend gehören. Dabei gibt es in seinen Augen einen engen Zusammenhang zwischen der Frage, zu welcher Art etwas grundlegend gehört, und seinen transtemporalen Identitätsbedingungen. Diesen Zusammenhang fasst er in zwei Thesen zusammen:

(i) Für jedes Einzelding *x* gilt: Es gibt mindestens eine Art *A* (von Einzeldingen), so dass *x* von dieser Art *A* ist und *x* wesentlich ein *A*-Ding ist. Und wenn *x* wesentlich ein *A*-Ding ist, folgt, dass *x* notwendigerweise so lange ein *A*-Ding ist, so lange *x* existiert.

(ii) Alle Einzeldinge, die wesentlich *A*-Dinge sind, haben dieselben trans-temporalen Identitätsbedingungen. Und derartige *A*-Dinge haben diese trans-temporalen Identitätsbedingungen (partiell) deshalb, weil sie *A*-Dinge sind.⁶

Aus diesen Thesen ergibt sich Folgendes: Wenn ich (grundlegend) ein biologisches Lebewesen bin, kann ich den Verlust aller mentalen Fähigkeiten „überleben“; denn als biologisches Lebewesen höre ich erst dann auf zu existieren, wenn „alle im biologischen Sinn lebensnotwendigen Funktionen“⁷ versagen, d.h., wenn der biologische Tod eintritt. Anders wäre es, wenn ich (grundlegend) eine Person wäre.

[Den meisten Theorien] zufolge haben mentale Fähigkeiten ein entscheidendes Gewicht. Denn gemäß diesen Theorien sind wir grundlegend *Personen*. Wie der Personenbegriff im Detail erläutert werden sollte, ist zwar nicht unumstritten; Konsens dürfte aber sein, dass sich Personen durch bestimmte mentale Fähigkeiten auszeichnen – und zwar einigermaßen anspruchsvolle mentale Fähigkeiten, die beispielsweise nicht bereits einem Regenwurm zukommen. (Wer den Personenbegriff für einen interessanten und leistungsfähigen Begriff hält, möchte Regenwürmer vermutlich eher nicht als Personen bezeichnen.) Der sicherlich einflussreichste Vorschlag besagt, dass *Selbstbewusstsein* – ver-

⁶ Gerson Reuter, „Wir sind biologische Lebewesen – einige Folgeprobleme einer auf den ersten Blick eingängigen These“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36.2 (2011), 201 f.

⁷ Ebd., 203.

standen als die Fähigkeit, Gedanken der Art „Ich denke, dass ich F bin“ zu denken – die für den Personenstatus entscheidende mentale Fähigkeit ist.⁸

Wenn ich (grundlegend) eine Person wäre, hätte ich daher andere „Überlebensbedingungen“. Denn als Personen könnten „wir den Verlust der für unseren Personenstatus relevanten mentalen Fähigkeiten nicht überleben“.⁹ Und daraus folgt, dass „wir *nicht zugleich* grundlegend Personen und grundlegend Organismen sein können“.¹⁰ Und: Ist es nicht vielleicht doch plausibler, anzunehmen, dass wir Personen und daher keine biologischen Lebewesen sind?

Ich muss, erstens, gestehen, dass ich solchen Überlegungen gegenüber eine tiefe Skepsis empfinde. Das hängt nicht zuletzt mit dem in meinen Augen äußerst diffusen Problem der transtemporalen Identität zusammen. Gibt es wirklich ein „fact of the matter“, das es ermöglicht, die Frage definitiv zu beantworten, ob der Gegenstand a, dem ich zum Zeitpunkt t_1 begegne, derselbe Gegenstand ist wie b, den ich zum späteren Zeitpunkt t_2 vor mir habe? Liegt das nicht eher im Auge des Betrachters?

Aber bleiben wir bei den „Überlebensbedingungen“, d. h. bei der Frage, wann etwas aufhört, zu existieren. Auch hier scheint mir in vielen Fällen nicht klar, ob etwas noch weiter existiert oder ob es schon aufgehört hat, zu existieren. Karl fällt nach einem schweren Hirntrauma, das zum Ausfall des gesamten Großhirns geführt hat, ins Koma; Karl verliert also irreversibel alle für den Personenstatus relevanten mentalen Fähigkeiten. Ist das, was da auf dem Krankenbett liegt, noch Karl? Oder existiert Karl schon nicht mehr? Anna ist gestorben, alle biologisch lebensnotwendigen Funktionen – Atmung, Herzschlag – sind ausgefallen, alle Maschinen wurden abgeschaltet. Ist das, was da auf dem Bett liegt, noch Anna? Oder hat Anna aufgehört, zu existieren? In Karls Fall, denke ich, werden die meisten sagen, dass der Patient auch nach dem Ausfall des gesamten Großhirns weiterhin Karl ist. (Wenn das so ist, kann er Reuter zufolge aber keine Person sein.) In Annas Fall dagegen liegen schon die üblichen Redeweisen weit auseinander – „Anna ist gestern begraben worden“, „In zwei Tagen werden Annas sterbliche Überreste in ihre Heimatstadt überführt“. Ein totes Tier verhält sich Descartes zufolge zu einem lebenden wie eine kaputte Uhr zu einer funktionsfähigen. Aber wenn eine Uhr kaputt geht, hört sie dann auf zu existieren? Hört sie auf zu existieren, wenn der Uhrmacher sie in ihre Einzelteile zerlegt, diese aber später wieder zusammenbaut? Hört sie auf zu

⁸ Ebd., 203 f.

⁹ Ebd., 204.

¹⁰ Ebd.

existieren, wenn der Uhrmacher sie in ihre Einzelteile zerlegt und viele dieser Teile durch neue ersetzt, bevor er sie später wieder zusammenbaut? Meine Frau und ich haben vor vielen Jahren in einen Baum im Wald unsere beiden Namen eingeritzt. Nun ist dieser Baum vor einem Jahr durch einen Sturm entwurzelt worden, aber er liegt immer noch am selben Ort. Hat der Baum, in den wir unsere Namen einritzten, aufgehört zu existieren? Wäre es falsch zu sagen: „Schau, da liegt der Baum, in den wir damals unsere Namen einritzten“? Und wäre es nicht absurd zu sagen: „Schau, da liegen die sterblichen Überreste des Baums, in den wir damals unsere Namen einritzten“? Die Äste des Baums werden abgesägt; er wird entrindet. Schließlich wird er ins Sägewerk gebracht und in einzelne Bretter zersägt. Wann genau hat der Baum aufgehört zu existieren?

Ich denke, dass sich alle diese Fragen nicht wirklich beantworten lassen. Und das liegt in meinen Augen nicht an epistemischen Defiziten, sondern daran, dass es einfach kein „fact of the matter“ gibt, wann genau etwas zu existieren aufhört. Mit anderen Worten: Ich stehe einer aristotelischen Substanzontologie sehr skeptisch gegenüber, die von der Annahme ausgeht, dass es persistierende Substanzen gibt, die bei allen an ihnen stattfindenden Veränderungen dieselben bleiben und für die es eindeutige Zeitpunkte gibt, an denen sie beginnen und an denen sie enden. Wenn diese Annahme falsch ist, hängen die entsprechenden Überlegungen von Reuter aber in gewisser Weise in der Luft. Denn wenn sich die Frage, wann etwas aufhört zu existieren, nicht definitiv beantworten lässt und wenn die Frage, zu welcher Art etwas grundlegend gehört, in der von Reuter geschilderten Weise von den „Überlebensbedingungen“ abhängt, kann man auch die Frage, zu welcher Art etwas grundlegend gehört, nicht definitiv beantworten.

Zweitens: Reuter geht davon aus, dass etwas nicht zugleich Person und biologisches Lebewesen sein kann. Ist das wirklich so klar? Kann etwas nicht zugleich eine Larve und ein Insekt sein? Larven und Insekten haben *prima facie* unterschiedliche „Überlebensbedingungen“. Die Larve hört auf zu existieren, wenn sie sich verpuppt, spätestens aber, wenn aus der Puppe der fertige Schmetterling schlüpft. Trotzdem spricht in meinen Augen nichts dagegen zu sagen, dass es dasselbe Insekt ist, das sich zunächst als Larve an den Blättern eines Baumes gütlich tut, dann verpuppt und schließlich als Schmetterling für Nachkommen sorgt.¹¹ „Larve“ ist wohl das, was man ein „Phasensortal“ nennt. Eine Zeit seines Lebens ist ein Insekt eine

¹¹ Allerdings möchte ich auch hier den Vorbehalt machen, dass es vielleicht nur im Auge des Betrachters liegt, ob man hier wirklich von demselben Insekt reden will.

Larve, dann verpuppt es sich, dann wird aus ihm ein Schmetterling. Auch den Begriff der Person halten viele für ein Phasensortal; und das leuchtet mir sehr ein. In der Regel sind Menschen die meiste Zeit ihres Lebens Personen; aber nicht immer. Zu Beginn als gerade geborene Säuglinge nicht, und manchmal auch am Ende nicht; vielleicht auch nicht, wenn sie mitten in ihrem Leben in ein schweres Koma fallen, aus dem sie erst nach Wochen wieder aufwachen. Wenn das so ist, spricht aber nichts dagegen, dass etwas zugleich eine Person und ein biologisches Lebewesen ist.

Ein dritter Punkt ist mir jedoch am wichtigsten: Mit der Formulierung, dass Menschen biologische Lebewesen sind, wollte ich nicht auf eine Identitätsbehauptung wie (2) hinaus, und ich wollte damit auch keine Aussage darüber machen, zu welcher Art z.B. ich grundlegend gehöre. Ich wollte vielmehr sagen, dass wir Menschen „durch und durch natürliche Wesen“ sind, dass wir insofern ontologisch den gleichen Status haben wie Tiere, dass auch an uns nichts Übernatürliches ist. Wenn man das, was es gibt, grob einteilt in natürliche Dinge (Moleküle, Berge, Sonnen), in übernatürliche Dinge (Götter, Geister, Seelen) und in Abstrakta (Zahlen, Propositionen), lautet meine These: Menschen gehören, wie alle biologischen Lebewesen, ganz in den Bereich der natürlichen Dinge. Daraus folgt nicht, dass es keinen Unterschied zwischen Menschen und den anderen Lebewesen gibt. Die Fähigkeiten von Menschen übersteigen alles, was wir sonst im Bereich der Lebewesen finden, in enormem Maße. Unter anderem deshalb können nur Menschen Personen sein, und nur deshalb haben Menschen einen völlig anderen ethischen Status als die anderen Tiere, inklusive aller Affen.

Ich gebe zu, dass auch diese Bemerkungen noch recht vage sind, und versuche deshalb, meinen Naturalismusbegriff durch die folgende Überlegung weiter zu präzisieren. Descartes führt in seiner Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus eine ebenso interessante wie wichtige Unterscheidung ein: Es gibt in der Welt Dinge, deren Verhalten und deren (nicht-relationale) Eigenschaften sich vollständig auf ihre physischen Teile und deren Anordnung zurückführen lassen,¹² und Dinge, bei denen das nicht der Fall ist. Dinge der ersten Art nennt Descartes „Maschinen“. Das Paradebei-

¹² Zur Erklärung dieser Eigenschaften müssen wir also nicht auf substantielle Formen oder Ähnliches zurückgreifen. Eigenschaften von komplexen Gegenständen, die sich vollständig auf die physischen Teile dieser Gegenstände und deren Anordnung zurückführen lassen, nennt C.D. Broad später „mechanisch erklärbar“. Vgl. Charles Dunbar Broad, *The Mind and Its Place In Nature*, London 1925.

spiel einer Maschine ist die Uhr. Das gesamte Verhalten einer Uhr ergibt sich allein aus ihren physischen Teilen (Rädern, Gewichten) und deren Anordnung aufgrund der allgemein geltenden Naturgesetze. Auch Tiere sind nach Descartes in diesem Sinne Maschinen. Alle für das Phänomen des Lebens charakteristischen Eigenschaften – Atmung, Verdauung, Herzschlag, Fortpflanzung – können, so Descartes, allein auf die physischen Teile von Lebewesen und deren Anordnung zurückgeführt werden. Zu den Dingen, deren Eigenschaften und Fähigkeiten sich *nicht* alle in diesem Sinn mechanisch erklären lassen, gehören in seinen Augen aber Menschen. Denn Menschen können denken und sprechen. Und genau diese beiden Fähigkeiten ergeben sich nach Descartes nicht allein aus den biologischen Teilen von Menschen und deren Anordnung.¹³ Zur Erklärung dieser Eigenschaften benötigen wir eine Seele.¹⁴ Meine These ist, dass Descartes in diesem letzten Punkt Unrecht hat. Alle Eigenschaften und Fähigkeiten von Menschen sind mechanisch erklärbar (und allein schon deshalb ist die Annahme einer Seele verzichtbar).¹⁵

Meine These könnte ich also auch so formulieren: Menschen sind durch und durch natürliche Wesen; wie alle biologische Lebewesen bestehen sie allein aus physischen Teilen (insbesondere Zellen), und ihr gesamtes Verhalten und alle ihre (nicht-relationalen) Eigenschaften ergeben sich allein aus der Anordnung und der Interaktion dieser Teile. Ich sehe nicht, dass diese These durch die Überlegungen Gerson Reuters in Frage gestellt wird.

Wie verhält sich diese Auffassung zum Physikalismus? Das kommt unter anderem darauf an, was man über Zellen denkt. Ich selbst halte auch Zellen für durch und durch natürliche Dinge; auch sie bestehen allein aus physischen Teilen (im Wesentlichen großen, äußerst komplexen Molekülen) und ihr gesamtes Verhalten und alle ihre (nicht-relationalen) Eigenschaften ergeben sich allein aus der Anordnung und der Interaktion dieser Teile. Ich glaube auch, dass Moleküle durch und durch natürliche Dinge sind, die nur aus Atomen bestehen und deren gesamtes Verhalten sich allein aus der An-

¹³ Zu Descartes' Argumenten für diese These vgl. Ansgar Beckermann, *Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn 2008, 34–37.

¹⁴ Mit der These, dass Eigenschaften, die nicht mechanisch erklärbar sind, nur existieren können, wenn man sie auf etwas Nichtmaterielles zurückführen kann, leugnet Descartes implizit die Möglichkeit emergenter Eigenschaften.

¹⁵ Mein Naturalismus schließt also nicht nur Geister und andere übernatürliche Kräfte, er schließt (auf der Ebene von Lebewesen) auch emergente Eigenschaften aus. Auch die Annahme emergenter Eigenschaften scheint mir nämlich dualistisch, besonders wenn man zusätzlich an „downward causation“ glaubt.

ordnung und der Interaktion dieser Atome ergibt. Dasselbe glaube ich für Atome im Verhältnis zu den Elementarteilchen, aus denen sie bestehen. Aber ich muss diese Thesen nicht vertreten. Ich könnte auch damit leben, dass Zellen emergente Eigenschaften haben, also Eigenschaften, die sich nicht auf die Makromoleküle, aus denen sie bestehen, und deren Anordnung zurückführen lassen. Mich interessiert nur die These, dass Menschen – wie alle Lebewesen – allein aus Zellen (und ein paar Flüssigkeiten, die verschiedene chemische Stoffe enthalten) bestehen und dass sich ihr gesamtes Verhalten und alle ihre (nicht-relationalen) Eigenschaften allein aus der Anordnung und der Interaktion dieser Teile ergeben.

2. Die Bedingung alternativer Möglichkeiten

Zu Beginn des dritten Kapitels meines Buches gehe ich (mit vielen anderen Autoren) davon aus, dass für Freiheit drei Bedingungen grundlegend sind: die Bedingung alternativer Möglichkeiten, die Urheberschafts- und die Kontrollbedingung. Die Herausforderung für einen Naturalisten, der davon überzeugt ist, dass diese Bedingungen zumindest manchmal erfüllt sind, besteht darin, auszubuchstabieren, wie das überhaupt möglich sein soll, wenn Menschen durch und durch physische Wesen sind. Und für die erste Bedingung wäre es darüber hinaus schön, wenn er zeigen könnte, dass diese Bedingung auch in einer deterministischen Welt erfüllt sein kann.

In Abschnitt 3.5 habe ich versucht, unter Rückgriff auf Überlegungen von G.E. Moore eine Lösung für diese Aufgabe zu skizzieren.¹⁶ Dabei habe ich mich ausdrücklich *nicht* auf Moores konditionale Analyse von Können berufen, sondern nur seinen Grundgedanken aufgegriffen, dass es verschiedene Bedeutungen von „können“ gibt und dass die Bedeutung, die für die Bedingung alternativer Möglichkeiten relevant ist, mit dem Determinismus vereinbar ist. Meine erste These war, dass „können“ in dem für die erste Bedingung relevanten Sinn dasselbe heißt wie „eine Fähigkeit besitzen“. Ich *kann* vom Stuhl aufstehen (auch wenn ich tatsächlich sitzen bleibe), wenn ich die *Fähigkeit* habe, aufzustehen; und ich kann nicht aus dem Stand drei Meter hoch springen, weil ich diese Fähigkeit nicht besitze. Die zweite These lautete: Ich kann auch dann die Fähigkeit haben, aufzustehen, wenn naturgesetzlich determiniert ist, dass ich sitzen bleibe.¹⁷ Für diese These habe ich zugegebenermaßen kein direktes Argument, sondern nur

¹⁶ Mehr als eine Skizze ist es sicher nicht.

¹⁷ Vgl. zu den beiden Thesen auch Jasper Liptow, „Fähigkeiten und die ‚Bedingung alternativer Möglichkeiten‘“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36.2 (2011), 183.

eine indirekte Überlegung ins Feld geführt: Wenn die zweite These falsch wäre, könnte es in einer deterministischen Welt keinerlei Fähigkeiten geben. Wenn wir einer Person, einem Tier oder einer Sache eine Fähigkeit zuschreiben wollen, untersuchen wir aber nicht erst, ob der Determinismus wahr ist. D.h., wir gebrauchen den hier einschlägigen Begriff der Fähigkeit offenbar so, dass die Frage, ob der Determinismus wahr ist, für die Zuschreibung von Fähigkeiten irrelevant ist. Das ist wahrscheinlich keine besonders starke Begründung; aber immerhin.

Liptow stimmt mir in seinen sehr hilfreichen Überlegungen zunächst darin zu, dass es einen Sinn von „können“ gibt, der nicht der der nomologischen Möglichkeit ist – „können“ im Sinne des Habens einer generischen Fähigkeit. Und er stimmt mir auch zu, dass es „darüber hinaus mehr als plausibel [ist] anzunehmen, dass der entsprechende Sinn von ‚Anderskönnen‘ mit dem Determinismus vereinbar ist“.¹⁸ Dann weist er allerdings zu Recht darauf hin, dass ich explizit hätte sagen sollen, dass generische Fähigkeiten nicht ausreichen, um das freiheitsrelevante Anderskönnen zu explizieren, dass vielmehr jeweils auch die Gelegenheit hinzu kommen muss.¹⁹ Doch reichen Fähigkeit und Gelegenheit zusammen aus? Ist es plausibel zu sagen, dass jemand, der zu *t* *X* tut, genau dann anders handeln könnte, wenn er zu *t* die generische Fähigkeit hat, eine mit *X* unvereinbare Handlung *Y* auszuführen, und wenn er außerdem die Gelegenheit hat, zu *t* *Y* zu tun? Liptow ist skeptisch, und er untermauert seine Skepsis mit einem Gedankenexperiment.

Nehmen wir an, ich bin vorübergehend vollständig gelähmt bis auf eine Ausnahme; ich kann keinen Körperteil bewegen außer meinem linken kleinen Finger. Während der Lähmung kann ich jederzeit meinen linken kleinen Finger bewegen; aber ich kann es auch unterlassen. Was ich nicht kann, ist, irgendeine andere Bewegung ausführen. Mit anderen Worten: Wenn ich den kleinen Finger bewege, kann ich das auch nicht tun; aber ich kann nichts anderes tun. Trotzdem kann ich in der Bewegung des kleinen Fingers frei sein. Auf den ersten Blick leuchtet dieses Gedankenexperiment sehr ein. Entscheidend ist offensichtlich nicht, ob ich etwas *anderes* tun

¹⁸ Ebd., 187.

¹⁹ Liptow bemerkt in seiner Fußnote 30 zu Recht, dass ich zu den Philosophen gehöre, die „Fähigkeit“ etwas unüblich so verwenden, dass das Vorhandensein der Gelegenheit *impliziert* ist, also im Sinn der okkasionellen Fähigkeit“ (ebd., 189). Dies liegt daran, dass es mir schwer fällt, den Unterschied zwischen dem Fall, dass jemand seinen Arm nicht heben kann, weil er gelähmt ist, und dem Fall zu verstehen, dass er den Arm nicht heben kann, weil er gefesselt ist. Aber das ist nur ein Streit um Worte.

kann, sondern ob ich das, was ich tue, auch *unterlassen* kann. Sollte man die erste Bedingung also wie folgt formulieren?

(BAMF') P ist bei seinem X zu t nur dann frei, wenn gilt: P besitzt zu t die generische Fähigkeit, nicht zu X (es zu unterlassen, zu X), und die Gelegenheit, zu t nicht zu X (es zu t zu unterlassen, zu X).²⁰

Ein Problem dieser Formulierung ist, dass sie sich nicht auf Entscheidungen übertragen lässt.²¹ Denn die Entscheidung, X zu unterlassen, ist eine andere Entscheidung als die, X zu tun, und nicht die Unterlassung dieser Entscheidung. Bei Entscheidungen geht es also immer darum, ob ich auch eine andere Entscheidung hätte fällen können, und nicht darum, ob ich eine getroffene Entscheidung auch hätte unterlassen können.

Liptow selbst führt gegen (BAMF') aber zwei andere Gründe ins Feld. Erstens bezweifelt er, dass es überhaupt sinnvoll ist, von der generischen Fähigkeit, etwas zu unterlassen, zu reden. Und zweitens vertritt er die Auffassung, dass das Problem aller bisher untersuchten Analysen der Bedingung alternativer Möglichkeiten darin besteht,

dass Fähigkeiten, und zwar sowohl generische als auch okkasionelle Fähigkeiten, immer *allgemein* in dem Sinn sind, dass sie Fähigkeiten sind, *Handlungen einer bestimmten Art oder eines bestimmten Typs* zu vollziehen, während sich die Frage nach der Verantwortung für unser Handeln und nach dem freiheitsrelevanten Anderskönnen jeweils auf eine *einzelne Handlung* bezieht – auf ein *Einzelereignis*, das zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort stattfindet und eine bestimmte Kausalgeschichte hat.²²

Ich will auf diese beiden Argumente hier nicht direkt eingehen, sondern sie zum Anlass nehmen, die Bedingung alternativer Möglichkeiten in Abschnitt 5 noch einmal neu in den Blick zu nehmen.

3. Standard- und Nichtstandardlibertarier

Alle Libertarier sind Inkompatibilisten; sie sind davon überzeugt, dass die Bedingung, dass der Handelnde anders hätte handeln, dass er anders hätte entscheiden können, nur erfüllt sein kann, wenn auf *keine Weise* – weder

²⁰ Ebd., 191.

²¹ Hier zeigt sich ein Problem der Argumentationsarchitektur Liptows, der meint, aus Gründen, die er in Fußnote 8 auf S. 181 erläutert, auf die Unterscheidung zwischen Handlungen und Entscheidungen verzichten zu können.

²² Ebd., 193.

physisch noch psychisch noch metaphysisch – determiniert ist, wie er handelt oder sich entscheidet.

Der Dissens zwischen dem Mooreschen Kompatibilisten und dem Libertarier besteht darin, dass es für den Kompatibilisten mindestens einen Sinn von „möglich“ geben muss, in dem es der Person möglich ist, so oder anders zu handeln, während der Libertarier darauf besteht, dass es der Person in *keinem* Sinn von „möglich“ unmöglich sein durfte, so oder anders zu handeln. Nichts hätte es unmöglich machen dürfen, dass die Person anders handelt: nicht logische Gesetze, nicht Naturgesetze plus Anfangsbedingungen, nicht mangelnde Fähigkeit.²³

Für den Standardlibertarier hat das Bestehen auf der Undeterminiertheit unserer Handlungen und Entscheidungen aber noch einen anderen Zweck – er will Platz schaffen für das Eingreifen des „Ich“ oder allgemeiner: dessen, der handelt oder sich entscheidet. Wenn ein Ereignis kausal nicht determiniert ist, entsteht zunächst einmal das, was ich eine „Kausalitätslücke“ nenne. Wenn diese Kausalitätslücke nicht geschlossen wird, haben wir es jedoch bloß mit einem bloßen Zufallsereignis zu tun. Eine Handlung oder Entscheidung, die rein zufällig passiert, kann aber nicht als frei bezeichnet werden. Chisholm hat dieses Problem so beschrieben:

The metaphysical problem of human freedom might be summarized in the following way: Human beings are responsible agents; but this fact appears to conflict with a deterministic view of human action (the view that every event that is involved in an act is caused by some other event); and it *also* appears to conflict with an indeterministic view of human action (the view that the act, or some event that is essential to the act, is not caused at all.) To solve the problem, I believe, we must make somewhat far-reaching assumptions about the self or the agent – about the man who performs the act.²⁴

Freies Handeln und Entscheiden, so der Standardlibertarier, setzt nicht nur voraus, dass mein Handeln und Entscheiden weder physisch noch psychisch noch metaphysisch determiniert ist; es erfordert auch, dass die durch die Indeterminiertheit entstandene Kausalitätslücke vom Handelnden wieder geschlossen wird. Freiheit setzt voraus, dass durch die Kausalitätslücke eine Wahlmöglichkeit eröffnet wird; sie wird aber erst realisiert, wenn der Handelnde diese Lücke wieder schließt, in dem *er selbst* diese Wahl trifft. *Er* wählt aus den gegebenen Alternativen aus; *er* bestimmt, welche der möglichen Handlungsoptionen ausgeführt wird.

²³ Keil, „Libertarische Freiheit“ (Anm. 3), 168f.

²⁴ Roderick Chisholm, „Human Freedom and the Self. The Lindley Lecture“, in: Gary Watson (Hg.), *Free Will*. Oxford 1964, 24–35, hier: 24.

We must not say that every event involved in the act is caused by some other event; and we must not say that the act is something that is not caused at all. The possibility that remains, therefore, is this: We should say that at least one of the events that are involved in the act is caused, not by any other events, but by something else instead. And this something else can only be the agent – the man.²⁵

Frei ist eine Handlung/Entscheidung also nur, wenn sie (a) weder physisch noch psychisch determiniert ist und wenn sie (b) statt auf irgendwelche physischen oder psychischen Umstände *auf den Handelnden selbst* zurückgeht. Dabei kann Bedingung (b) nur erfüllt sein, wenn auch (a) erfüllt ist. Der Standardlibertarier geht also von einer *Konkurrenz* aus – eine Handlung, die physisch oder psychisch determiniert ist, kann nicht auf den Handelnden zurückgehen, und eine Handlung, die wirklich dem Handelnden zugerechnet werden kann, kann nicht physisch oder psychisch determiniert sein.²⁶

Ich muss gestehen, dass *prima facie* viel für dieses Freiheitsbild des Standardlibertariers spricht. Denn was soll es heißen, dass *ich* entscheide, wenn nicht, dass meine Entscheidung²⁷ auf *mich* zurückgeht und nicht auf irgendwelche physischen oder psychischen Umstände? Und was soll es heißen, dass ich auch anders hätte entscheiden können, wenn nicht, dass *ich* in meinem Entscheiden nicht determiniert war, sondern in Ansehung aller Gründe und Umstände die eine *oder* andere Alternative wählen konnte. Allerdings: Das Freiheitsbild des Standardlibertariers ist zumindest insofern dualistisch, als die Konkurrenzannahme nur Sinn hat, wenn der Handelnde neben oder außerhalb der physischen Natur steht. Es gibt auf der einen Seite die Welt der physischen (und vielleicht auch psychischen) Umstände, und *daneben* gibt es auf der anderen Seite den Handelnden, der den Weltlauf manchmal beeinflussen kann, wenn dieser nicht schon durch physische Ereignisse bestimmt ist.

Aber auch dieser Dualismus ist falsch: Handelnde sind integraler Teil der Natur; sie sind durch und durch natürliche Wesen. Und weil das so ist, gibt es keine Konkurrenz zwischen „auf physische Umstände zurückgehen“ und „auf einen Handelnden zurückgehen“. Konkreter: Entscheidungsprozesse sind selbst physische (z.B. neuronale) Prozesse, die aus Gründen

²⁵ Ebd., 28.

²⁶ Vgl. zu dieser Argumentation auch E.J. Lowe, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford 2008, 159f.

²⁷ Ich werde im Folgenden nur mehr Entscheidungen thematisieren (und die Handlungen beiseite lassen), da es bei der *Willensfreiheits*problematik nur darum geht, wie meine Entscheidungen zustande kommen.

meine Überlegungen und Entscheidungen sind, die nichts damit zu tun haben, dass ich – als außerphysisches Wesen – diese Prozesse (akteurskausal) hervorrufe.

In den letzten Jahrzehnten wurde von Autoren wie Robert Kane und Geert Keil²⁸ versucht, eine Position zu entwickeln, die ich „Nichtstandardlibertarismus“ nenne. Der Nichtstandardlibertarier teilt mit dem Standardlibertarier die Auffassung, dass Freiheit und Determinismus unvereinbar sind; er versucht jedoch, genau den Dualismus zu vermeiden, der dem Standardlibertarismus inhärent ist. Kane macht dies in dem von ihm so genannten „Free Agency Principle“ ganz klar:²⁹

In the attempt to formulate an incompatibilist or libertarian account of free agency that will satisfy the plurality conditions and UR, we shall not appeal to categories or kinds of entities (substances, properties, relations, events, states, etc.) that are *not also needed by nonlibertarian* (compatibilist or determinist) *accounts of free agency satisfying the plurality conditions*. The only difference allowed between libertarian and nonlibertarian accounts is the difference one might expect – that some of the events or processes involved in libertarian free agency will be indeterminate or undetermined events or processes. But these undetermined events or processes will not otherwise be of categories or ontological kinds that do not also play roles in nonlibertarian accounts of free agency (such as choices, decisions, efforts, practical judgments, and the like) [...].³⁰

Kane möchte sich bei der Entwicklung seiner Theorie weder auf ein noumenales Selbst berufen noch auf einen Cartesischen Dualismus noch auf Akteurs- bzw. nichtokkurrente Kausalität; selbst die These, dass sich Erklärungen durch Gründe und Kausalerklärungen ausschließen, will er nicht in Anspruch nehmen.³¹ Letzten Endes teilt er sogar die Annahme des Naturalisten, dass mentale Prozesse wie Überlegen und Entscheiden neuronale

²⁸ Vgl. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007; ders., „Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit“, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 20 (2009), 3–16; dazu auch Ansgar Beckermann, „Naturgesetze, Determinismus und Keils libertarisches Freiheitsverständnis“, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 20 (2009), 16–18. Vielleicht ist auch Martin Carrier zu dieser Gruppe zu rechnen; vgl. Martin Carrier, „Freiheit und Indeterminismus: Zu den Naturbedingungen menschlicher Freiheit“, in: *Facta Philosophica* 1 (1999), 111–133.

²⁹ Vgl. auch Keils Überlegungen im Abschnitt 2 seines Kommentars.

³⁰ Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford 1998, 116.

³¹ Ich gehe hier relativ ausführlich auf Kanes Position ein, da man an ihr in meinen Augen die Probleme des Nichtstandardlibertarismus am besten illustrieren kann.

Prozesse sind. Wie müssen solche Prozesse aussehen, damit die Entscheidungen, zu denen sie führen, als frei gelten können? Für Kane als Libertarier steht fest, dass eine Entscheidung nur frei sein kann, wenn sie nicht determiniert ist. Aber wenn Prozesse des Überlegens und Abwägens³² neuronale Prozesse sind, wie können sie dann nicht determiniert sein?³³

Kanes Antwort auf diese Frage beruht auf der Beobachtung, dass es in der Natur und auch im Gehirn chaotische Prozesse gibt, d.h. Prozesse, bei denen kleinste Unterschiede in den Anfangsbedingungen zu signifikant unterschiedlichen Ergebnissen führen. Solche Prozesse könnten also auch durch Quantenereignisse beeinflusst werden – sie nehmen einen bestimmten Verlauf, wenn ein Radiumatom in einem bestimmten Zeitraum zerfällt; und sie nehmen einen ganz anderen Verlauf, wenn das Atom in diesem Zeitraum nicht zerfällt. Kanes Argumentation beruht nun auf der Annahme, dass es sich bei den Entscheidungsprozessen, die zu freien Entscheidungen führen, tatsächlich um für Quantenereignisse sensitive chaotische, also um *makroskopisch nicht determinierte* neuronale Prozesse handelt. Wenn ich die Wahl zwischen zwei Handlungen A und B habe und wenn es für beide Handlungen gute Gründe gibt, wird ein solcher Prozess in Gang gesetzt. Und je nachdem, ob das Quantenereignis so oder so ausfällt, führt dieser Prozess zu der Entscheidung A bzw. zu der Entscheidung B. Allerdings: Kane selbst fragt sich, ob diese Theorie nicht sofort dem Zufallseinwand ausgeliefert ist. Ein virtueller Kritiker wendet ein:

Objection 1: „If these indeterminate efforts truly are macroscopic indeterminate processes in the brain, as you suggest, it is difficult to see how the choice outcomes that result from them could be in the agent’s control rather than merely matters of chance.“³⁴

Kann man bei einer Entscheidung, die auf einem indeterminierten neuronalen Prozess beruht, dessen Ausgang von einem Zufallsereignis abhängt, wirklich sagen, dass es am Handelnden liegt, wie diese Entscheidung ausfällt? Ist es nicht vielmehr reiner Zufall, wenn die Entscheidung A und nicht die Entscheidung B getroffen wird? Dieser Einwand beruht auf folgender Überlegung: Ob der Entscheidungsprozess zur Entscheidung A oder zur Entscheidung B führt, hängt voraussetzungsgemäß allein davon ab, ob

³² Kane geht es nicht generell um Prozesse des Abwägens und Überlegens, sondern nur um das, was er „efforts of will“ nennt; aber dieser Unterschied ist für das Folgende systematisch gesehen nicht relevant.

³³ Vgl. zum Folgenden Ansgar Beckermann, „Willensfreiheit in einer natürlichen Weltordnung“, in diesem Band Beitrag 12.

³⁴ Kane, *Significance of Free Will* (Anm. 30), 131.

ein Radiumatom in einem bestimmten Zeitraum zerfällt oder nicht. Ob das geschieht oder nicht, ist aber reiner Zufall. Der Handelnde hat mit dem Zerfall des Radiumatoms nichts zu tun. Wir haben es hier also mit einer Kausalitätslücke zu tun, die eben nicht vom Handelnden geschlossen wird; und genau deshalb, so scheint es, kann ihm die Entscheidung nicht zugerechnet werden.

Kane antwortet ungerührt: Wir müssen uns ins Gedächtnis zurückrufen, dass voraussetzungsgemäß der neuronale Prozess den Entscheidungsprozess *des Handelnden* realisiert, dass der Handelnde diesen Prozess als etwas erfährt, was er selbst tut. Egal, welchen Ausgang dieser Prozess nimmt, am Schluss geht die Entscheidung auf ein Überlegen des Handelnden zurück; sie ist also auf jeden Fall *seine* Entscheidung. Doch der virtuelle Kritiker ist noch nicht zufrieden:

Objection 4: „It is still far from clear that you should be allowed to say the agents ‚could have *done* otherwise‘ in these circumstances, rather than saying that some outcome merely ‚happened.‘ For surely the fact that the efforts are indeterminate takes away, or at least diminishes, one’s *control* over the resulting choices. By making choice outcomes depend upon indeterministic efforts, are you not limiting the power or control that agents have over their free choices [...]?“³⁵

Gut, so der Kritiker, die Entscheidung geht auf den Handelnden zurück; aber kann man wirklich sagen, der Handelnde selbst hätte anders entscheiden können, der Handelnde selbst hätte Kontrolle über seine Entscheidung gehabt? Kanes Erwiderung auf diesen Einwand besteht in einer Erläuterung dessen, was er unter Kontrolle versteht. Handelnde, so Kane, haben „plurale willentliche Kontrolle“ über ihre Entscheidungen, wenn sie (a) die Entscheidung fällen können, die sie fällen wollen, wenn sie sie fällen wollen, (b) aus den Gründen, aus denen sie sie fällen wollen, (c) absichtlich, (d) ohne inneren oder äußeren Zwang und (e) ohne Kontrolle von außen.³⁶ Zum Verständnis dieser Erläuterung ist noch notwendig zu wissen, was es für Kane heißt, dass jemand eine bestimmte Entscheidung fällen will: Ein Handelnder *will* zum Zeitpunkt *t* genau dann die Entscheidung *X* fällen, wenn er zum Zeitpunkt *t* Gründe für *X* hat, die stärker sind als alle Gründe für andere Entscheidungen.³⁷ Im Kern heißt das, dass jemand Kontrolle über seine Entscheidungen hat, wenn er die Entscheidung fällen kann, für die die stärkeren Argumente sprechen.

³⁵ Ebd., 133 f.

³⁶ Vgl. ebd., 143.

³⁷ Vgl. ebd., 30.

Auf den ersten Blick scheint diese Antwort für Kanes eigene Theorie verheerend, da nicht zu sehen ist, wie jemand plurale willentliche Kontrolle über eine Entscheidung haben kann, die auf einem indeterminierten neuronalen Prozess beruht. Nehmen wir an, in einer Entscheidungssituation sprechen die stärkeren Gründe für A. Wenn in dieser Situation der neuronale Entscheidungsprozess zu der Entscheidung für A führt, ist alles in Ordnung. Aber er kann ja auch zu einer Entscheidung für B führen. Und in diesem Fall hat der Handelnde offenbar eine Entscheidung gefällt, die er nicht gewollt hat; denn die stärkeren Gründe sprechen gegen B. Er hat also keine Kontrolle über diese Entscheidung, weil er sich nicht so entscheidet, wie er sich entscheiden will. Doch Kane hat auch für dieses Problem eine Lösung: Er geht davon aus, dass *vor* der Entscheidung gar nicht feststeht, welche Gründe die stärkeren sind; vielmehr wird dies erst durch die Entscheidung selbst bestimmt. Wenn die Entscheidung für A ausfällt, werden eben dadurch die Gründe für A zu den stärkeren Gründen. Und ebenso umgekehrt: Wenn die Entscheidung für B ausfällt, werden dadurch die Gründe für B automatisch stärker als die Gründe für A.³⁸ Wenn das so ist, entscheidet sich der Handelnde aber auf jeden Fall so, wie er sich entscheiden will.

Allerdings haben wir auch in diesem Fall noch eine Kausalitätslücke. Denn *wer* oder *was* bestimmt, welches die stärkeren Gründe sind? So, wie Kane die Situation schildert, hängt das allein davon ab, ob das Radiumatom in einem bestimmten Zeitraum zerfällt oder nicht. Und darauf hat der Handelnde keinen Einfluss. Anscheinend ist es also *nicht* der Handelnde, dem die endgültige Gewichtung der Gründe zugerechnet werden kann. An diesem Punkt wird sehr klar, dass sich der Zufallseinwand nicht nur gegen die *Erklärbarkeit* oder die *Vernünftigkeit* einer Entscheidung richtet;³⁹ vielmehr richtet er sich in meinen Augen in erster Linie gegen die *Zurechenbarkeit*. Wie kann *ich* für eine Entscheidung verantwortlich sein, wenn es allein von einem Zufallsereignis abhängt, wie die Entscheidung ausfällt?

³⁸ Diese Überlegung ist keineswegs so *ad hoc*, wie sie auf den ersten Blick aussieht. Denn Entscheidungsprozesse sind wesentlich Prozesse des Abwägens und Gewichtens von Gründen. Die Bewertung der Stärke eines Grundes gehört also zum *Ergebnis* des Entscheidungsprozesses; sie steht am Beginn noch nicht fest.

³⁹ Keil, „Libertarische Freiheit“ (Anm. 3), 171.

4. Keils Version des Nichtstandardlibertarismus

Geert Keil stimmt mit den Kritikern des Libertarismus darin überein, dass die Annahme, dass eine Person sich auch dann noch so oder so entscheiden kann, wenn alle Überlegungen abgeschlossen sind (und daher auch klar ist, welches die stärkeren Gründe sind), nicht sonderlich attraktiv ist. Denn das würde bedeuten, dass sich eine Person *gegen* die stärkeren Gründe entscheiden kann, und eine solche Entscheidung wäre in der Tat „grundlos, irrational, unerklärlich, erratisch, kapriziös“.⁴⁰ Dennoch darf auch in Keils Augen zu keinem Zeitpunkt vor der tatsächlichen Entscheidung feststehen, wie sich die Person entscheiden wird. Wie ist das möglich? Nun, Keil verortet die entscheidende Indeterminiertheit an anderer Stelle als andere Libertarier. Für ihn ist die entscheidende Vorbedingung von Freiheit, dass während des Prozesses der Entscheidungsfindung, während des Überlegungsprozesses das Ende dieses Prozesses niemals determiniert ist, dass der Handelnde also zu jedem Zeitpunkt die Fähigkeit besitzt, die Überlegung so oder anders fortzusetzen.

Da für den Libertarier zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, was die Person tun wird, muss während des Überlegungsprozesses die Fähigkeit, die Überlegung so oder anders fortzusetzen, erhalten bleiben.⁴¹

Wenn der Handelnde eine Überlegung beendet und sich entschieden hat, wird er handeln und zwar so, wie es dem Ergebnis seiner Überlegung entspricht. Doch auch zu dem Zeitpunkt, an dem der Handelnde den Entscheidungsprozess beendet, hätte er noch weiterüberlegen können.

Was aber zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können, ist eine Neubesinnung. Die Person hätte weiterüberlegen können, anstatt zur Tat zu schreiten. In der Folge hätten sich ihre mentalen Einstellungen verändert, und aufgrund dieser veränderten Einstellungen hätte sie dann möglicherweise anders gehandelt. Das ist nach meinem Dafürhalten die korrekte Erläuterung von „Sie hätte anders handeln können“ für eine rationale Person: Das Anderskönnen ist wesentlich ein Weiterüberlegenkönnen.⁴²

Das klingt nach einer sehr vernünftigen Weiterentwicklung der Grundideen des Nichtstandardlibertarismus; allerdings handelt sich Keil durch diesen Schachzug auch ein gravierendes Problem ein. Zunächst ist in meinen Augen auffällig, dass Keil immer wie ein Standardlibertarier *redet*.

⁴⁰ Ebd., 170, vgl. a. ebd., 172.

⁴¹ Ebd., 172.

⁴² Ebd., 174.

Wenn wir von jemandem erwarten, eine Entscheidung überlegt zu treffen, geht es nicht primär darum, dass er eine angemessene Zeit brüten soll. Vielmehr erwarten wir von ihm, beim Überlegen zu einem prudentiell oder moralisch akzeptablen Ergebnis zu kommen. Wem dies nicht gelingt, dem machen wir Vorwürfe. Die Person hätte länger, besser, gründlicher überlegen sollen. Sie hätte zum Beispiel einen Gesichtspunkt berücksichtigen sollen, den sie nicht berücksichtigt hat. Die normative Erwartung an die überlegende Person, zu einer akzeptablen Entscheidung zu gelangen, bleibt also bis zum *point of no return* in Kraft.⁴³

Es geht ihm um den Handelnden, um das, was wir von *ihm* erwarten, um das, was *er* vernünftigerweise tun sollte, darum, welche Gesichtspunkt *er* hätte berücksichtigen sollen. *Der Handelnde* überlegt; *er* beendet die Überlegungen zu einem bestimmten Zeitpunkt; aber es wäre naturgesetzlich möglich, dass *er* weiterüberlegt. Woran Keil zu wenig denkt: Für einen Naturalisten ist ein Überlegensprozess ein natürlicher physischer, wahrscheinlich neuronaler, Prozess. Und wenn dieser Prozess endet, ist doch die Frage erlaubt: Warum? Was könnte es überhaupt heißen, dass *der Handelnde selbst* diesen Prozess beendet? Und dass *der Handelnde* auch hätte weiterüberlegen können? Keil schließt die Antwort aus, dass der Handelnde auf akteurskausale Weise in den Ablauf des physischen Prozesses eingreift. Doch damit scheint nur die Alternative zu bleiben, dass es tatsächlich einfach Zufall ist, wenn der Überlegensprozess jetzt und nicht einem anderen Zeitpunkt zu Ende geht.

Für Keil stellt sich das Problem, mit dem schon Kane konfrontiert war, in verschärfter Weise. Kane konnte auf den ersten Einwand noch antworten, dass der in Frage stehende neuronale Prozess voraussetzungsgemäß die Realisierung *meines* Überlegens ist. Zu welcher Entscheidung dieser Prozess auch immer führt, sie ist in jedem Fall das Resultat meiner Überlegungen und kann somit zu Recht als *meine Entscheidung* bezeichnet werden. Aber wenn der neuronale Entscheidungsprozess endet, was könnte es heißen, dass *ich* ihn beende? Es gibt ja gar keinen weiteren Prozess – sozusagen das Beenden des neuronalen Entscheidungsprozesses –, von dem man überhaupt fragen könnte, ob er mir zugerechnet werden kann. Es scheint in der Tat einfach Zufall zu sein, dass der Prozess jetzt und nicht später endet.⁴⁴

⁴³ Ebd., 173.

⁴⁴ Auf S. 174 seines Kommentars setzt sich Keil mit meinem Einwand auseinander, dass er keine Antwort auf die Frage geben könne, wovon es denn abhängt, ob eine Person weiterüberlegt oder nicht. Ein paar Zeilen weiter schreibt er dann: „Wenn ‚abhängen‘ hingegen auch nichtdeterministisch gedeutet werden

Damit wird jetzt auch ein allgemeiner Punkt klar. Der Nichtstandardlibertarier eröffnet, wie der Standardlibertarier, durch die Annahme, dass nicht alle Ereignisse determiniert sind, eine Kausalitätslücke, einen Spielraum für das Eingreifen dessen, der sich entscheidet und handelt. Aber er braucht diesen Spielraum gar nicht; denn er will ihn ja nicht durch ein noumenales Selbst, eine cartesische *res cogitans* oder durch Akteurskausalität füllen. Daher stellt sich die Frage, was der Nichtstandardlibertarier eigentlich gewinnt, welchen Nutzen er daraus zieht, dass er von einem nicht determinierten Weltgeschehen ausgeht. Braucht man Kausalitätslücken wirklich, um Raum für die Möglichkeit des anders Handelns oder sich anders Entscheidens zu schaffen? Was hilft es, wenn nicht determiniert ist, zu welcher Entscheidung ein Überlegensprozess führt? Diese Nichtdeterminiertheit bedeutet doch zunächst nur, dass die Entscheidung auch hätte anders *ausfallen* können, und noch nicht, dass *ich* mich hätte anders entscheiden können.

5. Anders handeln, sich anders entscheiden können

Ich komme auf Liptows und Keils Zweifel daran zurück, dass es mir gelungen ist, einen Begriff von „können“ zu etablieren, demzufolge das freiheitsrelevante Anderskönnen mit dem Determinismus vereinbar ist. Dabei will ich nicht versuchen, meine ursprünglichen Überlegungen zu verteidigen, sondern stattdessen die Frage noch einmal neu in den Blick nehmen, was es überhaupt heißen kann, dass man manchmal anders handeln oder sich anders entscheiden kann.

Es gibt in der Welt starre und flexible Systeme. Starre Systeme sind dadurch gekennzeichnet, dass sie in Situationen desselben Typs reflexhaft immer dasselbe Verhalten zeigen. Flexiblen Systemen stehen dagegen in vielen Situationen unterschiedliche Verhaltensoptionen offen; sie können sich so oder so verhalten, und genau deshalb verfügen sie über Entscheidungsprozesse – Prozesse, die bestimmen, auf welche Weise sie sich tatsächlich verhalten. Wie es in der Welt weitergeht, hängt von ihrem Verhalten ab; und wie sie sich verhalten, hängt davon ab, zu welchem Ergebnis ihre Entscheidungsprozesse führen. Mir scheint, dass es einen klaren Sinn gibt, in dem sich alle flexiblen Systeme oft anders verhalten können, als sie

kann, darf ein Libertarier ebenso wie ein Kompatibilist sagen, dass unsere Entscheidungen von unseren Überlegungen abhängen.“ Doch darum ging es gar nicht: Die Frage war nicht, ob unsere Entscheidungen von unseren Überlegungen abhängen, sondern wovon es abhängt, wann eine Überlegung *endet*. Diese Frage scheint mir immer noch offen.

es tun. Sie haben in vielen Situationen die generischen Fähigkeiten, A zu tun oder auch B zu tun, sie haben in diesen Situationen vielfach auch die Gelegenheit, A zu tun, und die Gelegenheit, B zu tun, und was sie tun, hängt allein von ihren Entscheidungen ab. Dies ist vielleicht der Sinn von „anders *handeln* können“, den Moore mit seiner konditionalen Analyse einfangen wollte.

Chisholms bekanntes Argument gegen Moore lautet: Für Freiheit reicht es nicht aus, dass man im gerade geschilderten Sinn anders *handeln* kann; für Freiheit ist darüber hinaus erforderlich, dass man sich auch anders *entscheiden* kann.⁴⁵ Aber was kann das heißen? Moore selbst hat bekanntlich versucht, die konditionale Analyse auch auf Entscheidungen auszudehnen:

If by saying that we *could* have done, what we did not do, we often mean merely that we *should* have done it, *if* we had chosen to do it, then obviously, by saying that we *could* have *chosen* to do it, we may mean merely, that we *should* have so chosen, *if* we had chosen *to make the choice*. And I think there is no doubt it is often true that we should have chosen to do a particular thing *if* we had chosen *to make the choice*; and that this is a very important sense in which it is often in our power to make a choice.⁴⁶

Auch das ist eine interessante Idee, die ich aber etwas anders formulieren möchte. So wie Handlungen von Entscheidungen abhängen, hängen Entscheidungen von den ihnen zugrunde liegenden Entscheidungsprozessen ab, und bei Wesen, wie wir es sind, bestehen Entscheidungsprozesse oft in Überlegungen. Dies vorausgesetzt läuft Chisholms Einwand auf Folgendes hinaus: Freiheit setzt nicht nur voraus, dass wir anders hätten handeln können, wenn wir uns anders entschieden hätten; sie setzt auch voraus, dass unsere Überlegungen zu einem anderen Ergebnis, zu einer anderen Entscheidung hätten führen können.

Das klingt im ersten Augenblick sehr merkwürdig; denn es scheint nicht besonders vernünftig, zu fordern, dass *dieselbe* Überlegung auch hätte zu einer anderen Entscheidung führen können. Aber so ist das auch nicht gemeint. Wenn man verlangt, dass unsere Überlegungen auch zu einem anderen Ergebnis hätten führen können, heißt das vielmehr: Wir hätten auch *anders überlegen* können. Genau so drückt sich ja auch Geert Keil aus: Der Libertarier bestreitet, dass „das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang ist“.⁴⁷ Und an anderer Stelle schreibt Keil (auch das hatte ich schon zitiert):

⁴⁵ Chisholm, „Human Freedom and the Self“ (Anm. 24), 26f.

⁴⁶ George E. Moore, *Ethics*, 2nd ed., New York 1966, 113f.

⁴⁷ Keil, „Libertarische Freiheit“ (Anm. 3), 162.

Wenn wir von jemandem erwarten, eine Entscheidung überlegt zu treffen, geht es nicht primär darum, dass er eine angemessene Zeit brüten soll. Vielmehr erwarten wir von ihm, beim Überlegen zu einem prudentiell oder moralisch akzeptablen Ergebnis zu kommen. Wem dies nicht gelingt, dem machen wir Vorwürfe. Die Person hätte länger, besser, gründlicher überlegen sollen. Sie hätte zum Beispiel einen Gesichtspunkt berücksichtigen sollen, den sie nicht berücksichtigt hat.⁴⁸

Anders überlegen heißt also: gründlicher nachdenken; eine andere Gewichtung der Gründe vornehmen; Umstände berücksichtigen, die man bisher nicht berücksichtigt hat; usw. Freiheit, so der Libertarier, setzt voraus, dass all dies möglich und dass nicht determiniert ist, wie die Überlegung abläuft. Allerdings: Für den Libertarier reicht es wieder nicht aus, dass eine Überlegung einfach anders hätte verlaufen können. Vielmehr muss er erneut fordern, dass es *von mir, vom Überlegenden* abhängt, wie sie abläuft. Wie sonst sollte man *mir* vorwerfen können, dass ich beim Überlegen Fehler gemacht habe?

Mit anderen Worten, der Nichtstandardlibertarier steht vor derselben Aufgabe wie jeder naturalistisch gesinnte Philosoph, der an der Möglichkeit von Willensfreiheit festhalten will. Er muss erklären, was es für uns *als natürliche Wesen* heißen kann, dass manche neuronalen Prozesse Überlegungen sind, und zwar *unsere* Überlegungen; und er muss erklären, was es für uns *als natürliche Wesen* heißen kann, dass *wir* manchmal auch anders hätten überlegen können. Ich selbst habe noch keine Antwort auf diese Fragen. Aber wenn die Fragen erst einmal klar formuliert sind, fällt es möglicherweise leichter, sich ihrer Beantwortung zu nähern.

In diesem Zusammenhang noch eine kurze Bemerkung zur Frage, ob nicht auch der agnostische Kompatibilist dem Zufallseinwand ausgesetzt ist, da seiner Meinung nach die Bedingungen für Freiheit ja auch erfüllt sein können, wenn der Determinismus falsch ist. Ich hatte schon gesagt, dass der Zufallseinwand weniger auf die Erklärbarkeit und Verständlichkeit von Handlungen und Entscheidungen abzielt als vielmehr auf ihre Zurechenbarkeit. Wie kann eine Entscheidung *meine* Entscheidung sein, wenn sie auf einem Zufallsprozess beruht? Offenbar setzt eine Antwort auf diese und ähnliche Fragen voraus, dass zunächst geklärt ist, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Körperbewegung als etwas gelten kann, was *ich* tue, damit ein neuronaler Prozess zu Recht als *mein* Überlegen bezeichnet werden kann und damit man zu Recht sagen kann, dass *ich* auch hätte anders überlegen können. Denn erst wenn das geklärt ist, kann man ent-

⁴⁸ Ebd., 173.

scheiden, ob die jeweiligen Bedingungen auch (oder sogar nur) in einer nichtdeterministischen Welt erfüllt sein können. Für einen Naturalisten ist zwar klar, dass die angesprochenen Bedingungen ohne Rückgriff auf ein noumenales Ich, auf eine cartesische Seele oder auf Akteurskausalität formuliert sein müssen. Allerdings muss ich erneut gestehen, dass ich noch keine Formulierungen kenne, die mich selbst völlig überzeugen. Deshalb muss ich Geert Keil eine Antwort auf seine Schlussfrage für heute schuldig bleiben.

Miscellanea

Logischer Positivismus und radikale Gesellschaftsreform*

Abstract

For many years some critically engaged German sociologists have challenged Logical Positivism with the criticism that Positivism's allegedly neutral conception of science in fact supports conservative or even reactionary political movements. This line of criticism is due, at last in part, to the fact that German scientists became acquainted with the positivistic branch of analytical philosophy after World War II almost exclusively through the works of the liberal-conservative K. R. Popper. Popper, however, is by no means representative of all Positivists. There were influential members of the Vienna Circle who saw a direct connection between the aims of the „scientific world view“ and the endeavour to renew the society on the basis of rational, i.e. socialistic, principles. This connection becomes especially clear in the manifesto *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* which was published in 1929 by Carnap, Hahn and Neurath.

1. Der Logische Positivismus hat hierzulande keinen guten Ruf. Besonders für kritisch engagierte Sozialwissenschaftler ist „positivistisch“ oft einfach ein Schimpfwort – einzuordnen gleich hinter „bürgerlich“. Denn, so wird z.B. behauptet: „Positivisten sind mit ihrer Tatsachengläubigkeit allemal Apologeten der herrschenden Verhältnisse“. Diese Einschätzung hat jedoch mit der politischen Selbsteinschätzung der Begründer des Logischen Positivismus nur sehr wenig zu tun, die in ihrer Bewegung alles andere sahen als einen Versuch, die herrschenden Gewalten zu stützen. Schon das offenkundige sozialistische Engagement zumindest eines Teils der Mitglieder des Wiener Kreises ist ja eine Tatsache, die nicht einfach weggeleugnet werden kann.

Soweit ich sehen kann, gibt es aber zumindest drei Gründe, die zur Erklärung dieser weitverbreiteten Unkenntnis und Fehleinschätzung des Logischen Positivismus herangezogen werden können:

- a) Im Dritten Reich verließen fast alle Vertreter des Logischen Positivismus Deutschland, Österreich und die Tschechoslowakei, so daß es zu keiner kontinuierlichen Tradierung der ursprünglichen Ideen kam.
- b) In späteren Selbstdarstellungen des Logischen Positivismus wurden die politischen Hintergründe der frühen Schriften oft verkleinert oder ganz

* Erstveröffentlichung in: *Analyse und Kritik* 1 (1979), 30–46.

verschwiegen. Dasselbe gilt auch für viele andere Bücher über den Logischen Positivismus.

- c) Nach dem Kriege wurden in der Bundesrepublik die Ideen des Logischen Positivismus im wesentlichen auf dem Umweg über den sicher konservativen nicht-Positivisten K. R. Popper rezipiert.

Besonders dieser letzte Punkt ist m. E. dafür verantwortlich, daß die Gleichsetzung von „positivistisch“ mit „affirmativ“, „konservativ“ oder gar „reaktionär“ heute so weit verbreitet ist. Erst in allerjüngster Zeit haben einige junge Wissenschaftler versucht, unter Rückgriff auf die originalen Quellen dieses verzerrte Bild etwas zurechtzurücken und den politischen Auffassungen der Begründer des Logischen Positivismus mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die wichtigsten Arbeiten sind in diesem Zusammenhang meines Wissens das Buch *Der logische Positivismus* von Erich Mohn (München) und das erste Kapitel der Dissertation *Normativität und Rationalität* von Rainer Hegselmann.¹ Im folgenden lehne ich mich zum Teil eng an die Überlegungen Hegselmanns an, ohne ihm jedoch in allen Punkten zu folgen.

2. Gegen die Verketzerung des Logischen Positivismus als „konservativ“ oder „reaktionär“ spricht, wie schon kurz angedeutet, zunächst einmal die *politische Praxis* eines Teils der Mitglieder des Wiener Kreises und anderer Philosophen, die zu den Begründern des Logischen Positivismus gezählt werden können. Immerhin war Hans Reichenbach eine Zeit lang erster Vorsitzender der Sozialistischen Studentenpartei Berlins, und Otto Neurath war neben seiner wissenschaftlichen Arbeit u. a. im Jahre 1919 in der Münchner Räterepublik als Präsident des Zentralwirtschaftsamtes mitverantwortlich für die angestrebte Sozialisierung in Bayern (vgl. Hegselmann 1979, 19 und Mohn 1977, 73 und 79). Rudolf Carnap schreibt sogar ganz generell in seiner „Intellectual Autobiography“: „Most of us, myself included, were socialists“ (Carnap 1963, 23).²

Noch interessanter ist jedoch, daß über das persönliche politische Engagement einiger Vertreter des Logischen Positivismus hinaus auch die *theoretischen Schriften* aus der Entstehungszeit des Wiener Kreises zeigen, daß die Mitglieder dieses Kreises ihre Ideen weder als unpolitisch noch gar als

¹ Einen guten Überblick gibt inzwischen auch Wolfgang Köhler in seinem Artikel „Der Wiener Kreis. Zur Geschichte der anderen deutschen Exilphilosophie“ in: *Frankfurter Rundschau* vom 20. Januar 1979.

² Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang wohl auch an das pazifistisch-sozialistische Engagement von B. Russell.

konservativ begriffen. Besonders deutlich wird dies in dem 1929 von Rudolf Carnap, Hans Hahn und Otto Neurath veröffentlichten Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*,³ auch wenn in diesem Manifest, das als eine Art Propagandaschrift für die Ideen des Wiener Kreises angesehen wurde, die „wissenschaftliche Weltauffassung“ zunächst noch eher akademisch charakterisiert wird:

Erstens ist die wissenschaftliche Weltauffassung *empiristisch und positivistisch*: es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen beruht. Hiermit ist die Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen. *Zweitens* ist die wissenschaftliche Weltauffassung gekennzeichnet durch die Anwendung einer bestimmten Methode, nämlich der *logischen Analyse*. Das Bestreben der wissenschaftlichen Arbeit geht dahin, das Ziel, die Einheitswissenschaft, durch Anwendung dieser logischen Analyse auf das empirische Material zu erreichen. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 19)

Dieses auf den ersten Blick so trocken klingende Programm ist aber für die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung ein *Kampfprogramm*. Der Gegner, gegen der man sich wendet, ist das „metaphysische und theologisierende Denken“:

Daß *metaphysisches* und theologisierendes Denken nicht nur im Leben, sondern auch in der Wissenschaft heute wieder zunehme, wird von vielen behauptet. ... Aber auch der entgegengesetzte Geist der Aufklärung und der *antimetaphysischen Tatsachenforschung* erstarkt gegenwärtig, indem er sich seines Daseins und seiner Aufgabe bewußt wird. ... In der Forschungsarbeit aller Zweige der Erfahrungswissenschaft ist dieser *Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung* lebendig. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 9)

Auch diese Kampfansage macht auf den ersten Blick einen eher theoretischen und unpolitischen Eindruck. Doch dieser Eindruck täuscht. Die Frontstellung gegen Metaphysik und theologisierendes Denken ist für die Verfasser des Manifests keineswegs eine rein akademische Sache. Es geht nicht nur um eine falsche philosophische Position, die es zu bekämpfen gilt. Dies wird deutlich, wenn Carnap in seiner Polemik „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen“ von dem Kampf schreibt, „den wir gegen Aberglauben, Theologie, Metaphysik, traditionelle Moral, kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter usw. führen“ (Carnap 1934, 258). Es geht also nicht nur um Metaphysik und Theologie, sondern auch um traditionelle Moral und um die Ausbeutung der Arbeiter im Kapitalismus. D.h., der

³ Hegselmann schreibt (vgl. Hegselmann, 1979, 18), dieses Manifest sei von Neurath verfasst und von Carnap und Hahn nur mitunterschieden worden. Bei einigen Passagen gibt es jedoch fast wörtliche Übereinstimmungen mit anderen Texten Carnaps.

Kampf der wissenschaftlichen Weltauffassung ist kein rein theoretischer Streit. Sie ist im Hinblick auf die sozialen Auseinandersetzungen der Zeit nicht neutral. Denn ihr Kampf gegen die Irrationalität metaphysischen und theologisierenden Denkens geht parallel zu einem Kampf gegen die irrationalen gesellschaftlichen Verhältnisse. Er ist sozusagen eingebunden in einen umfassenden gesellschaftlichen Kampf gegen Irrationalität und Reaktion. Denn philosophische Positionen sind für die Verfasser des Manifests nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Gegebenheiten, sondern in ihnen verwurzelt, vielleicht sogar ihr Ausdruck. Der philosophische Streit hat seine Ursache in den „sozialen Kämpfen der Gegenwart“:

Die Zunahme metaphysischer und theologisierender Neigungen, die sich heute in vielen Bänden und Sekten, in Büchern und Zeitschriften, in Vorträgen und Universitätsvorlesungen geltend macht, scheint zu beruhen auf den heftigen sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart: die eine Gruppe von Kämpfenden, auf sozialem Gebiet das Vergangene festhaltend, pflegt auch die überkommenen, oft inhaltlich längst überwundenen Einstellungen der Metaphysik und Theologie; während die andere, der neuen Zeit zugewendet, besonders in Mitteleuropa diese Einstellungen ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt. ... So steht die wissenschaftliche Weltauffassung dem Leben der Gegenwart nahe. ... *Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf.* (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 29f. – Hervorh. im Original)

Der Logische Positivismus bzw. die wissenschaftliche Weltauffassung ist also nicht einfach eine neue Philosophie, die die alte Metaphysik deshalb ablehnt, weil diese bisher nicht zu hinreichend verlässlichen inhaltlichen Ergebnissen geführt hat (vgl. Stegmüller 1969, 346 ff.). Vielmehr ist es so, daß die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung auch ihr philosophisches Tun explizit in Bezug auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse begreifen,⁴ von denen sie offenbar ein klares Bewußtsein haben.

⁴ Man denke etwa auch daran, daß Carnap das Vorwort zum *Logischen Aufbau der Welt* mit den Sätzen beginnt:

„Was ist die Absicht eines wissenschaftlichen Buches? Es stellt Gedanken dar und will den Leser von ihrer Gültigkeit überzeugen. Darüber hinaus aber will der Leser auch wissen: woher kommen diese Gedanken und wohin führen sie? Mit welchen Richtungen auf anderen Gebieten hängen sie zusammen? Die Begründung für die Richtigkeit der Gedanken kann nur das ganze Buch geben. Hier, außerhalb des Rahmens der Theorie, möge in kurzen Andeutungen eine Antwort auf die zweite Frage versucht werden; *an welcher Stelle des Geschehens unserer Zeit in Philosophie und im Gesamtleben steht dieses Buch?*“ (Carnap 1961, XVII – Hervorhebung vom Verf.)

In welchem wissenschaftlichen Buch unserer Tage findet sich noch eine solche Frage oder eine entsprechende Antwort?

Auf der einen Seite sind die alten konservativ-monarchischen Kräfte noch wirksam, auf der anderen Seite ist aber auch der wachsende Einfluß des Faschismus schon nicht mehr zu übersehen (vgl. Hegselmann 1979, 33). Beiden Strömungen ist gemeinsam, daß sie versuchen, sich metaphysisches, theologisierendes und pseudo-wissenschaftliches Denken nutzbar zu machen, das in der Tat zu nichts anderem dient als zur Vernebelung der bestehenden sozialen Zustände. Wer in dieser Situation Partei ergreift für Rationalität und Klarheit und gegen alles metaphysische Brimborium, der stellt sich damit nicht nur gegen die Metaphysik, sondern eben auch gegen alle politischen Strömungen, denen metaphysisches Denken dient. Und die wissenschaftliche Weltauffassung ergreift Partei. „Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben“; d.h. sie stellt sich auf die Seite derer, die – „der neuen Zeit zugewendet“ – gegen menschenunwürdige und irrationale gesellschaftliche Verhältnisse kämpfen. Die Metaphysikkritik ist in diesem Kampf nützlich; denn Metaphysik ist ein „gefährliches, vernunftschädigendes Narkotikum“. So jedenfalls äußert sich Carnap – wohl unter bewußter Anspielung auf das entsprechende Diktum von Marx:

Theoretisch beweisen läßt sich nur, daß philosophische und religiöse Metaphysik ein unter Umständen gefährliches, vernunftschädigendes Narkotikum ist. Wir lehnen dieses Narkotikum ab. Wenn andere seinen Genuß lieben, so können wir sie nicht theoretisch widerlegen. Das bedeutet aber keineswegs, daß es uns gleichgültig sein muß, wie die Menschen sich in diesem Punkt entscheiden. Wir können theoretische Aufklärung über Ursprung und Wirkungen des Narkotikums geben. Ferner können wir durch Aufruf, Erziehung, Vorbild auf die praktische Entscheidung der Menschen in diesem Punkt einwirken. (Carnap 1934, 260)

Daß die wissenschaftliche Weltauffassung einen engen Zusammenhang sieht zwischen ihren philosophischen Bestrebungen und anderen sozialen Reformbewegungen, zeigt sich ganz besonders stark auch daran, daß die Verfasser des Manifests *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* an mehreren Stellen die „innere Verwandtschaft“ betonen, die die wissenschaftliche Weltauffassung mit diesen Reformbestrebungen verbindet. So heißt es im Manifest selbst:

Auch die Einstellungen zu den Lebensfragen lassen, obwohl diese Fragen unter den im Kreis erörterten Themen nicht im Vordergrund stehen, eine merkwürdige Übereinstimmung erkennen. Diese Einstellungen haben eine engere Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Weltauffassung, als es auf den ersten Blick, vom rein theoretischen Gesichtspunkt aus scheinen möchte. So zeigen zum Beispiel die Bestrebungen zur Neugestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, zur Vereinigung der Menschheit, zur Erneuerung der Schule und der Erziehung einen inneren Zusammenhang mit der

wissenschaftlichen Weltauffassung; es zeigt sich, daß diese Bestrebungen von den Mitgliedern des Kreises bejaht, mit Sympathie betrachtet, von einigen auch tatkräftig gefördert werden. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 13 f.)

Und ganz analog äußert sich Carnap auch im Vorwort zu dem ein Jahr früher 1928 erschienenen Buch *Der logische Aufbau der Welt*:

Wir spüren eine innere Verwandtschaft der Haltung, die unserer philosophischen Arbeit zugrundeliegt, mit der geistigen Haltung, die sich gegenwärtig auf ganz anderen Lebensgebieten auswirkt; wir spüren diese Haltung in Strömungen der Kunst, besonders der Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen: des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, der Erziehung, der äußeren Ordnung im Großen. (Carnap 1961, XX)

Und am Ende des Manifests *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* ist es sogar „der Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung“ selbst, der sich in den Bemühungen um eine rationale Reform der Gesellschaft niederschlägt (vgl. Hegselmann 1979, 17).

So steht die wissenschaftliche Weltauffassung dem Leben der Gegenwart nahe. ... Wir erleben, wie der Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung in steigendem Maße die Formen persönlichen und öffentlichen Lebens, des Unterrichts, der Erziehung, der Baukunst durchdringt, die Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nach rationalen Grundsätzen leiten hilft. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 30)

Alle diese Zitate lassen nur einen Schluß zu: Für Carnap, Hahn und Neurath gab es gegen Ende der 20er und zu Anfang der 30er Jahre einen Geist der Erneuerung und der Reform in allen gesellschaftlichen Bereichen. Sie „spürten“ diesen Geist einerseits im Bereich der Kunst⁵ z.B. in den archi-

⁵ In diesem Zusammenhang ist auch das folgende Zitat aus Herbert Feigis Aufsatz „The Wiener Kreis in America“ recht aufschlußreich:

„Carnap and Neurath also had a great deal in common in that they were somewhat utopian social reformers – Neurath quite actively, Carnap more ‚philosophically‘. Neurath, a man of great erudition, especially in history and the social disciplines, was also a powerful propagandist of the Viennese positivist outlook. He was of powerful physical stature, extremely energetic, full of ‚enterprise‘, with great talents for organization. He was also a very witty man, using sarcastic dialectics most effectively in discussions and controversies. I owe him a special debt of gratitude for sending me (...) to Bauhaus Dessau, then, in 1929, a highly progressive school of art and architecture. It was there in a week’s sojourn of lectures and discussions that I became acquainted with Kandinsky and Klee. Neurath and Carnap felt that the Circle’s philosophy was an expression of the *neue Sachlichkeit* which was part of the ideology of the Bauhaus, I don’t know of any exact synonym in English for that German word

tektonischen Neuansätzen des Bauhauses und im Programm der neuen Sachlichkeit, andererseits aber auch in den Bemühungen um eine sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft und eben auch in der wissenschaftlichen Weltauffassung selbst. Diese war für sie keine isolierte philosophische Position, sondern *Teil* der allgemeinen Bewegung, die sich für eine Erneuerung der Gesellschaft und gegen die verkrusteten alten Strukturen einsetzte, die der Verwirklichung einer gerechten und humanen Gesellschaftsordnung im Wege standen. Sie nützte dieser Bewegung, indem sie ideologischen Schutt beiseite zu räumen half.

Neurath sah jedoch über diese Einordnung der wissenschaftlichen Weltauffassung in eine allgemeine Reformbewegung hinaus noch einen engeren Zusammenhang zwischen der neuen Philosophie und dem Kampf für den Sozialismus. Denn in seiner 1928 erschienenen Schrift *Lebensgestaltung und Klassenkampf* erklärt er schlicht das Proletariat zum eigentlichen Träger der neuen metaphysikfreien Wissenschaft. Dieser Zusammenhang ergibt sich für Neurath aus der Tatsache, „daß einerseits der Kampf um Wissenschaftlichkeit an die Seite des Proletariats führt, da dessen soziale Gegner zugleich die Vertreter jener der wissenschaftlichen Weltauffassung entgegengesetzten metaphysischen Konzeptionen sind, andererseits das Proletariat in seinem Kampf genau auf das wissenschaftliche Wissen angewiesen ist. *So fällt für Neurath der Kampf um Objektivität der Wissenschaften mit dem Kampf um die Emanzipation des Proletariats zusammen*“ (Hegselmann 1979, 18f. – Hervorh. im Original; vgl. Neurath 1928, 149f.).

Auch im Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* findet sich eine Stelle, die in diesem Sinne deutlich die Handschrift Neuraths trägt und in der die wissenschaftliche Weltauffassung als einzig haltbare Fortentwicklung früherer materialistischer Theorien zur Philosophie der proletarischen Massen erhoben wird (vgl. Hegselmann 1979, 18). Denn

Sachlichkeit. Perhaps the closest would be ‚fact-minded, sober attitude‘. This was indeed the basic mood of the Vienna Circle. In a pamphlet (*Überflüssige Wesenheiten*) in which Hans Hahn extolled the virtues of ‚Occam’s Razor‘ (...) he contrasted sharply the *weltabgewandte* with the *weltzugewandte* orientation in philosophy. This is essentially the distinction between ‚other wordly‘ transcendent speculation or mysticism, and the ‚worldly‘, secular scientifically enlightened types of philosophical attitude. It was especially Neurath and Frank who envisioned and worked for a new era of enlightenment, propagating the Viennese form of positivism. In consonance with this idea, Neurath began the planning of the *International Encyclopedia of Unified Science*, modelled, though only distantly, on the ideas of the French *Encyclopedistes* of the eighteenth Century.“ (Feigl 1969, 637)

direkt im Anschluß an den ersten Satz der schon zuvor zitierte Stelle (vgl. oben S. 330), in dem die „Zunahme metaphysischer und theologisierender Neigungen“ auf die „sozialen und wirtschaftlichen Kämpfe der Gegenwart“ zurückgeführt und dann betont wird, daß die Gruppe derer, die auf sozialem Gebiet gegen das Vergangene kämpfen, „der neuen Zeit zugewendet“ die Einstellungen der Metaphysik und Theologie „ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt“, heißt es:

Diese Entwicklung hängt zusammen mit der des modernen Produktionsprozesses, der immer stärker maschinentechnisch ausgestaltet wird und immer weniger Raum für metaphysische Vorstellungen läßt. Sie hängt auch zusammen mit der Enttäuschung breiter Massen über die Haltung derer, die die überkommenen metaphysischen und theologischen Lehren verkünden. So kommt es, daß in vielen Ländern die Massen jetzt weit bewußter als je zuvor diese Lehren ablehnen und im Zusammenhang mit ihrer sozialistischen Einstellung einer erdnahen, empiristischen Auffassung zuneigen. In früherer Zeit war der *Materialismus* der Ausdruck für diese Auffassung; inzwischen aber hat der moderne Empirismus sich aus manchen unzulänglichen Formen herausentwickelt und in der *wissenschaftlichen Weltauffassung* eine haltbare Gestalt gewonnen. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 29)

Auch wenn man diese von Neurath inspirierte Passage für überpointiert hält, muß aufgrund der zuvor angeführten Zitate festgehalten werden: Für alle Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung gab es einen engen Zusammenhang zwischen ihrem Kampf um eine Reform der Philosophie und anderen gesellschaftlichen Reformbestrebungen. Für sie war die neue Philosophie keine von der sozialen Situation abgehobene Angelegenheit, sondern Teil einer umfassenden Bewegung der gesellschaftlichen Erneuerung, in der es einerseits um Erziehung und Kunst, andererseits aber eben auch um die rationale – und das hieß ganz offenbar: sozialistische – Umgestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ging. Zumindest für Carnap, Hahn und Neurath gab es somit einen engen Zusammenhang zwischen der neuen Philosophie des Logischen Positivismus und den Bemühungen, eine gerechte und humane Gesellschaftsordnung auf sozialistischer Grundlage zu errichten. Dieser Zusammenhang ergab sich zum einen aus einer Übereinstimmung der Motive und zum anderen aus der Tatsache, daß die neue Philosophie der sozialistischen Bewegung auf dreierlei Weise nützen konnte.

Erstens war der Logische Positivismus in der Lage, jene metaphysischen Theorien, die zur Stützung der hergebrachten Verhältnisse herangezogen werden konnten, mit bisher unbekannter Radikalität zu kritisieren. Denn mit Hilfe der Methode der logischen Analyse konnte man nicht nur die

Falschheit, sondern sogar die Sinnlosigkeit aller metaphysischen Aussagen nachweisen.

Der *Kampf gegen Metaphysik und Theologie* wird bis in die Gegenwart hinein meist so geführt, daß man sich bemüht, den Behauptungen dieser Lehren Gegenbehauptungen gegenüberzustellen und die vorgebrachten Gründe durch Gegengründe zu widerlegen. Aber die logische Analyse der metaphysischen Sätze mit den Hilfsmitteln der modernen Logik hat gelehrt, daß diese bloß Scheinsätze sind, keinen Sinn haben, nichts aussagen. (Carnap 1934, 257)

Zweitens konnte mit Hilfe einer im Sinne der wissenschaftlichen Weltauffassung betriebenen Psychologie und Soziologie die ideologische Funktion von Metaphysik und Theologie noch besser als bisher aufgeklärt werden.

Wie aber sind die Irrwege der Metaphysik zu erklären? Diese Frage kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus gestellt werden: in psychologischer, in soziologischer und in logischer Hinsicht. Die Untersuchungen in psychologischer Richtung befinden sich noch im Anfangsstadium: Ansätze zu tiefergreifender Erklärung liegen vielleicht in Untersuchungen der Freudschen Psychoanalyse vor. Ebenso steht es mit soziologischen Untersuchungen; erwähnt sei die Theorie vom „ideologischen Oberbau“. Hier ist noch offenes Feld für lohnende weitere Forschung. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 17)

Und *drittens* waren alle Bestrebungen, die gesellschaftlichen Verhältnisse nach rationalen Grundsätzen zu reformieren, auf ein Wissen angewiesen, wie es nur die im Geiste der neuen Philosophie betriebenen metaphysikfreien Wissenschaften liefern konnten.[*]

[Der Verein Ernst Mach] will, wie es in seinem Programm heißt, „wissenschaftliche Weltauffassung fördern und verbreiten. ... So sollen gedankliche Werkzeuge des modernen Empirismus geformt werden, *deren auch die öffentliche und private Lebensgestaltung bedarf*“. ... [E]s gilt Denkwerkzeuge für den Alltag zu formen, für den Alltag der Gelehrten, aber auch für den Alltag aller, *die an der bewußten Lebensgestaltung irgendwie mitarbeiten*. Die Lebensintensität, die in den Bemühungen um eine rationale Umgestaltung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sichtbar ist, durchströmt auch die Bewegung der wissenschaftlichen Weltauffassung. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 14 – Hervorhebungen vom Verf.)

3. In der Ankündigung einer neuen Ausgabe der *Allgemeinen Erkenntnislehre* Moritz Schlicks schreibt der Verlag, die „Theorie des sogenannten Logischen Positivismus (könne) als letzte und radikalste Stufe der europäischen Aufklärung verstanden werden“. Dies klingt zunächst zwar markt-schreierisch; aber etwas Wahres ist doch daran. Denn in dem schon im letz-

* Das folgende Zitat ist gegenüber dem Original leicht erweitert.

ten Abschnitt ausführlich zitierten Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* von Carnap, Hahn und Neurath ist neben der Parteinahme für eine rationale Erneuerung der Gesellschaft die explizite Anknüpfung an die Tradition der europäischen Aufklärung besonders auffallend. Immer wieder wird der „Geist der Aufklärung“ beschworen. Und auch bei dem Versuch zu begründen, warum gerade Wien zum Zentrum der neuen Philosophie geworden war, wird die Tradition der Aufklärung angesprochen:

Daß *Wien* ein besonders geeigneter Boden für diese Entwicklung war, ist geschichtlich verständlich. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war lange der *Liberalismus* die in Wien herrschende politische Richtung. Seine Gedankenwelt entstammt der Aufklärung, dem Empirismus, Utilitarismus und der Freihandelsbewegung Englands. ... Hier wurde antimetaphysischer Geist gepflegt; Diesem Geist der Aufklärung ist es zu danken, daß Wien in der wissenschaftlich orientierten *Volksbildung* führend gewesen ist. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 10)

Erwähnt wird die Aufklärung auch bei der Aufzählung der „wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Linien“, denen sich die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung besonders verbunden fühlten. Da werden u. a. angeführt „*Positivismus und Empirismus*: Hume, Aufklärung, Comte, Mill, Rich. Avenarius, Mach“ sowie „*Eudämonismus und positivistische Soziologie*: Epikur, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus, Carl Menger (Vater)“⁶ (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 12f.).

Inhaltlich ergibt sich die Parallele zwischen Aufklärung und wissenschaftlicher Weltauffassung zunächst natürlich aus der gemeinsamen Kritik an „metaphysischem und theologisierendem Denken“. Das braucht hier sicher nicht weiter erläutert zu werden. Denn dieser Zusammenhang ist allzu offensichtlich.⁷ Doch es gibt auch noch andere Punkte, an denen die enge

⁶ Gerade im Hinblick auf die herrschenden Auffassungen über den Positivismus scheint mir bemerkenswert, daß hier Feuerbach und Marx unter dem Titel „*Eudämonismus und positivistische Soziologie*“ geführt werden.

⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden, was im *Philosophischen Wörterbuch* von H. Schmidt und G. Schischkoff (Stuttgart 1965) unter dem Stichwort „Aufklärung“ steht:

„*Aufklärung*, eine Kultur- und Geistesbewegung mit dem Ziel, auf religiöser und politischer Autorität beruhende Anschauungen durch solche zu ersetzen, die sich aus der Betätigung der menschlichen Vernunft ergeben und die der vernunftgemäßen Kritik jedes einzelnen standhalten. ... Philosophisch bekämpfte die Aufklärung jede echte Metaphysik. Sie befördert jede Art des Ra-

Verwandtschaft der neuen Philosophie mit den Traditionen aufklärerischen Denkens deutlich wird.

Zunächst muß da erwähnt werden die bewußte Anknüpfung der wissenschaftlichen Weltauffassung an den Utilitarismus und die eudämonistischen Theorien der Ethik. Denn mit dieser Anknüpfung stellt sie sich besonders deutlich in eine Tradition der europäischen Philosophie, in der materialistische und positivistische Position fast immer eng verbunden waren mit der Auffassung, daß es in der Ethik um die Förderung des Glücks und der Lebenserfüllung des Menschen gehen müsse. Dabei ist dieses Glück nicht erst im Jenseits zu finden. Hier und jetzt kann es angestrebt und erreicht werden auf dem Weg über eine Reform der Gesellschaft, die sich das glückliche Leben aller ausdrücklich zum Ziel setzt. Dieser Auffassung zufolge ist Glück auch nichts, was man sich erst verdienen muß oder was einem nur durch Gnade zufällt. Vielmehr ist der Mensch aufgrund seiner eigenen Verstandesgaben in der Lage, sein Glück selbst in die Hand zu nehmen und die Welt so zu verändern, daß „das größte Glück der größten Zahl“ auch tatsächlich erreicht wird.

Mit dieser diesseitigen Glücksethik eng verbunden ist für die wissenschaftliche Weltauffassung offenbar auch die Ablehnung aller Privilegien. Alle Menschen sind von Natur aus gleich. Es gibt keine intersubjektive Begründung dafür, daß es einigen Menschen besser gehen soll als anderen. Metaphysik und Theologie liefern hier, wie sonst auch, nur Scheinbegründungen, die mit Hilfe der Methode der logischen Analyse leicht als unhaltbar erwiesen werden können.

Die Ablehnung aller Privilegien und die Betonung der natürlichen Gleichheit aller Menschen prägt auch die erkenntnistheoretischen Positionen der wissenschaftlichen Weltauffassung. Wie es keine Privilegien im Hinblick auf die materiellen Güter dieser Welt gibt, gibt es auch keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit. Dies wird besonders deutlich in der Einstellung der Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung zu der von der Metaphysik immer wieder beschworenen Erkenntnisquelle der Intuition:

tionalismus, wissenschaftlich die Naturwissenschaft, auf deren Ergebnissen die Aufklärung umgekehrt vielfach fußt und die ihre Wissenschaftsgläubigkeit und ihren Fortschrittsglauben gründet, eth.-pädagogisch humanitäre Ideale und ein jugendgemäßes Erziehungswesen, politisch-juristisch-gesellschaftlich-wirtschaftlich die Freiheit des Menschen aus ungerechtfertigten Bindungen (...), die Gleichheit aller Bürger desselben Staates vor dem Gesetz, schließlich die Gleichheit all dessen, was Menschenantlitz trägt, vor der Menschheit, deren Begriff besonders durch die Aufklärung herausgearbeitet wurde.“

Die von den Metaphysikern als Erkenntnisquelle besonders betonte *Intuition* wird von der wissenschaftlichen Weltauffassung nicht etwa überhaupt abgelehnt. Wohl aber wird eine nachträgliche rationale Rechtfertigung Schritt für Schritt angestrebt und gefordert. Dem Suchenden sind alle Mittel erlaubt; das Gefundene aber muß der Nachprüfung standhalten. Abgelehnt wird die Auffassung, die in der Intuition eine höherwertige, tieferdringende Erkenntnisart sieht, die über die sinnlichen Erfahrungsinhalte hinausführen könne und nicht durch die engen Fesseln begrifflichen Denkens gebunden werden dürfte. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 18f.)

Alles, was erkannt werden kann, muß diskursiv begründbar sein; und d. h. auch, daß jeder diese Begründung nachvollziehen können muß. Jedenfalls ist es nicht so, daß einige besonders Begabte mit Hilfe ihrer Intuition einen speziellen Zugang zur Wahrheit haben, der allen Minderbegabten verschlossen ist. Auch für die wissenschaftliche Weltauffassung gilt die aufklärerische Maxime, daß alle Menschen von Natur aus die gleichen Verstandesgaben haben. Was gesagt werden kann, kann klar gesagt werden; und was erkannt werden kann, ist für alle erkennbar. In der Wissenschaft wie im Leben gibt es keine Priester, die berechtigt wären, anderen Menschen aufgrund ihres privilegierten Zugangs zur Wahrheit Vorschriften zu machen. Jeder Mensch ist in der Lage, sich und seine Welt zu erkennen und sein Schicksal in die Hand zu nehmen. Es gibt weder „dunkle Fernen noch unergründliche Tiefen“, denen man hilflos ausgeliefert wäre oder denen man sich fraglos unterwerfen müßte.

In der Wissenschaft gibt es keine „Tiefen“; überall ist Oberfläche Alles ist dem Menschen zugänglich; und der Mensch ist das Maß aller Dinge. Hier zeigt sich Verwandtschaft mit den Sophisten, nicht mit den Platonikern; mit den Epikureern, nicht mit den Pythagoreern; mit allen, die irdisches Wesen und Diesseitigkeit vertreten. Die wissenschaftliche Weltauffassung kennt *keine unlösbaren Rätsel*. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 15)

Mit der Auffassung, daß alle Menschen von Natur aus mit den gleichen Verstandesgaben ausgestattet sind, hängt ein dritter Punkt zusammen, der die enge Verwandtschaft von wissenschaftlicher Weltauffassung und Aufklärung belegt: das Interesse an Erziehung und Volksbildung. Schon im letzten Abschnitt war deutlich geworden, daß zu den Reformbewegungen, denen sich die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung besonders verbunden fühlten, auch „die Bestrebungen ... zur Erneuerung der Schule und der Erziehung“ gehörten. Doch dabei ging es nicht nur um die Erziehung in der Schule, sondern auch um eine Reform der Erwachsenenbildung, deren Wichtigkeit das folgende Zitat besonders hervorhebt:

Diesem Geist der Aufklärung ist es zu danken, daß Wien in der wissenschaftlich orientierten *Volksbildung* führend gewesen ist. Damals wurde unter Mitwirkung von Victor Adler und Friedrich Jodi der Volksbildungsverein gegründet und weitergeführt; die „volkstümlichen Universitätskurse“ und das „Volksheim“ wurden eingerichtet durch Ludo Hartmann, den bekannten Historiker, dessen antimetaphysische Einstellung und materialistische Geschichtsauffassung in all seinem Wirken zum Ausdruck kam. Aus dem gleichen Geist stammt auch die Bewegung der „Freien Schule“, die die Vorläuferin der heutigen Schulreform gewesen ist. (Carnap, Hahn, Neurath 1929,10)

Wissenschaftliche Aufklärung ist kein Selbstzweck. Sie dient dem Menschen und muß daher möglichst allen nahegebracht werden. Volksbildung ist dazu ein Mittel. Ihr Zweck ist mitzuhelfen, daß die neuen Ideen, die ja für alle Menschen gedacht sind, diese Menschen auch erreichen. Denn erst so können sie ihre eigentliche aufklärerische Kraft entfalten.

Aufklärung aller Menschen und eine auf dieser Aufklärung beruhende rationale Umgestaltung der Gesellschaft, das also waren zwei ganz wesentliche Grundzüge der von Carnap, Hahn und Neurath vorgetragenen wissenschaftlichen Weltauffassung. Gegner dieser Aufklärung war die Metaphysik. Und deshalb sollte die wissenschaftliche Weltauffassung mithelfen, die Hindernisse beiseite zu räumen, die von Metaphysik und Theologie auf dem Weg in eine bessere, menschenwürdigere Zukunft aufgebaut worden waren.

Die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung stehen entschlossen auf dem Boden der einfachen menschlichen Erfahrung. Sie machen sich mit Vertrauen an die Arbeit, den metaphysischen und theologischen Schutt der Jahrtausende aus dem Weg zu räumen. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 29)

4. Nach den letzten beiden Abschnitten kann kein Zweifel mehr bestehen: Zumindest für Carnap, Hahn und Neurath war die wissenschaftliche Weltauffassung kein rein akademisches, sondern ein *theoretische und praktische Fragen umfassendes* Rationalitätsprogramm (vgl. Hegselmann 1979, 20). Aus dem „Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung“ ergeben sich für sie nicht nur theoretische Grundsätze, die sich niedergeschlagen in Metaphysikkritik, Philosophie als Wissenschaftslogik und dem Programm der Einheitswissenschaft; für sie ist auch die Reform der Lebenspraxis auf der Basis rationaler Prinzipien Teil dieser Weltsicht. Und dabei meint Rationalität – im Gegensatz zur Auffassung vieler Kritiker – eben nicht Rationalisierung im Sinne größerer Effizienz (vgl. Hegselmann 1979, 17), sondern Ausrichtung der Organisation der Gesellschaft an den Zielen „Verbesserung der Lebensbedingungen“ und „Vermeidung gegenwärtiger Leiden“.

Dennoch: Trotz der vielen eindeutigen Zitate insbesondere aus dem Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* scheint die Idee Carnaps, Hahns und Neuraths, die wissenschaftliche Weltauffassung sei ein Ort der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, auf den ersten Blick etwas Widersprüchliches an sich zu haben (vgl. Hegselmann 1979, 20). Denn wie eigentlich kann die Parteinahme für eine sozialistische Reform der Gesellschaft Teil der wissenschaftlichen Weltauffassung sein, wenn auf der anderen Seite die theoretischen Grundannahmen dieser Theorie die strikteste Neutralität in allen praktischen Fragen zu fordern scheinen? Immerhin wurde von anderen Vertretern des Logischen Positivismus unter Berufung auf die theoretischen Grundsätze dieser Philosophie ein direkter, systematischer Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Weltauffassung und sozialistischer Gesellschaftsreform gerade bestritten (vgl. Hegselmann 1979, 21). So berichtet z.B. Neider in „Memories of Otto Neurath“, daß Schlick über das ihm gewidmete Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* gar nicht sonderlich erfreut war, eben weil in dieser Schrift die theoretischen Bemühungen des Wiener Kreises in engen Zusammenhang mit politischen Bestrebungen gebracht wurden (Neider 1973, 49). Und auch Victor Kraft schreibt, daß Schlick solche Tendenzen „ausdrücklich abgelehnt“ habe (Kraft 1968, 3 Anm. 1). Carnap unterscheidet in seiner „Intellectual Autobiography“ daher zwei Flügel innerhalb des Wiener Kreises – einen „linken Flügel“, dem er außer Hahn und Neurath auch sich selbst zurechnet, und einen „konservativen Flügel“, zu dem er Schlick und Waismann zählt. Die Frage ist also, wieso ein linker Flügel des Wiener Kreises einen – wenn auch unklaren und ihm selbst „merkwürdig“ erscheinenden – inneren Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Weltauffassung und dem praktischen Engagement für eine bessere Gesellschaft sehen kann, während ein rechter Flügel die Existenz eines solchen Zusammenhangs aus systematischen Gründen gerade bestreitet (vgl. Hegselmann 1979, 21 f.).

Angesichts dieser Frage liegen die Probleme zunächst auf der Seite des linken Flügels. Denn für die Auffassung von Schlick und Waismann scheint zu sprechen, daß aus den theoretischen Prinzipien des Logischen Positivismus die *kognitive Sinnlosigkeit* aller normativen Aussagen folgt. Und gerade dies wurde ja auch von den Vertretern des linken Flügels nie bestritten (vgl. Hegselmann 1979, 22–25). So schreibt etwa Carnap ausdrücklich:

Weiter gilt das Urteil [der Sinnlosigkeit] auch für alle *Wert- oder Normphilosophie*, für jede Ethik oder Ästhetik als normative Disziplin. Denn die objektive Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm kann ja (auch nach Auffassung

der Wertphilosophen) nicht empirisch verifiziert oder aus empirischen Sätzen deduziert werden, sie kann daher überhaupt nicht (durch einen sinnvollen Satz) ausgesprochen werden. Anders gewendet: Entweder man gibt für „gut“ und „schön“ und die übrigen in den Normwissenschaften verwendeten Prädikate empirische Kennzeichen an oder man tut das nicht. Ein Satz mit einem derartigen Prädikat wird im ersten Fall ein empirisches Tatsachenurteil, aber kein Werturteil; im zweiten Fall wird er ein Scheinsatz; einen Satz, der ein Werturteil ausspräche, kann man überhaupt nicht bilden. (Carnap 1931, 237)

Gemäß den beiden theoretischen Grundannahmen des Logischen Positivismus, daß (1) sinnvoll lediglich deskriptive oder analytische Aussagen sind und daß (2) jede Erkenntnis durch Erfahrung fundiert sein muß, wäre eine *normative* Ethik oder Ästhetik nur möglich, wenn ihre Sätze entweder eine Basis in der Erfahrung hätten oder analytisch wären. Normative Sätze fallen aber in keine dieser beiden Klassen von Aussagen, sie müssen daher als sinnlos angesehen werden (vgl. Hegselmann 1979, 22). Aus der Sinnlosigkeit normativer Aussagen folgt jedoch auch, daß sie nicht wahrheitsfähig sind. Von sinnvollen Sätzen kann da und nur da die Rede sein, wo prinzipiell auch von wahr oder falsch gesprochen werden kann. So kann man z.B. angesichts eines deskriptiven Satzes jederzeit nach der Wahrheit oder Falschheit dieses Satzes fragen. Bei normativen Sätzen ist das aber nicht so. Denn da diese Sätze weder analytischen Charakter haben noch auf irgendeine Weise in der Erfahrung fundiert sind, gibt es prinzipiell auch keine Möglichkeit festzustellen, ob sie wahr oder falsch sind. Und das heißt eben, daß hier von Wahrheit oder Falschheit gar nicht sinnvoll gesprochen werden kann (vgl. Hegselmann 1979, 26). Und auch dies hat Folgen. Carnap erläutert sehr anschaulich:

Wenn ich mir klar werden will, ob ich den vor mir liegenden Apfel essen soll oder nicht, so ist das eine Sache des Entschlusses, der praktischen Entscheidung, nicht der theoretischen. Die Entschlußunsicherheit pflegt man aber häufig durch dieselbe sprachliche Form auszudrücken, wie die Unsicherheit des Wissens, nämlich durch die Form einer Frage: „Soll ich diesen Apfel essen?“ Diese Sprachform täuscht uns eine Frage vor, wo keine Frage ist. Weder mein eigenes Denken, noch alle Lehren der Wissenschaft sind imstande, jene scheinbare Frage zu beantworten; nicht als gäbe es hier eine Grenze des menschlichen Verstandes, sondern einfach, weil gar keine Frage vorliegt. Theoretisch – durch alltägliches oder wissenschaftliches Wissen – kann nur gesagt werden: „*wenn* du den Apfel isst, so wird dein Hunger verschwinden“ (oder: „so wirst du dich vergiften“, „so wirst du ins Gefängnis kommen“ oder dergl.). Diese theoretischen Angaben über die zu erwartenden Folgen können gewiß für mich sehr wichtig sein; aber durch sie kann mir der Entschluß nicht abgenommen werden. Es ist Sache des praktischen Entschlusses, ob ich mich sättigen oder hungrig bleiben will; ob ich mich vergiften oder gesund bleiben

will; die Begriffe „wahr“ und „falsch“ können hier nicht angewendet werden. (Carnap 1934, 258)

Es besteht somit, so Carnap, ein grundsätzlicher Unterschied zwischen wirklichen „Fragen, d.h. *Aufforderungen zur Entscheidung über wahr und falsch*“ und solchen „Situationen, in denen eine *Entscheidung des Handelnden* zu treffen ist“ (Carnap 1934, 257f.). Während im einen Fall ein Wahrheitswert angegeben werden kann, muß im anderen ein Entschluß gefaßt werden, d.h., wir stehen vor einer prinzipiellen Differenz von „theoretischen Fragen und praktischen Entscheidungen“. Wissenschaftliche Überlegungen können uns solche Entscheidungen nicht abnehmen; durch sie können lediglich die Folgen bestimmter Entscheidungen bestimmt oder die Mittel für die Erreichung bestimmter praktischer Ziele bereitgestellt werden. „Die wissenschaftliche Überlegung bestimmt nicht das Ziel, sondern stets nur den Weg zu dem beschlossenen Ziel“ (Carnap 1934, 259; vgl. Hegselmann 1979, 26).

Wenn das so ist, d.h., wenn uns die Wissenschaft im Bereich praktischer Entscheidungen letztlich keine Kriterien an die Hand geben kann, dann gilt dies aber natürlich auch für jede mögliche Entscheidung für oder gegen eine rationale Gesellschaftsreform. Und diesen Schluß zieht Carnap auch, indem er schreibt (vgl. Hegselmann 1979, 26f.):

Aus dem Gesagten ergeben sich nun gewisse Konsequenzen für die Formen des Kampfes, den wir gegen Aberglauben, Theologie, Metaphysik, traditionelle Moral, kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter usw. führen. Beim *Aberglauben* handelt es sich um theoretische Fragen; die Annahme, daß Gebete und Amulette Hagelschauer oder Eisenbahnunfälle verhüten können, kann wissenschaftlich widerlegt werden. Ob dagegen jemand für oder gegen Feuerbestattung, für oder gegen Demokratie, für oder gegen *Sozialismus* ist, ist Sache der praktischen Stellungnahme, nicht des theoretischen Beweisens. (Carnap 1934, 258)

Hier nun sind wir am entscheidenden Punkt. Auf der einen Seite bekennt sich Carnap unzweideutig zu der Auffassung, daß „die Logik, inklusive der angewandten Logik, und die Erkenntnistheorie, die Sprachanalyse und die Methodologie der Wissenschaften wie die Wissenschaft selbst im Hinblick auf praktische Ziele neutral sind“ (Carnap 1963, 23); auf der anderen schreibt jedoch auch er selbst in der Einleitung zum *Logischen Aufbau der Welt* von der „*inneren Verwandtschaft* der Haltung, die unserer philosophischen Arbeit zugrundeliegt, mit der geistigen Haltung, die sich gegenwärtig auf ganz anderen Lebensgebieten auswirkt, ... in Strömungen der Kunst, besonders der Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen: des persönlichen und

gemeinschaftlichen Lebens, der Erziehung, der äußeren Ordnungen im Großen“ (Carnap 1961, XX – Hervorhebung vom Verf.). Liegt hier nicht ein offensichtlicher Widerspruch vor – ein Widerspruch, der überdies den Vertretern des rechten Flügels des Wiener Kreises recht zu geben scheint, wenn sie unter Berufung auf die aus den theoretischen Grundsätzen des Logischen Positivismus folgende Neutralitätsthese ein politisches Engagement als philosophische Gruppe „ausdrücklich abgelehnt“ haben?

Ich denke, daß man sich hier vor einem naheliegenden Kurzschluß hüten muß. Denn selbst wenn sich z.B. theoretisch beweisen läßt, daß der Aberglaube falsch ist, bleibt es doch eine Sache des praktischen Entschlusses, ob man sich letzten Endes für oder gegen ihn ausspricht. (Denn vielleicht hat der Aberglaube ja trotz seiner Falschheit auch Vorteile.) Ebenso mit der Philosophie. Ganz unabhängig davon, ob man beweisen kann, daß der Logische Positivismus recht und die Metaphysik unrecht hat; es bedarf eines praktischen Entschlusses, um sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Denn diese Entscheidung ist eine Antwort auf die Frage: „Welche Philosophie *soll* ich wählen?“ und nicht auf die Frage: „Wer hat recht?“

Wenn das so ist, kann aber selbst dann, wenn die theoretischen Grundannahmen des Logischen Positivismus *ihrerseits* neutral sind gegenüber allen praktischen Zielsetzungen, eine „innere Verwandtschaft“ im Sinne Carnaps bestehen. Denn eine solche Verwandtschaft würde sich in diesem Fall z.B. daraus ergeben, daß etwa bei Carnap, Hahn und Neurath *dieselben Motive sowohl* für ihre Parteinahme für die neue Philosophie *als auch* für ihr politisches Engagement im engeren Sinne verantwortlich waren. Und in der Tat gibt es einige Hinweise darauf, daß zumindest bei Carnap, Hahn und Neurath die Begeisterung für die neue Philosophie nicht nur theoretisch begründet war, sondern im besonderen auch durch die Hoffnung, die neue Philosophie werde im Gegensatz zur alten Metaphysik dazu beitragen, die Menschen über die bestehenden geistigen, gesellschaftlichen und ökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse aufzuklären, und ihnen helfen, sich aus diesen Abhängigkeitsverhältnissen zu befreien.⁸

⁸ Hegselmann sieht hier den Zusammenhang etwas anders als ich. Er schreibt: „Rekonstruktionsbedürftig ist der Zusammenhang zwischen der radikalen Metaphysikabsage im Sinne von antimetaphysischem Kampf und dem Interesse des linken Flügels des Wiener Kreises an einem sozialistischen Reformprogramm. Ersichtlich hat die radikale Metaphysikabsage unmittelbar eine Gegnerschaft gegenüber solchen Gesellschaften zur Folge, deren Legitimation durch Rückgriff auf transzendente Instanzen erfolgt, Instanzen also, über die gemäß dem Sinn- und Basistheorem des Logischen Empirismus keine sinnvollen Sätze möglich sind, entziehen sich solche Instanzen doch bereits per defi-

Den anschaulichsten Beweis für diese These liefert die Schrift *Überflüssige Wesenheiten* von Hans Hahn, aus der ich hier zum Abschluß noch eine größere Passage zitieren möchte, weil in der unakademischen, engagierten Sprache Hahns vielleicht am deutlichsten wird, worum es geht:

nitio[n]em jedem empirischen Zugriff. Es könnte daher aber ein Zusammenhang zwischen Metaphysikabsage und gesellschaftlichem Reformprogramm dann hergestellt werden, wenn unter den historischen Bedingungen z.Z. des Wiener Kreises die Front gegenüber metaphysischen Weltdeutungen zusammenfiel mit jener politischen Front, der sich die sozialistische Bewegung gegenüber sah. ... Unter der Bedingung, daß die Arbeiterbewegung und nicht das Bürgertum führend bei der Errichtung einer bürgerlichen Demokratie ist, verlaufen demnach die Fronten für den linken Flügel des Wiener Kreises in seinem Kampf gegen die Metaphysik ebenso wie für die Arbeiterbewegung in ihrem Kampf um politische und soziale Emanzipation. Zusammen mit der deskriptiven Annahme, daß nur die metaphysische Interpretation der Welt soziale und politische Unterdrückung akzeptabel macht (eine Annahme, die auf dem linken Flügel des Wiener Kreises durchaus gemacht wurde) mußte für den linken Flügel des Wiener Kreises der Kampf gegen Metaphysik und gegen politische und soziale Unterdrückung der Arbeiterschaft sich nicht nur gegen die gleichen Feinde richten, sondern auch als Kampf zusammenfallen: *Die Beseitigung metaphysischer Weltdeutungen ist zugleich die Emanzipation der Arbeiterschaft*. (Hegselmann 1979, 32f. – Hervorh. im Original)

Für Hegselmann ergibt sich also das sozialistische Engagement der Mitglieder des linken Flügels des Wiener Kreises erst sekundär aus ihrer philosophisch motivierten Absage an die Metaphysik. Historisch zufällig folgt die Parteinahme für sozialistische Reformen aus der Kritik an der alten Philosophie, da zur Zeit des Wiener Kreises die Gegner sozialer Veränderungen auch die sind, die sich bei der Begründung ihrer Positionen auf Metaphysik und Theologie stützen. Für Hegselmann ist daher ausgemacht, „daß die ‚innere Verwandtschaft‘ von wissenschaftlicher Weltauffassung und sozialistischer Gesellschaftsveränderung nur unter bestimmten historischen Bedingungen zum Tragen kommt, unter anderen historischen Bedingungen aber trotz Konstanz der Annahmen des logisch-empiristischen Programms eine solche zwangsläufige Verbindung zerbricht“.

„Der Kampf gegen Metaphysik fällt nämlich nur solange mit dem Kampf der Arbeiterbewegung um soziale und politische Emanzipation zusammen, wie diese ihre Emanzipation gegen Gruppen und Gesellschaften durchsetzen muß, die ihre Legitimation aus im Sinne der Grundannahmen des Logischen Empirismus metaphysischen Welt- und Gesellschaftsbildern beziehen.“ (Hegselmann 1979, 36 – Hervorh. im Original)

Damit nimmt Hegselmann die Metaphysikabsage des Positivismus aber einfach als gegeben hin, ohne die Frage zu stellen, welche Motive denn zu dieser Absage an die traditionelle Philosophie führten und ob unter diesen Motiven

In dem wirren Vielerlei philosophischer Systeme kann man, wie mir scheint, zwei Haupttypen unterscheiden: Systeme *weltzugewandter* und Systeme *weltabgewandter* Philosophie. Die *weltzugewandte* Philosophie baut ganz auf die uns durch die Sinne kundgetane Welt, sie nimmt diese Welt, wie sie sich darbietet, in ihrer Unbeständigkeit, ihrer Regellosigkeit, ihrer Buntheit, und sucht sich in ihr zurechtzufinden, sich mit ihr abzufinden, sie zu genießen. Das einzig Wesenhafte ist ihr das durch die Sinne Kundgetane; sie verabscheut es, außerhalb dieser Sinnenwelt nach andersgearteten Wesenheiten zu fahnden. Die *weltabgewandte* Philosophie hingegen mißtraut den Sinnen, hält die Sinnenwelt für Lug und Trug, für bloßen *Schein*, und sucht nach wahren Wesenheiten, nach wahrhaftem *Sein*, hinter der durch die Sinne vorgetäuschten Welt des Scheins. Letzte Ursache für diese so verschiedene Art des Philosophierens dürften wohl gewisse psychologische Grundbestimmungen sein: ein gewisser Optimismus auf der einen, ein gewisser Pessimismus auf der anderen Seite. Wer sich in der Sinneswelt wohl fühlt, wer imstande ist, sich ihrer zu freuen, wird nicht nach Wesenheiten hinter ihr Ausschau halten; wer aber in ihr seine Befriedigung nicht findet, wem es versagt ist, diese Welt der Sinne zu genießen, der will Zuflucht finden in einer Welt anders gearteter Wesenheiten. Und so erweist sich die weltabgewandte Philosophie auch als ein immer wieder benutztes Mittel, um die Menge derer, die mit Recht nicht sehr zufrieden sind in *dieser* Welt, auf eine andere Welt zu vertrösten; und diesem Umstande zu meist verdankt es vielleicht die weltabgewandte Philosophie, daß sie durch zwei Jahrtausende eine ziemlich unbestrittene Herrschaft führen konnte, die erst in unseren Tagen ernstlich ins Wanken gerät. (Hahn 1930, 3f.)

Für Hahn ist es also der *weltzugewandte* Charakter des Logischen Positivismus, der diese Philosophie für ihn attraktiv macht. Für ihn ist wichtig, daß diese Philosophie nicht aus der Welt herausführt, auf ein besseres Leben im Jenseits vertröstet oder mit Göttern droht. Sie ist eine Philosophie des Hier und Jetzt, die, wie Carnap sagt, davon ausgeht, „daß der Mensch

nicht vielleicht auch *politische Gründe* ausschlaggebend waren. Dies scheint nämlich in der Tat der Fall gewesen zu sein, wie zum Beispiel die gleich im Anschluß zitierte Schrift *Überflüssige Wesenheiten* von Hans Hahn recht deutlich zeigt. Wenn aber für die Metaphysikabsage ihrerseits politische Motive ausschlaggebend waren, dann war der Zusammenhang vom Logischen Positivismus und sozialistischem Engagement auch nicht im Sinne Hegselmanns historisch zufällig. Denn dann beruhte dieser Zusammenhang nicht in erster Linie darauf, daß die Gegner des Sozialismus zugleich die Anhänger von Metaphysik und Theologie waren, sondern auf der Tatsache, daß die Mitglieder des linken Flügels des Wiener Kreises die Metaphysik eben deshalb ablehnten, weil sie glaubten, diese stünde einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Wege. Das sozialistische Engagement folgte nicht aus der Metaphysikkritik, sondern umgekehrt.

keine übernatürlichen Beschützer oder Feinde hat und daß daher alles, was zur Verbesserung des Lebens getan werden kann, Aufgabe des Menschen selbst ist“ (Carnap 1963, 83). Sie ist keine Philosophie der Vertröstung, sondern eine Philosophie, die von der Möglichkeit der Verbesserung der Lebensbedingungen in dieser Welt überzeugt ist. Und sie ist eine Philosophie, die dem Sinnengenuß positiv gegenübersteht und alles puritanische Moralisieren ablehnt. Die neue Philosophie ist also deshalb attraktiv, weil sie den Menschen und seine Umwelt wieder in ihre Rechte einsetzt, die ihnen von der Metaphysik streitig gemacht worden waren. Und Hahn selbst betont auch den politischen Aspekt der Unterscheidung von weltabgewandter und weltzugewandter Philosophie, wenn er schreibt:

[E]s ist gewiß kein Zufall, daß es dasselbe Volk (England) war, das der Welt die Demokratie und die Wiedergeburt der weltzugewandten Philosophie schenkte, und es ist kein Zufall, daß in dem Lande, in dem die Metaphysik hingerichtet wurde, auch ein Königshaupt fiel. Denn alle die hinterweltlichen Wesenheiten der Metaphysik: die Ideen Platons und das Eine der Eleaten, die reine Form und der erste Beweger des Aristoteles, und die Götter und Dämonen der Religionen und die Könige und Fürsten auf Erden, sie alle bilden eine Schicksalsgemeinschaft – und wenn der Pöbel fällt, muß auch der Herzog nach. (Hahn 1930, 6f.)

Die neue Philosophie ist also deshalb politisch, weil nach Hahn philosophische Aufklärung selbst unmittelbar politische Folgen hat. Wenn die Ideen der alten Metaphysik weggeblasen werden, können sich auch die alten politischen Herrschaftsverhältnisse nicht mehr halten. Die neue Philosophie ist somit selbst Mittel der Ideologiekritik. Sie hilft, den menschenfeindlichen Charakter der herrschenden Verhältnisse bloßzulegen, indem sie den ideologisch-metaphysischen Schleier zerstört, der den Blick auf diese Verhältnisse verhindert. Die neue Philosophie ist damit alles andere als eine Theorie unter anderen. Sie ist selbst unmittelbar politisch, indem sie den Menschen bei der Befreiung aus überkommenen Abhängigkeiten hilft. Und daher ist auch das Engagement für diese Philosophie zumindest nicht sehr weit entfernt von einem direkten Engagement für eine rationale Gesellschaftsform.⁹

⁹ An dieser Stelle sollte noch angemerkt werden, daß man selbst dem Postulat der Wertneutralität der Wissenschaft, das sich aus der neuen Wissenschaftsauffassung ergibt, eine der Freiheit dienende ernanzipatorisch-kritische Funktion zuschreiben kann (vgl. z.B. Salamun 1974). Denn offenbar kann Wissenschaft ihre kritische Funktion gegenüber allen Herrschaftsansprüchen nur dann optimal erfüllen, wenn sie nicht durch die jeweils herrschenden politischen Strömungen vereinnahmt werden kann. Und zum Schutz gegen die Möglich-

Literatur

- Carnap, R. (1931), „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“. *Erkenntnis* 2, 219–241 (wiederabgedr. in: Schleichert 1975)
- , (1934), „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen“. *Natur und Geist* 2, 257–260 (wiederabgedr. in: Schleichert 1975)
- , (1961), *Der logische Aufbau der Welt*. 2. Aufl., Hamburg
- , (1963), „Intellectual Autobiography“. In: P. A. Schlipp (Hg.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle (Ill.), 3–84
- Camap, R., H. Hahn & O. Neurath (1929), *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*. Wien (wiederabgedr. in: Schleichert 1975)
- Feigl, H. (1969), „The Wiener Kreis in America“. In: D. Felming and B. Bailyn (Hg.), *The Intellectual Migration, Europe and America 1930–1960*. Harvard, 630–671
- Hahn, H. (1930), *Überflüssige Wesenheiten*. Wien (wiederabgedr. in: Schleichert 1975)
- Hegselmann, R. (1979), *Normativität und Rationalität – Zum Problem praktischer Vernunft in der Analytischen Philosophie*. Frankfurt/M.
- Kraft, V. (1968), *Der Wiener Kreis*. Wien
- Mohn, E. (1977), *Der logische Positivismus – Theorien und politische Praxis seiner Vertreter*. Frankfurt/M.
- Neider, H. (1973), „Memories of Otto Neurath“. In: M. Neurath & R. S. Cohen (Hg.), *O. Neurath, Empiricism and Sociology*. Dordrecht, 45–49
- Neurath, O. (1919), *Wesen und Weg der Sozialisierung*. München
- , (1928), *Lebensgestaltung und Klassenkampf*. Berlin
- , (1930/31), „Weg der wissenschaftlichen Weltauffassung“. *Erkenntnis* 1, 106–125 (wiederabgedr. in: Schleichert 1975)
- Salamun, K. (1974), „Wertfreiheit und Sozialwissenschaft“. *Politische Studien* 25, 481–486
- Schischkoff, G. (Hg.) (1965) *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart.
- Schleichert, H. (Hg.) (1975) *Logischer Empirismus – Wiener Kreis*. München
- Stegmüller, W. (1969) *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*. Stuttgart

keit einer solchen Vereinnahmung dient gerade auch die Forderung nach Wertneutralität.

Die Linke und das wissenschaftliche Bild des Menschen *

Logischer Positivismus und radikale Gesellschaftsreform

Wer wie ich in den 1960er und 1970er Jahren in Frankfurt a.M. studiert hat, für den stellte sich das Verhältnis SPD – bzw. Linke oder Sozialismus – und Wissenschaft so dar: Auf der einen Seite sah man die konservativen wissenschaftsnahen Positivisten, als deren Hauptvertreter Karl Popper galt, und auf der anderen Seite die fortschrittliche Kritische Theorie mit den Protagonisten Horkheimer, Adorno und Habermas. Den Positivisten wurde vorgeworfen, sie wollten die Sozialwissenschaften nach dem Vorbild der Naturwissenschaften modellieren – mit verheerenden Folgen: der Fixierung auf die bestehenden schlechten Verhältnisse und der Aufgabe jeden fortschrittlichen Impulses, der zu einer Verbesserung der Verhältnisse führen könnte. Auch von den Naturwissenschaften selbst erwartete man auf der Seite der Linken nichts Gutes. Sie beförderten zwar den technischen Fortschritt; aber zu einer grundlegenden Wende der gesellschaftlichen Verhältnisse würden sie nichts beitragen – eher im Gegenteil.

Diese Frontstellung gegen die Naturwissenschaften und gegen den wissenschaftsnahen Logischen Positivismus war historisch gesehen insofern bemerkenswert, als kaum vierzig Jahre früher die Dinge – zumindest in den Augen der beteiligten Protagonisten selbst – sich ganz anders darstellten.¹ Die Hauptvertreter des Wiener Kreises zählten sich selbst nämlich zu denen, die auf dem Boden des Sozialismus eine grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstrebten. Ganz deutlich wird dies in dem 1929 von Carnap, Hahn und Neurath veröffentlichten Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*, auch wenn in diesem Manifest, das als eine Art Propagandaschrift für die Ideen des Wiener Kreises angesehen wurde, die „wissenschaftliche Weltauffassung“ zunächst noch eher akademisch charakterisiert wird:

Erstens ist [die wissenschaftliche Weltauffassung] *empiristisch und positivistisch*: es gibt nur Erfahrungserkenntnis, die auf dem unmittelbar Gegebenen

* Erstveröffentlichung in: R. Saage, H. Grebing & K. Faber (Hg.) *Sozialdemokratie und Menschenbild*. Marburg: Schüren 2012, 64–92.

¹ Die folgende Darstellung der politischen Grundeinstellung vieler Mitglieder des Wiener Kreises habe ich im Wesentlichen aus meinem Aufsatz Beckermann (1979) übernommen, der sich seinerseits auf die sehr wichtigen Darstellungen von Mohn (1977) und Hegselmann (1979a) stützt.

beruht. Hiermit ist die Grenze für den Inhalt legitimer Wissenschaft gezogen. *Zweitens* ist die wissenschaftliche Weltauffassung gekennzeichnet durch die Anwendung einer bestimmten Methode, nämlich der der *logischen Analyse*. Das Bestreben der wissenschaftlichen Arbeit geht dahin, das Ziel, die Einheitswissenschaft, durch Anwendung dieser logischen Analyse auf das empirische Material zu erreichen. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 19)

Dieses auf den ersten Blick so trocken klingende Programm ist aber für die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung ein *Kampfprogramm*. Der Gegner, gegen den man sich wendet, ist das „metaphysische und theologisierende Denken“:

Daß *metaphysisches* und theologisierendes Denken nicht nur im Leben, sondern auch in der Wissenschaft heute wieder zunehme, wird von vielen behauptet. [...] Aber auch der entgegengesetzte Geist der Aufklärung und der *antimetaphysischen Tatsachenforschung* erstarkt gegenwärtig, indem er sich seines Daseins und seiner Aufgabe bewußt wird. [...] In der Forschungsarbeit aller Zweige der Erfahrungswissenschaft ist dieser *Geist wissenschaftlicher Weltauffassung* lebendig. (ebd., 9)

Auch diese Kampfansage macht auf den ersten Blick einen eher theoretischen und unpolitischen Eindruck. Doch dieser Eindruck täuscht. Die Frontstellung gegen Metaphysik und theologisierendes Denken ist für die Verfasser des Manifests keineswegs eine rein akademische Sache. Es geht nicht nur um eine falsche philosophische Position, die es zu bekämpfen gilt. Dies wird deutlich, wenn Carnap in seiner Polemik „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen“ von dem Kampf schreibt, „den wir gegen Aberglauben, Theologie, Metaphysik, traditionelle Moral, kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter usw. führen“ (Carnap 1934, 258). Es geht also nicht nur um Metaphysik und Theologie, sondern auch um traditionelle Moral und um die Ausbeutung der Arbeiter im Kapitalismus. D.h., der Kampf der wissenschaftlichen Weltauffassung ist kein rein theoretischer Kampf. Sie ist im Hinblick auf die sozialen Auseinandersetzungen der Zeit nicht neutral. Denn ihr Kampf gegen die Irrationalität metaphysischen und theologisierenden Denkens geht parallel zu einem Kampf gegen die irrationalen gesellschaftlichen Verhältnisse. Er ist sozusagen eingebunden in einen umfassenden gesellschaftlichen Kampf gegen Irrationalität und Reaktion. Denn philosophische Positionen sind für die Verfasser des Manifests nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Gegebenheiten, sondern in ihnen verwurzelt, vielleicht sogar ihr Ausdruck. Der philosophische Streit hat seine Ursache in den „sozialen Kämpfen der Gegenwart“:

Die Zunahme metaphysischer und theologisierender Neigungen, die sich heute in vielen Bänden und Sekten, in Büchern und Zeitschriften, in Vorträgen und

Universitätsvorlesungen geltend macht, scheint zu beruhen auf den heftigen sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart: die eine Gruppe der Kämpfenden, auf sozialem Gebiet das Vergangene festhaltend, pflegt auch die überkommenen, oft inhaltlich längst überwundenen Einstellungen der Metaphysik und Theologie; während die andere, der neuen Zeit zugewendet, besonders in Mitteleuropa diese Einstellungen ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt. [...] So steht die wissenschaftliche Weltauffassung dem Leben der Gegenwart nahe. [...] *Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf.* (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 29f.)

Der Logische Positivismus bzw. die wissenschaftliche Weltauffassung ist also nicht einfach eine neue Philosophie, die die alte Metaphysik deshalb ablehnt, weil diese bisher nicht zu hinreichend verlässlichen inhaltlichen Ergebnissen geführt hat. Vielmehr ist es so, dass die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung auch ihr philosophisches Tun explizit in Bezug auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse begreifen, von denen sie offenbar ein klares Bewusstsein haben. Auf der einen Seite sind die alten konservativ-monarchischen Kräfte noch wirksam, auf der anderen Seite ist aber auch der wachsende Einfluss des Faschismus schon nicht mehr zu übersehen (vgl. Hegselmann 1979a, 33). Beiden Strömungen ist gemeinsam, dass sie versuchen, sich metaphysisches, theologisierendes und pseudowissenschaftliches Denken nutzbar zu machen, das in der Tat zu nichts anderem dient als zur Vernebelung der bestehenden sozialen Zustände. Wer in dieser Situation Partei ergreift für Rationalität und Klarheit und gegen alles metaphysische Brimborium, der stellt sich damit nicht nur gegen die Metaphysik, sondern eben auch gegen alle politischen Strömungen, denen metaphysisches Denken dient. Und die wissenschaftliche Weltauffassung ergreift Partei. „Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben“; d.h. sie stellt sich auf die Seite derer, die – „der neuen Zeit zugewendet“ – gegen menschenunwürdige und irrationale gesellschaftliche Verhältnisse kämpfen. Die Metaphysikkritik ist in diesem Kampf nützlich; denn Metaphysik ist ein „gefährliches, vernunftschädigendes Narkotikum“. So jedenfalls äußert sich Carnap – wohl unter bewusster Anspielung auf das entsprechende Diktum von Marx:

Theoretisch beweisen läßt sich [...], daß philosophische und religiöse Metaphysik ein unter Umständen gefährliches, vernunftschädigendes Narkotikum ist. Wir lehnen dieses Narkotikum ab. Wenn andere seinen Genuß lieben, so können wir sie nicht theoretisch widerlegen. Das bedeutet aber keineswegs, daß es uns gleichgültig sein muß, wie die Menschen sich in diesem Punkt entscheiden. Wir können theoretische Aufklärung über Ursprung und Wirkungen des Narkotikums geben. Ferner können wir durch Aufruf, Erziehung, Vorbild

auf die praktische Entscheidung der Menschen in diesem Punkt einwirken.
(Carnap 1934, 260)

Dass die wissenschaftliche Weltauffassung einen engen Zusammenhang sieht zwischen ihren philosophischen Bestrebungen und anderen sozialen Reformbewegungen, zeigt sich ganz besonders stark auch daran, dass die Verfasser des Manifests *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* an mehreren Stellen die „innere Verwandtschaft“ betonen, die die wissenschaftliche Weltauffassung mit diesen Reformbestrebungen verbindet. So heißt es im Manifest selbst:

Auch die Einstellungen zu den Lebensfragen lassen, obwohl diese Fragen unter den im Kreis erörterten Themen nicht im Vordergrund stehen, eine merkwürdige Übereinstimmung erkennen. Diese Einstellungen haben eben eine engere Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Weltauffassung, als es auf den ersten Blick, vom rein theoretischen Gesichtspunkt aus scheinen möchte. So zeigen zum Beispiel die Bestrebungen zur Neugestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, zur Vereinigung der Menschheit, zur Erneuerung der Schule und der Erziehung einen inneren Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Weltauffassung [...]. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 13f.)

Und ganz analog äußert sich Carnap auch im Vorwort zu dem ein Jahr früher erschienenen Buch *Der logische Aufbau der Welt*:

Wir spüren eine innere Verwandtschaft der Haltung, die unserer philosophischen Arbeit zugrundeliegt, mit der geistigen Haltung, die sich gegenwärtig auf ganz anderen Lebensgebieten auswirkt; wir spüren diese Haltung in Strömungen der Kunst, besonders der Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen: des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, der Erziehung, der äußeren Ordnung im Großen. (Carnap 1961, XX)

Und am Ende des Manifests *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* ist es sogar „der Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung“ selbst, der sich in den Bemühungen um eine rationale Reform der Gesellschaft niederschlägt (vgl. Hegselmann 1979a, 17).

So steht die wissenschaftliche Weltauffassung dem Leben der Gegenwart nahe. [...] Wir erleben, wie der Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung in steigendem Maße die Formen persönlichen und öffentlichen Lebens, des Unterrichts, der Erziehung, der Baukunst durchdringt, die Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nach rationalen Grundsätzen leiten hilft. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 30)

Alle diese Zitate lassen nur einen Schluss zu: Für Carnap, Hahn und Neurath gab es gegen Ende der 1920er und zu Anfang der 1930er Jahre einen

Geist der Erneuerung und der Reform in allen gesellschaftlichen Bereichen. Sie „spürten“ diesen Geist einerseits im Bereich der Kunst, z. B. in den architektonischen Neuansätzen des Bauhauses und im Programm der neuen Sachlichkeit, andererseits aber auch in den Bemühungen um eine sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft und eben auch in der wissenschaftlichen Weltauffassung selbst. Diese war für sie keine isolierte philosophische Position, sondern *Teil* der allgemeinen Bewegung, die sich für eine Erneuerung der Gesellschaft und gegen die verkrusteten alten Strukturen einsetzte, die der Verwirklichung einer gerechten und humanen Gesellschaftsordnung im Wege standen. Sie nützte dieser Bewegung, indem sie ideologischen Schutt beiseite zu räumen half.

Neurath sah jedoch über diese Einordnung der wissenschaftlichen Weltauffassung in eine allgemeine Reformbewegung hinaus noch einen engeren Zusammenhang zwischen der neuen Philosophie und dem Kampf für den Sozialismus. Denn in seiner 1928 erschienenen Schrift *Lebensgestaltung und Klassenkampf* erklärt er schlicht das Proletariat zum eigentlichen Träger der neuen metaphysikfreien Wissenschaft. Dieser Zusammenhang ergibt sich für Neurath aus der Tatsache,

daß einerseits der Kampf um Wissenschaftlichkeit an die Seite des Proletariats führt, da dessen soziale Gegner zugleich die Vertreter jener der wissenschaftlichen Weltauffassung entgegengesetzten metaphysischen Konzeptionen sind, andererseits das Proletariat in seinem Kampf genau auf das wissenschaftliche Wissen angewiesen ist. So fällt für Neurath der Kampf um Objektivität der Wissenschaften mit dem Kampf um die Emanzipation des Proletariats zusammen. (Hegselmann 1979a, 18f. – Hervorh. im Original; vgl. Neurath 1928, 149f.)

Auch im Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* findet sich eine Stelle, die in diesem Sinne deutlich die Handschrift Neuraths trägt und in der die wissenschaftliche Weltauffassung als einzig haltbare Fortentwicklung früherer materialistischer Theorien zur Philosophie der proletarischen Massen erhoben wird (vgl. Hegselmann 1979a, 18). Denn direkt im Anschluss an den ersten Satz der schon zuvor zitierte Stelle (vgl. oben S. 350f.), in dem die „Zunahme metaphysischer und theologisierender Neigungen“ auf die „sozialen und wirtschaftlichen Kämpfe der Gegenwart“ zurückgeführt und dann betont wird, dass die Gruppe derer, die auf sozialem Gebiet gegen das Vergangene kämpfen, „der neuen Zeit zugewendet“ die Einstellungen der Metaphysik und Theologie „ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt“, heißt es:

Diese Entwicklung hängt zusammen mit der des modernen Produktionsprozesses, der immer stärker maschinentechnisch ausgestaltet wird und immer

weniger Raum für metaphysische Vorstellungen läßt. Sie hängt auch zusammen mit der Enttäuschung breiter Massen über die Haltung derer, die die überkommenen metaphysischen und theologischen Lehren verkünden. So kommt es, daß in vielen Ländern die Massen jetzt weit bewußter als je zuvor diese Lehren ablehnen und im Zusammenhang mit ihrer sozialistischen Einstellung einer erdnahen, empiristischen Auffassung zuneigen. In früherer Zeit war der *Materialismus* der Ausdruck für diese Auffassung; inzwischen aber hat der moderne Empirismus sich aus manchen unzulänglichen Formen herausentwickelt und in der *wissenschaftlichen Weltauffassung* eine haltbare Gestalt gewonnen. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 29)

Auch wenn man diese von Neurath inspirierte Passage für überpointiert hält, muss aufgrund der zuvor angeführten Zitate festgehalten werden: Für alle Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung gab es einen engen Zusammenhang zwischen ihrem Kampf um eine Reform der Philosophie und anderen gesellschaftlichen Reformbestrebungen. Für sie war die neue Philosophie keine von der sozialen Situation abgehobene Angelegenheit, sondern Teil einer umfassenden Bewegung der gesellschaftlichen Erneuerung, in der es einerseits um Erziehung und Kunst, andererseits aber eben auch um die rationale – und das hieß ganz offenbar: sozialistische – Umgestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ging. Zumindest für Carnap, Hahn und Neurath gab es somit einen engen Zusammenhang zwischen der neuen Philosophie des Logischen Positivismus und den Bemühungen, eine gerechte und humane Gesellschaftsordnung auf sozialistischer Grundlage zu errichten. Dieser Zusammenhang ergab sich zum einen aus einer Übereinstimmung der Motive und zum anderen aus der Tatsache, dass die neue Philosophie der sozialistischen Bewegung auf dreierlei Weise nützen konnte.

Erstens war der Logische Positivismus in der Lage, jene metaphysischen Theorien, die zur Stützung der hergebrachten Verhältnisse herangezogen werden konnten, mit bisher unbekannter Radikalität zu kritisieren. Denn mit Hilfe der Methode der logischen Analyse konnte man nicht nur die Falschheit, sondern sogar die Sinnlosigkeit aller metaphysischen Aussagen nachweisen.

Der *Kampf gegen Metaphysik und Theologie* wird bis in die Gegenwart hinein meist so geführt, daß man sich bemüht, den Behauptungen dieser Lehren Gegenbehauptungen gegenüberzustellen und die vorgebrachten Gründe durch Gegenargumente zu widerlegen. Aber die logische Analyse der metaphysischen Sätze mit den Hilfsmitteln der modernen Logik hat gelehrt, daß diese bloß Scheinsätze sind, keinen Sinn haben, nichts aussagen. (Carnap 1934, 257).

Zweitens konnte mit Hilfe einer im Sinne der wissenschaftlichen Weltauffassung betriebenen Psychologie und Soziologie die ideologische Funktion von Metaphysik und Theologie noch besser als bisher aufgeklärt werden.

Wie sind aber die Irrwege der Metaphysik zu erklären? Diese Frage kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus gestellt werden: in psychologischer, in soziologischer und in logischer Hinsicht. Die Untersuchungen in psychologischer Richtung befinden sich noch im Anfangsstadium; Ansätze zu tiefergreifender Erklärung liegen vielleicht in Untersuchungen der Freudschen Psychoanalyse vor. Ebenso steht es mit soziologischen Untersuchungen; erwähnt sei die Theorie vom „ideologischen Oberbau“. Hier ist noch offenes Feld für lohnende weitere Forschung. (Carnap, Hahn, Neurath 1929, 17)

Und *drittens* waren alle Bestrebungen, die gesellschaftlichen Verhältnisse nach rationalen Grundsätzen zu reformieren, auf ein Wissen angewiesen, wie es nur die im Geiste der neuen Philosophie betriebenen metaphysikfreien Wissenschaften liefern konnten.

[Der Verein Ernst Mach] will, wie es in seinem Programm heißt, „wissenschaftliche Weltauffassung fördern und verbreiten. [...] So sollen gedankliche Werkzeuge des modernen Empirismus geformt werden, *deren auch die öffentliche und private Lebensgestaltung bedarf*“. [...] [E]s gilt Denkwerkzeuge für den Alltag zu formen, für den Alltag der Gelehrten, aber auch für den Alltag aller, *die an der bewußten Lebensgestaltung irgendwie mitarbeiten*. Die Lebensintensität, die in den Bemühungen um eine rationale Umgestaltung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sichtbar ist, durchströmt auch die Bewegung der wissenschaftlichen Weltauffassung. (ebd., 14 – meine Hervorh.)

In der Ankündigung einer neuen Ausgabe der *Allgemeinen Erkenntnislehre* Moritz Schlicks schreibt der Verlag, die „Theorie des sogenannten Logischen Positivismus (könne) als letzte und radikalste Stufe der europäischen Aufklärung verstanden werden“. Daran ist durchaus etwas Wahres. Denn in dem Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* ist neben der Parteinahme für eine rationale Erneuerung der Gesellschaft die explizite Anknüpfung an die Tradition der europäischen Aufklärung besonders auffallend. Immer wieder wird der „Geist der Aufklärung“ beschworen.

Erwähnt wird die Aufklärung auch bei der Aufzählung der „wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Linien“, denen sich die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung besonders verbunden fühlten. Da werden u. a. angeführt „*Positivismus und Empirismus*: Hume, Aufklärung, Comte, Mill, Rich. Avenarius, Mach“ sowie „*Eudämonismus und positivistische Soziologie*: Epikur, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus, Carl Menger (Vater)“ (ebd., 12f.).

Inhaltlich ergibt sich die Parallele zwischen Aufklärung und wissenschaftlicher Weltauffassung zunächst natürlich aus der gemeinsamen Kritik an „metaphysischem und theologisierendem Denken“. Doch es gibt auch noch andere Punkte, an denen die enge Verwandtschaft der neuen Philosophie mit den Traditionen aufklärerischen Denkens deutlich wird.

Zunächst muss da die bewusste Anknüpfung der wissenschaftlichen Weltauffassung an den Utilitarismus und die eudämonistischen Theorien der Ethik erwähnt werden. Denn mit dieser Anknüpfung stellt sie sich besonders deutlich in eine Tradition der europäischen Philosophie, in der materialistische und positivistische Positionen fast immer eng verbunden waren mit der Auffassung, dass es in der Ethik um die Förderung des Glücks und der Lebenserfüllung des Menschen gehen müsse. Dabei ist dieses Glück nicht erst im Jenseits zu finden. Hier und jetzt kann es angestrebt und erreicht werden auf dem Weg über eine Reform der Gesellschaft, die sich das glückliche Leben aller ausdrücklich zum Ziel setzt. Dieser Auffassung zufolge ist Glück auch nichts, was man sich erst verdienen muss oder was einem nur durch Gnade zufällt. Vielmehr ist der Mensch aufgrund seiner eigenen Verstandesgaben in der Lage, sein Glück selbst in die Hand zu nehmen und die Welt so zu verändern, dass „das größte Glück der größten Zahl“ auch tatsächlich erreicht wird.

Mit dieser diesseitigen Glücksethik eng verbunden ist für die wissenschaftliche Weltauffassung offenbar auch die Ablehnung aller Privilegien. Alle Menschen sind von Natur aus gleich. Es gibt keine intersubjektive Begründung dafür, dass es einigen Menschen besser gehen soll als anderen. Metaphysik und Theologie liefern hier, wie sonst auch, nur Scheinbegründungen, die mit Hilfe der Methode der logischen Analyse leicht als unhaltbar erwiesen werden können.

Mit der Auffassung, dass alle Menschen von Natur aus mit den gleichen Verstandesgaben ausgestattet sind, hängt ein dritter Punkt zusammen, der die enge Verwandtschaft von wissenschaftlicher Weltauffassung und Aufklärung belegt: das Interesse an Erziehung und Volksbildung. Es ist schon deutlich geworden, dass zu den Reformbewegungen, denen sich die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung besonders verbunden fühlten, auch „die Bestrebungen [...] zur Erneuerung der Schule und der Erziehung“ gehörten. Doch dabei ging es nicht nur um die Erziehung in der Schule, sondern auch um eine Reform der Erwachsenenbildung, deren Wichtigkeit das folgende Zitat besonders hervorhebt:

Diesem Geist der Aufklärung ist es zu danken, daß Wien in der wissenschaftlich orientierten *Volksbildung* führend gewesen ist. Damals wurde unter Mitwirkung von Victor Adler und Friedrich Jodl der Volksbildungsverein ge-

gründet und weitergeführt; die „volkstümlichen Universitätskurse“ und das „Volksheim“ wurden eingerichtet durch Ludo Hartmann, den bekannten Historiker, dessen antimetaphysische Einstellung und materialistische Geschichtsauffassung in all seinem Wirken zum Ausdruck kam. Aus dem gleichen Geist stammt auch die Bewegung der „Freien Schule“, die die Vorläuferin der heutigen Schulreform gewesen ist. (ebd., 10)

Wissenschaftliche Aufklärung ist kein Selbstzweck. Sie dient dem Menschen und muss daher möglichst allen nahegebracht werden. Volksbildung ist dazu ein Mittel. Ihr Zweck ist mitzuhelfen, dass die neuen Ideen, die ja für alle Menschen gedacht sind, diese Menschen auch erreichen. Denn erst so können sie ihre eigentliche aufklärerische Kraft entfalten.

Aufklärung aller Menschen und eine auf dieser Aufklärung beruhende rationale Umgestaltung der Gesellschaft, das also waren zwei ganz wesentliche Grundzüge der von Carnap, Hahn und Neurath vorgetragenen wissenschaftlichen Weltauffassung. Gegner dieser Aufklärung war die Metaphysik. Und deshalb sollte die wissenschaftliche Weltauffassung mithelfen, die Hindernisse beiseite zu räumen, die von Metaphysik und Theologie auf dem Weg in eine bessere, menschenwürdigere Zukunft aufgebaut worden waren.

Die Vertreter der wissenschaftlichen Weltauffassung stehen entschlossen auf dem Boden der einfachen menschlichen Erfahrung. Sie machen sich mit Vertrauen an die Arbeit, den metaphysischen und theologischen Schutt der Jahrtausende aus dem Weg zu räumen. (ebd., 29)

Es kann somit kein Zweifel bestehen: Zumindest für Carnap, Hahn und Neurath war die wissenschaftliche Weltauffassung kein rein akademisches, sondern ein *theoretische und praktische Fragen umfassendes* Rationalitätsprogramm (vgl. Hegselmann 1979a, 20). Aus dem „Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung“ ergeben sich für sie nicht nur theoretische Grundsätze, die sich in Metaphysikkritik, Philosophie als Wissenschaftslogik und dem Programm der Einheitswissenschaft niederschlagen; für sie ist auch die Reform der Lebenspraxis auf der Basis rationaler Prinzipien Teil dieser Weltsicht. Und dabei meint Rationalität – im Gegensatz zur Auffassung vieler Kritiker – eben nicht Rationalisierung im Sinne größerer Effizienz (vgl. Hegselmann 1979a, 17), sondern Ausrichtung der Organisation der Gesellschaft an den Zielen „Verbesserung der Lebensbedingungen“ und „Vermeidung gegenwärtiger Leiden“.

Die Kritik der Frankfurter Schule am Logischen Positivismus

Wie konnte es dazu kommen, dass die für die theoretische Entwicklung der Linken so einflussreichen Hauptvertreter der Frankfurter Schule – Horkheimer und Adorno – den Logischen Positivismus, dessen Vertreter doch in vielen politischen Dingen ganz ähnlich dachten wie sie selbst, nicht als Partner im Kampf um eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen, sondern als Gegner, als Vertreter dessen, was es zu bekämpfen galt? Wie Hans-Joachim Dahms in seinem äußerst kenntnis- und aufschlussreichen Buch über den *Positivismusstreit* nachgezeichnet hat, war für die Frankfurter Anfang der 1930er Jahre eine Kooperation mit den Logischen Positivisten noch durchaus denkbar. Es gab eine ganze Reihe von Kontakten. Und in seiner akademischen Antrittsrede von 1931 über „Die Aktualität der Philosophie“ geht Adorno in einer längeren Passage auf die grundsätzliche Philosophiekritik des Logischen Positivismus ein, äußert einige Kritik an dieser Position, schließt dann aber mit einer Bemerkung, die Dahms so zusammenfasst: „Solche Einwände schmälerten jedoch nicht ‚die außerordentliche Wichtigkeit dieser Schule‘.“ (Dahms 1998, 51). Nur wenige Jahre später hat sich diese Offenheit aber schon in ihr Gegenteil verkehrt. Die ablehnende Einstellung der Frankfurter gegenüber dem Logischen Positivismus findet ihren massiven Ausdruck in Horkheimers polemischer Kritik „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, die 1937 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erschien.²

Wir hatten schon gesehen, dass für den Logischen Positivismus die empirischen Wissenschaften eine zentrale Rolle bei der Neugestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse spielen sollten – und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen sollte der auf dem Erfolg der empirischen Wissenschaften beruhende technische Fortschritt es überhaupt erst ermöglichen, dass alle ein nicht durch Hunger, Not und Elend geprägtes lebenswertes Leben führen konnten. Zum anderen wurden die empirischen Wissenschaften aber auch unter dem Aspekt der Aufklärung – Stichwort „Volksbildung“ – gesehen. Es gehörte zu den Grundüberzeugungen der meisten Logischen Positivisten, dass nur wer über die Wirklichkeit Bescheid weiß, auch in der Lage ist, diese Wirklichkeit in eine vernünftige Richtung zu verändern.

Neurath entwickelte sogar spezielle bildhafte Darstellungsweisen für statistische Daten, da in seinen Augen gerade diese Daten in hohem Maße zur

² Dieser Aufsatz ist leider viel weniger bekannt als der fast zeitgleich erschienene Artikel „Traditionelle und kritische Theorie“.

Volksaufklärung beitragen konnten. Hegselmann schreibt, dass Neurath „der Ansicht [war], daß die Arbeiterschaft ‚schwerste Anklagen gegen die kapitalistische Ordnung [...] aufgrund der Statistik‘ [...] erheben könne [...]. *Neurath sah in der Statistik ein entscheidendes Instrument für den Kampf um eine Lebensordnung, deren Charakteristikum bewußte Planung und Gestaltung ist.*“ (Hegselmann 1979b, 47 – Hervorh. im Original). Das Problem war allerdings, die übliche Scheu vor statistischen Daten zu überwinden und diese Daten für alle verständlich aufzubereiten. Unter anderem zu diesem Zweck wurde 1924 in Wien das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum gegründet, das nach Neuraths eigenen Worten eine neuartige „Zentralstelle für gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftliche Unterweisung durch vorwiegend optische Mittel, Graphica und Modelle“ werden sollte.³

Um dieser Aufgabenstellung gerecht zu werden, galt es, entsprechende *Aufklärungstechniken zu entwickeln*. [...] Neurath sah in einer *Visualisierung gesellschaftlicher Tatbestände* durch bildliche Darstellungen das wirksamste Aufklärungsinstrument. Die bildlichen Darstellungen sollten jeweils aus einem ‚Alphabet‘ von Symbolen nach festgelegten Regeln zusammengesetzt sein, wobei jedes Symbol für sich, ohne sprachlicher Erläuterung zu bedürfen, verständlich sein sollte. Neurath dachte also an die *Schaffung einer international verständlichen Bildersprache*. Seine Mitarbeiterin und spätere Frau Marie Reidemeister erfand dafür den Namen ISOTYPE, d.h. *International System of Typographic Picture Education* [...]. (Hegselmann 1979b, 48f. – Hervorh. im Original)

Anders als die Logischen Positivisten standen die Vertreter der Frankfurter Schule den empirischen Wissenschaften aber sehr viel reservierter gegenüber – und das, obwohl ihrer Meinung nach auch eine kritische Gesellschaftstheorie nicht ohne empirische Forschung auskommen kann. Eine sich nur an Beobachtungen und Fakten orientierende Wissenschaft sei aber nicht in der Lage, ein adäquates Bild der Welt zu vermitteln. Horkheimer formuliert in dem Aufsatz „Der neueste Angriff“ u. a. folgende Kritik an der positivistischen These, Erkenntnis sei nur im Rahmen empirischer Wissenschaft möglich:

1. Der Logische Positivismus übersieht, dass Wissenschaft selbst eine Aktivität ist, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft in einer bestimmten historischen Situation betrieben wird; dies hat aber z.B. Auswirkungen auf die Begriffe, mit denen die Wissenschaft versucht, die Welt in den Griff zu bekommen.

³ http://de.wikipedia.org/wiki/Otto_Neurath (Abruf 23.9.2011, 10:30).

2. Eine rein empirisch verfahrenende, vom Gegebenen ausgehende Wissenschaft ist nicht in der Lage, etwas wirklich „Neues“ in den Blick zu bekommen. Es ist daher unmöglich, eine grundsätzliche Neugestaltung der Gesellschaft mit empirisch-wissenschaftlichen Mitteln voranzutreiben.
3. Das Prinzip der Werturteilsfreiheit führt dazu, dass manche Tatsachen überhaupt nicht erfasst werden können. Nur wer Gesellschaftstheorie mit einem Interesse an der Verbesserung der gesellschaftlichen Bedingungen mit dem Ziel eines menschenwürdigeren Daseins betreibt, kann überhaupt erkennen, wo Unterdrückung, Unfreiheit und Manipulation des Bewusstseins vorliegen.⁴
4. Im Weltbild des Logischen Positivismus kommt das Subjekt nicht mehr vor – weder als erkennendes noch als handelndes, seine soziale Umwelt selbst gestaltendes Individuum. Alles gerinnt zu Tatsachen und kausalen Abfolgen von Tatsachen.⁵

⁴ „Wenn der gesunde Menschenverstand die Welt so wahrnimmt, wie es der Situation seiner Träger entspricht, so bildet die Veränderung des Bestehenden den Aspekt, unter dem das aktive Individuum das Gegebene gruppiert und zur Theorie konstruiert. Die Theorie ist in ihren Verfahrensweisen und Kategorien sowie in ihrem Wandel nur im Zusammenhang mit eben dieser Parteinahme begreiflich, die selbst noch jenen gesunden Menschenverstand und seine Welt enthüllt. Das richtige Denken hängt ebenso vom richtigen Wollen ab wie das Wollen vom Denken.“ (Horkheimer 1937a, 137f.)

⁵ „Individuelle und gesellschaftliche Tendenzen bilden also für den Empiristen keine Ausnahme in seinem Begriffsapparat. Es handelt sich dabei um Formulierung von Beobachtungen. Für den Soziologen bietet die Praxis einen Anreiz. Auf das Subjekt trifft man selbst hier nicht. Ob die ‚bedeutsamen Wandlungen‘ passiv oder aktiv erwartet werden, auch als Handelnde gelten die Menschen in der Wissenschaft nur als Tatsachen und Gegenstände. Der Gelehrte ist objektiv genug, sich als Element vorzustellen.“ (ebd., 129)

Eine Seite später heißt es:

„Die Auffassung, daß die Wissenschaft sich darin erschöpfe, gegebene Tatsachen zu konstatieren und zu ordnen, um künftige voraussagen, isoliert die Erkenntnis, ohne die Isolierung wieder aufzuheben. Die Konsequenz ist ein von den Empiristen gespenstisch verzerrtes Bild der Welt, das sie als solches nicht erkennen. Sofern die Wissenschaftler handeln, werden sie nach dieser Überzeugung aus Gelehrten zu Handelnden, sie verwandeln sich in Elemente, Gegebenheiten, Tatsachen, um sogleich wieder Gelehrte zu werden, wenn sie davon reden. Als Wissenschaftler versteht sich der geschulte Spezialist als eine Kette von Urteilen und Schlüssen, als sozialer Faktor erscheint er sich als bloßer Gegenstand. [...] Ebenso besteht Wissen aus Tatsachen und Handeln aus Tatsachen; die Komponenten des Wissens, die Wahrnehmungen, Begriffe

Am Ende (d. h. am Anfang des Artikels) geht Horkheimer soweit, den Positivismus als ebenso reaktionär einzustufen wie die von ihm so genannte „neuromantische Metaphysik“.

Und doch ist [der Logische Positivismus in seiner] gegenwärtigen Gestalt nicht weniger fest als die Metaphysik mit den herrschenden Zuständen verknüpft. Wenn [sein] Zusammenhang mit den totalitären Staaten nicht offen zutage liegt, so ist er doch unschwer zu entdecken. Neuromantische Metaphysik und radikaler Positivismus gründen beide in der traurigen Verfassung eines großen Teils des Bürgertums, das die Zuversicht, durch eigene Tüchtigkeit die Verhältnisse zu verbessern, restlos aufgegeben hat und aus Angst vor einer entscheidenden Änderung des Gesellschaftssystems sich willenlos der Herrschaft seiner kapitalkräftigsten Gruppen unterwirft. (Horkheimer 1937a, 116)

Auch wenn einzelne Kritikpunkte Horkheimers durchaus berechtigt sein mögen, ist schwer zu sehen, wie dieses vernichtende Gesamturteil damit in Einklang zu bringen ist, dass die politischen Ziele vieler Vertreter des Logischen Positivismus auf der einen und der Frankfurter Schule der anderen Seite weitgehend übereinstimmten und dass einige Logische Positivisten in unterschiedlichen Funktionen in der politischen Praxis sogar deutlich aktiver waren.⁶ Trotzdem, schon in Horkheimers Aufsatz „Der neueste Angriff“ wird ein Hauptmotiv der Kritik der Frankfurter Schule am Logischen Positivismus deutlich: Der empirisch-wissenschaftliche Blick auf die Welt ist ein eingeschränkter Blick; er zeigt uns nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur bestimmte Aspekte; insbesondere blendet er den Menschen als erkennendes und handelndes Individuum völlig aus; für die empirischen Wissenschaften gibt es nur Fakten und Ereignisse; verantwortliche Subjekte kommen in ihr nicht vor. Der Grund dafür ist: „Die Wissenschaften die-

und Fakten kann man zu nichts anderem, etwa zum Subjekt, erkennend in Beziehung setzen, weil das andere dabei selbst zur Tatsache würde und somit kein anderes wäre.“ (ebd., 130f.)

In diesem Zusammenhang findet sich schon bei Horkheimer ein Motiv, das später entscheidend werden sollte:

„Zwischen Motiv und Ursache gibt es keinen qualitativen Sprung, beide sind bloß Bedingungen, auf die regelmäßig ein bestimmtes Ereignis eintritt. Auf A folgt B. Ein Kopf ersinnt eine Handlung, und sie wird ausgeführt, auf den Kopf fällt ein Ziegelstein, der Kopf zerbricht. Es ist dieselbe Art von objektiver Gesetzmäßigkeit.“ (ebd., 125)

⁶ Siehe Dahms 1998, 37–43. Bemerkenswert ist im Übrigen, dass nicht Horkheimers überaus scharfe Kritik am Logischen Positivismus, sondern erst seine Weigerung, Neuraths Erwiderung ebenfalls in der *Zeitschrift für Sozialforschung* zu veröffentlichen, zum endgültigen Bruch zwischen Logischem Positivismus und Frankfurter Schule führte (Dahms 1998, Abs. 5.3).

nen der Naturbeherrschung“ (Horkheimer „Späne“, 385 – zitiert nach Dahms 1998, 374). Die empirischen Wissenschaften zeigen uns nur bestimmte Aspekte der Welt, weil sie die Welt nur aus einer bestimmten Perspektive sehen – aus der Perspektive des Menschen, der die Natur sich verfügbar machen, der die Natur so gut wie möglich beherrschen will. Damit sind die empirischen Wissenschaften nur einem Teilaspekt der Rationalität verpflichtet – der Zweck-Mittel-Rationalität. Wer diesen Teilaspekt verabsolutiert, verliert das Ganze der Vernunft und damit die Fähigkeit, die gesellschaftlichen Realitäten in ihrer Gewordenheit und mit den sie durchziehenden Unterdrückungsstrukturen tatsächlich zu begreifen.

Dieses Argument hat Jürgen Habermas in seinen Überlegungen zu den allen Wissenschaften zugrunde liegenden *Erkenntnisinteressen* besonders ausführlich ausgearbeitet.⁷ Der Logische Positivismus geht in seinen Augen davon aus, das Ziel von Wissenschaft sei die Feststellung objektiver, vom Bewusstsein unabhängiger Tatsachen. Ein Blick auf die Methodologie der „empirisch-analytischen“ Wissenschaften offenbare diese Annahme jedoch als „objektivistischen Schein“. Grundlage dieser Methodologie sei die hypothetisch-deduktive Methode, „derzufolge man gesetzesförmige Hypothesen überprüft, in dem man logisch deduziert, welche beobachtbaren Konsequenzen unter kontrollierten Experimentalbedingungen zu erwarten sind, falls die Hypothese wahr sein sollte; wenn sich diese Konsequenzen nicht beobachten lassen, ist diese Hypothese falsifiziert und ihre Revision gefordert“ (Rehg 2009, 165). An dieser Methodik der empirisch-analytischen Wissenschaften wird offenbar, dass diese Wissenschaften auf einem „technischen Erkenntnisinteresse“ beruhen. Sie streben nach Wissen, „das auf technische Verwertbarkeit seinem methodischen Sinne nach angelegt ist“ (Habermas 1964, 50).⁸

Der Begriff des ‚Interesses‘ bezieht sich hier nicht auf die Motivation der Wissenschaftler, sondern auf eine Tiefenstruktur empirisch-analytischer Forschung, wonach kontrolliertes Experimentieren eine konstitutive Bedingung der Erkenntnis geworden ist: die Wissenschaftler können ihren Drang, die Natur zu erforschen, nur durch die Beherrschung der äußeren Welt stillen – sei es im Labor oder in der Feldforschung. Folglich erkennen wir die äußere Welt,

⁷ Vgl. zum Folgenden Regh 2009.

⁸ Neben den empirisch-analytischen Wissenschaften gibt es nach Habermas noch die hermeneutischen Wissenschaften, die in einem Interesse an intersubjektiver Verständigung im kommunikativen Handeln wurzeln, sowie die Selbstreflexion – als deren Paradigmata Psychoanalyse und Ideologiekritik gelten – mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse, bei dem es um die Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit geht.

indem wir sie erfolgreich *bearbeiten* und in ihre Prozesse eingreifen; diese Form der Beschäftigung ist sowohl für die gesellschaftliche Arbeit als auch für die empirisch-analytische Forschung charakteristisch. Daher ist das technische Erkenntnisinteresse auf erfolgreiches ‚feedback-kontrolliertes‘ instrumentelles Handeln ausgerichtet [...]. (Rehg 2009, 166)

An den empirisch-analytischen Wissenschaften selbst ist nach Habermas nichts auszusetzen. Kritisch wird die Sache in seinen Augen allerdings, wenn im Logischen Positivismus die hypothetisch-deduktive Methode verabsolutiert wird und wenn insbesondere behauptet wird, auch die Kultur- und Sozialwissenschaften seien auf dasselbe empirisch-wissenschaftliche Vorgehen verpflichtet. Denn dann droht die Gefahr, dass auch zwischenmenschliche Beziehungen als rein technische Beziehungen verstanden, dass unser täglicher Umgang miteinander ebenso wie alle gesellschaftlichen Interaktionen nach dem Muster von Mittel-Zweck-Beziehungen aufgefasst werden. Mir scheint, dass man das, worum es Habermas hier geht, sehr gut erläutern kann, indem man auf eine Begrifflichkeit zurückgreift, die Peter Strawson in seinem Aufsatz „Freedom and Resentment“ (Strawson 1962) eingeführt hat.⁹

Normalerweise unterscheiden sich die Einstellungen, die wir gegenüber unseren *Mitmenschen* einnehmen, drastisch von denen, die wir *unbelebten Dingen* oder *Maschinen* gegenüber haben. Strawson nennt diese spezifisch personalen Einstellungen *reaktive Einstellungen*. Wir sind *dankbar*, wenn uns jemand etwas Gutes tut; wir *nehmen es übel*, wenn er uns schadet oder nicht den nötigen Respekt entgegenbringt. Sicher, manchmal beschimpfe ich auch eine Tür, an der ich mich gestoßen habe. Aber natürlich weiß ich, dass die Tür nichts dafür kann. Aber der Nachbar, der mir auf den Fuß tritt, kann etwas dafür. Nur Menschen können wir wirklich *lieben* und *hassen*. Nur mit Menschen können wir argumentieren, nur auf Menschen können wir dadurch einwirken, dass wir sie zu überzeugen versuchen. Wenn wir jemandem etwas übel nehmen, setzt das aber voraus, dass wir ihn dafür verantwortlich machen können. Ich kann jemandem nicht übel nehmen, dass er mir auf den Fuß getreten ist, wenn ich feststelle, dass er gestoßen wurde und dass er mir daher ohne jede Absicht und ohne es verhindern zu können auf den Fuß trat. Und ich kann jemandem seine Taten nicht übel nehmen, wenn ich merke, dass er unter einer schweren psychischen Störung leidet, die es ihm grundsätzlich unmöglich macht, sein Verhalten zu kontrollieren.

⁹ Vgl. zum Folgenden Beckermann 2008, 95 ff.

Am Fall psychisch schwer gestörter Personen wird der Unterschied besonders deutlich. Wenn ich merke, dass jemand nicht mehr in der Lage ist, sein Verhalten zu kontrollieren, beginnt sich meine Einstellung dieser Person gegenüber grundsätzlich zu ändern. Ich beginne, sie nicht mehr als eine verantwortliche Person, sondern als einen Mitmenschen zu betrachten, der der Behandlung bedarf und dem gegenüber normale reaktive Einstellungen unangemessen sind. Ich kann dieser Person ihr Verhalten nicht mehr übernehmen. Deshalb werfe ich es ihr auch nicht vor, sondern versuche, wie bei einem Kind oder einem Tier zu reagieren. Ich versuche nicht mehr, diese Person zu überzeugen, sondern ihr Verhalten auf andere Weise zu beeinflussen. Kurz: Ich beginne dieser Person gegenüber eine *objektive Einstellung* einzunehmen.

Mir scheint, dass Habermas eine Auffassung vertritt, die man so beschreiben kann: Wenn wir unsere Mitmenschen nur durch die Brille der Naturwissenschaften sehen, heißt das, dass wir ihnen gegenüber grundsätzlich die objektive Einstellung einnehmen, dass wir sie alle wie psychisch Kranke behandeln. Reaktive Einstellungen können wir nur Personen gegenüber einnehmen, die für ihr Tun verantwortlich sind. Reine Naturwesen – wie etwa Tiere oder auch Maschinen – können wir aber nicht verantwortlich machen; reine Naturwesen können keine Personen, also letztlich auch keine *Mitmenschen* sein. Als verantwortliche Personen kommen Mitmenschen überhaupt nur in den Blick, wenn wir den verengten Blick der Naturwissenschaften hinter uns lassen und uns auf das Person-Handlungs-Sprachspiel einlassen. Nur dann sehen wir diese Mitmenschen nicht mehr als etwas, was in technischer Weise zu manipulieren wäre, sondern als Wesen, die wir in ihrer Würde ernst nehmen müssen und deshalb nur mit Argumenten beeinflussen dürfen. Eine Zivilisation, die auch das interaktive Handeln von Personen nur technisch versteht, wäre zutiefst inhuman. Dies erklärt die viel zitierte drastische Bemerkung, die sich schon in *Theorie und Praxis* am Ende des Kapitels „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation“ findet:

Entsprechend ist auch die Gefahr einer ausschließlich technischen Zivilisation, die des Zusammenhangs der Theorie mit Praxis enträt, deutlich zu fassen: ihr droht die Spaltung des Bewusstseins und die Aufspaltung der Menschen in zwei Klassen – in Sozialingenieure und Insassen geschlossener Anstalten. (Habermas 1963, 257)

Neurowissenschaftliche Befunde und ihre Bedeutung für das wissenschaftliche Bild des Menschen

Wer die Auseinandersetzungen der letzten Jahre zwischen Neurobiologen wie Gerhard Roth und Wolf Singer auf der einen und Jürgen Habermas und z. B. Lutz Wingert auf der anderen Seite verfolgt, hat den Eindruck eines déjà-vu. Im Grunde wiederholen sich die Argumentationsmuster, die wir schon aus dem Positivismusstreit kennen. Denn auch in diesen Auseinandersetzungen geht es um den Unterschied zwischen handelnden Personen, die wir verantwortlich machen können, und rein biologischen Wesen, deren Verhalten vollständig neuronal determiniert ist.

Ausgangspunkt ist diesmal allerdings die Frage nach der Freiheit des Willens. Ende der 1970er Jahre führte Benjamin Libet Experimente durch, in denen der Zusammenhang zwischen Willensentscheidungen und neuronalen Aktivitäten untersucht werden sollte. Im Kern sahen diese Experimente folgendermaßen aus. Die Versuchsperson erhielt folgende Instruktionen: 1. Führe innerhalb eines bestimmten Zeitraums, wann immer du möchtest, eine bestimmte Handbewegung aus. (Die Person kann also den Zeitpunkt der Ausführung der Bewegung frei bestimmen.) 2. Merke dir den Zeitpunkt, an dem dir bewusst wird, dass du die Hand bewegen willst. (Dafür muss sich die Person die Stellung des Zeigerpunktes einer schnell laufenden Uhr merken.) Während der ganzen Zeit wird über am Schädel der Person angebrachte Elektroden ihr EEG abgeleitet.

Die Ergebnisse dieser Experimente waren – auch für Libet selbst – unerwartet (Abb. 1). Der bewusste Wille, die Bewegung auszuführen, wurde von den Versuchspersonen im Mittel 200 ms vor Ausführung der Bewegung registriert. Jedoch bereits 550 ms, bevor sich die Hand bewegte, baute sich ein Bereitschaftspotential auf, das anzeigt, dass im Gehirn der Versuchsperson eine Bewegung vorbereitet wurde. Schon 350 ms, d. h. eine

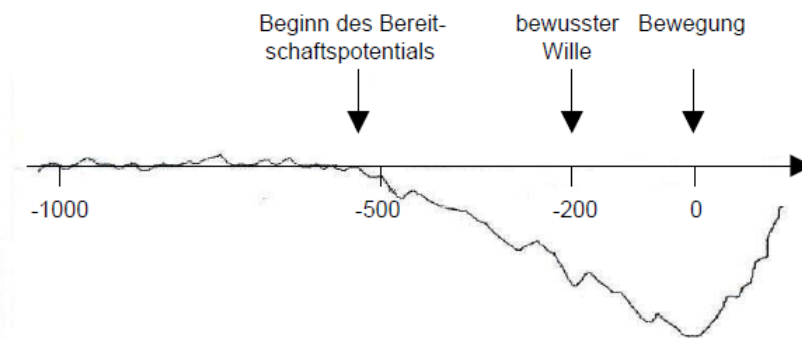


Abbildung 1

Drittelsekunde, bevor den Versuchspersonen ihr Wunsch, die Bewegung auszuführen, bewusst wurde, begann ihr Gehirn also mit der Vorbereitung der Ausführung dieser Bewegung.

Wegen vielfacher, insbesondere auch methodischer Kritik an den Libet-Experimenten wurden diese unter anderem von Haggard und Eimer in einem verbesserten Versuchsaufbau wiederholt (Haggard/Eimer 1999). Die Versuchspersonen konnten nicht nur den Zeitpunkt der Ausführung der Bewegung selbst bestimmen, sie erhielten auch die Möglichkeit, zwischen zwei verschiedenen Handlungen zu wählen – dem Drücken zweier Knöpfe, einem Knopf, der mit der rechten, und einem anderen, der mit der linken Hand gedrückt werden musste. Zudem wurden nicht nur das symmetrische, sondern auch die lateralisierten Bereitschaftspotentiale abgeleitet. Das ist von großer Bedeutung, denn das symmetrische Bereitschaftspotential zeigt nur, dass das Hirn *irgendeine* Handlung vorbereitet. Da eine Bewegung der rechten Hand durch die linke Hirnhälfte und entsprechend eine Bewegung der linken Hand durch die rechte Hirnhälfte vorbereitet wird, zeigt ein Anstieg eines der beiden lateralisierten Bereitschaftspotentiale dagegen auch, welche der beiden möglichen Handlungen im Hirn vorbereitet wird. Durch die Ergebnisse von Haggard und Eimer wurden Libets Befunde in allen wesentlichen Punkten bestätigt. Das Bewusstsein der Absicht, eine Bewegung auszuführen, trat bei Haggard und Eimer im Mittel ca. 350 ms vor der Bewegung selbst auf. Die lateralisierten Bereitschaftspotentiale bauten sich aber bereits 800 ms vor der Bewegung auf, also fast eine halbe Sekunde, bevor den Versuchspersonen die Absicht, die Bewegung auszuführen, bewusst wurde. Das ist sicher verblüffend. Aber was folgt daraus? Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Befunden von Libet, Haggard und Eimer für die Frage nach der Willensfreiheit?

Gerhard Roth kommt in seinem Buch *Fühlen, Denken, Handeln* zu einem klaren Schluss: Die Experimente von Libet, Haggard und Eimer zeigen, dass es keine Willensfreiheit gibt. Warum? Freie Handlungen sind in Roths Augen Handlungen, die durch einen „völlig immateriell[en]“ Willensakt hervorgerufen werden (Roth 2001, 436). Aus der Neurobiologie wissen wir aber, dass jede Willkürbewegung unmittelbar durch bestimmte Aktivitäten unseres supplementär-motorischen, prämotorischen und motorischen Cortex ausgelöst wird. Der „Wille muss – wenn er denn wirksam werden will – sich dieser Areale ‚bedienen‘ [...]“ (ebd.). Kann es unter diesen Bedingungen freie Handlungen geben? Roth sagt „Nein“. In seinen Augen gibt es zwar Willensakte, aber diese Willensakte sind kausal unwirksam. Genau dies zeigen in seinen Augen die Experimente von Libet, Haggard und Eimer. Aus diesen Experimenten folge, so Roth, dass der

Entschluss, eine bestimmte vorgegebene oder frei zu wählende *einfache* Bewegung auszuführen, mehrere hundert Millisekunden *nach* Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials auftritt [...]. Wir müssen [...] davon ausgehen, dass sich das Gefühl, etwas *jetzt* zu wollen (das *fiat!* der Volitionspsychologen, der Willensruck), sich erst kurze Zeit nach Beginn des lateralisierten Bereitschaftspotentials entwickelt, und dass die erste Komponente, das symmetrische Bereitschaftspotential, sich *weit vor* dem „Willensentschluss“ aufbaut. *Dieser Willensakt tritt in der Tat auf, nachdem das Gehirn bereits entschieden hat, welche Bewegung es ausführen wird.* (Roth 2003a, 523 – Hervorh. im Original)

Die *zeitliche Reihenfolge* ist für Roth entscheidend. Der Willensakt kommt zu spät; er tritt erst auf, wenn die Entscheidung längst gefallen ist, wenn das Gehirn bereits entschieden hat. Also wird das, was geschieht, nicht durch den Willensakt, sondern durch Gehirnprozesse bestimmt.

Die grundlegende Argumentationsfigur ist offensichtlich: Meine Handlungen können nur frei sein, wenn sie durch mich selbst, konkret: durch meine bewussten Willensakte verursacht werden. Tatsächlich werden aber alle Handlungen durch neuronale Hirnprozesse und nicht durch bewusste Willensakte verursacht, denn Willensakte kommen immer zu spät. Also bin ich nie der Urheber meiner Handlungen, also ist keine meiner Handlungen frei.

In diesem Zusammenhang ist die These entscheidend, dass auch alles menschliche Handeln auf neuronale Prozesse zurückgeht, dass alles, was wir tun, neuronal determiniert ist. So sieht es auch Wolf Singer:

Wie sich feststellen läßt, ist [das Verhalten eines Organismus] durch die Organisation des Organismus und insbesondere durch sein Nervensystem determiniert. [...] Folglich muß sich jede Komponente des von außen beobachtbaren, meßbaren und objektivierbaren Verhaltens als Folge von Prozessen darstellen lassen, die im Rahmen naturwissenschaftlicher Beschreibungssysteme faßbar sind. Diese, wie ich glaube, zwingende Einsicht bereitet keinerlei Schwierigkeiten, solange wir mit Verhalten nur jenes von einfach organisierten Tieren meinen. Wir haben kein Problem mit der Einsicht, daß tierisches Verhalten vollkommen determiniert ist, daß die jeweils folgende Aktion notwendig aus dem Zusammenspiel zwischen aktueller Reizkonstellation und unmittelbar vorausgehenden Gehirnzuständen resultiert. Wir haben auch keine Schwierigkeiten anzuerkennen, daß die jeweiligen Gehirnzustände determiniert sind [...]. Die zunehmende Verfeinerung neurobiologischer Meßverfahren hat nunmehr die Möglichkeit eröffnet, auch die neuronalen Mechanismen zu analysieren, die höheren kognitiven Leistungen komplexer Gehirne zugrunde liegen. [...] Zu diesen mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchbaren Leistungen zählen [...] Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern und Vergessen, Bewerten, Planen und Entscheiden, und schließlich die Fähigkeit, Emotionen zu haben. Alle diese Verhaltensmanifestationen lassen sich operationalisieren [...] und im

Sinne kausaler Verursachung auf neuronale Prozesse zurückführen. Somit erweisen sie sich als Phänomene, die in kohärenter Weise in naturwissenschaftlichen Beschreibungssystemen erfaßt werden können. (Singer 2004, 34f.)

Es ist wichtig zu sehen, dass Neurobiologen wie Roth und Singer zunächst einmal nur gegen den interaktionistischen Dualismus argumentieren.¹⁰ Descartes zufolge besteht jeder Mensch aus einem materiellen Körper und einer immateriellen Seele, die aber – über die Zirbeldrüse – kausal aufeinander einwirken können. Intentionales Handeln hat man sich dieser Auffassung zufolge so vorzustellen:

1. Unser *Körper* nimmt über die Sinnesorgane Informationen aus der Umwelt auf, die im Gehirn (auf der Zirbeldrüse) zu einem (materiellen) Bild der Umwelt zusammengefügt werden; dieses Bild wirkt auf die *Seele* ein und lässt sie die Umwelt wahrnehmen.
2. Aufgrund dieser Wahrnehmungen bewertet die *Seele* die Situation und entscheidet in einem (immateriellen) Willensakt, was zu tun ist.
3. Dieser Willensakt führt *im Körper* zu einer Bewegung der Zirbeldrüse, durch die die materiellen *spiritus animales*, die sich im Gehirn befinden, in bestimmte Nerven gelenkt werden; und dies führt letztendlich dazu, dass sich die Muskeln so bewegen, wie es zur Ausführung der gewollten Handlung nötig ist.

Es ist nicht ganz klar, ob Roth und Singer den Cartesischen Dualismus vollständig ablehnen, ob sie also insbesondere auch die Existenz einer Seele bestreiten; auf jeden Fall halten sie den letzten Teil der gerade skizzierten Auffassung für grundfalsch. Mag sein, dass die Seele oder das Ich Entscheidungen fällt oder Willensakte durchführt; doch diese Willensakte bewirken nichts (genau das zeigen ja die Libet-Experimente). Alles, was sich in unserem Körper abspielt, hat eine körperliche, in vielen Fällen neuronale Ursache. Auch unser Handeln ist ganz und gar neuronal determiniert.

Dieses anscheinend rein naturwissenschaftliche Bild des Menschen ist von Habermas und anderen immer wieder grundsätzlich kritisiert worden. Dabei spielt das Argument eine zentrale Rolle, dass wir als Menschen nicht nur in einem Raum der Ursachen, sondern auch in einem Raum der Gründe leben. Schon im Jahr 2000 hat Lutz Wingert in einem Streitgespräch mit Wolf Singer auf die Frage, woher denn die Distanz vieler Philosophen zu den Naturwissenschaftlern komme, geantwortet:

Dahinter steht eine bestimmte Auffassung vom Menschen: Der Mensch hebt sich als ein Wesen, das zum Nachdenken, zum Beurteilen und zum Verstehen

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Descartes *Leidenschaften*, Teil 1, Art. 30–41.

von Bedeutungen fähig ist, aus der Natur heraus. Ein Großteil seiner Welt besteht aus sinnhaft konstruierten Gegenständen – wie Aussagen, Zehnmark-scheine oder politische Verfassungen. Solche Gebilde sind traditionsgemäß der Gegenstand geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Die Naturwissenschaft dagegen untersucht sinnfreie Gegenstände. Da sehe ich einen grundlegenden Unterschied in der Beschreibungsebene. (Singer/Wingert 2000, 11)

Und etwas später ergänzt er:

Freiheit ist doch nicht bloß eine Vorstellung! Sie ist auch ein Zustand, in dem ich mich als fähig erfahre, zu sagen: Das war ich! Das tue ich! Das heißt, ich kann dann ein Verhalten, das ein Beobachter mir als Organismus kausal zuordnet, auch als mein Handeln anerkennen; und zwar deshalb, weil es aus Gründen erfolgt, die ich als meine – schlechten oder guten – Gründe erkenne, und nicht bloß aus Ursachen, die in mir liegen. Und ich kann mich auch täuschen, frei zu sein. Dann sagen die anderen: Du rationalisierst bloß! Aber so kann man nur reden, wenn der Unterschied von bloßen Ursachen für Verhalten und rechtfertigenden Gründen fürs Handeln bestehen bleibt. (ebd., 13)

In einem neueren Aufsatz listet Wingert eine Reihe von lebensweltlichen Gewissheiten auf, in denen sich dieselben Motive wieder finden (Wingert 2008, 290f.):

- [...] Menschen können für ihr Tun so verantwortlich sein, dass sie dafür Lob und Tadel, Wertschätzung und Verachtung verdienen.
- Menschen haben bisweilen einen Spielraum effektiven praktischen Überlegens. Gründe sind wenigstens manchmal wirksam für Handlungen.
- Die Handlungswirksamkeit von Gründen hängt von einer Bejahung der Gründe durch den Handelnden ab. Gründe wirken nicht so wie Pillen, wenn sie denn wirken.
- Menschen verhalten sich auch regelgeleitet und nicht bloß regelmäßig.
- Menschen können aufgefordert werden, etwas zu tun/zu unterlassen, und nicht bloß dazu gebracht werden, etwas zu tun bzw. zu unterlassen. Sie können den Status eines Adressaten von normativen Erwartungen oder eines Sollens erwerben.

Der Bezug zu den oben angeführten Überlegungen ist offensichtlich. Unseren Mitmenschen gegenüber nehmen wir eine andere Einstellung ein als bloß natürlichen Dingen wie Tieren oder Maschinen gegenüber. Und dass wir diese reaktive Einstellung einnehmen können, beruht auf der Wahrheit der eben angeführten lebensweltlichen Gewissheiten. Aber was hat das mit der These von Roth und Singer zu tun, dass alle unsere Handlungen neuronal determiniert sind? Offenbar ist hier eine Hintergrundannahme entscheidend, die selten explizit formuliert wird – die Annahme, dass die Wingert-

schen Gewissheiten nur wahr sein können, wenn die naturalistische These von Roth und Singer falsch ist.

Tatsächlich scheinen Roth und Singer selbst von der Richtigkeit dieser Annahme überzeugt. Denn als Konsequenz der empirischen Befunde fordern sie zumindest eine grundlegende Revision unserer Konzepte von Schuld und Strafe. Denn Schuld im eigentlichen Sinne gebe es gar nicht. In der zweiten Auflage von *Fühlen, Denken, Handeln* schreibt Roth:

Nach all den Befunden, die in diesem Buch präsentiert wurden, müssen wir von Folgendem ausgehen: Menschen können im Sinne eines *persönlichen Verschuldens* nichts für das, was sie wollen und wie sie sich entscheiden, und dies gilt unabhängig davon, ob ihnen die einwirkenden Faktoren bewusst sind oder nicht, ob sie sich schnell entscheiden oder lange hin und her überlegen. Sie werden in dem jeweils einen oder anderen Fall eventuell völlig unterschiedliche Dinge tun, aber sie tun dies nicht frei. Die Gene, die vor- und nachgeburtlichen Entwicklungen und Fehlentwicklungen, die frühkindlichen Erfahrungen und Traumatisierungen, die späteren Erfahrungen und Einflüsse aus Elternhaus, Freundeskreis, Schule und Gesellschaft –, all dies formt unser emotionales Erfahrungsgedächtnis, und dessen Auswirkungen auf unser Handeln unterliegen nicht dem freien Willen. (Roth 2003a, 541)

Und in Roths Buch *Aus Sicht des Gehirns* heißt es:

Heißt dies, dass wir für das, was wir tun, nicht verantwortlich sind? Etwa in dem Sinne: Nicht ich bin es, sondern unbewusst arbeitende Mechanismen in meinem Gehirn sind es gewesen! Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig: Das bewusste, denkende und wollende Ich ist nicht im *moralischen* Sinne verantwortlich für dasjenige, was das Gehirn tut, auch wenn dieses Gehirn „perfiderweise“ dem Ich die entsprechende Illusion verleiht. [...] Wenn also Verantwortung an *persönliche moralische Schuld* gebunden ist, wie es im deutschen Strafrecht der Fall ist, dann können wir nicht subjektiv verantwortlich sein, weil niemand Schuld an etwas sein kann, das er gar nicht begangen hat und auch gar nicht begangen haben *konnte*. Das Gefühl der persönlichen Schuld, das wir häufig empfinden, wenn wir etwas Unrechtes getan haben, resultiert aus der irrtümlichen Annahme, wir als bewusstes Ich hätten das Unrecht verursacht. (Roth 2003b, 180)

Strafe könne daher, wenn überhaupt, nur durch den Gedanken der speziellen oder allgemeinen Prävention gerechtfertigt werden. Interessanter als diese These ist allerdings ihre Begründung: Ich kann für mein Handeln nicht moralisch verantwortlich sein, weil dieses Handeln niemals von mir (meinem Ich), sondern immer von meinem Gehirn hervorgerufen wird. Verantwortlichkeit könnte es nach Roth nur geben, wenn der interaktionistische Dualismus wahr wäre. Und da dies nicht der Fall ist (weil alles Han-

deln allein auf neuronale Aktivitäten zurückgeht), gibt es eben keine Verantwortlichkeit.

Die These, dass Verantwortlichkeit die Wahrheit des interaktionistischen Dualismus voraussetzt, ist allerdings mehr als zweifelhaft. Ich selbst denke, dass Freiheit und Verantwortlichkeit vielmehr darauf beruhen, dass wir über bestimmte Fähigkeiten verfügen. Diese Annahme kann man schon bei John Locke finden, der in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* schreibt:

Da in uns sehr zahlreiche Unbehaglichkeiten vorhanden sind, [...] so ist es, wie gesagt, natürlich, daß die stärkste und dringendste von ihnen den Willen zur nächsten Handlung bestimmt. Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer. Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft hat, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* [...], so hat er auch die Freiheit, [dessen Objekt] zu betrachten, [es] von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt [...]. [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. [...] [H]ierin scheint das zu bestehen, was man [...] den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens [...] haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. [...] [U]nd es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln. (*Versuch*, Buch 2, Kap. 21, § 47)

Dass wir in unserem Wollen frei sind, heißt nach Locke also, dass wir über zwei zentrale *Fähigkeiten* verfügen: (1) die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was wir tun sollten, und (2) die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln.

Was spricht für diese Auffassung von Willensfreiheit? Das wird deutlich, wenn wir uns klare Fälle von Unfreiheit vor Augen führen. Unfrei sind zunächst einmal alle, die gefesselt, eingesperrt oder gelähmt sind. Diese Personen sind durch äußere Umstände daran gehindert zu tun, was sie tun wollen. Unfrei sind aber auch Suchtkranke, Phobiker und Menschen, die an Zwangsneurosen leiden. Dabei können etwa Drogensüchtige durchaus tun, was sie wollen; sie können Drogen nehmen, wenn sie das wollen (jedenfalls soll das hier vorausgesetzt werden), und sie können auch keine Drogen nehmen, wenn sie das nicht wollen. Aber sie sind in ihrem Willen, in ihren Entscheidungen unfrei. Ihr Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn sie sich anders entscheiden möchten, wird sich ihr Wunsch, Drogen zu nehmen, durchsetzen. Der Drogensüchtige ist nicht Herr seiner Wünsche.

Für Lockes Analyse spricht nun erstens, dass sie genau den Kern des Problems des Drogensüchtigen trifft. Was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu handeln, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag die Fähigkeit haben, zu überlegen und sogar einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es vielleicht sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Handlungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können.

Zweitens passt auch das Schuldunfähigkeitsverständnis unseres Strafgesetzbuches sehr gut zu Lockes Überlegungen. In § 20 StGB heißt es:

Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit *unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln*. (Meine Hervorh.)

Auch unserem Strafgesetzbuch zufolge sind für Schuldfähigkeit also zwei Fähigkeiten entscheidend – die Fähigkeit, das Unrecht des eigenen Handelns einzusehen, und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln. Diese Fähigkeiten sind nicht identisch mit den für Locke entscheidenden Fähigkeiten, aber sie sind ihnen doch sehr ähnlich.

Verantwortlichkeit und das wissenschaftliche Bild des Menschen

Doch damit sind wir zurück bei dem vom Lutz Wingert aufgeworfenen Problem: Können wir über die für Freiheit und Verantwortlichkeit erforderlichen Fähigkeiten verfügen, wenn wir neuronal determiniert sind? Ist es überhaupt denkbar, dass wir durch Argumente beeinflusst werden können, wenn alles durch unsere neuronalen Verschaltungen bestimmt ist? Jürgen Habermas ist da skeptisch.¹¹

In seinem Aufsatz „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ betont Habermas zunächst noch einmal, dass wir aus der Perspektive der ersten Person und als Teilnehmer sprachlicher und nicht-sprachlicher sozialer Interaktionen uns selbst und andere oft als verantwortlich Handelnde wahrnehmen. Verant-

¹¹ Vgl. zum Folgenden Beckermann 2012, 13 ff.

wortlich können wir aber in seinen Augen nur sein, wenn wir erstens auch anders hätten handeln können und wenn unser Handeln zweitens tatsächlich auf uns zurückgeht, wenn wir selbst die Urheber dieses Handelns sind. Drittens heißt jemanden verantwortlich zu machen, ihn nach Gründen fragen zu können. Verantwortlich kann also nur sein, wer sein Handeln auf der Basis von Gründen selbst bestimmen kann. Wenn ich das richtig verstanden habe, sind für Habermas alle drei Momente mit der Annahme *unvereinbar*, dass alles Geschehen in der Welt kausal durch physische Ereignisse determiniert ist. Insbesondere setzt Verantwortlichkeit voraus, dass es eine kausale Wirksamkeit des Geistes gibt, die in einer physisch determinierten Welt unmöglich wäre. Denn selbst wenn Gründe unser Handeln nur beeinflussen können, wenn sie den Status von Motiven erlangen, „wirken“ diese Motive anders als natürliche Ursachen.

Die Motivation durch Gründe ist die einzige mit Willensfreiheit verträgliche Art der Determination. Sobald diese durch die Kausalität naturgesetzlich determinierter Ereignisse ersetzt wird, zerfällt das Phänomen – und dies schon aus grammatischen Gründen. Die Neurowissenschaftler vertreten in dem eingangs erwähnten Manifest [Elger et al. 2004] die Auffassung, dass alle geistigen Akte und Erlebnisse nicht nur, was unbestritten ist, über Gehirnvorgänge realisiert, sondern von Hirnzuständen kausal vollständig bestimmt werden. Wenn die neurologische Forschung, wie behauptet, heute schon den Schlüssel in der Hand hält, um in naher Zukunft beliebige Handlungsmotive und Abwägungsprozesse allein aus dem naturgesetzlich determinierten Zusammenwirken neuronaler Vorgänge zu erklären, müssen wir Willensfreiheit als eine fiktive Unterstellung betrachten. Denn aus dieser Sicht dürfen wir einander nicht länger unterstellen, dass wir anders hätten handeln können, und dass es an uns gelegen hat, so und nicht anders gehandelt zu haben. Ja, die Referenz auf „uns“, als handelnde Personen, verliert unter neurologischen Beschreibungen jeden Sinn. Das menschliche Verhalten wird dann nicht von Personen entschieden, sondern von deren Gehirnen festgelegt [...]. (Habermas 2006, 676)

Dass sich Verantwortlichkeit und physische Determiniertheit ausschließen, zeigt sich nach Habermas auch daran, dass im forensischen Diskurs die physische Erklärbarkeit einer Tat immer ein zwingender Grund ist, den Täter für schuldunfähig zu halten. („In unserem Zusammenhang ist nun interessant, dass entsprechende naturwissenschaftliche Verhaltensklärungen *immer* zur Konsequenz der Schuldunfähigkeit führen.“. Ebd., 678) Das Problem ist nun, dass uns, so Habermas, die Naturwissenschaften die Welt tatsächlich als einen naturgesetzlichen Kausalzusammenhang darstellen, in dem alle Ereignisse durch andere kausal determiniert sind. Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen, insbesondere wenn wir als wissenschaftlich aufgeklärte Personen, die auf ihre eigene Stellung in der natürlichen Welt

reflektieren, die Annahme nicht aufgeben wollen, dass wir selbst als evolutionär entstandene Naturwesen Teil eines einheitlichen natürlichen Universums sind?¹² Ich bin nicht sicher, dass ich Habermas' Lösung richtig verstehe. Aber seine Kernthese scheint zu sein, dass Natur – Habermas verwendet hier auch den Ausdruck „natürliches Universum“ – mehr ist als das, was uns die Naturwissenschaften über sie sagen.

Die Nicht-Hintergebarkeit des epistemischen Dualismus lädt zu einer transzendentalen Auffassung ein, der zufolge der Naturalismus die Natur der Naturwissenschaften mit dem Universum der den Menschen einschließenden Natur verwechselt. (ebd., 695)

Was Habermas ablehnt, ist die „szientistische These, dass dieses Universum als Gegenstandsbereich nomologisch verfahrenender Naturwissenschaften (nach dem Normalvorbild der heutigen Physik) hinreichend bestimmt ist“ (ebd., 704). Das natürliche Universum umfasst nach Habermas also mehr, als uns die Naturwissenschaften über die Natur sagen.

Ich habe große Zweifel, dass diese These weit trägt. Zunächst einmal ist nicht klar, was sie eigentlich besagt. Bedeutet die Annahme, dass das Universum mehr ist als die Natur, die uns die Naturwissenschaften zeigt, dass es wahre Aussagen über das natürliche Universum gibt, die mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht als wahr erkannt werden können? Oder bedeutet sie sogar, dass manche Aussagen der Naturwissenschaften *de facto* falsch sind, wenn man sie als Aussagen über das ganze natürliche Universum auffasst? Habermas muss eigentlich von der zweiten Alternative ausgehen. Denn Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Feststellung, dass wir aus der Teilnehmerperspektive uns und andere oft als Akteure wahrnehmen, die (1) auch anders handeln können, die sich (2) von Gründen motivieren lassen und die (3) in gewisser Weise selbst bestimmen, wie es in der Welt weitergeht. Dies alles, so Habermas, ist mit der Annahme (4) unvereinbar, dass die Welt ein durchgängig naturgesetzlich determiniertes Geschehen ist. Diese Unvereinbarkeit ergibt sich offenbar nur, wenn man annimmt, dass aus den Aussagen (1) – (3) folgt, dass (5) zumindest einige physische Ereignisse nicht physisch determiniert sind und dass es (6) für diese Ereignisse andere, nicht-physische Erklärungen gibt. Mir ist jedoch ganz unverständlich, warum zumindest dies, wenn es so ist, den Naturwissenschaften prinzipiell entgehen sollte.

Ich denke, dass man all diese Probleme vermeiden kann, da die Perspektive der ersten und zweiten Person, aus der wir uns als verantwortliche Personen wahrnehmen, und die Perspektive der dritten Person, aus der wir als

¹² Ebd., 669.

rein natürliche Wesen erscheinen, deren Handlungen auf neuronalen Verschaltungen beruhen, durchaus *nicht* unvereinbar sind. Zunächst möchte ich aber betonen, dass Habermas, Wingert und viele andere zweifellos Recht haben, wenn sie darauf bestehen, dass Menschen Wesen sind, deren Handeln auf Gründen beruht und die eben deshalb durch Argumente beeinflusst werden können. Dies ist ein unbezweifelbares *empirisches* Faktum, an dem auch kein empirischer Wissenschaftler vorbei kommt. Schon an sehr einfachen Beispielen zeigt sich das ganz klar.¹³

Nehmen wir etwa folgenden Fall: Ich liege im Bett; der Wecker klingelt. Einerseits sollte ich aufstehen; denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz. Andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, wenn ich noch etwas weiterschlafen könnte. Nehmen wir weiter an, dass ich gerade dabei bin, mich zu entscheiden, noch etwas im Bett zu bleiben. Genau in diesem Augenblick ruft eine Kollegin an und sagt: „Du musst unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Es steht völlig außer Frage, dass dieser Anruf einen Effekt auf meine Entscheidung und mein Handeln haben *kann*. Warum sonst sollte die Kollegin anrufen? Offenbar kann mein Handeln also durch das beeinflusst werden, was die Kollegin sagt. Und das heißt, offenbar kann mein Handeln durch die Gründe beeinflusst werden, die sie mir nennt. Also gibt es nur die folgende Alternative: Entweder beruhen nicht alle Handlungen auf neuronalen Prozessen, oder es gibt neuronale Prozesse, die durch Überlegungen und Argumente beeinflusst werden können.

Dass dies tatsächlich möglich ist, ergibt sich meiner Meinung nach aus einer Beobachtung, die jedem vertraut ist, der sich in der Welt der Computer zumindest ein bisschen auskennt: Viele physische Prozesse lassen sich auf *verschiedene Weise beschreiben* – auf der einen Seite *physikalisch*, auf der anderen Seite aber auch *theoretisch-funktional*. Diese Prozesse sind, wenn man so will, *sowohl* physikalische *als auch* theoretisch-funktionale Prozesse. Unter den vielen integrierten Schaltkreisen, die man heute überall im Handel erwerben kann, gibt es z.B. 4-bit Volladdierer mit zweimal 4 Eingängen und 5 Ausgängen. Diese Schaltkreise sind auf der einen Seite Ansammlungen von Transistorelementen, die auf bestimmte eingehende elektrische Impulse hin bestimmte elektrische Impulse ausgeben. Auf der anderen Seite sind sie aber auch kleine Additionsmaschinen, die, wenn zwei Zahlen (genauer: Zahlzeichen) an den zweimal 4 Eingängen eingegeben werden, an den Ausgängen das Zahlzeichen für die Summe dieser bei-

¹³ Vgl. zum Folgenden Beckermann 2006, 301 ff.

den Zahlen ausgeben. Computer generell sind auf der einen Seite elektronische Geräte, deren Verhalten vollständig durch physikalische Vorgänge determiniert ist; doch das ändert nichts daran, dass sie auf der anderen Seite eben auch Rechen- bzw. Symbolverarbeitungsmaschinen sind.

Dasselbe – oder zumindest etwas sehr Ähnliches – gilt auch für das Gehirn.¹⁴ Auf der einen Seite ist das Gehirn eine Ansammlung von vielfach miteinander verschalteten Neuronen, die auf unterschiedliche Weise feuern und sich in ihrem Feuerungsverhalten wechselseitig beeinflussen. Wie selbst Neurowissenschaftler sagen, lässt sich dieses Feuern von Neuronen aber auch auf einer kognitiven Ebene beschreiben – als das Wahrnehmen eines Gesichts, als Abrufen einer Erinnerung oder als die Entscheidung, den Arm zu heben. Dies zeigt sich schon an den von Hubel und Wiesel entdeckten Kantendetektoren. Dies sind Neuronenverbände, deren Feuerrate genau dann stark ansteigt, wenn sich an einer bestimmten Stelle im visuellen Feld einer Person eine Kante mit einer Orientierung von, sagen wir, 30° befindet. Genauso gibt es auch Neuronenverbände, die auf Gesichter oder auf Gebärden reagieren. Außerdem reden gerade Neurobiologen wie Roth und Singer oft davon, dass an bestimmten Stellen im Gehirn Entscheidungen gefällt werden oder dass sich im mesolimbischen/mesocorticalen System ein Belohnungszentrum befindet. Es kann offenbar also gar kein Zweifel daran bestehen, dass auch neuronale Prozesse ganz unterschiedlich beschrieben und aufgefasst werden können. Damit steht aber der Annahme nichts mehr im Wege, dass es sich bei manchen neuronalen Prozessen um Prozesse des rationalen Überlegens oder des Abwägens von Gründen handelt. Oder anders ausgedrückt: Die Tatsache, dass etwas ein neuronaler Prozess ist, schließt keineswegs aus, dass es sich bei *demselden* Prozess um einen Prozess des Überlegens handelt – genau so wenig wie die Tatsache, dass etwas ein elektronischer Prozess ist, ausschließt, dass es sich bei *demselden* Prozess um das Berechnen der Summe zweier Zahlen handelt.

Dass es sich bei einem neuronalen Prozess um einen Überlegensprozess handelt, müsste sich dann allerdings gerade daran zeigen, dass dieser Prozess durch Gründe und Argumente beeinflusst werden kann. Und auch dies ist keineswegs ausgeschlossen. Zunächst mag zwar die Annahme nahe liegen, dass Neuronen nur auf elektro-chemische Impulse reagieren. Doch schon die Beispiele der Kantendetektoren oder der Gesichtererkennung-

¹⁴ Damit wird natürlich keineswegs gesagt, dass das Gehirn ein Computer ist, sondern nur, dass sich das Gehirn – wie ein Computer – auf verschiedenen Ebenen beschreiben lässt.

neuronen machen deutlich, dass gerade die Verschaltung von Neuronen mit Rezeptoren und anderen Neuronen sicherstellt, dass Neuronen auch für Merkmale des visuellen Feldes und sogar für Merkmale der Umwelt empfänglich sind. Und offenbar sind Neuronen sogar sensitiv für Bedeutungen. Ohne Zweifel reagieren nicht nur wir, sondern auch unser Gehirn auf einen Ausruf des Wortes „Feuer“ anders als auf den Ausruf „Freibier“. Und das liegt nicht daran, dass es sich hier um syntaktisch verschiedene Wörter handelt. Denn auf die Wörter „Es brennt“ reagiert unser Gehirn wahrscheinlich ähnlich wie auf das Wort „Feuer“. Tatsächlich ist hier also die Bedeutung das Entscheidende. Nehmen wir noch einmal den Fall, dass mich eine Kollegin anruft und sagt: „Du musst unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Wenn ich darauf hin tatsächlich aufstehe und zur Fakultätskonferenz gehe, ist das am besten dadurch zu erklären, dass die neuronalen Prozesse, die zu meinem Aufstehen führten, auf die Bedeutung dessen, was die Kollegin gesagt hat, reagiert haben – und auch auf das in ihrer Äußerung enthaltene Argument. Meiner Meinung nach spricht also alles dafür, dass bestimmte neuronale Prozesse Prozesse des Überlegens sind, die für Gründe und Argumente empfänglich sind.

Der Streit zwischen Habermas auf der einen und Roth und Singer auf der anderen Seite ist also genauso sinnlos wie der Streit zwischen Horkheimer und dem Logischen Positivismus in den 1930er Jahren. Und er ist genauso schädlich. Wer eine Natur hinter der Natur sucht – einen Ort, der den Naturwissenschaften nicht zugänglich ist und an dem wirkliche Freiheit zu Hause ist –, der begibt sich auf einen wenig erfolgversprechenden Weg. Auch die Linke sollte akzeptieren, dass die Naturwissenschaften zurecht darauf bestehen, gezeigt zu haben, dass auch Menschen rein natürliche Wesen sind, deren Verhalten durch komplexe neuronale Verschaltungen gesteuert wird. Im Gegenzug sollten sie gegen die – oft völlig überzogene – Selbstinterpretation mancher Naturwissenschaftler aber darauf bestehen, dass diese Tatsache durchaus damit vereinbar ist, dass Menschen Wesen sind, die nach Gründen handeln, dass sie eben deshalb für Argumente zugänglich sind und dass sie *de facto* in vielen Fällen über all die Fähigkeiten verfügen, die für Freiheit und Verantwortlichkeit erforderlich sind. Dass Menschen rein natürliche Wesen sind, ändert nichts daran, dass sie Unrecht als Unrecht erkennen können, dass sie in der Lage sind, auch komplexe Verblendungszusammenhänge zu durchschauen, und dass sie darüber hinaus ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen können, um gemeinsam mit anderen für ein menschenwürdigeres Dasein zu streiten.

Literatur

- Beckermann, A., 1979: „Logischer Positivismus und radikale Gesellschaftsreform“. *Analyse und Kritik* 1, 30–46. In diesem Band Beitrag 17.
- , 2006: „Neuronale Determiniertheit und Freiheit“. In: K. Köchy & D. Stederoth (Hg.) *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*. Freiburg i.Br.: Karl Alber, 289–304. In diesem Band Beitrag 13.
- , 2008: *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis.
- , 2010: „Darwin – What if Man is Only an Animal, After All?“ *Dialectica* 64, 467–482. (Dt. Fassung im Sammelband *Aufsätze 1*, Beitrag 18)
- , 2012: „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 5–26. In diesem Band Beitrag 10.
- Carnap, R., 1931: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2, 219–241 (wiederabgedr. in: Schleichert 1975).
- , 1934: „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen“, in: *Natur und Geist* 2, 257–260 (wiederabgedr. in: Schleichert 1975).
- , 1961: *Der logische Aufbau der Welt*. 2. Aufl., Hamburg: Felix Meiner.
- Carnap, R., H. Hahn & O. Neurath, 1929: *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*. Wien (wiederabgedr. in: Schleichert 1975).
- Dahms, H.-J., 1998: *Positivismustreit*. 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Descartes, R., *Les passions de l'âme. Die Leidenschaften der Seele*. Französisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher. Hamburg: Felix Meiner 1984.
- Elger, C., et al., 2004: „Das Manifest“. *Gehirn und Geist* 6, 30–37.
- Habermas, J., 1963: *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand.
- , 1964: „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16, 636–659 (wieder abgedruckt in: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, 39–70).
- , 1973: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- , 2006: „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54, 669–707.
- Haggard, P. & M. Eimer, 1999: „On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements“. *Experimental Brain Research* 126, 128–133.
- Hegselmann, R., 1979a: *Normativität und Rationalität – Zum Problem praktischer Vernunft in der Analytischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Campus.

- , 1979b: „Otto Neurath – Empiristischer Aufklärer und Sozialreformer“, in: O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischen Empirismus*, hg. von R. Hegselmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–78.
- Horkheimer, M., 1937a: „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“. *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 4–51 (wiederabgedr. in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Band 4. Hg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. 2. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer 1988, 108–161).
- , 1937b: „Traditionelle und kritische Theorie“. *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 245–294 (wiederabgedr. in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Band 4. Hg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. 2. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer 1988, 162–216).
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1975. (Dt. *Versuch über den menschlichen Verstand*. 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Felix Meiner 1981.)
- Mohn, E., 1977: *Der logische Positivismus – Theorien und politische Praxis seiner Vertreter*, Frankfurt/M.: Campus.
- Neurath, O., 1928: *Lebensgestaltung und Klassenkampf*. Berlin: E. Laubsche Verlagsbuchhandlung.
- Rehg, W., 2009: „Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie“. In: H. Brunkhorst, R. Kreide & C. Lafont (Hg.) *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 165–176.
- Roth, G., 2001: *Fühlen, Denken, Handeln*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- , 2003a: *Fühlen, Denken, Handeln*. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- , 2003b: *Aus Sicht des Gehirns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schleichert, H. (Hg.), 1975: *Logischer Empirismus – Wiener Kreis*, München: Wilhelm Fink.
- Singer, W., 2004: „Verschaltungen legen uns fest“, in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 30–65.
- Singer, W. & L. Wingert, 2000: „Wer deutet die Welt“, in: W. Singer (Hg.), *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 9–23.
- Strawson, P., 1962: „Freedom and Resentment“. *Proceedings of the British Academy* 48, 187–211. (Dt.: „Freiheit und Übelnehmen“. In: U. Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 201–233.)
- Wingert, L., 2008: „Lebensweltliche Gewissheit versus wissenschaftliches Wissen?“ In: Peter Janich (Hg.) *Deutsches Jahrbuch Philosophie Band I: Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg: Felix Meiner, 288–309.