

*Ansgar Beckermann*

**Aufsätze**

**Band 3**

**2015 – 2021**

**Universitätsbibliothek Bielefeld 2021**

## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

### **1. Auflage 2021**

#### **Universitätsbibliothek Bielefeld**

Universitätsstraße 25

33615 Bielefeld

E-Mail: [publikationsdienste.ub@uni-bielefeld.de](mailto:publikationsdienste.ub@uni-bielefeld.de)

DOI: <https://doi.org/10.4119/unibi/2950621>

URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0070-pub-29506215>



Soweit nicht anders angegeben, wird diese Publikation unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY ND) veröffentlicht. Weitere Informationen finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de> und  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.de>

## **Vorwort**

2012 habe ich zwei elektronische Sammelbände mit eigenen Aufsätzen veröffentlicht. Seitdem sind schon wieder fast zehn Jahre vergangen. Es sind neue Aufsätze entstanden, in denen frühere Themen weiterentwickelt oder neue Argumente formuliert wurden. Einige davon, die mir besonders am Herzen liegen, sind in diesem dritten Sammelband vereint. Dabei gibt es auch immer mal wieder Überschneidungen, für die ich um Entschuldigung bitte. Dort wo ich in den Erstveröffentlichungen Fehler gefunden habe, habe ich sie korrigiert. Und hier und da habe ich auch einige Ergänzungen angefügt.

Philipp Raddy danke ich herzlich für die sehr sorgfältige Durchsicht des Manuskripts.

Bielefeld, im Frühjahr 2021



## **Inhaltsverzeichnis**

### *Philosophie des Geistes*

- 1 Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes? (2019) ..... 9
- 2 „ich“ und „selbst“, nicht „Ich“ und „Selbst“ (2020)..... 21
- 3 Die Rolle des Mentalen in einem naturalistischen Weltbild  
(im Erscheinen) ..... 43

### *Handlungstheorie*

- 4 Gründe und Erklärungen durch Gründe (2020) ..... 61
- 5 Aktives Tun (2021) ..... 83
- 6 Gründe und Ursachen – eine erneute Betrachtung (im Erscheinen)... 101

### *Willensfreiheit*

- 7 Willensfreiheit – Die Agenda des Naturalisten (2016)..... 119
- 8 Die Perspektive des Richters (2016)..... 149
- 9 Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des  
Determinismus (2018)..... 163
- 10 Kompatibilismus (im Erscheinen) ..... 187

### *Religionsphilosophie*

- 11 Ein nüchterner Blick auf die Welt (2019)..... 205
- 12 Antworten (2019)..... 223
- 13 Was ist eine gute Religion? (2019)..... 239
- 14 Drei Versionen des logischen Problems des Übels (im Erscheinen).. 251

### *Philosophie*

- 15 Methoden der Philosophie – gibt es rationale Intuition? (2015) ..... 273
- 16 Was lässt sich metaphilosophisch daraus lernen, wie in der Religions-  
philosophie Philosoph\*innen tatsächlich vorgehen? (2021) ..... 291



# **Philosophie des Geistes**



## Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes?\*

Viele Philosophinnen und Philosophen denken, dass „den Geist zu naturalisieren“ bedeutet zu zeigen, dass der Geist mit etwas Physischem identisch ist oder dass das Geistige über dem Physischen superveniert. Ich ziehe es vor, „Naturalisierung“ auf eine Weise zu verstehen, die von der herkömmlichen Auffassung ein wenig abweicht und die tief in der wissenschaftlichen Praxis verankert ist, die wir in der Chemie, der Biologie und der Medizin finden. Um das zu erklären, muss ich ein wenig ausholen.

### *Antikes Griechenland*

Im antiken Griechenland markierte der Geist, oder besser: die Seele (*psyche*), den Unterschied zwischen belebten und unbelebten Dingen. Aristoteles schreibt in *De Anima*: „[D]enn sie (die Seele) ist gleichsam Prinzip [*arche*] der Lebewesen“.<sup>1</sup> Und in Platons Dialog *Phaidon* findet sich der folgende kurze Austausch zwischen Sokrates und Kebes:

[Sokrates:] „Dann sage mir [...]: ‚Was tritt in einem Körper auf, so daß dieser lebendig sein wird?‘“ – „Die Seele“, antwortete [Kebes]. – [Sokrates:] „Ist das nun immer der Fall?“ – „Aber natürlich“, antwortete er. – „Was die Seele also auch immer besetzt, zu dem kommt sie immer, indem sie Leben bringt?“ – „So kommt sie in der Tat“, erwiderte er.<sup>2</sup>

Selbst die antiken Atomisten stimmen zu. Ein Lebewesen lebt, solange es eine Seele hat; es stirbt, wenn die Seele den Körper verlässt. Insofern sind sich alle im Grundsatz einig – die Seele ist das Prinzip des Lebens. Große Unterschiede gibt es allerdings, wenn es darum geht, was genau diese Seele ist. Die antiken Atomisten denken, dass auch die Seele etwas Materielles ist, etwas, das aus sehr kleinen, sich schnell bewegenden Atomen besteht. Platon dagegen hält die Seele für etwas, das sich grundsätzlich vom Körper unterscheidet – eine immaterielle Substanz, die ihrer Natur nach eher den Ideen ähnelt und die daher wahrscheinlich wie die Ideen unvergänglich ist. Und Aristoteles schreibt unter Bezug auf seine Unterscheidung von Form und Materie: „Notwendig also muß die Seele ein Wesen als Form(ursache)

---

\* Zuerst erschienen in: *Information Philosophie*, Heft 2, 2019, S. 32–40.

<sup>1</sup> Aristoteles *Über die Seele. De anima*. Griechisch-Deutsch. Hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1998, 402a6f.

<sup>2</sup> Platon *Phaidon*. Übersetzung und Kommentar von T. Ebert. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004, 105c9-105d5.

eines natürlichen Körpers sein (*ousian einai hos eidos somatos*), der in Möglichkeit Leben hat.“<sup>3</sup> Doch diese Unterschiede sind hier nicht wichtig. Wichtiger ist, wie die Aussage „Die Seele ist das Prinzip des Lebens“ genau zu verstehen ist. Lebewesen unterscheiden sich von unbelebten Dingen dadurch, dass sie bestimmte Fähigkeiten und Vermögen besitzen.

Das Pflanzenleben besteht nur darin, zu wachsen, Nahrung aufzunehmen und Samen neuer Pflanzen zu erzeugen [...]. Für Tiere ist das Leben auch eine Sache der Sinneswahrnehmung, des Begehrens und der Bewegung; und der Mensch besitzt außerdem noch das Vermögen zu denken.<sup>4</sup>

Eine erste Antwort auf die Frage, was „Die Seele ist das Prinzip des Lebens“ bedeutet, könnte deshalb lauten, dass die Seele nichts anderes ist als die Summe all dieser Fähigkeiten und Vermögen. Ein Wesen ist belebt, wenn es über diese Fähigkeiten und Vermögen verfügt, und es stirbt, wenn es diese Fähigkeiten verliert. Doch diese Antwort wäre eher nichtssagend. Wenn sie zuträfe, wäre die Aussage „Die Seele ist das Prinzip des Lebens“ völlig trivial. Ich denke deshalb, dass mit dieser Aussage etwas anderes gemeint ist. Denn im antiken Griechenland gab es nicht nur eine große Einmütigkeit im Hinblick darauf, dass die Seele das Prinzip des Lebens ist, fast alle waren auch der Meinung, dass Materie völlig unfähig ist, von sich aus die für Leben entscheidenden Fähigkeiten hervorzubringen.<sup>5</sup> Wenn ein Lebewesen entsteht, muss deshalb etwas zur Materie hinzukommen, etwas, das anders als die Materie selbst in der Lage ist, für die Entstehung der für Leben entscheidenden Fähigkeiten zu sorgen. Die Seele ist daher nicht einfach die Summe all dieser Fähigkeiten; sie ist der *Grund* dieser Fähigkeiten, das, was diese Fähigkeiten hervorbringt und erklärt. Jedenfalls haben auch die antiken und mittelalterlichen Physiologen den Grundsatz „Die Seele ist das Prinzip des Lebens“ so verstanden.<sup>6</sup>

### *Jean Fernel*

Bei dem Versuch, den Hintergrund zu erläutern, vor dem René Descartes seine eigene Physiologie entwickelte, erwähnt Karl Eduard Rothschuh in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Descartes' *Traité de l'homme*

<sup>3</sup> *De Anima*, 412a19-21.

<sup>4</sup> Ackrill, J.L. *Aristoteles*, übers. von E.R. Miller, Berlin/New York: de Gruyter 1985, S. 86.

<sup>5</sup> Wahrscheinlich bilden die antiken Atomisten hier eine Ausnahme.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden A. Beckermann *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: mentis 2008, Abschn. 1.3.

und *Description du corps humain*<sup>7</sup> das seinerzeit sehr einflussreiche Buch *Universa medicina* von Jean Fernel.<sup>8</sup> In diesem Lehrbuch schreibt Fernel ausdrücklich: „Die Leistungen des Körpers gehen nicht von sich selbst noch vom Körper aus.“ Und: „Die Ursache für die Verrichtungen des Körpers ist die Seele“.<sup>9</sup>

Fernels Physiologie, die in ihren Grundzügen auf die antike Theorie Galens zurückgeht, beruht auf der Annahme dreier relativ unabhängiger anatomisch-physiologischer Teilsysteme. Er unterscheidet das Venensystem, das sein Zentrum in der Leber hat und das in erster Linie für Ernährung und Wachstum zuständig ist, das arterielle System mit dem Herzen als Zentrum, das den vitalen Funktionen dient, und das Nervensystem, dessen Zentrum das Gehirn ist und das unter anderem für die Sinneswahrnehmung und die willkürlichen Bewegungen verantwortlich ist. Die Funktionsweise dieser drei Teilsysteme lässt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Die in den Magen gelangte Nahrung wird dort in einem dem normalen Kochen ähnlichen Prozess in einen Speisesaft, den Chylus, verwandelt. Dieser Chylus gelangt aus dem Magen und den Därmen über die Pfortader in die Leber. Dort entsteht aus ihm das venöse Blut, das von der Leber aus in alle Teile des Körpers fließt und dort versickert. Es muss also in der Leber ständig neu hergestellt werden. Vom venösen Blut gelangt ein kleiner Teil in die rechte Herzkammer. Das Herz hat – ebenso wie die Arterien – eine spezifische Fähigkeit zu schlagen, die *vis pulsifica*, die Fernel als Fähigkeit versteht, sich auszudehnen. Wenn das Herz sich in der Diastole ausdehnt, zieht die rechte Herzkammer venöses Blut aus der *vena cava* an, während zugleich die linke Herzkammer Luft aus der Lunge anzieht. Diese Luft dient hauptsächlich der Kühlung des Herzens. Wenn sich die Arterien ausdehnen, saugen sie Blut aus dem Herzen, so dass dieses sich zusammenzieht. Dabei dringt auch etwas venöses Blut durch kleine Poren in der Herzscheidewand aus der rechten in die linke Herzkammer, wo es mit der Luft aus der Lunge vermischt wird, so dass sich arterielles Blut bildet. Dieses wird durch die Arterien im ganzen Körper verteilt, wobei ein Teil auch ins Gehirn gelangt. Dort wird es mit den *spiritus animales* vermischt. Blut und *spiritus animales* sammeln sich in den Hirnhöhlen und verteilen sich

---

<sup>7</sup> René Descartes *Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648)*. Nach der ersten französischen Ausgabe von 1664 übersetzt und mit einer historischen Einleitung versehen von K.E. Rothsuh. Heidelberg: Schneider 1969.

<sup>8</sup> Zum Folgenden vergleiche Rothsuh *Einleitung*, S. 17–23.

<sup>9</sup> Liber V, Capitel 1 – zitiert nach Rothsuh *Einleitung*, S. 17.

von dort durch die Nerven, die als kleine Röhren vorgestellt werden, zu den Sinnesorganen und den einzelnen Muskeln.

Die Einzelheiten der von Fernel vertretenen Physiologie sind hier jedoch nicht entscheidend. Entscheidend für das Verständnis des Descarteschen Neuansatzes ist vielmehr die Tatsache, dass nach Fernel die physiologischen Vorgänge in einem lebenden Wesen nicht rein körperlicher Natur sind, sondern durch eine große Anzahl von Kräften und Fähigkeiten in Gang gehalten werden, die ihrerseits von der Seele ausgehen. Jeder einzelne der gerade angesprochenen Prozesse geht auf die Seele und ihre Vermögen zurück, die man als Werkzeuge der Seele verstehen kann. Den drei physiologischen Teilsystemen entsprechen zunächst drei Hauptvermögen der Seele: die *facultas animae naturalis*, die für Ernährung, Wachstum und Zeugung verantwortlich ist, die *facultas animae vitalis* und die *facultas animae animalis*, die unter anderem Wahrnehmen und willkürliche Bewegung ermöglicht. Der *facultas animae naturalis* zum Beispiel stehen vier helfende Vermögen zur Seite: die *facultas attrahens*, die *facultas expellens*, die *facultas continens* und die *facultas concoquens*, die für Assimilation, Wachstum und Ausscheidung verantwortlich sind. Die Bewegung der Glieder dagegen geht zurück auf ein eigenes Vermögen der Bewegung: die *facultas movendi*. Jeder physiologische Vorgang in einem lebenden Körper wird also durch ein spezielles Vermögen oder durch eine spezielle Kraft erklärt.

Die *facultas* begründet jede Aktivität, sie ist zugleich die Quelle der Finalität, der Zweckhaftigkeit. [...] Die Vermögen sind die Ursachen der *Funktionen*; diese – z. B. die Atmung – sind zugleich Werkzeug und ausführendes Instrument. So gehören die Organe der Nahrungsaufnahme, der Verdauung (Kochung) und Verwandlung in Chylus zum „*natürlichen Vermögen*“. Der Chylus geht über die Pfortader zur Leber, die ihn ansaugt. Dort entsteht daraus das Blut. Ein jeweils besonderes anziehendes Vermögen der Glieder entnimmt das Passende aus dem Blut zur Ernährung der Teile [...]. Die Nieren ziehen das Auszuscheidende aus dem Blut an.<sup>10</sup>

### *Descartes' Bruch mit der Tradition*

Der Bruch Descartes' mit der Tradition zeigt sich darin, dass er diese Art von Erklärungen durch *vis* und *virtutes* strikt ablehnt. Wenn ich das Herz schlagen sehe, weiß ich, dass es die Fähigkeit zu schlagen hat. Doch diese Fähigkeit erklärt das Schlagen nicht; sie ist vielmehr selbst ein *explanan-*

---

<sup>10</sup> Rothschuh *Einleitung*, S. 19.

*dum* – etwas, das seinerseits erklärt werden muss.<sup>11</sup> Eine Physiologie, die versucht, die für Lebewesen charakteristischen Aktivitäten auf selbst unerklärte Fähigkeiten zurückzuführen, *behindert den wissenschaftlichen Fortschritt*. Denn wissenschaftlicher Fortschritt besteht in diesem Feld genau darin, dass die für Lebewesen charakteristischen Fähigkeiten ihrerseits erklärt werden. Wie können solche Erklärungen aussehen?

Descartes' Standardbeispiel ist die Arbeitsweise einer funktionierenden Uhr.<sup>12</sup> In seinen Augen wäre es lächerlich, die Tatsache, dass eine funktionierende Uhr in der Regel ziemlich genau die Zeit anzeigt, auf eine entsprechende Fähigkeit zurückzuführen. Aber wie könnte eine alternative Erklärung aussehen? Als Erstes müssen wir Descartes zufolge feststellen, aus welchen Teilen die Uhr besteht. Dabei stoßen wir auf Zahnräder, Federn und Gewichte. Zweitens müssen wir herausfinden, wie diese Teile angeordnet sind und wie sie aufgrund dieser Anordnung miteinander interagieren. Drittens schließlich müssen wir ergründen, wie sich die Zeiger der Uhr bewegen, wenn sie mit den anderen Teilen der Uhr in der angegebenen Weise verbunden sind. Wenn sich dabei ergibt, dass sich beide Zeiger gleichmäßig kreisförmig um ihre Achse bewegen, und zwar so, dass der kleine Zeiger nach zwölf Stunden und der große Zeiger nach einer Stunde zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, dann haben wir erklärt, warum die Uhr die Fähigkeit hat, die exakte Zeit anzuzeigen. Letzten Endes geht es also darum zu zeigen, dass sich die dafür nötige Bewegung der Zeiger mit nomologischer Notwendigkeit ergibt, wenn wir es mit einem System zu tun haben, das aus den Zahnrädern, Federn und Gewichten besteht, die wir in der Uhr gefunden haben, und in dem diese Teile genauso angeordnet sind wie in der Uhr. Bei Descartes finden sich immer wieder Bemerkungen wie diese:

[D]er soeben erklärte *Mechanismus* [des Herzschlags ergibt] sich allein aus der Einrichtung der Organe [...], die man im Herzen mit seinen Augen sehen, aus der Wärme, die man dort mit seinen Fingern spüren, und aus der Natur des Blutes, die man durch Erfahrung kennenlernen kann, und *dies mit der gleichen*

---

<sup>11</sup> Dies war offenbar auch Molières Auffassung, der sich in seinem Werk *Der eingebildete Kranke* darüber lustig macht, dass Ärzte die einschläfernde Wirkung des Opiums auf seine *vis dormitiva* zurückführen.

<sup>12</sup> Meines Wissens hat Descartes an keiner Stelle die Erklärung der Arbeitsweise einer Uhr so genau ausgeführt, wie ich das im Folgenden versuche. Ich bin mir aber sicher, dass er an genau solche Erklärungen gedacht hat.

*Notwendigkeit, wie der Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt.*<sup>13</sup>

Anders als fast alle antiken Philosophen glaubte Descartes in der Tat, dass die vitalen Fähigkeiten und Vermögen aller Pflanzen und nicht-menschlichen Tiere und auch die meisten vitalen Fähigkeiten und Vermögen von uns Menschen auf die gerade geschilderte Weise mechanisch erklärt werden können.<sup>14</sup> Schon in seinem *Traité de l'homme*, aber auch später in *Description du corps humain* und *Les Passions de l'âme* gibt er sich die allergrößte Mühe, im Detail zu zeigen, wie Atmung und Verdauung sowie Wahrnehmung, Gedächtnis und zielgerichtetes Handeln auf diese Weise erklärt werden können. Sogar seine Auseinandersetzung mit William Harvey beruhte auf der Überzeugung, dass alle vitalen Funktionen mechanisch erklärbar sind.

Wir hatten schon gesehen, dass die meisten antiken und mittelalterlichen Physiologen der Meinung waren, das Venensystem und das arterielle System seien zwei voneinander unabhängige Systeme. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts änderte sich das mit Harveys Theorie des Blutkreislaufes. Zuvor hatte man angenommen, dass das venöse Blut in der Leber entsteht, von dort in alle Teile des Körpers fließt und dort versickert, während arterielles Blut im Herzen dadurch gebildet wird, dass venöses Blut durch kleine Poren in der Herzscheidewand aus der rechten in die linke Herzkammer gelangt, wo es mit der Luft aus der Lunge vermischt wird. Harvey sah das ganz anders. Seiner Theorie zufolge zirkuliert das Blut durch den Körper – in den Arterien vom Herzen weg zur Peripherie, in der Peripherie durch sehr kleine Blutgefäße, die Kapillaren, von den Arterien zu den Venen und in den Venen schließlich zurück zum Herzen. Diese Theorie hatte er durch eine ganze Reihe von einfallsreichen Experimenten untermauert. Descartes nahm Harveys neue Sicht der Dinge auf der einen Seite mit großer Sympathie auf; er zitierte Harvey sogar des Öfteren, um seine eigenen Annahmen zu stützen. In einem Punkt allerdings war er mit Harvey ganz und gar nicht einverstanden; in diesem Punkt griff Descartes sogar auf eine seinerzeit schon widerlegte Theorie des Aristoteles zurück. Harvey nahm an, dass das Herz wie eine Pumpe arbeitet, dass es die Fähigkeit hat, sich zusammenzuziehen, und dass das Blut genau dann in die Arterien gepumpt wird, wenn

---

<sup>13</sup> Descartes, *Discours de la méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*. Französisch-Deutsch. Übertr. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner 1960, Abs. 5.6, S. 80ff. – meine Hervorh.

<sup>14</sup> Nur die menschlichen Fähigkeiten, zu denken und zu sprechen, lassen sich nach Descartes nicht mechanisch erklären.

sich das Herz zusammenzieht. Descartes lehnte diese Annahme entschieden ab – weil Harvey keine mechanische Erklärung für die Fähigkeit des Herzens, sich zusammenzuziehen, gegeben hatte. Harvey stand in seinen Augen noch zu sehr unter dem Einfluss der Idee einer *vis pulsifica*. Descartes selbst erklärte die Ausdehnung und das Zusammenziehen des Herzens deshalb durch die in ihm vorhandene Wärme. Durch diese Wärme wird das Blut, das seiner Meinung nach das Herz in zwei großen Tropfen aus den Venen erreicht, sehr stark ausgedehnt. Das führt dazu, dass sich die Herzklappen vor den Venen schließen und das Blut mit großer Kraft in die Arterien gepresst wird. Dadurch wiederum zieht sich das Herz zusammen. Diese Theorie ist nach Descartes besser als die Harveys, da sie in seinen Augen eine völlig akzeptable *mechanische* Erklärung für die Ausdehnung und das Zusammenziehen des Herzens bietet. Sie hat allerdings einen großen Schönheitsfehler. Denn schon zu Descartes' Zeiten war bekannt, dass das Blut während der Systole und nicht während der Diastole aus dem Herzen austritt. So macht gerade sein Festhalten an einer überholten Theorie deutlich, wie sehr Descartes davon überzeugt war, dass in der Physiologie nur mechanische Erklärungen zulässig sind. Dies wird im fünften Teil des *Discours de la méthode* ganz deutlich in der Passage, die ich schon teilweise zitiert habe:

Damit übrigens diejenigen, die die Überzeugungskraft mathematischer Beweise nicht kennen und es nicht gewohnt sind, wahre Beweisgründe von bloß wahrscheinlichen zu unterscheiden, dieser meiner Erklärung nicht auf gut Glück und ohne Prüfung widersprechen, so mögen sie sich gesagt sein lassen, daß der soeben erklärte *Mechanismus* sich allein aus der Einrichtung der Organe ergibt, die man im Herzen mit seinen Augen sehen, aus der Wärme, die man dort mit seinen Fingern spüren, und aus der Natur des Blutes, die man durch Erfahrung kennenlernen kann, und *dies mit der gleichen Notwendigkeit, wie der Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt.*<sup>15</sup>

### *Mereologisch-reduktive Erklärungen*

In meinen Augen sind die Überlegungen, die ich gerade in ihren Grundzügen dargestellt habe, von größter Wichtigkeit für die Wissenschaftstheorie im Allgemeinen. Zunächst einmal formuliert Descartes ein neues Ziel für die wissenschaftliche Forschung. Oft wird gesagt, das Ziel der Naturwissenschaften sei es, Naturgesetze zu entdecken. Doch das ist nach Descartes

<sup>15</sup> *Discours* Abs. 5.6, S. 80ff. – meine Hervorh.

höchstens die halbe Wahrheit. Zumindest genauso wichtig ist die Erklärung des Verhaltens und der höherstufigen Eigenschaften komplexer Gegenstände. In moderner Terminologie könnte man sagen: die Suche nach Mechanismen.<sup>16</sup> Warum ist Kohlenmonoxid giftig? Worauf beruht die reinigende Kraft von Seife? Was passiert, während wir atmen? Wie schaffen es die Nieren, Giftstoffe aus dem Blut zu filtern und zugleich wichtige andere Stoffe zurückzuhalten? Zweitens gibt Descartes eine Antwort auf die Frage, wie solche Erklärungen aussehen können. Zuerst müssen wir herausfinden, aus welchen Teilen ein komplexer Gegenstand besteht, wie diese Teile angeordnet sind und wie sie aufgrund dieser Anordnung miteinander interagieren. Und dann müssen wir untersuchen, ob sich das Verhalten, die Eigenschaften oder Fähigkeiten des komplexen Gegenstandes „mit der gleichen Notwendigkeit, wie der Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt“, aus seinen Teilen und deren Anordnung ergeben. In der Tat zeigt ein Blick in beliebige wissenschaftliche Lehrbücher, dass solche Erklärungen allgegenwärtig sind, besonders in der Chemie, der Biologie und der Medizin. Ich will das an drei Beispielen erläutern.

Warum ist Kohlenmonoxid für Menschen giftig? Beim Menschen erreicht die eingeatmete Luft schließlich die Lungenbläschen, die von kleinen Kapillaren umhüllt werden. Dies ermöglicht einen Austausch von Gasen. Unter normalen Umständen wird Kohlendioxid aus dem Blut in die Luft abgegeben, während umgekehrt Sauerstoff aus der Luft vom Blut aufgenommen wird, d.h., genauer von den im Blut befindlichen Hämoglobinmolekülen. Dummerweise allerdings bindet Kohlenmonoxid viel besser mit Hämoglobin als Sauerstoff. Dies hat zur Folge, dass schon, wenn sich nur ein geringer Anteil von Kohlenmonoxid in der eingeatmeten Luft befindet, ein Großteil der Hämoglobinmoleküle durch Kohlenmonoxid „besetzt“ und deshalb unfähig ist, Sauerstoff aufzunehmen. In der Folge wird der gesamte Körper nicht mehr mit genügend Sauerstoff versorgt.

---

<sup>16</sup> In meinen Augen gibt es offensichtliche Ähnlichkeiten zwischen Descartes' Ansatz und den Überlegungen z.B. von Stuart Glennan (vgl. Glennan „Rethinking Mechanistic Explanation“, in: *Philosophy of Science* 69 (2002), S. S342–S353). Auch Robert Cummins wegweisende Arbeiten sollten in diesem Zusammenhang erwähnt werden (Cummins *The Nature of Psychological Explanation*, Cambridge MA: MIT Press 1983; „How does it work? vs. ‚What are the Laws?‘ Two Conceptions of Psychological Explanation“ in: F. Keil & R. Wilson (eds.) *Explanation and Cognition*, Cambridge MA: MIT Press 2000, S. 117–144). Ich kann dem hier aber nicht weiter nachgehen.

Worauf beruht die reinigende Kraft von Seife?<sup>17</sup> Seifenmoleküle bestehen aus einer langen, wasserabweisenden (hydrophoben) Kohlenwasserstoffkette und einem wasseranziehenden (hydrophilen) Teil, der sogenannten Carboxylatgruppe ( $-\text{COO}^-$ ). Die reinigende Wirkung der Seifen besteht im Lösen und Emulgieren von Fetten.

Die langen lipophilen Kohlenwasserstoffketten der Seifenmoleküle werden vom Fett angezogen [...]. Die polaren lipophoben Enden ragen jedoch in das umgebende Wasser hinaus. Der Fetttropfen wird von den Seifenmolekülen vollständig umhüllt und von der zu reinigenden Fläche abgelöst. Die Aufteilung der Fette und Öle in viele kleine Tröpfchen führt zu einer sogenannten Emulsion, die zuletzt mit frischem Wasser abgespült werden kann.<sup>18</sup>

Wie schaffen es die Nieren, Giftstoffe aus dem Blut herauszufiltern und zugleich wichtige Stoffe zurückzuhalten?

Die funktionelle Grundeinheit der Niere ist das Nephron, das aus Nierenkörperchen und Nierenkanälchen besteht. Die prinzipielle Funktionsweise eines Nephrons lässt sich grob in zwei Prozesse unterteilen: Im ersten Prozess, der im Nierenkörperchen stattfindet, wird aus dem Blut durch Querstromfiltration der Primärharn abgepresst. Bei dieser Filtration werden Bestandteile oberhalb einer bestimmten Größe, darunter die Blutkörperchen und größere Moleküle, zurückgehalten. Damit sind in dem Ultrafiltrat nur die niedermolekularen Bestandteile des Blutplasmas enthalten, darunter solche, die ausgeschieden werden sollen. Dieser Primärharn enthält aber auch – und überwiegend – zahlreiche Stoffe, die für den Körper wertvoll sind. In einem zweiten Prozess, der im Anschluss in den Nierenkanälchen abläuft, werden wertvolle Stoffe wie Zucker, Aminosäuren und Elektrolyte wieder kontrolliert in den Blutkreislauf zurückgeholt, resorbiert. Weiterhin wird auch ein Großteil des abgefilterten Wassers resorbiert, das dem Körper nicht verloren gehen soll. Diese Vorgänge der Resorption laufen in verschiedenen Abschnitten des sich anschließenden, schlauchartigen Tubulussystems ab [...].<sup>19</sup>

Auf diese Weise entsteht schließlich der Endharn, der sich im Nierenbecken sammelt und von dort durch den Harnleiter in die Blase abgeleitet wird.

Alle diese Erklärungen folgen dem Descartesschen Muster: (1) Herausfinden, aus welchen Teilen der Gegenstand besteht, um den es geht; (2) klären, wie diese Teile angeordnet sind und wie sie aufgrund dieser Anordnung miteinander (und auch mit anderen Dingen) interagieren; (3) zeigen,

---

<sup>17</sup> Vgl. zum Folgenden [https://de.wikipedia.org/wiki/Seife#Waschwirkung\\_der\\_Seife](https://de.wikipedia.org/wiki/Seife#Waschwirkung_der_Seife) – letzter Abruf 29.09.2018, 15.10 Uhr.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Niere> – letzter Abruf 29.09.2018, 15.24 Uhr.

dass sich das zu erklärende Verhalten oder die zu erklärende Eigenschaft mit nomologischer Notwendigkeit aus den Eigenschaften der Teile und deren Anordnung ergibt. Erklärungen dieser Art möchte ich „mereologisch reduktive Erklärungen“ nennen.

### *Emergente und mechanisch erklärbare Eigenschaften*

Interessant scheint mir in diesem Zusammenhang, dass der Descartessche Erklärungsansatz auch der Broadschen Unterscheidung zwischen emergenten und mechanisch erklärbaren Eigenschaften zugrunde liegt. In seinem Buch *The mind and its place in nature* erläutert C. D. Broad 1925 diesen Unterschied folgendermaßen:

Abstrakt gesprochen behauptet die Emergenztheorie, dass es bestimmte Gesamtheiten gibt, die (sagen wir) aus den Teilen A, B und C zusammengesetzt sind, die in einer Relation R zueinander stehen; dass alle Gesamtheiten, die aus Teilen derselben Art wie A, B und C bestehen, die in Relationen derselben Art wie R zueinander stehen, bestimmte charakteristische Eigenschaften besitzen; dass A, B und C auch in anderen Arten von komplexen Gegenständen auftreten können, in denen sie nicht in einer Relation der Art R zueinander stehen; und dass die charakteristischen Eigenschaften der Gesamtheit R(A, B, C) nicht einmal theoretisch aus dem absolut vollständigen Wissen der Eigenschaften abgeleitet werden können, die A, B und C isoliert oder in anderen Gesamtheiten besitzen, die nicht die Form R(A, B, C) haben. Die mechanistische Theorie bestreitet die letzte Bedingung dieser Behauptung.<sup>20</sup>

Die Kernidee Broads ist<sup>21</sup>: Wenn ein komplexes System *S* eine charakteristische Eigenschaft *F* besitzt und wenn es ein Naturgesetz ist, dass alle Systeme mit derselben Struktur *F* besitzen, dann gibt es zwei Möglichkeiten. (1) Aus den allgemeinen für die Teile von *S* geltenden Naturgesetzen folgt, dass alle Systeme, die aus Teilen derselben Art bestehen, die genau wie in *S* angeordnet sind, alle Merkmale der Eigenschaft *F* besitzen. Genauso wie nach Descartes „der Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt“. In diesem Fall ist *F* mechanisch erklärbar. Oder (2) *F* kann nicht „nicht einmal theoretisch aus dem absolut

<sup>20</sup> C.D. Broad *The Mind and Its Place in Nature*, London 1925, S. 61 – meine Übersetzung.

<sup>21</sup> Eine ausführlichere Analyse der Überlegungen Broads findet sich in Beckermann „Die reduktive Erklärbarkeit des phänomenalen Bewusstseins – C.D. Broad zur Erklärungslücke“. In: M. Pauen und A. Stephan (Hg.) *Phänomenales Bewußtsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?* Paderborn: Mentis Verlag 2002, 122–147.

vollständigen Wissen der Eigenschaften abgeleitet werden können, die A, B und C isoliert oder in anderen Gesamtheiten besitzen, die nicht die Form  $R(A, B, C)$  haben“. In diesem Fall ist  $F$  emergent.

Nach diesen Erläuterungen zur Struktur mereologisch reduktiver Erklärungen kann ich nun endlich eine Antwort auf die Frage geben, wie man meiner Meinung nach den Ausdruck „Naturalisierung des Geistes“ verstehen sollte. Der Geist ist naturalisierbar, wenn es möglich ist, alle geistigen Phänomene mereologisch reduktiv zu erklären.

*Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes?*

Und jetzt kann endlich auch die Titelfrage beantwortet werden: Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes? Meines Erachtens ist das Ziel nicht, metaphysische Argumente anzuführen, die zeigen sollen, dass der Geist mit etwas Physischem identisch sein oder das Geistige über dem Physischen supervenieren *muss*. Es ist auch nicht entscheidend, ob Vorstellbarkeit Möglichkeit impliziert. Das Ziel einer Naturalisierung des Geistes ist vielmehr dasselbe wie das Ziel aller anderen Versuche, mereologisch reduktiv zu erklären, warum bestimmte Gegenstände bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten haben. Wir wollen *verstehen*, warum Gegenstände mit einer bestimmten Zusammensetzung und Struktur diese oder jene Eigenschaft besitzen. Nehmen wir noch einmal Leben als Beispiel. Was ist das Ziel, Leben zu erklären? Wir wollen verstehen, wie die Interaktion von Molekülen, die selbst nicht lebendig sind, in sehr komplexen Aggregaten verschiedenster Moleküle dazu führt, dass diese Aggregate die für Leben charakteristischen Eigenschaften und Fähigkeiten aufweisen. Welche dieser Interaktionen stehen hinter den Phänomenen Atmung, Verdauung und Fortpflanzung? Bei dem Versuch einer Naturalisierung des Geistes wollen wir in genau derselben Weise verstehen, wie die komplexen neuronalen Prozesse in unseren Hirnen und dem gesamten Zentralnervensystem uns befähigen, wahrzunehmen, uns zu erinnern, Probleme zu lösen, Angst zu haben usw. Deshalb ist Joseph Levines Argument so wichtig. Wenn es tatsächlich eine Erklärungslücke gibt, können zumindest einige mentale Phänomene nicht mereologisch reduktiv erklärt werden. Und das würde dann bedeuten, dass zumindest einige Aspekte des Geistes nicht naturalisierbar sind.



## „ich“ und „selbst“, nicht „Ich“ und „Selbst“\*

### 1. Die Erfindung des *Ich* – ein Missverständnis

In einem Gespräch mit Richard David Precht und Gerhard Roth zum Thema *Bewusstsein*, das das Magazin *Spiegel Wissen* 2009 veröffentlichte, antwortet Precht auf die Frage „[...] Herr Precht, was fällt Ihnen spontan ein, wenn Sie das Wort ‚ich‘ hören?“ zuerst „Ich denke an mich“. Doch als die Redakteure von *Spiegel Wissen* etwas später nachfragen „Ist das Ich der Dreh- und Angelpunkt der geistigen Welt?“, geht Prechts Antwort in eine andere Richtung:

Zweifellos. Mein gefühltes Ich ist das Zentrum meiner Welt. Es ist das, was mich am Morgen begrüßt, was sich unausgesetzt mit mir selbst unterhält, mein ewiger Gefährte im Geiste, der mich stetig begleitet. (Precht/Roth 2009)

Das ist verwirrend. Denn zunächst sieht es so aus, als wolle Precht sagen, dass er sich mit dem Wort „ich“ einfach auf sich selbst bezieht – auf R. D. Precht. Doch in der zweiten Antwort kommt anscheinend ein weiteres Wesen ins Spiel – sein Ich, das ihn begrüßt, sich mit ihm unterhält und das ihn ständig begleitet. Was will er also sagen? Dass es ihn, R. D. Precht, gibt, der manchmal über sich nachdenkt? Oder dass es außer ihm noch etwas Anderes gibt – sein Ich? R. D. Precht – *einer* oder *zwei*?

Bevor sich das beantworten lässt, möchte ich zu klären versuchen, wie es überhaupt dazu gekommen ist, dass wir heute – anscheinend völlig problemlos – von *dem Ich* und *dem Selbst* reden. Denn diese Art zu reden ist keineswegs selbstverständlich. In der antiken und mittelalterlichen Philosophie etwa ist vom dem Ich oder dem Selbst kaum die Rede.

In der klassischen antiken und mittelalterlichen Philosophie ist der philosophische Begriff des Ich kaum vorhanden [...].<sup>1</sup>

Erst im 17. Jahrhundert beginnt diese Sprachverwendung und breitet sich rasend schnell aus. Warum? Eine wichtige Rolle spielen dabei offenbar einige Passagen aus Descartes' *Meditationen*. Zu Beginn der zweiten Meditation versucht Descartes zunächst seine eigene Existenz zu beweisen, um dann sofort weiter zu fragen, *was* für ein Wesen er denn ist, er, dessen

---

\* Bei diesem Beitrag handelte es sich um eine überarbeitete Version von Beckermann 2012.

<sup>1</sup> Herring/Schönplflug 1976, Sp. 1.

Existenz jetzt über jeden Zweifel erhaben ist. Und diese Frage formuliert er so:

Nondum vero satis intelligo, quisnam sim *ego ille*, qui jam necessario sum [...].<sup>2</sup>

Etwas später schreibt er:

Novi me existere; quaero quis sim *ego ille* quem novi.<sup>3</sup>

„*ego ille*“ – diese beiden Wörter bilden, soweit ich das nachvollziehen kann, die Wurzel, aus der sich später die Rede von dem Ich ergibt. Dabei ist „*ego ille*“ im Lateinischen keineswegs ungrammatisch. Eine schöne Stelle findet sich etwa in einem Brief von Plinius an Tacitus:

Ridebis, et licet rideas. *ego ille*, quem nosti, apros tres et quidem pulcherrimos cepi. ‘ipse?’ inquis. ipse, non tamen ut omnino ab inertia mea et quiete discederem.<sup>4</sup>

Du wirst lachen, und Du kannst auch lachen. [Ausgerechnet ich], den Du kennst, habe drei und zwar ganz prächtige Eber gefangen. „Selbst?“ fragst Du. Ja, selbst, doch ohne dabei auf meine Bequemlichkeit und Ruhe ganz zu verzichten.<sup>5</sup>

Hier kommen beide Ausdrücke „*ego ille*“ und „*ipse*“ vor; aber diese Vorkommnisse sind völlig harmlos. „*Ego ille*“ heißt offenbar „ausgerechnet ich“ oder „gerade ich“ (wie in „das stößt ausgerechnet mir zu“), und „*ipse*“ ist elliptisch – einmal steht es für „Du selbst?“, das zweite Mal für „[ja,] ich selbst“.

Aber was bedeutet „*ego ille*“ bei Descartes? „Jener Ich“? Oder vielleicht sogar „jenes Ich“? Dann wäre es nur noch ein kleiner Schritt zu „das Ich“ oder „mein Ich“. Dabei hätte Descartes auf das „*ille*“ ohne Weiteres verzichten können. Die Sätze „Nondum vero satis intelligo, quisnam sim *ego*, qui jam necessario sum [...]“ und „Novi me existere; quaero quis sim *ego* quem novi“ hätten ziemlich dasselbe geleistet. Dass die beiden Wörter „*ego ille*“ Verwirrung stiften können, zeigt sich deutlich, wenn man sieht, welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn man versucht, die angeführten Sätze in andere Sprachen zu übersetzen.

In der neuen englischen Standardübersetzung von Cottingham, Stoothoff und Murdoch (CSM) heißt es:

<sup>2</sup> Descartes 2011, 72 – meine Hervorh.

<sup>3</sup> Ebd., 78 – meine Hervorh.

<sup>4</sup> Plinius 2000, 78.

<sup>5</sup> Ebd., 79.

But I do not yet have a sufficient understanding of what this ‚I‘ is, that now necessarily exists.<sup>6</sup>

I know that I exist; the question is, what is this ‚I‘ that I know?<sup>7</sup>

Interessant sind hier die auf den ersten Blick völlig unmotivierten Anführungszeichen. Offenbar wollte Descartes keine Aussage über den Buchstaben ‚I‘ machen; das glauben auch die Übersetzer nicht. Aber warum dann die Anführungszeichen? In meinen Augen sind sie ein Zeichen der Unsicherheit und der Distanzierung; die Übersetzer fühlen sich nicht wohl mit der naheliegenden Übersetzung ‚this I‘. Sie spüren, dass ‚this I‘ kein korrektes Englisch ist.<sup>8</sup> Die Anführungszeichen sollen wohl sagen: Wir, die Übersetzer, wissen, dass ‚this I‘ kein korrektes Englisch ist, aber wir können es nicht ändern; so steht es im Original! Eine andere Möglichkeit wäre, dass CSM an eine metasprachliche Lesart denken, dass sie meinen, Descartes habe in etwa sagen wollen: „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, was denn derjenige ist, auf den ich mich bisher mit dem Wort ‚ich‘ bezogen habe, und von dem ich jetzt sicher bin, dass er existiert.“<sup>9</sup> Das wäre nicht unvernünftig; aber ist ‚this ‚I‘ ‘ (ganz zu schweigen von ‚ego ille‘) ein angemessener Ausdruck für „derjenige, auf den ich mich bisher mit dem Wort ‚ich‘ bezogen habe“?

Es ist aus vielen Gründen hilfreich und nützlich, die CSM-Übersetzung mit der älteren Standardübersetzung von Haldane und Ross (HR) zu vergleichen. Haldane und Ross übersetzen die angeführten Sätze so:

But I do not yet know clearly enough what I am, I who am certain that I am [...].<sup>10</sup>

I know that I exist, and I inquire what I am, I whom I know to exist.<sup>11</sup>

Natürlich kann man über die Übersetzung von „qui jam necessario sum“ durch „who am certain that I am“ und die Übersetzung von „quem novi“ durch „whom I know to exist“ streiten. Darauf komme ich gleich zurück. Aber ansonsten wählen Haldane und Ross einen sauberen Weg. Angesichts der Sprachwidrigkeit von „that I“ lassen sie das „ille“ einfach unter den

<sup>6</sup> Descartes 1984, 17.

<sup>7</sup> Ebd., 18.

<sup>8</sup> Vgl. auch: „The elusive ‚I‘ that shows an alarming tendency to disappear when we try to introspect it. [...]“ (Blackburn 1994, 344); vgl. unten, S. 47.

<sup>9</sup> Diese Überlegung verdanke ich Rüdiger Bittner, der mir auch mit einer Reihe anderer Hinweise sehr geholfen hat.

<sup>10</sup> Descartes 1977, 150.

<sup>11</sup> Ebd., 152.

Tisch fallen (was ja, wie schon gesagt, gar nichts ausmacht) und kommen so zu einer ebenso einfachen wie sachlich angemessenen Übertragung ins Englische.

Dabei hatten sie allerdings ein prominentes Vorbild, an dem sie sich orientieren konnten – die französische Übersetzung von Louis Charles d’Albert, Duc de Luynes, die besonders interessant ist, weil sie 1647 noch zu Descartes’ Lebzeiten erschien und von ihm autorisiert wurde. Auch d’Albert stand als Übersetzer vor einer schwierigen Situation. Wie sollte er „ego ille“ ins Französische übertragen? „ce je“ oder „ce moi“ – offenbar hat ihm das nicht gefallen. So entscheidet sich schon d’Albert dazu, das „ille“ einfach zu ignorieren – mit der Zustimmung Descartes’!

Mais ie ne connois pas encore assez clairement ce que ie suis, moy qui suis certain que ie suis [...].<sup>12</sup>

[...] i’ay reconnu que i’etois, & ie cherche quel ie suis, moy que i’ay reconnu estre.<sup>13</sup>

D’Albert übersetzt „ego ille“ schlicht mit „moy“. Haldane und Ross folgen ihm darin, so wie sie ihm auch bei der Übersetzung von „qui jam necessario sum“ und „quem novi“ folgen, was in meinen Augen durchaus vertretbar ist.

Wie kann man „ego ille“ ins Deutsche übertragen? Christian Wohlers schreibt in seiner neuen Übersetzung der *Meditationen*:

Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn nun bin, jenes Ich, der ich nunmehr notwendig bin.<sup>14</sup>

Mir ist bekannt, daß ich existiere; ich frage, was ich bin, jenes Ich, das mir bekannt ist.<sup>15</sup>

Auch hier ist der Vergleich mit einer älteren Übersetzung hilfreich. Gerhard Schmidt schreibt in seiner Übersetzung bei Reclam:

Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin – jener Ich, der notwendigerweise ist.<sup>16</sup>

Ich weiß, daß ich bin, und ich frage mich, was dieser Ich sei, den ich kenne.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Descartes 2011, 72.

<sup>13</sup> Ebd., 78.

<sup>14</sup> Descartes 2008, 49.

<sup>15</sup> Ebd., 55.

<sup>16</sup> Descartes 1986, 79.

<sup>17</sup> Ebd., 85.

Auffällig ist sofort, dass beide bei der Übersetzung von „ego ille“ das groß geschriebene „Ich“ wählen, wofür der lateinische Text eigentlich keine Grundlage bietet. Noch interessanter ist aber die Übersetzung von „ille“. Wohlers wählt – gegen den lateinischen Text (schließlich heißt es nicht „ego illud“) – das Neutrum „jenes“, während Schmidt die dem Originaltext entsprechende männliche Form „jener“ verwendet. Was ist hier passiert? In meinen Augen lesen beide Übersetzer (Wohlers noch mehr als Schmidt) Descartes’ Text durch eine moderne Brille; sie lesen ihn als Autoren, für die die Rede vom *dem Ich* oder *dem Selbst* völlig selbstverständlich geworden ist; sie zeigen ja auch gar keine Scheu, „ego ille“ relativ wörtlich zu übersetzen. Außerdem scheinen sie zu glauben, auch Descartes rede über *das Ich*. Aber dafür gibt es keinen Anhaltspunkt. Wenn man dem Wortlaut folgt, redet Descartes ganz eindeutig über *sich*, nicht über sein Ich. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, dass Descartes – wie die heutigen – „ego“ auch mit einem bestimmten oder unbestimmten Artikel verbunden hätte (wobei klar ist, dass es solche Artikel im Lateinischen nicht gibt). Es gibt also keinen Hinweis darauf, dass Descartes „ego“ – von „ipse“ ganz zu schweigen, auch darauf komme ich noch zurück – als Gattungsnamen verwendet. Aber ganz offensichtlich hat er all denen den Weg geebnet, die dies inzwischen völlig unbefangen tun.<sup>18</sup> Und schließlich: Wenn Descartes nicht Latein, sondern Französisch schreibt, wählt auch er Formulierungen, die zumindest den Verdacht nahelegen, dass er vielleicht doch an das Ich glaubt. So schreibt er im *Discours*:

En sorte que *ce moi*, c’est-à-dire l’âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps [...].<sup>19</sup>

Und auch in der französischen Übersetzung der sechsten Meditation durch Louis Charles d’Albert, Duc de Luynes, findet man eine entsprechende Passage:

[...] il est certain que *ce moy* [...] est entierement & veritablement distincte de mon corps [...].<sup>20</sup>

Trotzdem: Falls es wirklich so sein sollte, dass die Rede von „dem Ich“ auf Descartes’ „ego ille“ zurückgeht, scheint das Ganze ein großes Missver-

<sup>18</sup> Siehe etwa Pascal, der in den *Pensées* ganz unbefangen von dem Ich redet: „[...] car le moi consiste dans ma pensée“ (120 f.), „Le moi est haïssable“ (344), „Qu’est-ce que le moi?“ (377). Diesen Hinweis verdanke ich Gisela Schlüter.

<sup>19</sup> Descartes 1997, S. 54 – meine Hervorh.

<sup>20</sup> Descartes 2011, S. 216 – meine Hervorh.

ständnis zu sein. Denn Descartes benutzt diese beiden Wörter offensichtlich, um über *sich* zu reden, nicht über *sein Ich*. Schauen wir uns den Kontext der oben zitierten Passagen an. In den *Meditationen* geht es zentral um die Frage, ob wir überhaupt etwas mit Sicherheit wissen können und, wenn ja, was. Descartes nähert sich der Beantwortung dieser Frage, indem er in der ersten Meditation zunächst Gründe zusammenträgt, die dafürsprechen, dass wir nichts mit Sicherheit wissen können. Diese Gründe sind so gewichtig, dass am Ende der ersten Meditation der Eindruck naheliegt: Wir können tatsächlich gar nichts mit Sicherheit wissen. Doch zu Beginn der zweiten Meditation versucht Descartes zu zeigen, dass es mindestens eine Aussage gibt, die vollkommen gewiss ist, an deren Wahrheit man aus keinem Grund zweifeln kann: *Sum, existo – ich bin, ich existiere*.

Aber ich habe mich davon überzeugt, dass es überhaupt nichts in der Welt gibt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper – nicht also auch davon, dass ich nicht bin? Keineswegs; gewiss war ich, wenn ich mich von etwas überzeugt habe. Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, Betrüger, höchst mächtig, höchst schlau, der mich mit Fleiß immer täuscht. Ohne Zweifel bin also auch ich, wenn er mich täuscht. Und möge er mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er es dennoch bewirken, dass ich nichts bin, solange ich denken werde, dass ich etwas bin. So dass, nachdem ich alles mehr als genug durchdacht habe, schließlich festzustellen ist, dass dieser Satz, *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist.<sup>21</sup>

Worauf Descartes hier hinauswill, ist der *selbstverifizierende* Charakter der Überzeugung, dass ich existiere.<sup>22</sup> Selbstverifizierend sind Überzeugungen, die wahr sein müssen, wenn (und solange) man sie hat. Etwa die Überzeugung *Ich denke*. Wenn und solange ich diese Überzeugung habe, muss sie wahr sein, denn das Haben einer Überzeugung ist selbst ein Denken. *Wenn* und *solange* ich denke, dass ich denke, ist es notwendig wahr, dass ich denke. Und wie steht es mit der Überzeugung *Ich existiere*?

Um diese Frage beantworten zu können, muss man sich die *Grammatik* und *Semantik* des Personalpronomens „*ich*“ klar machen.

- „*ich*“ ist als *Personalpronomen* der ersten Person Singular ein *singulärer Term*, er bezeichnet einen bestimmten Gegenstand bzw. eine bestimmte Person.
- „*ich*“ ist ein *indexikalischer Ausdruck*, dessen Bezug sich in Abhängigkeit vom Äußerungskontext ändert.

---

<sup>21</sup> Descartes 2011, 71/73.

<sup>22</sup> Vgl. Beckermann 2004.

- „ich“ *bezeichnet immer die Person*, die diesen Ausdruck äußert.

Wenn sich das Wort „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen Satz äußert, der dieses Wort enthält, oder einen entsprechenden Gedanken denkt, dann bedeutet das z.B.: Wenn jemand denkt *Ich bin reich*, dann kann das, was er denkt, 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 den, der diesen Gedanken hat oder äußert. Und wenn jemand denkt *Ich existiere*, kann er sich überhaupt nicht irren. Denn das Wort „ich“ in diesem Gedanken bezieht sich, wie gesagt, automatisch auf die Person, die diesen Gedanken hat – also auf etwas, das existiert. (Wenn sie nicht existieren würde, könnte die Person diesen Gedanken nicht haben.) Auch der Gedanke *Ich existiere* garantiert somit seine eigene Wahrheit. Diese Argumentation funktioniert aber nur, wenn das „ich“ in *Ich existiere* seinen normalen Bezug hat, wenn es sich auf den bezieht, der diesen Gedanken hat. Und da es offensichtlich Descartes selbst ist, der in der zweiten Meditation diesen Gedanken fasst, kann sich Descartes an der Stelle sicher sein, dass er, René Descartes, existiert. Das „ich“ in *Ich bin, ich existiere* bezieht sich in der zweiten Meditation also auf Descartes, da dort Descartes selbst diesen Gedanken denkt. Und wenn Descartes im Anschluss fragt: *Und was für ein Wesen bin ich denn nun – ich, dessen Existenz ich gerade bewiesen habe?*, muss sich das „ich“ ebenfalls auf ihn, Descartes, beziehen. Denn es geht um die Natur des Wesens, dessen Existenz gerade bewiesen wurde. Also bezieht sich auch das „ich“ in der Antwort, die Descartes auf die gestellte Frage gibt, *Was bin ich also? Ein denkendes Ding (res cogitans)*<sup>23</sup> auf Descartes selbst.

Daraus ergibt sich im Übrigen auch ein Hinweis auf eine angemessene Übersetzung des vertrackten „ego ille“. Denn offenbar hat das „ille“ in „ego ille“ eine rückverweisende Funktion. Es macht deutlich, dass sich Descartes auf das beziehen will, dessen Existenz gerade bewiesen wurde, und deshalb wäre es wohl am besten, „ego ille“ mit „ich, der“ zu übersetzen. „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn bin – ich, der nunmehr notwendig ist“ und „Ich weiß, dass ich bin, und ich frage mich, was ich sei – ich, der, den ich kenne (bzw. ich, der, von dem ich weiß, dass er existiert)“.<sup>24</sup> Alternativ ginge wohl auch: „Noch sehe ich aber nicht hinreichend ein, wer ich denn bin – ich, jenes Wesen, das nunmehr notwendig ist“ und „Ich weiß, dass ich bin, und ich frage mich, was ich sei – ich, jenes

---

<sup>23</sup> Descartes 2011, 81.

<sup>24</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Heike Wiese.

Wesen, das ich kenne (bzw. ich, jenes Wesen, von dem ich weiß, dass es existiert)“.

## 2. Die Erfindung des *Selbst*

Wahrscheinlich wäre der Philosophie viel erspart geblieben, wenn Descartes schon in der lateinischen Version der *Meditationen* auf „ille“ verzichtet hätte. Allerdings gibt es im englischen Sprachbereich eine analoge Entwicklung im Hinblick auf das Wort „self“. Im 27. Kapitel des zweiten Buches des *Essay Concerning Human Understanding* schreibt John Locke:

*Self* is that conscious thinking thing, (whatever Substance made up of whether Spiritual or Material, Simple or Compounded, it matters not), which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concern'd for it *self*, as far as that consciousness extends.<sup>25</sup>

Was will Locke hier sagen? Offenbar: 1. Es gibt so etwas wie ein Selbst; es gibt Dinge, die ein Selbst sind. 2. Und das sind folgende: die bewussten denkenden Dinge, die Lust und Schmerz fühlen bzw. sich dieser Zustände bewusst sein können, die glücklich oder unglücklich sein können und die sich deshalb um sich selbst sorgen, soweit dieses Bewusstsein reicht. Locke behandelt „Selbst“ also tatsächlich als Gattungsnamen – es gibt Dinge, die ein Selbst sind, und ich sage euch auch, welche das sind. Dabei ist besonders pikant, dass „selbst“ in der zitierten Passage zweimal vorkommt – sprachwidrig als Subjekt des ganzen Satzes und völlig sprachkonform in der Klausel „concern'd for it self“. (Merke: Locke schreibt nicht „its self“!)

Die Sprachwidrigkeit des ersten Vorkommnisses von „selbst“ kommt wieder besonders klar zum Ausdruck, wenn man mögliche Übersetzungen betrachtet. So heißt es in der Übersetzung von C. Winckler:

Das *Ich* ist das bewußt denkende Wesen, gleichviel aus welcher Substanz es besteht (ob aus geistiger oder materieller, einfacher oder zusammengesetzter), das für Freude und Schmerz empfindlich und sich seiner bewußt ist, das für Glück und Unglück empfänglich ist und sich deshalb soweit um sich selber kümmert, wie jenes Bewußtsein sich erstreckt.<sup>26</sup>

Auf den ersten Blick ist das sehr verwunderlich. Wie kann Winckler „self“ einfach mit „das Ich“ übersetzen? Aber welche Alternativen hätte er gehabt? Hätte er die Formulierung wählen können: „*Selbst* ist das bewußt

<sup>25</sup> Locke 1975, II, xxvii, § 17 – Hervorh. im Original.

<sup>26</sup> Locke 1981, 428 – Hervorh. im Original.

denkende Wesen, ...“? Das ist kein korrektes Deutsch.<sup>27</sup> Und auch „Ein (Das) *Selbst* ist das bewußt denkende Wesen, ...“ scheint nicht viel besser. Winckler wählt „das Ich“, weil es Anfang des 20. Jahrhunderts schon überhaupt kein Problem mehr war, von dem Ich zu reden. Überhaupt kann man ja feststellen, dass man im Deutschen eher vom Ich und im Englischen eher vom Selbst redet.

Und wie steht es mit „ipse“ im Lateinischen? Gegen Ende der zweiten Meditation schreibt Descartes:

Nunquid *me ipsum* non tantum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiusque, cognosco?<sup>28</sup>

Haldane und Ross übersetzen korrekt:

[D]o I not know *myself*, not only with much more truth and certainty, but also with much more distinctness and clearness?<sup>29</sup>

CSM allerdings trauen sich was:

Surely my awareness of *my own self* is not merely much truer and more certain [...], but also much more distinct and evident.<sup>30</sup>

In meinen Augen ist das nicht nur eine Frechheit, sondern eine veritable Fehlübersetzung.

Auch bei den deutschen Übersetzungen fällt z.B. bei Wohlers eine gewisse Unentschiedenheit auf. Den zitierten lateinischen Satz aus der zweiten Meditation übersetzt er korrekt:

Sollte ich *mich selbst* nicht nur viel wahrer, viel sicherer, sondern auch viel deutlicher und evidenter erkennen?<sup>31</sup>

Anders sieht es allerdings bei der folgenden Passage aus den *Principia* aus:

Et quamvis sibi certius esse putarint, *se ipsos* existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per *se ipsos*, mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas [...].<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Gisela Schlüter verweist allerdings auf eine frühere Übersetzung, in der Heinrich Engelhard Poley eine Formulierung wählt, in der tatsächlich von dem Selbst die Rede ist: „Denn weil das Bewustseyn allezeit das Denken begleitet, und eben das ist, welches machet, das ein ieder das ist, was er das *Selbst* nennet, und sich dadurch von allen andern denkenden Wesen unterscheidet [...].“ (Schlüter 2020, S. 152)

<sup>28</sup> Descartes 2011, 92 – meine Hervorh.

<sup>29</sup> Descartes 1977, 156 – meine Hervorh.

<sup>30</sup> Descartes 1984, 22 – meine Hervorh.

<sup>31</sup> Descartes 2008, 65 – meine Hervorh.

Hier wählt Wohlers die folgende Übersetzung:

Und sosehr sie auch vermeinten, sich *ihrer eigenen* Existenz sicherer zu sein als irgend etwas anderem, so haben sie dennoch nicht bemerkt, daß sie unter *ihrer Selbst* an dieser Stelle allein ihren Geist hätten verstehen müssen.<sup>33</sup>

„*se ipsos* existere“ übersetzt er korrekt mit „*ihrer eigenen* Existenz“; aber bei der Übersetzung von „*per se ipsos*“ schleicht sich wieder das Selbst ein – „unter *ihrer Selbst*“. Wahrscheinlich gefiel Wohlers die schlichte Übersetzung „daß sie unter *sich selbst* an dieser Stelle allein ihren Geist hätten verstehen müssen“ nicht. Und zugegebenermaßen klingt das ein bisschen eigenartig; aber nur so wäre es richtig.

Im Lateinischen kann man „ipse“ nicht als Substantiv und damit auch nicht als Gattungsnamen verwenden.<sup>34</sup> „*meus ipse*“ ist von vornherein völliger Unsinn; „*ille ipse*“ ist zwar korrektes Latein, heißt aber nicht „jenes Selbst“, sondern einfach „er selbst“. Ähnlich ist es im Französischen; auch „*mon même*“ ist offensichtlich unkorrekt. Im Französischen ist es deshalb üblich, das Lockesche „self“ mit „soi“ zu übersetzen.<sup>35</sup> Auch das ist ein Akt der Verzweiflung. Denn wie steht es z.B. mit „*mon soi*“, „*le soi*“ oder „*ce soi*“? Sicher kein korrektes Französisch, auch wenn etwa Sartre mit „*le soi*“ keine Probleme zu haben scheint. Allerdings gibt es im Französischen die

---

<sup>32</sup> Descartes 2005, 20 – meine Hervorh.

<sup>33</sup> Ebd., 21.

<sup>34</sup> Gisela Schlüter verweist allerdings auf die lateinische Übersetzung *De intellectu humano. In IV libris. Editio quarta aucta & emendata, & nunc primum Latine reddita*. [Übers. v. Richard Burridge] (London 1701) von Lockes *Essay*, in der der Übersetzer folgende Formulierung wählt: „*To Ipse est ista res cogitans, intus suarum actionum sibi conscia [...]*.“ Dazu schreibt sie: „Die lateinische Übersetzung von *Self* durch *Ipse* widerlegt Beckermanns Urteil, im Lateinischen könne man „ipse“ nicht als Substantiv und damit auch nicht als Gattungsbegriff verwenden‘. [...] Dies gilt zumindest nicht mehr für das Gelehrtenlatein um 1700.“ (Schlüter 2020, S. 150) Ich gehe allerdings nach wie vor davon aus, dass diese Wortverwendung kein korrektes Latein war. (Das zeigt ja auch die merkwürdige Verwendung des griechischen Artikels „to“.) Burridge *verändert* hier das Lateinische so, wie Locke mit der Wendung „the self“ zuvor das Englische verändert hat.

<sup>35</sup> Jean-Michel Vienne etwa übersetzt „And by this every one is to himself, that which he calls *self* [...]“ (Locke, *Essay*, II, xxvii, § 9) und „[...] that makes every one to be, what he calls *self* [...]“ (ibid.) durch „[...] et par là chacun est pour soi-même ceci, qu’il appelle *soi* [...]“ und „[...] fait de chacun ce, qu’il appelle *soi* [...]“.

Ausdrücke „ce même“ und „le même“. Das stimmt, aber die bedeuten eben nicht „das Selbst“, sondern „derselbe“ bzw. „dasselbe“.

Nach Locke ist ein Selbst einfach ein bewusstes Wesen, das denkt, Lust und Schmerz fühlen kann, glücklich oder unglücklich sein kann und das sich daher um sich selbst sorgt. (Dabei lässt er ausdrücklich offen, ob dieses Wesen geistig oder materiell, ob es einfach oder zusammengesetzt ist.) Natürlich gibt es solche Wesen. Aber ist es wirklich sinnvoll, sie „Selbste“ oder „selves“ zu nennen? Die Sprachwidrigkeit dieser Plurale spricht doch für sich.

In der Philosophie nach Descartes und Locke hat sich das Verständnis von *Ich* und *Selbst* aber ein wenig anders entwickelt. Sehr ähnlich wie Locke charakterisiert noch E. Jonathan Lowe den Begriff des Selbst in *The Oxford Companion to Philosophy*:

**self.** The term ‚self‘ is often used interchangeably with ‚person‘, though usually with more emphasis on the ‚inner‘, or psychological, dimension of personality than on outward bodily form. Thus a self is conceived to be a subject of consciousness, a being capable of thought and experience and able to engage in deliberative action. More crucially, a self must have a capacity for self-consciousness, which partly explains the aptness of the term ‚self‘. Thus a self is a being that is able to entertain first-person thoughts.<sup>36</sup>

Dieser Gebrauch von „self“ oder „Selbst“ ist, wiewohl immer noch sprachwidrig, relativ harmlos. Doch es gibt noch ein anderes Verständnis von *Ich* und *Selbst*, auf das Blackburn in dem folgenden Artikel seines *Oxford Dictionary of Philosophy* anspielt.

**self** The elusive ‚I‘ that shows an alarming tendency to disappear when we try to introspect it. [...] <sup>37</sup>

Hier deutet Blackburn zumindest an, dass sich „self“ und „I“ nicht auf ganze Personen, sondern auf etwas *in* diesen Personen beziehen sollen, das bei näherem Hinsehen die Tendenz hat zu verschwinden. Deutlicher wird dieses Verständnis in dem Lexikonartikel von Roland Henke:

**Selbst** Bezeichnung für den innersten Wesenskern der Persönlichkeit (→Ich), der auf der Möglichkeit, sich seiner selbst bewusst zu werden [...], beruht. Insofern kennzeichnet der Begriff in religiöser Hinsicht auch den wahren alle wechselnden Lebenserscheinungen überdauernden Kern des Menschen – als *atman* oder →Seele.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Lowe 1995, 816f.

<sup>37</sup> Blackburn 1994, 344.

<sup>38</sup> Henke 2003, 609f.

Entsprechend schreibt Thomas Blume in demselben Handwörterbuch zum Begriff des Ich:

**Ich** [...] An der Auffassung einer allen Bewusstseinszuständen zugrunde liegenden *Seelensubstanz*, welche mit dem Ich identifiziert wird, entzündet sich die Kritik →Humes.<sup>39</sup>

Offenbar verwenden sehr viele – vielleicht die meisten – Philosoph\*innen „Ich“ und „Selbst“, um über den *inneren Wesenskern* von Personen zu reden, wobei allgemein angenommen wird, dieser Wesenskern sei etwas Immaterielles – eine Art Cartesische *res cogitans*. Außerdem scheinen viele zu glauben, dass es nicht die ganze Person, sondern dieser innere Wesenskern ist, der über Bewusstsein verfügt, der Erfahrungen macht, nachdenkt und überlegt handelt. So heißt es in dem von G. Schischkoff herausgegebenen *Philosophischen Wörterbuch*:

**Ich** (lat. *ego*) Ausdruck für den Bewusstseinskern, für den Träger des Selbstbewusstseins der leiblich-seelischen-geistigen Ganzheit des Menschen [...].<sup>40</sup>

Und sogar in der *Microsoft Encarta* kann man lesen:

**Ich** (lateinisch *ego*), Ausdruck für das Bewusstsein von der eigenen Person in Abgrenzung von der Umwelt, auch Persönlichkeitskern genannt. Das Ich als Träger allen Fühlens, Denkens und Handelns besitzt sowohl Mechanismen zur Kontaktaufnahme wie auch zur Abwehr der Außenwelt.<sup>41</sup>

Es zeigt sich also, dass die Rede von dem Ich und dem Selbst eine enge Verbindung mit dem Cartesianischen Dualismus eingegangen ist. Zumindest machen die meisten Philosophen, die so reden, einen Unterschied zwischen dem Menschen als ganzem und seinem inneren Wesenskern, wobei nur dieser Wesenskern als Träger von Bewusstsein, Fühlen, Denken und überlegtem Handeln angesehen wird.

Diese Art, die Dinge zu betrachten, kann sich übrigens tatsächlich auch auf Descartes selbst berufen. Schon in der zweiten Meditation hat Descartes auf die Frage *Und was für ein Wesen bin ich denn nun – ich, dessen Existenz ich gerade bewiesen habe?* die Antwort gegeben *Ein denkendes Ding*. Eine merkwürdige Antwort. Will Descartes wirklich die These vertreten, er, René Descartes, sei einzig und allein ein denkendes Ding? Ist er nicht ein Mensch? Und hat ein Mensch nicht eine Seele *und* einen Körper? In der sechsten Meditation gibt er folgende Begründung für seine Antwort auf die Frage, was für ein Ding er sei.

<sup>39</sup> Blume 2003, 394 – meine Hervorh.

<sup>40</sup> Schischkoff 1991, 319

<sup>41</sup> © 1993-2003 Microsoft Corporation. Alle Rechte vorbehalten.

Et quamvis fortasse (vel potiùs, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam *mei ipsius*, quatenus *sum* tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est *me* a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.<sup>42</sup>

Und obwohl ich vielleicht (oder eher, wie ich gleich sagen werde: gewiss) einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, ist es – weil ich dennoch auf der einen Seite eine klare und deutliche Idee *von mir selbst* habe, sofern *ich* nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und auf der anderen Seite eine deutliche Idee des Körpers sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist – gewiss, dass *ich* von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existieren kann.<sup>43</sup>

Die Entgegensetzung in dieser Passage ist nicht, wie man eigentlich erwarten sollte, die zwischen meiner *Seele* und meinem *Körper*, sondern die zwischen *mir* und *meinem Körper*. Descartes sagt ausdrücklich, er habe eine klare und deutliche Idee *von sich*, insofern er nur ein denkendes Ding sei, und eine deutliche Idee *von seinem Körper*, insofern der nur ein ausgedehntes Ding sei. Also ist seine These tatsächlich, dass er, René Descartes, allein ein denkendes Ding ist. Trotz mancher gegenteiligen Beteuerungen hält sich Descartes nicht für ein aus Seele und Körper „zusammengesetztes“ Wesen. Er ist in seinen Augen vielmehr nur eine Seele (*res cogitans*), die während ihres Erdenlebens sehr eng mit einem Körper verbunden ist. All dies hängt eng zusammen mit Descartes' unklarer Position zur *unio substantialis*. In einem sehr schönen Artikel hat Stephen Voss aber gezeigt, dass Descartes spätestens seit 1641 nicht mehr die These vertritt, dass der Mensch ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen ist.<sup>44</sup> Diese These wäre ja auch nicht mit seiner metaphysischen Grundannahme vereinbar, dass es genau zwei Arten von geschaffenen Substanzen gibt – denkende und ausgedehnte Dinge. Und sie würde die Frage, ob der Mensch seinen körperlichen Tod überleben kann, zum Problem werden lassen.

Völlig unklar wird die Sache allerdings dadurch, dass d'Albert, der Übersetzer der Meditationen ins Französische, offenbar gemerkt hat, dass hier etwas nicht stimmt. Und so fügt er in der französischen Fassung dem letzten Satz der eben zitierten Passage einen eigenartigen Zusatz an: „il est certain que ce moy (sic!), *c'est a dire mon ame, par laquelle ie suis ce que*

<sup>42</sup> Descartes 2011, S. 214/216 – meine Hervorh.

<sup>43</sup> Ebd., S. 217 – meine Hervorh.

<sup>44</sup> Voss 1994.

*ie suis, est entierement & veritablement distincte de mon corps.*<sup>45</sup> Ja, was nun? Ist Descartes selbst ein denkendes Ding oder nur seine Seele? Und wie verhält sich Descartes zu seiner Seele? Ist er mit ihr identisch? Oder ist sie nur das, *durch das er ist, was er ist* (was immer das heißen mag)?

### 3. Probleme von *Ich* und *Selbst*

Wenn die Wörter „Ich“ und „Selbst“ überhaupt eine Funktion haben, dann offenbar die, zwischen einem Menschen als ganzem und seinem „Wesenskern“ zu unterscheiden. Beide Wörter sollen als Bezeichnung für diesen Wesenskern dienen. Daraus ergeben sich zwei Fragen. 1. Ist die Unterscheidung zwischen einem Menschen und seinem Wesenskern überhaupt sinnvoll? 2. Falls ja, ist es vernünftig, diesen Wesenskern mit den Wörtern „Ich“ und „Selbst“ zu bezeichnen? Obwohl ich denke, dass die Antwort auf die erste Frage ein klares Nein sein sollte, interessiert mich hier zunächst die zweite Frage. Aber auch auf diese Frage sollte die Antwort Nein lauten. Es ist äußerst unglücklich, die Wörter „Ich“ und „Selbst“ zur Bezeichnung des Wesenskern eines Menschen zu verwenden. Denn dadurch sind Missverständnisse und Fehltritte geradezu vorprogrammiert.

Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Wörter „ich“ und „selbst“ (klein geschrieben) ja schon eine Bedeutung haben. Über das Personalpronomen „ich“ hatte ich schon gesprochen. Es ist ein indexikalischer Ausdruck, der immer die Person bezeichnet, die den Ausdruck verwendet. Das Wort „selbst“ hat dagegen überhaupt keine eigenständige Bedeutung. Es bezeichnet nichts; es ist, technisch gesprochen, ein synkategorematischer Ausdruck. Im Zusammenhang mit anderen Wörtern hat es aber eine Vielzahl sehr verschiedener Funktionen. Als Fokuspartikel kann „selbst“ dazu dienen, bestimmte Teile eines Satzes ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu bringen, wobei diese Teile gegenüber anderen Möglichkeiten hervorgehoben oder eingeschränkt werden. („Alle amüsierten sich. Selbst seine sonst so mürrische Tochter hat gelacht.“, „Selbst ein Wunder hätte ihm nicht mehr helfen können.“) Als Demonstrativpronomen kann „selbst“ eingesetzt werden, um anzugeben, dass nur das Wort gemeint ist, auf das sich „selbst“ bezieht; andere oder anderes sind ausdrücklich ausgeschlossen. („Der Fahrer selbst blieb unverletzt.“, „Importe aus dem Land selbst“, „Das hat er sich selbst zuzuschreiben.“) Schließlich können mit „selbst“ Reflexivpro-

---

<sup>45</sup> Descartes 2011, S. 216 – meine Hervorh. „[ist es] gewiss, dass ich, *d.h., meine Seele, durch die ich bin, was ich bin*, von meinem Körper wirklich unterscheiden bin.“ (ebd., S. 217)

nomina verstärkt werden. („Er rasiert sich.“ – „Er rasiert sich selbst.“ „Sie adressieren den Brief an sich.“ – „Sie adressieren den Brief an sich selbst.“)

Wenn man nun die Wörter „Ich“ und „Selbst“ (groß geschrieben) als Gattungsnamen neu einführt, um den Wesenskern von Menschen zu bezeichnen, führt das zunächst einmal zu sprachlichen Ungereimtheiten. Das Personalpronomen „ich“ kann nun einmal nicht problemlos mit Demonstrativ- und Possessivpronomina sowie mit bestimmten und unbestimmten Artikeln verbunden werden. Dasselbe gilt für die Partikel „selbst“, „das Ich“, „ein Ich“, „dieses Ich“, „mein Ich“, „das Selbst“, „ein Selbst“, „dieses Selbst“, „mein Selbst“ – das ist zumindest *prima facie* alles sprachlicher Unsinn! Außerdem führt die Neueinführung von „Ich“ und „Selbst“ dazu, dass man Sätze bilden kann, die nicht nur merkwürdig klingen. („Ich komme heute Abend zur Party; aber ob mein Ich mitkommt, weiß ich nicht.“ „Natürlich wird die Bundeskanzlerin selbst kommen; aber ihr Selbst lässt sie zu Hause.“)

Ein besonderes Problem entsteht dadurch, dass es aufgrund der sprachlichen Nähe von „ich“ und „Ich“ naheliegt anzunehmen, dass sich das Personalpronomen „ich“ überall da, wo es auftaucht, auf den Wesenskern eines Menschen bezieht. Wenn ich in den Spiegel schaue, sehe ich mich. Das ist sicher wahr. Aber sehe ich (auch) meinen Wesenskern? Ich denke nicht. Was ich sehe, ist ein Lebewesen aus Fleisch und Blut, das allerdings erkennen kann, dass im Spiegel *sein* Spiegelbild erscheint. Die Aussagen „Ich bin 1.80 m groß“, „Ich sitze vor meinem Computer“, „Ich trinke eine Tasse Tee“ sind alle wahr. Aber es ist nicht mein Wesenskern, der 1.80 m groß ist, vor dem Computer sitzt und eine Tasse Tee trinkt. Wenn sich das Personalpronomen „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen entsprechenden Satz äußert oder einen entsprechenden Gedanken denkt, ist diese Person also offenbar ein Wesen aus Fleisch und Blut und kein wie auch immer gearteter Wesenskern.

Die Probleme von „Ich“ und „Selbst“ zeigen sich auch an der reißerischen These, wir seien eigentlich niemand, denn das Ich sei nichts als ein Produkt unseres (!) Gehirns. Diese These ist z.B. von Thomas Metzinger<sup>46</sup> vertreten worden, hat aber auch unter Wissenschaftsjournalisten einige Anhänger gefunden.<sup>47</sup> Bei Siefer/Weber wird der Punkt, um den es geht, besonders dramatisch formuliert. Gleich auf der ersten Seite des Vorwortes „Warnung vor Nebenwirkungen“ kann man lesen:

<sup>46</sup> Z.B. in Metzinger 1993 und 2003.

<sup>47</sup> Siehe z.B. Siefer/Weber 2006. Eine sehr hilfreiche Analyse und Kritik dieser These findet sich in Lenzen 2006.

Wer bin ich, warum bin ich so und nicht anders? Auf diese uralten Fragen gibt unser Buch Antworten. Es ist eine Reise zum Mittelpunkt des Menschen, zu unserem Selbst. Dorthin, wo ein jeder nicht mehr ist als nur noch ein Ich. Doch Vorsicht! Dieser Ort heißt Nirgendwo. Und diesmal ist das keine besonders kitschige Phrase aus einem deutschen Schlager. Denn: Sie sind Niemand! Kein Ich, nirgends. Sie erfinden sich, jetzt, in diesem Augenblick, da Sie diesen Text lesen. Hinter Ihren Augen ist ein Nichts.<sup>48</sup>

Schon auf den ersten Blick ist die Absurdität dieser Formulierung mit Händen zu greifen. Ich bin eine bloße Erfindung; als Fiktion gibt es mich nicht mehr als Sherlock Holmes oder Adrian Leverkühn. Doch wer ist der Erfinder? Nach Auskunft von Siefer/Weber: ich. Wenn ich etwas erfinde, muss es mich aber doch wohl geben.<sup>49</sup> Wenn ich niemand wäre, könnte ich auch nichts erfinden, nicht einmal mich. Wir haben gesehen, dass sich das Wort „ich“ immer auf die Person bezieht, die einen Satz äußert, der dieses Wort enthält, oder einen entsprechenden Gedanken denkt. Descartes hielt deshalb die Wahrheit des Gedankens *Ich existiere* für über jeden Zweifel erhaben. Mit anderen Worten: Schon aus semantischen Gründen muss der Satz „Ich bin niemand“ falsch sein, wenn ihn jemand äußert. Und genau deshalb ist die These, wir seien niemand, von vornherein absurd.

Allerdings hat Wolfgang Lenzen<sup>50</sup> darauf hingewiesen, dass die Metzingersche These vielleicht gar nicht wörtlich gemeint ist. Vielleicht will Metzinger nur sagen, dass wir im ‚Inneren‘ kognitiver Wesen, so tief wir auch vordringen mögen, niemals eine Seele oder einen Wesenskern finden werden. Hier wäre ihm natürlich aus vollem Herzen zuzustimmen. Jeder Naturalist ist davon überzeugt, dass es zwar kognitive Wesen gibt, die sich ein Bild von der Welt *und von sich selbst* machen, dass es aber darüber hinaus keine Seelen, ‚Iche‘ oder ‚Selbste‘<sup>51</sup> gibt, die den eigentlichen Wesenskern dieser Wesen ausmachen.

Überhaupt ist Metzingers Argumentationsfigur – die Annahme, wir hätten ein Ich, beruhe allein darauf, dass wir uns ständig mit unserem Selbstmodell verwechseln – nicht uninteressant. Kognitive Wesen wie wir machen sich in der Tat nicht nur ein Bild ihrer Umwelt und ihrer Mitwesen, sie machen sich auch ein Bild von sich selbst.<sup>52</sup> Selbstbewusstsein setzt die Bildung von Selbstmodellen oder Selbstrepräsentationen voraus. Und dabei kann es natürlich zu massiven Fehlern kommen.

---

<sup>48</sup> Siefer/Weber 2006, 7.

<sup>49</sup> vgl. Lenzen 2006, 163.

<sup>50</sup> Ebd., 162.

<sup>51</sup> Wieder diese furchtbaren Plurale.

<sup>52</sup> Beckermann 2005.

Zum Beispiel kann ein kognitives Wesen die Überzeugung entwickeln, es sei gar kein natürliches Wesen aus Fleisch und Blut, sondern ein immaterieller Geist. Ein kognitives Wesen kann sich also durchaus darüber irren, was für eine Art von Wesen es ist. Wenn Metzinger sagen will, dass dies tatsächlich häufig passiert, müsste man ihm wohl zustimmen. Allerdings: Ein kognitives Wesen kann sich *nie* darüber irren, dass es existiert, dass es also etwas ist. Ich z.B. bin nicht nichts und auch nicht niemand; *ich* bin Ansgar Beckermann, 1945 in Hamburg geboren, *ich* bin ein Mensch und (pensionierter) Professor für Philosophie an der Universität Bielefeld. Wer wollte bestreiten, dass all das wahr ist?

Auf die unsinnige These *Sie sind niemand* kann man offenbar nur kommen, wenn neben dem Personalpronomen „ich“ auch noch das groß geschriebene „Ich“ eingeführt wurde. Denn erst dann macht es Sinn, zu behaupten *Es gibt kein Ich*. Aber das reicht noch nicht, man muss auch noch das klein geschriebene und das groß geschriebene „ich“ verwechseln. Nach dem bisher Gesagten bedeutet *Es gibt kein Ich* nämlich, dass Menschen keinen immateriellen Wesenskern besitzen. Nur wenn man „ich“ und „Ich“ verwechselt, kann man zu der unsinnigen Lesart *Ich bin niemand* kommen. All das kann man sich ersparen, wenn man die Wörter „Ich“ und „Selbst“ gar nicht erst in die Sprache einführt. So lassen sich jedenfalls viele unsinnige vermeintlich philosophische Probleme vermeiden.

#### 4. Fazit

Das Lockesche Verständnis von „Ich“ und „Selbst“ ist, wie schon gesagt, philosophisch gesehen eher unproblematisch. Denn ohne Zweifel gibt es bewusste Wesen, die denken und überlegt handeln können, die Lust und Schmerz fühlen, die glücklich oder unglücklich sein können, die sich daher um sich selbst sorgen und die auch fähig sind, über sich selbst nachzudenken. Allerdings, gerade weil es die Wörter „ich“ und „selbst“ schon gibt, sollte man solche Wesen weder „Iche“ noch „Selbste“ nennen. Schließlich klingen die Sätze „Ich bin ein Ich“ und „Ich bin ein Selbst“ nicht nur eigenartig. Formulierungen wie „Ich bin ein Wesen, das denken und fühlen kann“ und „Ich bin ein zu Selbstbewusstsein fähiges Wesen“ bzw. „Ich bin ein Wesen, das über sich unter Verwendung des Personalpronomens ‚ich‘ reden kann“ drücken doch viel klarer aus, was gemeint ist. In dieser Lesart sind „ich“ und „selbst“ also absolut verzichtbar.

Wenn man allerdings „Ich“ und „Selbst“ als Ausdrücke versteht, die den Wesenskern eines Menschen bezeichnen sollen, wird es problematisch. Denn dann haben wir es mit einer verwirrenden Verdoppelung zu tun –

dann gibt es plötzlich *mich* und *mein Ich*, *mich* und *mein Selbst*. Und deshalb stellt sich dann die Frage, wie sich diese beiden Dinge zueinander verhalten, d.h., insbesondere die Frage, ob ich mit meinem Ich identisch bin oder ob es sich hier wirklich um zwei Dinge handelt. Philosophen, die an einen inneren Wesenskern glauben, denken in der Regel, dass es dieser Wesenskern ist, der denkt und Erfahrungen macht, der für überlegtes Handeln verantwortlich ist und auf dem insbesondere alles Selbstbewusstsein beruht. Wir hatten aber schon gesehen, dass sich das „ich“ in Sätzen wie „Ich fühle starke Schmerzen“, „Ich erinnere mich an den letzten Urlaub“, „Ich überlege, in welchen Film ich gehen soll“ und „Ich weiß, dass ich Hunger habe“ auf die Person bezieht, die diese Sätze äußert. Die Auffassung, dass alle diese Vorgänge dem Wesenskern zuzuschreiben sind, kann also nur wahr sein, wenn jede Person mit ihrem Wesenskern identisch ist. (So, wie es ja offenbar auch Descartes gesehen hat.) Wenn das der Fall ist, was ist dann aber mit den Sätzen „Ich wiege 100 kg“, „Ich liege im Liegestuhl im Garten“ und „Ich esse eine Brezel“? Sind die dann alle falsch? Denn es ist ja sicher nicht mein Wesenskern, der 100 kg wiegt, im Liegestuhl liegt und eine Brezel isst. Die Sätze „Ich überlege, wie ich diesen Gedanken formulieren soll“ und „Ich bin 1.80 m groß“ können nur *beide* wahr sein, wenn ich, der diese Sätze äußert, ein Wesen aus Fleisch und Blut bin, das *zugleich* fühlen, denken und sich seiner selbst bewusst sein kann – also eine Person im Sinne von Strawson.<sup>53</sup> Es gibt also Argumente für und gegen die Identität von *ich* und *Ich*, *selbst* und *Selbst*. Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Ganz einfach. Man muss auf die Annahme verzichten, dass jeder Mensch einen (immateriellen) Wesenskern besitzt. Wir zerfallen nicht in Körper und Seele, Körper und Ich; vielmehr sind wir Lebewesen aus Fleisch und Blut mit körperlichen und mentalen Eigenschaften; wir, diese Lebewesen aus Fleisch und Blut, sind es, die denken und fühlen, überlegen, entscheiden, handeln und sich um sich sorgen. Und: Es ist an der Zeit, das groß geschriebene „Ich“ und das groß geschriebene „Selbst“, die nur durch philosophische Missverständnisse in die Welt ge-

---

<sup>53</sup> Strawson 1959. Schon Aristoteles schreibt in *De Anima*: „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. [...] Aber zu sagen, daß die Seele in Zorn gerate, ist wie wenn einer sagen würde, 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)

kommen sind, wieder zu verabschieden. Das Personalpronomen „ich“ und die Partikel „selbst“ genügen völlig.

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (2004) „René Descartes: Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis“, in: Ansgar Beckermann & Dominik Perler (Hg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart: Reclam, S. 208–229.
- (2005) „Selbstbewusstsein in kognitiven Systemen“, in: M. Peschl (Hg.) *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und Neurowissenschaft*. Königshausen & Neumann, S. 171–187.
  - (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: mentis.
  - (2012) „Die Rede von dem Ich und dem Selbst (Version 2)“. In: A. Beckermann, *Aufsätze, Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld, S. 291–307.
- Blackburn, Simon (1994) *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford.
- Blume, Thomas (2003) „Ich“, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen.
- Descartes, René (1977) *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, transl. by Elizabeth S. Haldane, G.R.T. Ross, Cambridge.
- (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge.
  - (1986) *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die erste Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsg. v. Gerhart Schmidt, Stuttgart.
  - (1997) *Discours de la méthode*. Französisch-Deutsch, übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. 2. Aufl., Hamburg : Meiner.
  - (2005) *Die Prinzipien der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers. Hamburg: Meiner.
  - (2008) *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, übertr. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg.

- (2011) *Meditationen*, Latein-Französisch-Deutsch, hrsg. und übers. v. Andreas Schmidt, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Henke, Roland W. (2003) „Selbst“, in: Wulff D. Rehfus (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen.
- Herring, H. & U. Schönplflug (1976) „Ich“, in: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4*. Basel: Schwabe. Sp. 1–18.
- Lenzen, W. (2006) „Auf der Suche nach dem verlorenen ‚Selbst‘ – Thomas Metzinger und die ‚letzte Kränkung‘ der Menschheit“. *Facta Philosophica* 8, S. 161–192.
- Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford.
- (1981) *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. von C. Winckler, 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden, Hamburg.
- (2001) *Essai sur l’entendement humain*, livres I et II, traduction par Jean-Michel Vienne, Paris.
- Lowe, E.J. (1995) „self“, in: Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford.
- Metzinger, T. (1993) *Subjekt und Selbstmodell – Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn: Schöningh.
- Metzinger, T. (2003) *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge MA: MIT Press.
- Pascal, Blaise (2000) *Pensées*, presentation et notes par Gérard Ferryrolles, texte établi par Philippe Sellier. Paris: Librairie Général Française.
- Gaius Plinius Caecilius Secundus (2000) *Briefe. Epistularum libri*. Lateinisch-Deutsch. Ausgewählt u. auf d. Grundlage d. Ausg. von Helmut Kasten neu übers. u. hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Schischkoff, Georgi (1991) (Hg.) *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart. 22. Aufl.
- Schlüter, Gisela (2020) „(The) Self, le Soi(-même), das Selbst“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 62, S. 133–161.

Siefer, Werner & Christian Weber (2006) *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*. Frankfurt/M.: Campus.

Strawson, Peter F. (1959) *Individuals*. London: Methuen.

Voss, Stephen (1994) „Descartes: The End of Anthropology“, in: J. Cottingham (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*, Oxford, S. 273–306.



## Die Rolle des Mentalen in einem naturalistischen Weltbild\*

### 1. *Naturalismus*

„In der Welt geht alles mit rechten Dingen zu“ – das ist eine eigentlich recht gute Charakterisierung dessen, was Naturalisten über die Welt denken. Aber sie ist doch auch sehr vage, solange man nicht weiß, was es denn heißt, dass etwas mit rechten Dingen zugeht. Schauen wir also, was sich noch mehr über den Naturalismus sagen lässt.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so beginnt David Papineau seinen Artikel „Naturalism“ in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, haben Naturalisten wie Dewey, Nagel, Hook und Roy Wood Sellars das Ziel verfolgt, Philosophie und Wissenschaft enger miteinander zu verbinden. „Sie vertraten mit Nachdruck die Auffassung, dass sich die Realität in der Natur erschöpft, dass sie nichts ‚Übernatürliches‘ enthält, und dass die wissenschaftliche Methode zur Erforschung aller Bereiche der Realität herangezogen werden sollte, auch zur Erforschung des ‚menschlichen Geistes‘.“<sup>1</sup>

So gesehen beinhaltet der Naturalismus zwei Teilthesen – eine ontologische darüber, was es in der Welt gibt und was nicht, und eine methodologische, der zufolge die wissenschaftliche Methode eine allgemeine Autorität für sich beanspruchen kann. Mir geht es hier nur um die ontologische These, dass es in der Realität keine übernatürlichen oder sonst wie „geisterhaften“ Dinge gibt.<sup>2</sup> Der ontologische Naturalismus ist also zunächst eine negative These:

(N<sub>1</sub>) Es gibt weder Seelen noch Geister noch Götter noch andere übernatürliche Wesen und Kräfte.

Wenn man versucht, diese These positiv zu formulieren, kommt man schnell zu der Formulierung:

(N<sub>2</sub>) In der Welt gibt es nur natürliche Dinge.

---

\* Preprint eines Artikels, der in Brigitta Weinhardt (Hg.) *Mind matters? Zur Relevanz mentaler Phänomene in einem monistischen Menschenbild* bei V&R erscheinen wird.

<sup>1</sup> Papineau 2016 – meine Übersetzung.

<sup>2</sup> Im Folgenden heißt daher „Naturalismus“, wenn nichts anderes vermerkt ist, immer „ontologischer Naturalismus“.

Doch diese Formulierung wirft die Frage auf, was denn das ist, ein „natürliches Ding“. Das ist nicht leicht zu sagen. In erster Näherung könnte man den Begriff durch geeignete Beispiele und Gegenbeispiele erläutern. Zu den natürlichen Dingen gehören Elektronen, H<sub>2</sub>O-Moleküle, Steine, Berge und Sterne, zu den nicht-natürlichen Seelen, Geister und Götter.

Ein etwas anderer Ansatz findet sich bei Demokrit. Galen hat Demokrit den Satz zugeschrieben: „[...] in Wirklichkeit gibt es nur Atome im leeren Raum.“<sup>3</sup> Aber so einfach ist es sicher auch nicht. Der Naturalist leugnet ja nicht, dass es außer Atomen auch noch anderes gibt – Steine, Flüsse, Sterne, Bäume, Fische, Mücken, Elefanten, ja sogar Blumentöpfe und Geldscheine. Dennoch kann Demokrits Diktum dazu dienen, den Begriff des natürlichen Dings klarer zu fassen.

Alle Dinge, die es gibt, sind entweder einfach (sie enthalten keine Teile) oder komplex, d.h., sie sind aus einfacheren Teilen zusammengesetzt. Unter dieser Voraussetzung kann man den Begriff *Natürliches Ding* rekursiv so fassen:

1. Atome (kleinste Elementarteilchen) sind natürliche Dinge.
2. Alles, was nur natürliche Dinge als Teile enthält, was nur aus natürlichen Dingen zusammengesetzt ist, ist ein natürliches Ding.

Entsprechend schreibt auch Papineau:

Ein zentraler Gedanke des ontologischen Naturalismus ist, dass alle raumzeitlichen Entitäten entweder mit physischen Entitäten identisch sein oder metaphysisch durch physische Entitäten konstituiert sein müssen. Viele ontologische Naturalisten [...] sind der Meinung, dass es [auch] in den Bereichen des Mentalen, Biologischen und Sozialen um nicht mehr geht als um Anordnungen physischer Entitäten.<sup>4</sup>

Allerdings, Naturalisten behaupten in aller Regel noch mehr als die Thesen (N<sub>1</sub>) und (N<sub>2</sub>). So kann man etwa versuchen, die schon erwähnte etwas flapsige Formulierung, dass in der Welt alles mit rechten Dingen zugeht, durch die folgenden Thesen zu präzisieren:

- (N<sub>3</sub>) Alles, was in der Welt geschieht, lässt sich auf die allgemein geltenden Naturgesetze zurückführen (und das gilt sowohl für zusammengesetzte Dinge als auch für deren Teile).

und

---

<sup>3</sup> Capelle 1968, S. 399.

<sup>4</sup> Papineau 2016, Abs. 1.1 – meine Übersetzung.

(N<sub>4</sub>) Alle Eigenschaften komplexer Dinge ergeben sich aufgrund der allgemein geltenden Naturgesetze notwendig aus den Eigenschaften und der Anordnung ihrer Teile.

Die Bedeutung dieser Thesen lässt sich gut am Phänomen des Lebens erläutern. Was macht Leben aus?<sup>5</sup> In der Antike ging man allgemein davon aus, dass sich Lebewesen von unbelebten Dingen durch eine Reihe spezifischer Fähigkeiten unterscheiden. Schon Pflanzen verfügen über die Fähigkeiten, Nahrung zu sich zu nehmen, zu wachsen und sich fortzupflanzen. Bei Tieren kommen die Fähigkeiten der Sinneswahrnehmung, des Begehrens und der zielgerichteten Bewegung hinzu. Und schließlich verfügen Menschen auch noch über die Fähigkeit zu denken. Dies gilt sicher auch heute noch, obwohl die Grenze zwischen Menschen und anderen Tieren vielleicht nicht ganz klar ist. Heute würde man aber auch noch einen anderen Punkt betonen. Zentral für alle lebenden Systeme ist die Autopoiese: die Fähigkeit, sich selbst zu erhalten. Anders als die meisten von Menschen gebauten Maschinen, bestehen Lebewesen aus Teilen, die zum spontanen Zerfall neigen. Deshalb ist eine Hauptaufgabe aller Lebewesen, diese Teile ständig neu zu schaffen und so sich und ihre Struktur selbst zu erhalten.

Was die Teile von Lebewesen angeht, so bestehen sie aus Organen und anderem Gewebe. Die Organe ihrerseits bestehen aus Zellen. Und die Zellen wiederum bestehen aus einer Vielzahl zum Teil sehr großer Moleküle. Lassen sich alle für Lebewesen charakteristischen Fähigkeiten auf diese Teile und deren normale Interaktionen zurückführen, d.h. auf das Verhalten der Teile, das den allgemeinen Naturgesetzen folgt, die auch in der unbelebten Natur gelten? Obwohl diese Begrifflichkeit der Antike noch fremd war, war deren Antwort eindeutig: Nein. In der Antike war es völlig unvorstellbar, dass sich diese Fähigkeiten aus der Interaktion von rein materiellen Teilen ergeben, von Teilen, die selbst über keine dieser Fähigkeiten verfügen. Unbelebte Materie ist dieser Auffassung zufolge tot und deshalb außerstande, die für Lebewesen charakteristischen Fähigkeiten von sich aus hervorzubringen. Es muss also etwas zur unbelebten Materie hinzukommen – und das war für die Antike die Seele (*psyche*). Es ist der Besitz einer Seele, der den Unterschied ausmacht zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen auf der einen und z.B. Steinen, Tischen und Häusern auf der anderen Seite, aber auch den Unterschied zwischen einem lebenden Menschen und dem Leichnam eines Toten. Leben entsteht durch das Eintreten der Seele in den Körper, und Tod dadurch, dass die Seele den Körper wieder verlässt.

---

<sup>5</sup> Vgl. zu den folgenden Absätzen Beckermann 2019.

Descartes sah die Dinge ganz anders. Er war erstens – ich beschränke mich hier auf nichtmenschliche Tiere – der Meinung, dass sich die physischen Teile, aus denen diese Tiere bestehen, in einem lebenden Tier genauso verhalten wie in einem toten. Dieses Verhalten folgt in einem lebenden Tier denselben allgemeinen Naturgesetzen, die auch außerhalb des Lebewesens gelten. Und er war zweitens davon überzeugt, dass sich alle Fähigkeiten, die lebende Tiere auszeichnen, mit Notwendigkeit aus den physischen Eigenschaften ihrer Organe und deren Anordnung ergeben. Genauso wie sich die Fähigkeiten der Organe aus den physischen Eigenschaften ihrer Teile und deren Anordnung ergeben. So schreibt Descartes über die Fähigkeit des Herzens zu schlagen:

[D]er soeben erklärte *Mechanismus* [des Herzschlags ergibt] sich allein aus der Einrichtung der Organe [...], die man im Herzen mit seinen Augen sehen, aus der Wärme, die man dort mit seinen Fingern spüren, und aus der Natur des Blutes, die man durch Erfahrung kennenlernen kann, und *dies mit der gleichen Notwendigkeit, wie der Mechanismus einer Uhr aus der Kraft, Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt.*<sup>6</sup>

Diese Auffassung – eine entschiedene Bekräftigung der Thesen (N<sub>3</sub>) und (N<sub>4</sub>) – ist bis heute umstritten. Thomas Fuchs etwa meint:

Lebewesen lassen sich zunächst als komplexe Körper oder Systeme auffassen, die sich bei fortwährendem Wechsel ihres Stoffes in ihrer Form und Struktur durch die Zeit hindurch erhalten. Dabei ist diese Erhaltung als aktive Selbstorganisation oder Autopoiese [...] zu begreifen [...]. Dabei gewinnt der Stoff neue, „emergente“ Eigenschaften, die ihm nur im systemischen Zusammenhang des Organismus zukommen. So verhält sich das im Hämoglobin gebundene Eisen grundlegend anders als mineralisch vorkommendes Eisen: Es oxidiert nicht irreversibel, sondern es ist in der Lage, Sauerstoff reversibel zu binden, was eine entscheidende Voraussetzung des tierischen Energiehaushalts darstellt.<sup>7</sup>

Fuchs vertritt also die Auffassung, dass sich z.B. die Eisenatome im Hämoglobin anders verhalten als Eisenatome außerhalb eines lebenden Organismus. Doch das allein widerspricht noch nicht der naturalistischen These (N<sub>3</sub>). Denn dass sich Eisenatome in einem Hämoglobinmolekül anders verhalten als Eisenatome, die nicht Teil von Lebewesen sind, könnte ja auch daran liegen, dass sie in einem Hämoglobinmolekül mit anderen Atomen auf eine Weise verbunden sind, die außerhalb von Lebewesen nicht vorkommt. Entscheidend ist deshalb die Frage, ob sich Eisenatome in einem

<sup>6</sup> Descartes 1960, Abs. 5.6, S. 80ff. – meine Hervorh.

<sup>7</sup> Fuchs 2017, S. 119.

Hämoglobinmolekül in einem lebendigen Körper auf eine Weise verhalten, die nicht mehr den allgemeinen Naturgesetzen folgt, die außerhalb des lebendigen Körpers gelten. Ich bezweifele, dass das der Fall ist. Aber diese Frage muss hier nicht geklärt werden. Hier möchte ich nur festhalten, dass Naturalisten neben den Thesen (N<sub>1</sub>) und (N<sub>2</sub>) in aller Regel auch die Thesen (N<sub>3</sub>) und (N<sub>4</sub>) vertreten, dass sie also unter anderem der Meinung sind, dass überall in der Welt dieselben Naturgesetze gelten.

## 2. *Naturalismus und das Mentale*

Eliminative Materialisten behaupten, dass es Mentales gar nicht gibt, dass man die Welt genauso gut erklären und verstehen kann, wenn man annimmt, dass es keine Wünsche und Überzeugungen und keine Gefühle und Überlegungen gibt. Aber ein Naturalist muss kein eliminativer Materialist sein; er kann durchaus anerkennen, dass es mentale Phänomene in der Welt gibt. Er muss nur behaupten, dass sich mentale Fähigkeiten wie die Fähigkeit wahrzunehmen, mentale Zustände wie Schmerzen oder Freude und mentale Prozesse wie Überlegungen genauso auf das Zusammenwirken der Teile der entsprechenden Organismen zurückführen lassen wie die Fähigkeit des Herzens zu schlagen und die Fähigkeit des Bluts, Sauerstoff zu transportieren.

Nach allem, was wir heute über Menschen und nichtmenschliche Tiere wissen, spielt in diesem Zusammenhang das ZNS mit seinen Milliarden vielfach miteinander verknüpften Nervenzellen eine entscheidende Rolle. Deshalb ist es naheliegend, etwa die Fähigkeit zu sehen, auf neuronale Prozesse im visuellen Kortex zurückzuführen, die ihren Input von den Augen (aber nicht nur von dort) erhalten. Oder Schmerzen auf neuronale Aktivitäten im Gyrus cinguli und Überlegungsprozesse unter anderem auf Prozesse im präfrontalen Kortex. Hier ist sicher im Detail noch Vieles unverstanden. Aber es gibt doch viele Hinweise in diese Richtung. Der Naturalist nimmt an, dass mentale Zustände bestimmte neuronale Zustände und dass mentale Prozesse bestimmte neuronale Prozesse sind.

Wie das zu verstehen ist, lässt sich gut anhand von Beispielen aus der Elektronik erläutern. Abbildung 1 zeigt den Schaltplan eines elektronischen Gerätes, das nur aus Transistoren, Widerständen und Dioden besteht. Wenn man an den oben angeordneten Eingängen Spannungen von jeweils 0 Volt oder 5 Volt anlegt, ergibt sich an den Ausgängen ebenfalls ein Muster dieser Spannungen. Das Gerät ist aber *zugleich* ein 4-bit Volladdierer. D.h., wenn man die beiden Spannungen von 0 Volt und 5 Volt als Realisierungen der beiden Ziffern 0 und 1 auffasst, dann gilt: Wenn an den Eingängen

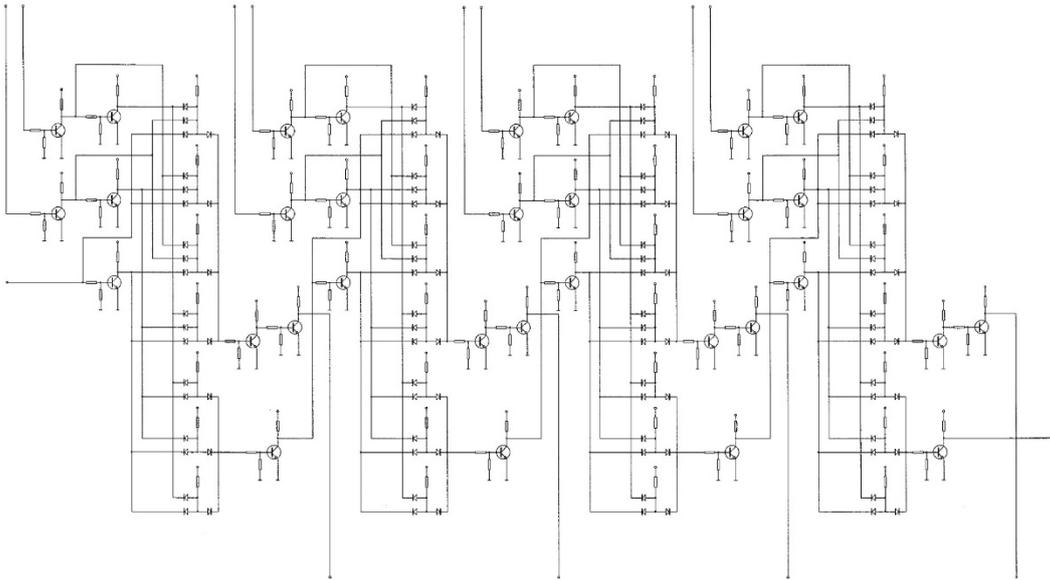


Abbildung 1: Schaltbild eines 4-Bit-Volladdierers

die Bitmuster zweier binär codierter Zahlen anliegen, erscheint an den Ausgängen das Bitmuster der Summe dieser Zahlen. Die beiden Bitmuster 0001 und 0010 ergeben also das Bitmuster 0011 ( $1 + 2 = 3$ ). Und die beiden Bitmuster 0101 und 0011 das Bitmuster 1000 ( $5 + 3 = 8$ ). Entscheidend ist: Ein und dasselbe Gerät ist *zugleich* ein rein physisches System, das nur aus physischen Teilen besteht, deren Verhalten im System den überall geltenden allgemeinen Naturgesetzen folgt, und ein spezielles Rechenggerät – ein Addierer. Das gilt generell für Computer. Computer sind *zugleich* rein physische elektronische Geräte und Rechenmaschinen bzw. genauer: Symbolverarbeitungsmaschinen.

1972 entwickelte Terry Winograd in seiner Dissertation das Computerprogramm SHRDLU, mit dem er auf einen Schlag berühmt wurde. SHRDLU war eines der ersten Programme, das Sprachverständnis und die Simulation planvoller Tätigkeiten miteinander verband. Die simulierte Welt, in der SHRDLU agiert, besteht aus auf einer Platte (auch übereinander) angeordneten Blöcken (Quadern, Pyramiden und einer Box). SHRDLU kann – auf Anweisungen in natürlicher Sprache hin – die simulierten Blöcke manipulieren, indem es mit seiner virtuellen Hand Blöcke greift und an eine andere Stelle bringt. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass SHRDLU – z. B. wenn man ihm die Anweisung gibt „Stelle den kleinen roten Quader auf den größeren grünen Quader“ – zuerst einen Plan erstellt, wie dieser Befehl realisiert werden kann. SHRDLU kann den kleinen roten

Quader nicht direkt greifen, da auf diesem Quader die grüne Pyramide steht. Und SHRDLU kann auch den kleinen roten Quader nicht direkt auf den größeren grünen Quader stellen, weil auf diesem Quader die rote Pyramide steht. Deshalb erzeugt SHRDLU zunächst eine Folge von Zwischenzielen, die dann nacheinander abgearbeitet werden – stelle die rote Pyramide auf einen freien Platz; stelle die grüne Pyramide auf einen freien Platz; stelle den kleinen roten Quader auf den größeren grünen Quader. Den Prozess, in dem diese Folge von Zwischenzielen generiert wird, kann man getrost als einen *Prozess des Überlegens* bezeichnen. Und deshalb gilt auch hier: Auf der einen Seite ist dieser Prozess ein rein physischer Prozess, bei dem sich Elektronen auf eine durch die Struktur des Computers und das in seinem Programmspeicher abgelegte Bitmuster bestimmte Weise durch eine komplexe Anordnung von elektronischen Bauteilen bewegen. Auf der anderen Seite ist dieser Prozess *zugleich* ein Prozess des Überlegens, bei dem die zur Erreichung des Ziels erforderlichen Zwischenziele festgelegt werden.

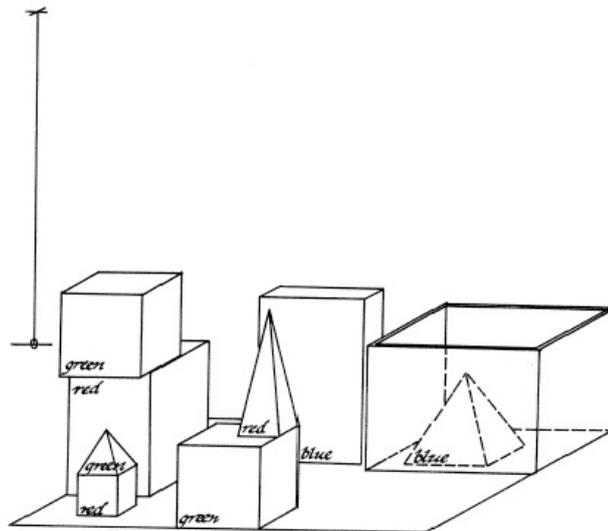


Abbildung 2<sup>8</sup>

Die Informationen über die simulierte Blockwelt, über die SHRDLU verfügt, sind in so genannten „Listen“ gespeichert. Wenn man die neun Objekte in dieser Blockwelt mit den internen Namen „Objekt-1“ bis „Objekt-9“ bezeichnet, sehen diese Listen in etwa so aus:

<sup>8</sup> Winograd 1972, S. 8.

(Ist-ein	Objekt-1	Quader)
(Farbe	Objekt-1	Rot)
(Ort	Objekt-1	0 3 4)
(Ist-ein	Objekt-2	Pyramide)
(Farbe	Objekt-2	Grün)
(Steht-auf	Objekt-2	Objekt1)
...		
(Ist-ein	Objekt-9	Box)

Auch hier kann man sagen: Diese Listen sind auf der einen Seite Bitmuster, die in bestimmten Zellen des Arbeitsspeichers des Computers abgelegt sind. Auf der anderen Seite sind sie aber *zugleich* Überzeugungen, die SHRDLU über die Objekte in seiner simulierten Blockwelt hat. Wer gegen diese Sichtweise einwendet, dass die Blockwelt SHRDLUs doch nur eine simulierte Welt ist, über die SHRDLU keine wirklichen Überzeugungen haben kann, sei an das Beispiel des Autonomen Fahrens erinnert. Auch hier müssen die entsprechenden Programme Überzeugungen über ihre Umwelt entwickeln – das Objekt vor mir ist ein Pkw, der gerade abbremst; das Objekt rechts ist ein Fußgänger, der droht, auf die Fahrbahn zu treten – und auch hier müssen die Programme Überlegungen anstellen, etwa wie ein Zusammenstoß am besten verhindert werden kann. Und auch hier gilt: Die Überzeugungen sind bestimmte im Speicher abgelegte Bitmuster und die Überlegungen sind rein elektronische Prozesse.

### 3. Das Problem des Epiphänomenalismus

Aus der Auffassung, dass etwa bei Menschen und anderen Tieren mentale Zustände neuronale Zustände und mentale Prozesse neuronale Prozesse sind, ergibt sich allerdings ein Problem. Wenn etwa die Überzeugung, dass im Kühlschrank noch eine Flasche Wasser steht, nichts anderes ist als z.B. das Feuern der XY-Neuronen, welche Rolle kann dann das Mentale überhaupt in der Welt spielen? Welche Rolle spielt dann die Tatsache, dass das Feuern dieser Neuronen die Überzeugung ist, dass im Kühlschrank noch eine Flasche Wasser steht? Kann man dann nicht alles, was man darauf zurückführen kann, dass ich davon überzeugt bin, dass im Kühlschrank noch eine Flasche Wasser steht, auch auf das Feuern meiner XY-Neuronen zurückführen? Wird dann das Mentale nicht überflüssig oder zumindest nur zu einem bloßen Epiphänomen, das letzten Endes nichts erklärt?

Wenn man diese Fragen beantworten will, muss man sich zunächst klar machen, wie die Annahme, es gebe Überzeugungen, Wünsche, Erinnerun-

gen, Gefühle, Überlegungen und Entscheidungen überhaupt entsteht. Und um das zu verstehen, muss man zunächst die Unterscheidung von Bewegung und Verhalten erklären.

Physik ist die Wissenschaft von Materie in Bewegung (*matter in motion*). Und Bewegung ist dabei zunächst einmal nichts anderes als Ortsveränderung in der Zeit. Die Physik beschäftigt sich

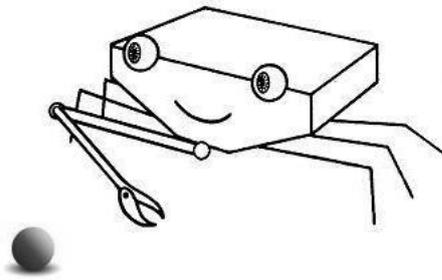
- mit dem Fall von Körpern aus verschiedenen Höhen,
- mit der Bewegung von Kanonenkugeln, die abgeschossen wurden,
- mit der Flugbahn von Raketen,
- mit der Bewegung der Planeten um die Sonne und
- mit der Bewegung von Eisenfeilspänen in einem Magnetfeld.

Wenn wir in unsere Umwelt schauen, sehen wir aber auch Bewegungen, bei denen es nicht in erster Linie um Ortveränderungen in der Zeit geht.

- Ein Kaninchen flüchtet sich vor einem Angreifer in seinen Bau,
- Elefanten wandern zig Kilometer zu einer Wasserstelle,
- ein Seeotter versucht, mit einem Stein einen Seeigel zu öffnen.

Bei all diesen Aktivitäten sind physische Bewegungen involviert – die Beine des Kaninchens bewegen sich und damit auch das Kaninchen selbst, die Arme des Seeotters bewegen sich so, dass der Stein auf den Seeigel trifft, usw. Aber uns interessiert offenbar nicht, auf welche Weise genau sich der Ort der Beine des Kaninchens verändert, nicht einmal, ob sich das linke oder das rechte Bein zuerst bewegt. Entscheidend ist vielmehr, dass alle diese Bewegungen zu einem *Ziel* führen – am Ende ist das Kaninchen in seinem Bau und dort ziemlich sicher, die Elefanten sind an einer Wasserstelle und können zum ersten Mal seit Tagen trinken, und die Schale des Seeigels ist zerstört, so dass der Otter das Fleisch fressen kann. Insbesondere bei Tieren finden wir diese zielgerichteten Bewegungen. Und bei zielgerichteten Bewegungen – also bei Verhalten – kommen mentale Zustände ins Spiel, nicht bei schlichten physikalischen Ortsveränderungen.

Greifen ist ein einfaches Beispiel. In seinem Aufsatz 1986 schildert Paul Churchland eine Krabbe, die in der Lage ist, kleine Objekte vor sich mit dem Arm und der Klaue zu greifen – der Arm bewegt sich auf das Objekt zu, die Klaue umfasst das Objekt und hält es fest. Wie lässt sich das erklären? Das Erste, was dazu nötig ist, ist ein Wahrnehmungsapparat, der es der Krabbe ermöglicht, den Ort des Objekts vor sich zu bestimmen. Und das Zweite ist ein Mechanismus, der dafür sorgt, dass sich die Spitze des Arms dahin bewegt, wo sich das entsprechende Objekt befindet, und dass sich

Abbildung 3<sup>9</sup>

dann die Klaue um dieses Objekt schließt. Wichtig ist dabei: Arm und Klaue werden von dem Objekt nicht angezogen – anders als etwa Eisenfeilspäne, die von einem Magneten angezogen werden. Die Ursache der Bewegung liegt in der Krabbe selbst. Eben deshalb setzt die Fähigkeit zu greifen einen zumindest rudimentären Wahrnehmungsapparat voraus. Wahrnehmung muss dabei nicht so verstanden werden, dass im Wahrnehmenden ein bewusstes Perzept erzeugt wird. Es genügt, dass in der Krabbe irgendwie die Information erzeugt wird „Vor mir befindet sich ein Objekt und dieses Objekt befindet sich an der und der Stelle“.

Wie die folgende Überlegung zeigt, wird schon an diesem einfachen Beispiel deutlich, dass eine rein physikalische Betrachtung nicht ausreicht,

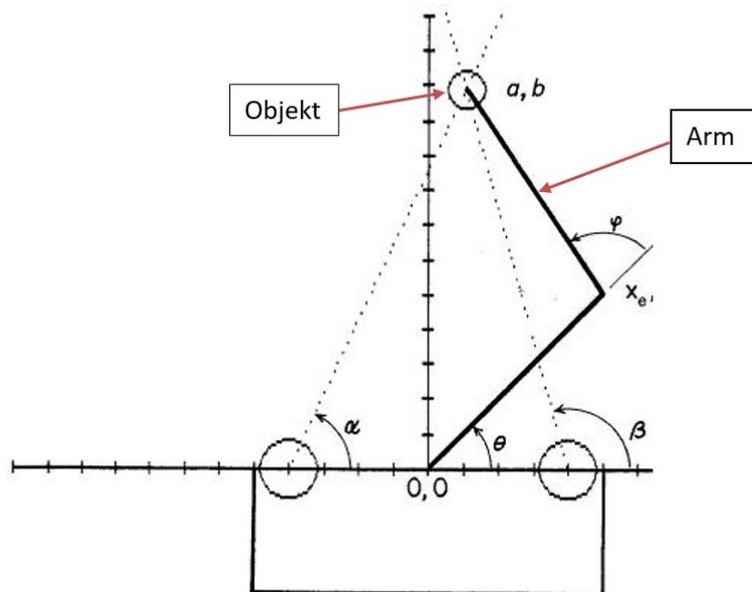


Abbildung 4

<sup>9</sup> Churchland 1986.

um das Verhalten der Krabbe zu verstehen. Churchland hat mit seinem Krabbenbeispiel ursprünglich demonstrieren wollen, dass sich die Fähigkeit zu greifen schon durch einen einfachen Mechanismus realisieren lässt. Dieser Mechanismus beruht auf der Tatsache, dass jedem Ort, an dem sich ein Objekt direkt vor der Krabbe befinden kann, zwei Winkel  $\alpha$  und  $\beta$  der beiden Augen entsprechen, wenn sie das Objekt fixieren. Und dass die beiden Teile des Arms zwei Winkel  $\theta$  und  $\varphi$  einnehmen müssen, wenn die Spitze des Arms genau an das Objekt heranreichen soll. Der Mechanismus selbst besteht aus zwei übereinanderliegenden topographischen Karten, von denen die obere metrisch verformt ist. In dieser sensorischen Karte werden die Winkel der beiden Augen  $\alpha$  und  $\beta$  gespeichert, wenn sie ein Objekt vor der Krabbe fixieren. Die obere Karte ist senkrecht mit der unteren Karte verbunden. Wenn ein Punkt in der oberen Karte aktiv ist, aktiviert er selbst genau den unter ihm liegenden Punkt in der unteren Karte. Und dieser Punkt sorgt durch seine Aktivierung dafür, dass die beiden Teile des Arms die Winkel  $\theta$  und  $\varphi$  einnehmen. Die Idee des Mechanismus besteht in Folgendem: Wenn die beiden Augen ein Objekt fixieren und dabei die Winkel

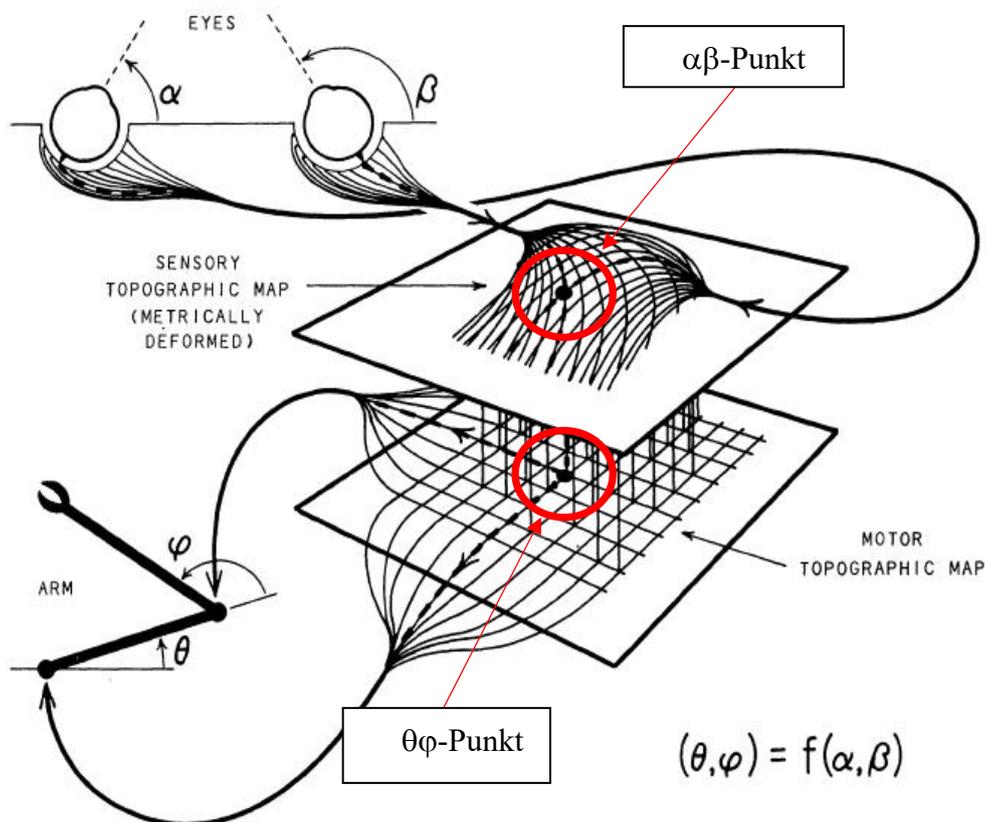


Abbildung 5

$\alpha$  und  $\beta$  einnehmen, wird in der oberen Karte der Schnittpunkt der  $\alpha$ - und der  $\beta$ -Leitung aktiv (ich nenne ihn den  $\alpha\beta$ -Punkt). Die obere Karte ist so verformt, dass für jedes Paar von Winkeln  $\alpha$  und  $\beta$  der  $\alpha\beta$ -Punkt genau über dem Punkt der unteren Karte liegt, der durch seine Aktivierung dafür sorgt, dass die beiden Teile des Arms die Winkel  $\theta$  und  $\varphi$  einnehmen, die notwendig sind, damit die Spitze des Arms genau an das Objekt heranreicht. (Diesen Punkt nenne ich den  $\theta\varphi$ -Punkt.)

Offenbar hat jede Bewegung der beiden Teile des Arms der Krabbe eine physische Ursache – die Aktivierung eines der Punkte in der unteren Karte. Und die Aktivierung dieses Punktes hat ebenfalls eine physische Ursache – die Aktivierung des direkt darüber liegenden Punktes in der oberen Karte. Insofern können wir jede Bewegung der beiden Teile des Arms der Krabbe rein physisch erklären.

Aber dabei bleibt etwas ganz Wichtiges unerklärt – wie es der Krabbe gelingt, zuverlässig kleine Objekte zu greifen, die sich vor ihr befinden. Dies lässt sich nur erklären, wenn wir die Punkte in der oberen Karte als *Repräsentationen* der Stellung der Augen und damit auch des Ortes des fixierten Objektes sehen. Und die Punkte in der unteren Karte als *Repräsentationen* der Winkel der Teile des Arms der Krabbe.

Ein zweites Beispiel, mit dem eigentlich jeder vertraut ist. Ein Hund, Kiron, steht aus seinem Korb im Wohnzimmer auf und läuft in die Küche zu seinem Futternapf, weil er gehört hat, dass sein Frauchen, Anna, den Napf gerade gefüllt hat. Kirons In-die-Küche-Laufen besteht darin, dass sich seine Beine auf bestimmte Weise bewegen und diese Bewegungen beruhen auf Kontraktionen und Relaxationen der entsprechenden Muskeln. Und das Hören, dass gerade der Futternapf gefüllt wurde, besteht im Feuern bestimmter Neuronen in Kirons auditivem Kortex. Naturalisten wie ich gehen davon aus, dass es für die Kontraktionen und Relaxationen der die Beine bewegenden Muskeln hinreichende physische Ursachen gibt – etwa das Feuern bestimmter Motoneuronen. Und auch das Feuern von Neuronen im auditiven Kortex hat hinreichende physische Ursachen – etwa elektrisch-chemische Signale, die diesen Teil des Kortex aus dem Ohr erreichen. Wir können also das Feuern bestimmter Motoneuronen und damit die Bewegungen der Beine Kirons rein physisch erklären, indem wir auf das Feuern von Neuronen im auditiven Kortex und in den für das Gedächtnis zuständigen Teilen des Gehirns Bezug nehmen.

Aber ähnlich wie bei der Krabbe bleibt so etwas unverstanden, wenn wir Kirons In-die-Küche-Laufen erklären, indem wir sagen „Erst haben bestimmte Neuronen in Kirons auditivem Kortex gefeuert, was dazu geführt hat, dass anschließend die X-Motoneuronen feuerten, dann die Y-Motoneu-

ronen, dann die Z-Motoneuronen“ usw. Denn was zu erklären ist, ist nicht, warum sich die Beine des Hundes genau so bewegen, wie sie sich bewegen. Zu erklären ist das *Verhalten* des Hundes, seine zielgerichtete Bewegung – die Tatsache, dass der Hund aus seinem Korb aufsteht und in die Küche zu seinem Futternapf läuft, also mit seinen Beinen eine Reihe von Bewegungen vollführt, die letztlich dazu führen, dass er sich vor seinem Futternapf befindet. Dies können wir offenbar nur dadurch erklären, dass wir sagen: Kiron *hört ein Geräusch*, das er mit dem Füllen des Futternapfes assoziiert; er *erinnert* sich, wo der Futternapf steht; beides zusammen führt dazu, dass in seinem motorischen Kortex eine Abfolge von Bewegungen seiner Beine initiiert wird, die ihn zu dem Ort führen, von dem er glaubt, dass dort sein Futternapf steht. Noch einmal, entscheidend ist, dass das Geräusch, das an Kirons Ohren dringt, letztlich dazu führt, dass eine Kette von Bewegungen initiiert wird, die damit endet, dass sich Kiron vor seinem Napf in der Küche befindet. (Diese Kette wird übrigens nicht allein durch die Motoneuronen in Kirons Hirn verursacht, sondern auch durch das, was Kiron während dieser Kette, seines Laufs, wahrnimmt.) Aber natürlich ist es nicht allein das Geräusch, das in Kirons Ohren dringt, das hier wirkt. Denn Kiron würde nicht in die Küche laufen, wenn er glauben würde, dass sein Futternapf im Schlafzimmer steht. Und Kiron würde nicht in die Küche laufen, wenn er keinen Hunger hätte.

Letztlich sind es also mindestens drei neuronale Ereignisse, die zu Kirons In-die-Küche-Laufen führen – das neuronale Ereignis, das durch das Geräusch verursacht wird, das Anna beim Befüllen des Futternapfes macht, das neuronale Ereignis, in dem die Erinnerung daran besteht, dass sich der Futternapf in der Küche befindet, und schließlich das neuronale Ereignis, in dem sein Hunger besteht. Halten wir fest: Manche neuronalen Ereignisse in Kirons Hirn sind *zugleich* das Feuern bestimmter Neuronen und bestimmte mentale Zustände. Das Feuern bestimmter Neuronen im auditiven Kortex ist das *Hören*, dass der Futternapf gefüllt wird. Das Feuern bestimmter Neuronen in den für das Gedächtnis zuständigen Arealen ist die *Erinnerung*, dass der Futternapf in der Küche steht. Und auch Kirons *Hunger* besteht in bestimmten neuronalen Ereignissen oder Zuständen. Wenn wir erklären wollen, warum Kiron in die Küche zu seinem Futternapf läuft, ist es aber nicht angemessen, auf die neuronalen Ereignisse als das *Feuern bestimmter Neuronen* zu verweisen. Vielmehr ist das Verhalten nur angemessen erklärt, wenn wir die neuronalen Ereignisse als *mentale Zustände* in den Blick nehmen.

Noch ein letztes Beispiel. Am Flughafen wird beim Einchecken das Gewicht der Koffer kontrolliert, die man mitnehmen will. Stellen wir uns vor,

Hans möchte zwei Koffer mitnehmen, die er nacheinander auf das Förderband stellt. Die Apparatur wiegt den ersten Koffer, merkt sich sein Gewicht, wiegt dann den zweiten Koffer, addiert die beiden Gewichte und gibt, wenn die Summe einen bestimmten Wert überschreitet, ein entsprechendes Signal aus. Hier kommt es mir auf Folgendes an. Das Addieren der Gewichte könnte z.B. durch ein elektronisches Gerät wie das in Abbildung 1 gezeigte erfolgen. Doch dann sind wieder zwei Erklärungen für den Output des Gerätes möglich.

1. Abhängig vom Output der Waage liegt an den Eingängen des elektronischen Geräts jeweils eine Spannung von 5 V oder 0 V an. Aufgrund der Struktur des Geräts entsteht dadurch an den Ausgängen ebenfalls eine Spannung von 5 V oder 0 V. Bei bestimmten Verteilungen dieser Spannungen wird ein Signal ausgegeben.
2. Die Waage misst die Gewichte der beiden Koffer und liefert die Werte an das elektronische Gerät. Dort werden die beiden Werte addiert. Wenn die Summe der Gewichte einen bestimmten Wert überschreitet, wird ein Signal ausgegeben.

Offenbar liefert nur die zweite Erklärung ein angemessenes Verständnis dessen, was vorgeht.

Wir können also festhalten: Ein und dieselbe Bewegung kann gleichzeitig beides sein

1. eine physikalische Bewegung – eine Ortsveränderung in der Zeit – und
2. ein Verhalten – eine zielgerichtete Bewegung

Und: Ein und derselbe physische Vorgang kann gleichzeitig beides sein

1. ein rein physischer Vorgang – die Bewegung von Elektronen durch ein Netz von elektronischen Bauteilen, das Feuern bestimmter Neuronen etc. – und
2. das Addieren zweier Zahlen, eine Wahrnehmung, eine Erinnerung etc.

Daraus ergibt sich schließlich eine Antwort auf die Ausgangsfrage nach der Rolle des Mentalen in der physischen Welt. Wenn es nicht um die Erklärung physischer Bewegung geht, sondern um die *Erklärung von Verhalten*, ist in aller Regel eine angemessene Erklärung nur möglich, wenn man die Ursachen *nicht als rein physische Vorgänge* sieht, sondern als das, was sie *auch* sind – etwa Additionen oder mentale Zustände.

**Literatur**

- Beckermann, A. (2019) „Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes?“ *Information Philosophie*, Heft 2, S. 32–40. (In diesem Band S. 9–19)
- Capelle, W. (1968) *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Churchland, P. (1986) „Some Reductive Strategies in Cognitive Neurobiology“. *Mind* 95, S. 279–309.
- Descartes, R. (1960) *Discours de la méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*. Französisch-Deutsch. Übertr. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner.
- Fuchs, T. (2017) *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. 5. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer. (1. Aufl. 2008)
- Papineau, David (2016) „Naturalism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>>.
- Winograd, Z. (1972) „Understanding Natural Language“. In: *Cognitive Psychology* 3, S. 1–191.



# **Handlungstheorie**



## Gründe und Erklärungen durch Gründe\*

1. Vor ca. einem halben Jahrhundert war eines der meistdiskutierten Themen der Philosophie, ob Erklärungen durch Gründe denselben Charakter haben wie kausale Erklärungen oder ob sie einen eigenen Erklärungstyp darstellen.<sup>1</sup> Gründe – das, worauf Handlungen in Erklärungen aus Gründen zurückgeführt werden – wurden dabei im Anschluss an Davidson meist als Paare von Wünschen und Überzeugungen angesehen. Und tatsächlich können wir Handlungen ja oft dadurch erklären, dass wir die Wünsche und Überzeugungen anführen, die die Handelnde dazu brachten, genau diese Handlungen auszuführen. Warum durchbohrte Jerome eine kleine Stoffpuppe mit einer Vielzahl von Nadeln? Weil er den Wunsch hatte, sich an Robert, dem Mann, den diese Puppe darstellt, dafür zu rächen, dass dieser ihn mit seiner Frau betrogen hatte. Und weil er außerdem davon überzeugt war, dass Robert durch diese Nadelstiche ein realer Schaden zugefügt würde. Eine solche Erklärung durch Wünsche und Überzeugungen ist sehr oft korrekt. Und oft ist es auch die einzig sinnvolle Erklärung. Denn es gibt offenbar keine nicht-mentalen Faktoren, die Jeromes merkwürdiges Handeln erklären könnten. Das gilt insbesondere, wenn Robert Jerome tatsächlich gar nicht betrogen hat, wenn Jerome sich dies vielmehr nur einbildet. Außerdem ist es keinesfalls sprachwidrig, den Wunsch Jeromes, sich zu rächen, und seine Überzeugung, er könne Jean durch sein Handeln einen realen Schaden zufügen, als Jeromes *Gründe* für sein Handeln zu bezeich-

---

\* Deutsche Fassung von Beckermann 2015.

<sup>1</sup> Dies ist auch das Thema meiner Dissertation *Gründe und Ursachen* (Beckermann 1977). In Kapitel 8 dieses Buches unterscheidete ich in einer Kritik William Drays *Gründe* und das *Haben von Gründen*. Gründe sind Tatsachen, die für die Wahrheit einer bestimmten Überzeugung oder für die Ausführung einer bestimmten Handlung sprechen. Das Haben von Gründen besteht dagegen darin, dass man bestimmte Wünsche hat und vom Bestehen bestimmter Tatsachen überzeugt ist, die, wenn die Überzeugungen wahr sind, vor dem Hintergrund der gegebenen Wünsche für die Ausführung bestimmter Handlungen sprechen. Gründe, so meine damalige These, rechtfertigen Handlungen, erklären sie aber nicht, während das Haben von Gründen Handlungen erklären kann, auch wenn die entsprechenden Wünsche und Überzeugungen selbst nicht für die Ausführung der zu erklärenden Handlung sprechen. In diesem Aufsatz revidiere ich diese Annahmen.

nen. Denn diese mentalen Zustände sind völlig akzeptable Antworten auf die Frage „Was waren Jeromes *Gründe* für sein Handeln?“.

Trotzdem: In den letzten Jahren ist dieser so genannte „Psychologismus“ in Bezug auf Gründe stark kritisiert worden. Gründe, so etwa Dancy, sind keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der außermentalen Welt. Mir scheint, dass dieser Meinungsumschwung im Wesentlichen darauf zurückzuführen ist, dass es in der Tat Kontexte gibt, in denen wir unter Gründen etwas ganz anderes verstehen als die mentalen Zustände bei der Erklärung von Jeromes Verhalten. Nach Gründen fragen wir oft in Kontexten des Überlegens – wenn wir wissen wollen, ob wir  $p$  glauben sollen oder ob wir lieber A oder B tun sollen. Wenn ich mich frage, ob die NASA 1969 tatsächlich auf dem Mond gelandet ist oder ob diese erste Mondlandung von der NASA und der US-amerikanischen Regierung nur vorgetäuscht wurde, bin ich an Gründen interessiert, die für das eine oder das andere sprechen. Und diese Gründe sind keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der Welt – Umstände, die dafürsprechen, dass die NASA 1969 tatsächlich auf dem Mond gelandet ist, bzw. Umstände, die dafürsprechen, dass das Ganze nur ein groß angelegtes Täuschungsmanöver war. Auch wenn ich mich frage, ob ich mein Geld lieber in Anleihen oder in Aktien anlegen sollte, bin ich primär nicht an mentalen Zuständen interessiert, sondern an Umständen, die dafürsprechen, dass in den nächsten Jahren mit Aktien eine höhere Rendite zu erzielen ist als mit Anleihen oder umgekehrt.

Ein zweites Argument gegen den Psychologismus in Bezug auf Gründe beruht auf folgender Tatsache. Wenn eine Handelnde X, bevor sie die Handlung A ausführt, überlegt und sich dann entscheidet, A zu tun, weil sie zu dem Ergebnis gekommen ist, dass der Tatsache E, die für A spricht, das größte Gewicht beizumessen ist, ist es völlig korrekt, A mit Bezugnahme auf den Grund E zu erklären – „Der Grund dafür, dass X A getan hat, ist E.“ Nehmen wir folgenden Fall. Laura ist auf dem Weg zu einem Vorstellungsgespräch, das für ihre Karriere von großer Bedeutung ist; plötzlich stürzt vor ihr eine Frau auf dem Gehweg und stöhnt vor Schmerzen. Soll Laura der Frau helfen oder ihren Weg fortsetzen, um das Vorstellungsgespräch nicht zu verpassen? Wenn Laura sich entscheidet weiterzugehen, ist die folgende Erklärung absolut korrekt:

- (1) Der Grund dafür, dass Laura ihren Weg fortgesetzt hat, ist, dass das Vorstellungsgespräch von großer Bedeutung für ihre Karriere war.

Und auch die folgenden Erklärungen sind völlig korrekte Erklärungen durch Gründe:

- (2) Der Grund dafür, dass ich den Schirm mitgenommen habe, ist, dass es stark regnete.
- (3) Der Grund dafür, dass sich John geduckt hat, ist, dass ein Ball direkt auf ihn zugeflogen kam.

Auf der anderen Seite: Nicht immer wenn E eine Tatsache ist, die für die Ausführung von A spricht, ist die Erklärung „X hat A getan, weil E“ eine korrekte Erklärung. Dancy unterscheidet deshalb normative von motivierenden Gründen. (Praktische) normative Gründe sind Umstände in der Welt, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Motivierende Gründe sind dagegen die Umstände in der Welt, die jemanden dazu bringen, diese Handlung auszuführen. Normative und motivierende Gründe können, müssen aber nicht zusammenfallen. In dem SEP-Artikel „Reasons für Action: Justification vs. Explanation“ führt James Lenman folgendes Beispiel an:

Lancelot is actively supporting a campaign to save the rainforest. He doesn't really care about saving the rainforest as such, but he is enamoured of Guinevere who, he believes, cares about this a great deal. He hopes his campaigning will favourably impress her, something he is very keen to do as he can imagine no happier state than being her spouse. (Lenman 2011, Abschnitt 1)

Offenbar gibt es Gründe, die dafürsprechen, sich für den Erhalt des Regenwaldes einzusetzen: die Tatsache, dass Wälder große CO<sub>2</sub>-Speicher darstellen, oder die Tatsache, dass die Rodung eines Regenwaldes zu einem lokalen Zusammenbruch des Wasser- und Kühlkreislaufes führen kann. Aber diese Tatsachen sind es nicht, die Lancelot zu seinem Handeln motivieren. Für ihn ist vielmehr ausschlaggebend, dass sein Verhalten Guinevere für ihn einnehmen wird (wir wollen einmal annehmen, dass das tatsächlich so ist). Dass normative und motivierende Gründe verschieden sein können, bedeutet für Dancy aber nicht, dass es sich hier auch um verschiedene Arten von Dingen handelt, dass also etwa normative Gründe Tatsachen in der Welt sind und motivierende Gründe mentale Zustände wie Wünsche und Überzeugungen. Im Gegenteil, normative Gründe können sich zwar von motivierenden Gründen unterscheiden, müssen es aber nicht. Vielmehr gilt: Wenn E ein normativer Grund ist, A zu tun, kann E auch ein motivierender Grund sein, der jemanden dazu bringt, A zu tun.<sup>2</sup> Und vielleicht gilt auch umgekehrt: Nur wenn E ein normativer Grund ist, H zu tun, kann E auch ein motivierender Grund sein. Tatsächlich muss es sich bei

---

<sup>2</sup> Vgl. Lenmans Überlegungen zu „Dancy's maxim“ in Lenman 2011, Abschnitt 6.

normativen und motivierenden Gründen also um dieselbe Art von Dingen handeln – Tatsachen in der Welt.

In ähnlicher Weise wie Dancy hat sich auch Rüdiger Bittner gegen den Psychologismus in Bezug auf Gründe ausgesprochen. Auch für Bittner sind Gründe keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der Welt – die Tatsachen, auf die wir mit unseren Handlungen *reagieren*. „Sie ziehen ihren Läufer nach b4. Dort bedroht er meinen Turm auf f8. Ich setze nun meinen Bauern nach d6. Der Bauer versperrt Ihrem Läufer den Weg zu meinem Turm“ (Bittner 2005, §118). In einer solchen Situation ist es oft richtig zu sagen, „ich habe meinen Bauern nach d6 gesetzt, *weil* Ihr Läufer auf b4 meinen Turm bedrohte“ (ebd.). Dass der Läufer meinen Turm bedrohte, ist der *Grund* für meinen Bauernzug, weil ich mit diesem Bauernzug auf diese Drohung *reagiere*.

Viele Beispiele finden sich im Kontext von Spielen: auf Ihren harten Aufschlag ist meine Reaktion ein langer Ball an der Linie entlang. Sie ziehen Kreuz und als Reaktion trumpe ich mit einem Bauern, Sie legen mir in Domino eine Drei hin und ich reagiere mit meiner Doppel-Drei. Beispiele finden sich auch außerhalb von Spielen: auf Ihr Geschimpfe reagiere ich, indem ich Ihnen mit gleicher Münze zurückzahle, oder indem ich wortlos davongehle. Sie verkaufen mir eine Schrottkiste, und ich schlitze Ihnen die Reifen auf. Die Ampel springt um auf Rot, und ich trete auf die Bremse. Sie tun mir einen Gefallen, ich erweise Ihnen das nächste Mal auch einen Dienst. Sie bringen ein Buch in Philosophie heraus mit dicken Behauptungen und dünner Begründung, ich schreibe einen Verriß. Oder einfach. Sie fragen mich nach der Zeit, und ich sage Ihnen, wie spät es ist. (Bittner 2005, § 119)

Die Frage nach einem allgemeinen Charakteristikum, das all diesen Beispielen gemeinsam ist, lässt Bittner aber weitgehend unbeantwortet. Wenn in der Welt ein Umstand E eintritt und eine Handelnde X etwas später die Handlung A ausführt, was muss dann der Fall sein, damit die Aussagen wahr sind „Mit der Ausführung von A hat X auf E reagiert“ oder „E ist der Grund dafür, dass X A tat“? Der einzige Hinweis, den Bittner noch anfügt, ist, dass Erklärungen durch Gründe historische Erklärungen sind, wie wir sie in jeder Geschichte darüber finden, was Menschen tun und warum sie es tun. Aber: Auch in historischen Erzählungen wird manchmal von Ereignissen und Handlungen gesprochen, die einfach nur zeitlich aufeinander folgten. „Kurze Zeit, nachdem seine Frau gestorben war, machte Hans eine Reise nach Italien“. Aber manchmal werden Ereignisse und Handlungen auch in eine erklärende Verbindung gebracht. „Auf diesen Affront hin brach Anna jeden Kontakt zu Heinrich ab.“ Was unterscheidet diese beiden Fälle? Bittner zufolge gibt es hier kein „allgemeines Kriterium“ (ebd.,

§ 123). Seiner Meinung nach müssen wir uns letzten Endes auf das Urteilsvermögen der Produzenten und Rezipienten von Geschichten verlassen. Wir alle haben in unserem Leben sehr viele Geschichten gehört und auch selbst erzählt und dabei die offenbar nicht weiter explizierbare Fähigkeit erworben, den einen Fall vom anderen zu unterscheiden. Ist das wirklich eine überzeugende Antwort?<sup>3</sup>

Ein bemerkenswerter Aspekt der Bittnerschen Theorie liegt darin, dass bei ihm der normative Aspekt von Gründen völlig ausgeblendet wird. Normative Gründe, Umstände, die dafür oder dagegen sprechen, etwas Bestimmtes zu tun, kommen bei ihm einfach nicht vor. Oder anders: Es gehört nach Bittner nicht zum Begriff des Grundes, dass Gründe Umstände sind (oder sein können), die für oder gegen etwas sprechen. Auch dieser Aspekt seiner Theorie kommt in der Argumentation etwas kurz. Aber immerhin kann er auf die Tatsache verweisen, dass wir häufig bestimmte Umstände in der Welt Gründe nennen, wenn diese Umstände tatsächlich weder für noch gegen eine Handlung sprechen. Ich denke, seine Beispiele sind hier mit Bedacht gewählt. Wenn man diese Beispiele genau betrachtet, kommt man nämlich nicht umhin zu sehen, dass sie zumindest zu zwei verschiedenen Gruppen gehören.

Gründe der ersten Art sind in der Tat Tatsachen, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wenn Ihr Läufer meinen Turm bedroht, spricht das für einen Gegenzug, mit dem ich meinen Turm schütze. Den Bauern nach d6 zu ziehen, ist ein Zug, der dies leistet. Selbst wenn ich auf einen harten Aufschlag mit einem langen Ball entlang der Linie reagiere oder wenn ich darauf, dass Sie Kreuz spielen, reagiere, indem ich mit einem Bauern trumpfe, oder wenn ich darauf, dass Sie beim Domino eine Drei legen mit dem Legen meiner Doppel-Drei reagiere, sind alle diese Handlungen in einem relevanten Sinn rational – zumindest, wenn sie mich meinem Ziel zu gewinnen (oder wenigstens nicht zu verlieren) näherbringen. Auf der anderen Seite: Würde man wirklich sagen, dass Ihr Geschimpfe eine Tatsache ist, die dafürspricht, dass ich mit gleicher Münze zurückzahle oder dass ich wortlos davongehle? Oder dass die Tatsache, dass Sie mir eine Schrottkiste verkaufen, dafürspricht, dass ich Ihnen die Reifen aufschlitze? Oder dass die Tatsache, dass Sie ein Buch in Philosophie mit dicken Behauptungen und dünner Begründung veröffentlichen, dafürspricht, dass ich einen Verriss schreibe? Und was ist mit den anderen Beispielen? Spricht die Tatsache, dass die Ampel auf Rot springt, dafür, dass

---

<sup>3</sup> Auch die meisten Rezensenten sind skeptisch; vgl. Leist 2003, Pippin 2004, Rittsteiger 2005, Schueler 2004.

ich auf die Bremse trete? Spricht die Tatsache, dass Sie mir einen Gefallen tun, dafür, dass ich Ihnen im Gegenzug auch einen Gefallen tue? Oder spricht die Tatsache, dass Sie mich nach der Zeit fragen, dafür, dass ich Ihnen sage, wie spät es ist?

Bittners „Trick“ besteht darin, das folgende Argument zumindest anzudeuten: Zumindest manchmal sprechen wir davon, dass E ein Grund ist, A zu tun, obwohl E nicht wirklich dafürspricht, diese Handlung auszuführen. Aber immer, wenn wir Handlungen durch Gründe erklären, kann man diese Handlungen als – mehr oder weniger angemessene – Reaktionen auf die Tatsachen ansehen, die wir als Gründe anführen. Daher ist ein Grund offenbar eine Tatsache, auf die wir mit unseren Handlungen reagieren, aber nicht notwendig eine Tatsache, die dafürspricht, diese Handlung auszuführen. Ist dieses Argument überzeugend? Wer hat Recht? Dancy oder Bittner?

2. Aber halten wir einen Moment inne und stellen zunächst die Frage, auf welche Weise man überhaupt klären kann, was Gründe sind. Wie kann man entscheiden, wer Recht hat – die, die behaupten, Gründe seien Wünsche und Überzeugungen, oder die, die der Meinung sind, Gründe seien Tatsachen in der Welt, die entweder dafürsprechen, eine Handlung auszuführen, die die Handelnde dazu bringen, etwas Bestimmtes zu tun, oder auf die die Handelnde mit ihrem Tun reagiert? Offenbar handelt es sich hier um eine Frage der Begriffsklärung. Was meinen wir mit dem Begriff *Grund*? Worauf trifft dieser Begriff zu und worauf nicht? Ich sehe deshalb nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir versuchen zu analysieren, wie der Begriff des Grundes in der Alltagssprache tatsächlich gebraucht wird, d. h., wir versuchen, den alltagssprachlichen Begriff des Grundes zu analysieren. Oder wir machen einen Vorschlag, wie man den Begriff des Grundes verwenden sollte, d. h., wir versuchen, den Begriff des Grundes im Sinne Carnaps zu explizieren.<sup>4</sup> Der erste Weg erscheint wenig erfolgversprechend. Denn der

---

<sup>4</sup> „Die Aufgabe der Begriffsexplikation besteht darin, einen gegebenen, mehr oder weniger unexakten Begriff durch einen exakten zu ersetzen. Der gegebene Begriff (sowie der dafür verwendete Ausdruck) soll Explikandum heißen, den exakten Begriff (sowie den dafür vorgeschlagenen Ausdruck) hingegen, der den ersten ersetzen soll, nennen wir Explikat. Das Explikandum kann der Sprache des Alltags oder einem frühen Stadium der Wissenschaftssprache entnommen sein. Das Explikat muß durch explizite Regeln für seine Anwendung gegeben werden. Dies kann z.B durch eine Definition geschehen, welche

alltagssprachliche Begriff des Grundes ist völlig diffus. Wir nennen die unterschiedlichsten Dinge Gründe, und es ist nicht einmal klar, wie der Begriff des Grundes von dem der Ursache abzugrenzen ist. Die sprachlichen Mittel, mit denen wir Begründungs- und Kausalzusammenhänge ausdrücken, sind jedenfalls weitgehend dieselben („deshalb“, „daher“, „weil“ etc.).<sup>5</sup> Ein Grund im Alltagssprachlichen Sinn ist alles, was eine angemessene Antwort auf die Frage „Aus welchem Grund ...?“ darstellt. Und dazu gehören natürlich Umstände, die dafürsprechen, eine Handlung auszuführen: „Der Grund dafür, dass ich meinen Bauern nach d6 gezogen habe, war die Bedrohung meines Turms durch Ihren Läufer.“ Aber Gründe müssen eine Handlung nicht in diesem Sinne rational machen. Es reicht, wenn die entsprechenden Handlungen übliche oder nachvollziehbare Reaktionen auf diese Tatsachen darstellen: „Der Grund dafür, dass Hans Paul geohrfeigt hat, war, dass Paul ihn beleidigt hatte.“ Schließlich können, wie wir schon gesehen haben, in manchen Fällen auch Wünsche und Überzeugungen als Gründe angeführt werden. Denn natürlich ist es durchaus angemessen, auf die Frage „Aus welchem Grund hat Jerome die Puppe mit Nadeln durchbohrt?“ zu antworten „Sein Grund war, dass er sich an Robert rächen wollte und dass er glaubte, auf diese Weise Robert einen realen Schaden zuzufügen“. Nichts an dieser Antwort ist sprachwidrig. Und, was Dancy angeht, so führt er neben motivierenden Gründen noch eine ganze Reihe von weiteren Umständen an, durch die wir Handlungen erklären können:

We can normally explain an agent's doing what he did by specifying the reasons in the light of which he acted. But there are other ways of explaining an action – ways that do not involve specifying the agent's reason (...). For instance, we might say that the reason why he did this was that he had forgotten his promise to her. In so explaining his action, we are not involved in laying out the reasons in the light of which he acted. [...] What explains why one person yawned may be that someone else yawned just next to them. What explains why he responded so aggressively may be that he is having trouble at home or that he has taken a particular form of medication. What explains why he gave this student a better grade than she deserved is that he was unconsciously influenced by the fact that she always dresses so neatly (or something even less defensible). What explains why so many people buy expensive perfume at Christmas is the barrage of advertising on the television. What explains why he didn't come to the party is that he is shy. (Dancy 2000, 5)

---

diesen Begriff in ein bereits vorhandenes System von logischmathematischen oder empirischen Begriffen einordnet.“ (Carnap 1959, 12)

<sup>5</sup> Siehe auch Bittner 2005, § 160.

Die von Dancy angeführten Erklärungen können ganz sicher korrekt sein. Der entscheidende Punkt ist hier aber, dass die Umstände, auf die in diesen Erklärungen die jeweiligen Handlungen zurückgeführt werden, problemlos als *Gründe* für diese Handlungen bezeichnet werden können. Der Beginn der zitierten Passage ist da sehr bezeichnend. Zunächst sagt Dancy, dass es Handlungserklärungen gibt, in denen eine Handlung *nicht* durch die Angabe von Gründen, sondern durch Bezugnahme auf andere Umstände erklärt wird. Aber gleich das erste Beispiel für eine solche Erklärung formuliert er selbst so: „For instance, we might say that the *reason* [sic!] why he did this was that he had forgotten his promise to her.“ Das ist zwar ein manifester Widerspruch; aber durchaus verständlich. Denn tatsächlich hindert uns im Alltag nichts daran, das Vergessen des Versprechens als Grund zu bezeichnen. Und genau so könnten wir sagen: „Der Grund für sein Gähnen war, dass andere in seiner Umgebung gähnten“, „Der Grund für sein aggressives Verhalten war ...“, „Der Grund dafür, dass er der Studentin eine bessere Note gab, als sie verdiente, war ...“, „Der Grund dafür, dass zu Weihnachten viele sehr teure Parfums kaufen, ist ...“ und auch „Der Grund dafür, dass er nicht zur Party kam, ist seine Schüchternheit“. Nichts davon ist sprachwidrig.

All diese Beispiele zeigen in meinen Augen, dass es wenig Sinn hat zu versuchen, den alltagssprachlichen Begriff des Grundes zu analysieren und all die äußerst unterschiedlichen Fälle aufzulisten, in denen wir im Alltag diesen Begriff völlig korrekt verwenden. Wir können ja sogar auf die Frage „Was war der Grund für den Einsturz der Brücke?“ problemlos antworten „Der Grund lag in einer starken Versprödung tragender Teile.“ Sinnvoller ist es daher, nach einer plausiblen *Explikation* des Ausdrucks „Grund“ zu suchen. Welcher Vorschlag ist da erfolgversprechender – Dancys oder Bittners?

3. Ich gestehe, dass ich Dancys Ansatz vorziehe. Lenman schreibt: „We might note, following Baier, (1958, chapter 6) that we think about reasons in three main contexts: contexts of *justification*, contexts of *explanation* and contexts of *deliberation*.“ (Lenman 2011, Abschnitt 1). Das erscheint mir völlig richtig, und es scheint mir auch sinnvoll, beim Nachdenken über Gründe mit dem Überlegenskontext zu beginnen. Beim Überlegen geht es im Allgemeinen darum, was wir glauben und was wir tun *sollen*. Jenny behauptet, die Klimaerwärmung gehe nicht in erster Linie auf den Einfluss des Menschen zurück. Stimmt das? Sollen wir ihr glauben? Ich überlege, ob ich aufstehen und zur Fakultätskonferenz gehen soll oder ob ich noch etwas weiter im Bett bleiben darf. Die Frage, ob wir jemandem glauben

oder was wir tun sollen, versuchen wir normalerweise zu beantworten, indem wir untersuchen, welche *Gründe* für oder gegen Jennys Behauptung oder für oder gegen die beiden Handlungsalternativen sprechen. Überlegen besteht also in aller Regel darin, dass wir Gründe suchen und gegeneinander abwägen. Und in diesem Zusammenhang sind Gründe eindeutig Umstände, die für oder gegen die Wahrheit einer Überzeugung sprechen bzw. die dafür oder dagegen sprechen, eine Handlung auszuführen. Diesen normativen Aspekt von Gründen auszublenden, hieße, den gesamten Überlegungskontext zu ignorieren. Und damit würde man sich in meinen Augen, auch wenn man versucht, den Begriff des Grundes nur zu explizieren und nicht zu analysieren, allzu weit vom alltagssprachlichen Begriff des Grundes entfernen.<sup>6</sup>

Wenn wir E nur dann einen Grund für A nennen wollen, falls E für die Ausführung von A spricht, könnten Anhänger der Wunsch-Überzeugungstheorie allerdings einwenden wollen, dass in diesem Fall zumindest auch Wünsche zu den Gründen gehören müssen. Denn es gäbe einen bemerkenswerten Unterschied zwischen praktischen und epistemischen Gründen. E ist ein epistemischer Grund für die Überzeugung, dass *p*, wenn E es zumindest wahrscheinlich macht, dass *p* wahr ist – unabhängig davon, was jemand glaubt oder sich wünscht. Ob E ein praktischer Grund für die Ausführung von A ist, hängt aber sehr oft davon ab, was die Handelnde wünscht oder will. Bittner selbst gibt ein schönes Beispiel. Ein und dieselbe Tatsache kann für eine Person ein Grund sein, eine bestimmte Handlung auszuführen, während sie für eine andere Person gar nichts bedeutet. „Daß das Barometer für morgen einen schönen Tag verspricht, mag für Adelheid ein Grund sein, ihre Stiefel bereit zu stellen [...] [wenn sie morgen eine Bergtour machen will], aber für Adalbert ist es nicht ein Grund, das zu tun, wenn er sich morgen nur einen faulen Tag machen will.“ (Bittner 2005. § 225) Ob eine Tatsache für eine Person ein Grund für eine Handlung ist, hängt Bittner zufolge also davon ab, was diese Person wünscht, was sie will, welche Präferenzen sie hat usw. Dass das Barometer einen schönen Tag verspricht, ist für Adelheid nur deshalb ein Grund, ihre Stiefel bereitzustellen, weil sie eine Bergtour machen möchte und nur auf geeignetes Wetter gewartet hat. Für Adalbert ist es dagegen kein Grund, dies zu tun, weil er ganz andere Wünsche hat.

Das kann man gewiss nicht leugnen. Aber es wäre ein Fehler, daraus den Schluss zu ziehen, dass ein praktischer Grund ein Wunsch *plus* eine Tatsache ist, die (für Handelnde mit diesem Wunsch) für die Ausführung von A

---

<sup>6</sup> Siehe auch Leist 2003, S. 339.

spricht. Denn es nicht die Tatsache *und* der Wunsch, die für A sprechen, sondern allein die Tatsache. Anders als im Fall epistemischer Gründe hängt es hier allerdings von den Wünschen, Zielen und Präferenzen der Handelnden ab, *ob* die Tatsache für die Ausführung von A spricht.

4. Wenn ich die Dinge richtig sehe, machen Dancy und Bittner zwei verschiedene Vorschläge, wie wir den Begriff des Grundes verwenden sollten. Dabei liegt bei beiden ein besonderes Augenmerk auf der Frage, wann wir davon reden sollten, dass jemand *aus Gründen handelt*. Für Dancy liegt der paradigmatische Fall eines Handelns aus Gründen (ich werde diese Fälle „Typ 1-Fälle“ nennen) vor, wenn eine Person in einer Situation, in der sie verschiedene Handlungsoptionen hat, überlegt, welche Aspekte der Situation für und gegen die unterschiedlichen Optionen sprechen und am Ende die Handlung ausführt, für die die in ihren Augen stärksten Gründe sprechen.<sup>7</sup> Dies sind die (motivierenden) Gründe, aus denen sie handelt. Betrachten wir ein weiteres Beispiel. Marie überlegt, ob sie ihr Ersparnis eher in Bundesanleihen oder in Aktien investieren soll. Nehmen wir an, sie hat sich umfassend informiert. Sie hat die einschlägigen Zeitschriften gelesen, alle relevanten Sendungen im Radio und Fernsehen verfolgt und sogar professionelle Anlageberater konsultiert. Alle Informationen, die sie gesammelt hat, weisen in dieselbe Richtung. Solange die Zentralbank alles tut, um die Zinsen niedrig zu halten, ist es profitabler, sein Geld in Aktien anzulegen. Und das tut Marie auch. In diesem Fall ist diese Erklärung absolut korrekt:

(4) Marie hat ihr Geld in Aktien statt in Bundesanleihen investiert, weil die Zentralbank alles tut, um die Zinsen niedrig zu halten.

Das *explanans* ist hier ein Grund im Sinne Dancys, eine Tatsache, die für das *explanandum* spricht, d.h., die dafürspricht, sein Geld in Aktien zu investieren. Und dieser Grund erklärt das *explanandum*, weil Marie ihr Geld nicht in Aktien investiert hätte, wenn der Grund nicht der Fall wäre.

Bittner interessiert sich primär für eine etwas andere Art von Fällen. Das charakteristische Merkmal dieser Fälle (die ich „Typ 2-Fälle“ nennen werde) ist, dass – mehr oder weniger unvorhersehbar – etwas passiert, das eine Reaktion der Handelnden erfordert. Sie ziehen ihren Läufer auf b4; Sie spielen Kreuz; Sie legen im Dominospiel eine Drei; dunkle Wolken ziehen auf, es gibt einen Temperatursturz, der Wind wird stärker, alles sieht so aus, als würde ein Gewitter aufziehen. Andere Beispiele wären: Sie werfen

---

<sup>7</sup> Ich will hier nicht darauf eingehen, inwieweit solche Überlegungen auch unbewusst oder quasi-automatisch ablaufen können.

einen Ball nach mir; die Zentralbank entscheidet sich, die Politik des billigen Geldes zu beenden; der Wasserkocher gibt seinen Geist auf; auf dem Dachboden bricht ein Feuer aus. All diesen Beispielen ist gemeinsam, dass das jeweilige Ereignis deutlich dafürspricht, in gewisser Weise zu reagieren. Wenn Sie Ihren Läufer auf b4 ziehen und damit meinen Turm bedrohen, sollte ich diesen Turm schützen. Wenn alles so aussieht, als würde ein Gewitter aufziehen, sollte ich schnell das nächste Haus aufsuchen, um nicht nass zu werden. Wenn Sie einen Ball nach mir werfen, sollte ich ausweichen und mich ducken. Wenn sich die Zentralbank entscheidet, die Politik des billigen Geldes zu beenden, sollte ich meine Geldanlagen überdenken. Wenn der Wasserkocher seinen Geist aufgibt, sollte ich ihn reparieren lassen oder einen neuen kaufen. Wenn auf dem Dachboden ein Feuer ausbricht, sollte ich die Feuerwehr rufen und das Haus verlassen. Auch in diesen Fällen wären Erklärungen durch Gründe völlig korrekt.

(5) Ich ziehe meinen Bauern auf d6, weil Sie mit Ihrem Läuferzug nach b4 meinen Turm bedrohen.

(6) Ich ducke mich, weil Sie einen Ball nach mir werfen.

Auch hier sind die *explanatia* Gründe – Tatsachen, die für die Ausführung der Handlungen sprechen, die erklärt werden sollen. Und die Gründe erklären diese Handlungen, weil die Handlungen nicht ausgeführt würden, wenn die Gründe nicht der Fall wären.

Bittner betrachtet allerdings auch noch etwas andere Fälle (die ich „Typ 3-Fälle“ nennen werde). In diesen Fällen passiert etwas vielleicht Unerwartetes, E, wobei E nicht in derselben Weise für eine bestimmte Reaktion spricht wie bei den Typ 2-Fällen. Sie beschimpfen mich; Sie drehen mir ein Schrottauto an; Sie veröffentlichen ein philosophisches Buch mit dicken Behauptungen und dünner Begründung; die Ampel springt auf Rot; Sie tun mir einen Gefallen; Sie fragen mich nach der Uhrzeit. Auch hier liegen die Erklärungen auf der Hand:

(7) Ich bin wortlos aus dem Zimmer gegangen, weil Sie mich beschimpft haben.

(8) Ich habe Ihre Reifen aufgeschlitzt, weil Sie mir ein Schrottauto angeboten haben.

Ich zögere aber zumindest, auch bei diesen Erklärungen von „Erklärungen durch Gründe“ zu sprechen. Denn auch wenn man vielleicht sagen kann, dass die jeweiligen *explanantia* die zu erklärenden Handlungen *verständlich* machen, so kann man in meinen Augen *nicht* sagen, dass diese *ex-*

*planantia* zeigen, dass die Handlungen in einem relevanten Sinn *rational* sind. Doch darauf will ich hier nicht weiter eingehen. Ich möchte nur noch darauf hinweisen, dass Bittners Ansatz nicht nur insofern zu weit ist, als er Fälle einschließt, in denen die *explanantia* nicht dafürsprechen, die zu erklärenden Handlungen auszuführen; er ist auch insofern zu eng, als er Typ 1-Fälle wie den Fall von Laura ausschließt. Die Tatsache, auf die Laura mit ihrer Entscheidung weiterzugehen reagiert, ist, dass vor ihr eine Frau auf dem Gehweg stürzt und vor Schmerzen stöhnt. Aber dies ist sicher nicht der Grund, warum Laura weitergeht. Der Grund dafür ist vielmehr, dass das Vorstellungsgespräch, das sie nicht verpassen will, für ihre Karriere von großer Bedeutung ist.

5. In einem Punkt sind sich Dancy und Bittner allerdings einig. Beide betonen den Unterschied zwischen (motivierenden) Gründen auf der einen und Ursachen im Sinne der Naturwissenschaften auf der anderen Seite, zwischen Erklärungen durch Gründe und kausalen Erklärungen. Bittner schreibt etwa:

Zunächst aber muß die Rede, daß etwas eine Reaktion auf etwas anderes ist, erläutert werden. Nicht ist hier jener Sinn des Wortes gemeint, der in naturwissenschaftlichen Kontexten gebräuchlich ist („Gleich der erste Stoff rief eine heftige Hautreaktion hervor“). (Bittner 2005, § 119)

Offenbar haben Dancy und Bittner in etwa Folgendes im Sinn. Manchmal finden wir uns in Umständen, in denen wir gar nicht anders können, als eine bestimmte Handlung auszuführen. Man könnte hier z.B. an den Kniesehnenreflex denken; aber es ist zweifelhaft, ob das Vorschnellen des Unterschenkels überhaupt eine Handlung ist. Betrachten wir also einen anderen Fall. Stellen wir uns vor, dass eine Person das Fahren in einem Fahrstuhl mit anderen Personen nur ertragen kann, wenn sie anfängt, laut zu singen, und dass diese Person dieses Verhalten nicht kontrollieren kann. Immer wenn sie mit anderen Menschen zusammen in einem Fahrstuhl ist, fängt sie an, laut zu singen, ob sie will oder nicht. In diesem Fall liefert die Tatsache, dass sich die Person zusammen mit anderen Menschen in einem Fahrstuhl befindet, eine Erklärung für ihr Verhalten. Aber sie verursacht dieses Verhalten eher, als dass sie einen Grund für das Singen darstellt.

Die These, dass Gründe keine Ursachen sind, beruht, wenn ich das richtig sehe, in erster Linie auf der Beobachtung, dass Gründe – verstanden als Tatsachen in der Welt – Handlungen nicht mit derselben Notwendigkeit nach sich ziehen, die nach der Meinung vieler die Beziehung zwischen Ur-

sachen und Wirkungen kennzeichnet.<sup>8</sup> Für Bittner hängt dies mit zwei anderen Annahmen zusammen – der Annahme, dass Erklärungen durch Gründe keine kontrafaktischen Konditionssätze stützen (§ 161), und der Annahme, dass Gründe in der Regel keine Voraussagen von Verhalten ermöglichen (§ 162). Gründe sind Tatsachen in der Welt, in der sich die Handelnden vorfinden. Aber diese Tatsachen führen offenbar nicht mit nomologischer Notwendigkeit zu den Handlungen, die durch sie erklärt werden sollen. Denn es hängt immer auch von den Handelnden ab, ob und wie sie auf diese Tatsachen reagieren.

In Typ 1-Fällen, in denen eine Person mindestens zwei Handlungsoptionen hat, überlegt sie, für welche Option sie sich entscheiden soll, sie sucht nach Gründen, die für oder gegen die eine oder die andere Option sprechen, wägt diese Gründe ab und wählt schließlich die Handlung, für die in ihren Augen die stärkeren Gründe sprechen. Die sind dann die motivierenden Gründe für ihre Handlung. Ohne diese Gründe würde sie die Handlung nicht ausführen; aber die Gründe allein führen nicht notwendig zu dieser Handlung. Ohne die Überlegung der handelnden Person würden die Gründe nicht dazu führen, dass sie so handelt, wie sie es tut.

In Typ 2- und Typ 3-Fällen sind Bittner zufolge Gründe Umstände in der Welt, auf die Handelnde reagieren. Aber auch in diesen Fällen hängt es von den Handelnden ab, ob und wie sie reagieren. Auch in diesen Fällen führen die Gründe nicht automatisch zu einer bestimmten Handlung. Vielmehr ist es auch in diesen Fällen so, dass der Umstand, dass die handelnde Person die Gründe wahrnimmt<sup>9</sup>, in dieser Person einen Entscheidungsprozess in Gang setzt, der letzten Endes zu einer bestimmten Reaktion führt, obwohl die handelnde Person grundsätzlich auch anders hätte reagieren können. Wenn eine Person aus Gründen handelt, liegen die Dinge Dancy und Bittner zufolge also wohl so: Eine Handelnde X führt die Handlung A aus dem Grund E aus, wenn E der Fall ist; wenn E für die Ausführung von A spricht oder die Ausführung von A zumindest verständlich macht; wenn X feststellt, dass E der Fall ist; und wenn dies in X einen Entscheidungsprozess (möglicherweise einen Prozess des Überlegens) in Gang setzt, der am Ende dazu führt, dass sich X für A entscheidet – möglicherweise weil X im Laufe

---

<sup>8</sup> Dabei werden allerdings alle Ansätze, Ursachen statistisch zu fassen, einfach ignoriert.

<sup>9</sup> Sowohl Bittner also auch Dancy zufolge kann E nur dann für A ein Grund sein, X zu tun, wenn X darüber informiert ist, dass E der Fall ist. (Siehe Bittner 2005, § 129)

des Prozesses zu der Überzeugung kommt, dass E gewichtiger ist als alle Gründe, die gegen A sprechen.

6. Was bedeutet das für *Erklärungen durch Gründe*? Beide, Dancy und Bittner bestehen darauf, dass die Umstände, auf die eine Handlung in Erklärungen durch Gründe zurückgeführt wird, keine mentalen Zustände sind, sondern Umstände in der Welt – die Umstände, die bei den Überlegungen der Handelnden letzten Endes den Ausschlag dafür geben, genau diese Handlung auszuführen, bzw. die Umstände, auf die die Handelnde mit ihrer Handlung reagiert. Viele Beispiele sprechen für diese Auffassung. Die Erklärung „Ich habe meinen Bauern nach d6 gezogen, weil Ihr Läufer meinen Turm bedrohte“ ist offenbar ebenso in Ordnung wie die Erklärung „Hans hat Paul geohrfeigt, weil Paul ihn beleidigt hatte“. Und die Erklärung „Er bremste, weil die Ampel auf Rot sprang“ ist offenbar genauso in Ordnung wie die Erklärung „Hans lief die Treppe hinunter ins Freie, weil im Dachstuhl ein Feuer ausgebrochen war“. Aber: Wenn die eben angeführten Überlegungen richtig sind, sind alle diese Erklärungen in gewisser Weise unvollständig oder elliptisch. Denn Gründe führen ja nicht von selbst zu einer bestimmten Handlung; vielmehr liegt zwischen dem Erkennen des Grundes und der Ausführung der Handlung ein interner Prozess, von dem entscheidend abhängt, wie die Handelnde am Ende reagiert. Eine vollständige Erklärung kann diesen Prozess daher nicht ausklammern. Dass dieser Prozess in den vier Beispielen mit keinem Wort erwähnt wird, liegt in meinen Augen nur daran, dass sich jeder, der einigermaßen damit vertraut ist, wie Menschen normalerweise reagieren, problemlos ausmalen kann, was jeweils zwischen dem Erkennen des Grundes und der Ausführung der Handlung passiert ist. Das ist allerdings keineswegs immer so. D.h., die angeführten Beispiele sind keineswegs repräsentativ für *alle* Erklärungen durch Gründe.

Nehmen wir folgende Erklärung:

(9) Thales mietete alle Ölpresen in Milet und Chios, weil die Störche schon im Februar aus ihren Winterquartieren zurückkehrten.

Diese Erklärung macht uns auf den ersten Blick ratlos. Denn wir verstehen nicht, wie die Tatsache, dass die Störche schon so früh aus ihren Winterquartieren zurückkamen, ein Grund dafür sein soll, Ölpresen zu mieten. Erst wenn wir erfahren, dass diese Tatsache ein sicheres Anzeichen dafür ist, dass es eine reiche Olivenernte geben wird (und dass Thales dies wuss-

te),<sup>10</sup> beginnen wir, Thales' Handeln wirklich zu verstehen. Grundsätzlich gilt: Eine Erklärung, in der der Grund – eine Tatsache in der Welt – angeführt wird, warum jemand etwas Bestimmtes getan hat, macht uns diese Handlung nicht verständlich, wenn wir nicht nachvollziehen können, *wie* diese Tatsache die Handelnde dazu brachte, zu tun, was sie tat. Wir müssen auch wissen, was in der Handelnden vorgegangen ist, wenn die Erklärung ihr Verhalten wirklich verständlich machen soll.

Außerdem hatten wir schon gesehen, dass es mehrere Gründe geben kann, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Denken wir an Lancelot. Dafür, sich für die Rettung des Regenwaldes zu engagieren, spricht, dass Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind; für Lancelot spricht für dieses Engagement aber auch, dass es Guinevere für ihn einnehmen wird. Offenbar wäre die Erklärung

(10) Lancelot engagiert sich für die Rettung des Regenwaldes, weil Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind

aber falsch; denn es ist nicht dieser Umstand, der Lancelot zu seinem Engagement bringt. Auch hier müssen wir also wissen, was in Lancelot vorgeht, wenn wir wirklich verstehen wollen, was er getan hat und warum er es getan hat.

Und denken wir auch an Laura: Laura ist auf dem Weg zu einem Vorstellungsgespräch, das für ihre Karriere von großer Bedeutung ist, als plötzlich vor ihr eine ältere Dame zusammenbricht und über starke Schmerzen klagt. Laura überlegt kurz und entscheidet sich dann weiterzugehen. In meinen Augen reicht es in diesem Fall zur Erklärung sicher nicht, einfach die Tatsache anzuführen, dass der Termin für Lauras Karriere von großer Bedeutung war. Denn entscheidend ist nicht dieser Umstand allein, sondern auch, warum Laura sich für diese und nicht für die andere Alternative entschieden hat. Und dafür müssen wir wissen, was in Laura vorgegangen ist. Vielleicht hat sich Laura gesagt: Das Gespräch wird tatsächlich über meine ganze weitere Zukunft entscheiden; und die alte Dame braucht zwar Hilfe, aber es sind ja noch andere Menschen da, die ihr helfen werden; deshalb ist es für mich wichtiger, weiterzugehen, damit ich meinen Termin nicht verpasse. Lauras Weitergehen kann also nicht allein durch den Grund erklärt werden, der für das Weitergehen spricht; entscheidend ist vielmehr auch,

---

<sup>10</sup> Aristoteles berichtet in *Politik* 1259a, dass Thales die reiche Olivenernte aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse voraussagen konnte, sagt uns aber leider nicht, um welche Kenntnisse es sich genau handelte. Deshalb habe ich das Beispiel etwas ausgeschmückt.

welche Gegengründe Laura erwogen hat und wie sie diese Gründe gewichtete. Auch hier liegt ein entscheidender Teil der Erklärung also in dem, was in Laura vorgeht.

7. Wenn Gründe *in der Regel* Tatsachen in der Welt sind, ist es dann nicht trotzdem so, dass zumindest *manchmal* auch mentale Zustände Gründe sein können, aus denen eine Handelnde etwas tut? Viele Kritiker haben anmerkt, dass die Theorien Dancys und Bittners besonders in den Fällen unplausibel wirken, in denen die Handelnde tut, was sie tut, weil sie *fälschlicherweise* glaubt, dass etwas der Fall ist, das für die Ausführung dieser Handlung spricht. Bittner diskutiert den Fall von Heinrich, der glaubt, dass ein Gewitter droht, und deshalb hinaufgeht zu einem Haus, in dem er hofft, sich unterstellen zu können. Tatsächlich zieht aber gar kein Gewitter auf; also kann das heraufziehende Gewitter auch nicht der Grund für Heinrichs Handlung sein. Trotzdem scheint Heinrich nicht grundlos zu handeln. Ist es in diesem Fall also nicht völlig angemessen zu sagen, Heinrichs Überzeugung, dass es ein Gewitter geben werde, sei der Grund für sein Handeln?<sup>11</sup> Bittner bestreitet das. Nüchtern betrachtet, führt er aus, müssen wir zugeben, dass es tatsächlich keinen Grund für Heinrichs Handeln gab. Heinrich glaubte, er hätte einen Grund; aber er hatte keinen Grund. Also handelte er genau genommen „grundlos“. Doch das bedeutet für Bittner nicht, dass Heinrichs Handeln rein zufällig war.

Deshalb kann der Hinweis darauf, daß Heinrich meinte, ein Gewitter sei im Anzug, erklären helfen, daß er zu dem Haus hinaufging. Es ist ja so: eine Auskunft darüber, was der Handelnde meinte, daß der Fall sei, trägt sehr oft zur Erklärung dessen bei, was er tat [...]. Wenn man nun sagt: Heinrich meinte, ein Gewitter sei im Anzug, so benennt man damit nicht den Grund, aus dem er zu dem Haus hinaufging, denn seine Meinung ist kein solcher Grund [...]. Man identifiziert auch nicht eine Ursache dessen, daß er ging: Solange die Physiologen nicht kausale Verknüpfungen zwischen Meinen und Tun herstellen, gibt es keinen Grund für die Annahme, daß Heinrichs Meinen es verursacht, daß er zu dem Haus hinaufgeht. Man zeigt an, daß sein Hinaufgehen zu dem Haus als eine unvollständige Version bei jenen Fällen des Hinaufgehens zu dem Haus eingeordnet werden sollte, in denen hinaufgegangen wird aus dem Grund, daß ein Gewitter im Anzug ist. (Bittner 2005, § 209)

Ich finde schwer verständlich, was Bittner hier über das Meinen als Ursache von Handlungen sagt (darauf komme ich gleich zurück); aber seine Bemerkung, Heinrichs Hinaufgehen zu dem Haus sei sozusagen ein unvollständiger Grenzfall einer Situation, in der eine Erklärung durch Gründe an-

<sup>11</sup> Siehe etwa Rittsteiger 2005, S. 605.

gemessen sei, kann ich durchaus nachvollziehen. Allerdings würde ich die Dinge anders beschreiben.

Ich habe, was Erklärungen durch Gründe angeht, versucht, das folgende dreiteilige Bild zu zeichnen: Solche Erklärungen setzen voraus, dass sich erstens die Handelnde in einer Situation befindet, in der etwas, E, der Fall ist, das dafürspricht, A auszuführen, oder das jemanden zumindest dazu veranlassen kann, A zu tun; zweitens ist erforderlich, dass die Handelnde erkennt, dass E der Fall ist, und dass diese Erkenntnis in ihr einen Prozess in Gang setzt, der drittens dazu führt, dass sie tatsächlich A tut. In einem solchen Fall ist es korrekt zu sagen, dass die Handelnde A aus dem Grund E ausführte. Aber solche Erklärungen sind grundsätzlich unvollständig. Denn es ist nicht der Grund E allein, der zu A führt. Auch der Prozess, der zu der Entscheidung, A zu tun, führt, ist mitentscheidend. Heinrichs Fall weicht nun insofern von diesem Muster ab, als die erste Stufe fehlt; es ist nicht so, dass tatsächlich ein Gewitter droht. Die Erklärung von Heinrichs Handeln kann also auf kein Ereignis in der Welt Bezug nehmen, das man als Grund für dieses Handeln anführen könnte. Diese Erklärung muss daher gleich mit der zweiten Stufe beginnen. Heinrich kommt, wie auch immer, zu der Überzeugung, dass ein Gewitter aufzieht, und dadurch wird in ihm ein Prozess angestoßen, der schließlich dazu führt, dass er zu dem Haus hinaufgeht und bittet, sich unterstellen zu dürfen. Bittner selbst sagt, dass „eine Auskunft darüber, was der Handelnde meinte, daß der Fall sei, [...] sehr oft zur Erklärung dessen bei[trägt], was er tat“. Ich lese das als Eingeständnis, dass Auskünfte darüber, was in einem Handelnden abläuft, einen wichtigen Beitrag zur Erklärung von Handlungen aus Gründen leisten. Andererseits: Falls Bittner andeuten möchte, die Erklärung

(11) Heinrich ging zum Haus hinauf, weil er glaubte, dass ein Gewitter im Anzug sei

sei selbst in gewisser Weise unvollständig oder defizitär, möchte ich ihm vehement widersprechen. Denn erstens ist diese Erklärung genauso in Ordnung wie die Erklärung

(12) Heinrich ging zum Haus hinauf, weil ein Gewitter im Anzug war

in Ordnung gewesen wäre, falls tatsächlich doch ein Gewitter im Anzug gewesen wäre. Und (11) ist auch nicht unvollständig, da sie alle Faktoren aufzählt, die für Heinrichs Handeln entscheidend waren. Der Hinweis auf eine Tatsache in der Welt, die als Grund für dieses Handeln angeführt werden könnte, fehlt nicht, da es eine solche Tatsache nicht gab, sie also für

Heinrichs Tun auch nicht relevant sein konnte. Was Heinrich glaubt, reicht aber auch völlig aus, um zu erklären, was er tut.

Sicher, man kann darüber streiten, ob man (11) als eine „Erklärung durch Gründe“ bezeichnen soll. Da habe ich Sympathien für den Vorschlag, dies nicht zu tun, da ich es, wie schon gesagt, durchaus sinnvoll finde, den Begriff des Grundes für die Umstände in der Welt zu reservieren, die in dem einen oder anderen Sinne dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Und Heinrichs Überzeugung tut das nicht – nicht einmal zusammen mit dem Wunsch, nicht nass zu werden.<sup>12</sup> Aber wenn Bittner argumentieren möchte: Die Erklärung (11) ist keine Erklärung durch Gründe; sie ist (aus welchen Gründen auch immer) aber auch keine kausale Erklärung; also ist sie überhaupt keine korrekte vollständige Erklärung, finde ich das schlicht kontraintuitiv. Bittner beruft sich darauf, dass wir im Alltag die folgenden Erklärungen problemlos als angemessene Erklärungen akzeptieren:

- (13) Ich lege meine Doppel-Drei, weil Sie mir in Domino eine Drei hingelegt haben.
- (14) Ich ziehe meinen Bauern auf d6, weil Ihr Läufer meinen Turm bedroht.
- (15) Ich schlitze Ihnen die Reifen auf, weil Sie mir ein Schrottauto verkauft haben.

Aber dasselbe gilt auch für Erklärungen wie (11)! Solche Erklärungen sind zumindest in Fällen irrtümlichen Glaubens völlig normal und werden ebenfalls allgemein akzeptiert.

Man könnte sogar auf die Idee kommen, dass es in Situationen, in denen Erklärungen durch Gründe möglich sind, immer zwei mögliche Erklärungen gibt – eine Erklärung, in der die zu erklärende Handlung auf die äußeren Umstände zurückgeführt wird, die für die Ausführung der Handlung sprechen, und eine Erklärung, in der die Handlung auf die internen Prozesse zurückgeführt wird, die letzten Endes zu der Ausführung der Handlung geführt haben. Mir scheint allerdings, dass erst beide Erklärungen *zusammen* ein vollständiges Bild liefern. Wenn ich den äußeren Umstand E als Grund dafür anführe, dass jemand A getan hat, dann verstehe ich noch

---

<sup>12</sup> Es gibt allerdings Fälle, in denen Überzeugungen oder Wünsche tatsächlich Gründe sind, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wenn ich z.B. davon überzeugt bin, dass mir alle nach dem Leben trachten, oder den Wunsch nach Sex mit Kindern habe, dann spricht das jeweils dafür, einen Psychiater aufzusuchen (das erste Beispiel verdanke ich Thomas Spitzley). Aber das sind seltene Ausnahmen, auf die ich hier nicht eingehe.

nicht wirklich, warum die Erkenntnis, dass E der Fall ist, zur Ausführung dieser Handlung führte, wenn ich nicht weiß, wie der interne Prozess, den diese Erkenntnis angestoßen hat, abgelaufen ist. (Der Bezug auf diesen Prozess kann allerdings unterbleiben, wenn sich sozusagen von selbst versteht, was in der Handelnden abgelaufen ist.) Auf der anderen Seite: Die Angabe des internen *Prozesses*, der letzten Endes zu der Entscheidung geführt hat, A zu tun, bietet auch kein vollständiges Bild, *wenn* es einen Umstand in der Welt gibt, der für die Ausführung von A spricht und dessen Erkenntnis diesen internen Prozess in der Handelnden erst in Gang gebracht hat, wenn es also tatsächlich etwas in der Außenwelt gibt, auf das die Handelnde mit diesem Prozess und ihrem Handeln reagierte. (Wenn es einen solchen Umstand in der Welt nicht gibt, kann die rein interne Erklärung allerdings durchaus vollständig sein.)

Ich möchte gerne noch eine Bemerkung zur Frage anfügen, ob Erklärungen durch Gründe kausale Erklärungen oder Erklärungen einer ganz anderen Art sind. Dancy und Bittner bestreiten beide, dass es sich bei Erklärungen durch Gründe um kausale Erklärungen handelt. Und der Grund für diese These ist wohl die Beobachtung, dass Gründe – also Fakten in der Außenwelt, die für die Ausführung einer Handlung sprechen – nicht mit derselben Unausweichlichkeit zur Ausführung einer Handlung führen, von der häufig angenommen wird, dass sie für die Beziehung zwischen Ursachen und Wirkungen charakteristisch ist. Diese Beobachtung scheint mir richtig; denn ob und wie eine Handelnde auf einen solchen Grund reagiert, hängt ganz entscheidend auch von ihr ab – davon, wie sie den Grund aufnimmt und was sich in ihr abspielt, nachdem sie den Grund zur Kenntnis genommen hat. Oder in der von mir bisher bevorzugten Ausdrucksweise: wie der Prozess abläuft, der durch die Kenntnis des Grundes in der Handelnden angestoßen wird. Und hier gibt es offenbar zwei Möglichkeiten: dieser Prozess kann selbst einen kausal-deterministischen Charakter haben oder es kann sich um einen offenen, nicht determinierten Prozess handeln. Ist es nicht wenigstens im ersten Fall angemessen, eine Erklärung durch Gründe doch als Kausalerklärung aufzufassen? Natürlich, in einem solchen Fall ist die Tatsache in der Welt, die wir als erklärenden Grund anführen, nicht die einzige Ursache der Handlung, um die es geht. Denn zu welchem Ergebnis der interne Prozess führt, das hängt ganz entscheidend auch von den internen Zuständen der Handelnden ab – was sie glaubt und will, in welcher Stimmung sie ist usw. Aber wenn der interne Prozess ein kausal-deterministischer Prozess ist, hat der Grund zusammen mit diesen internen Zuständen offenbar doch *notwendig* zu der Handlung geführt, die es zu erklären gilt.

8. Am Ende möchte ich noch einmal die Hauptthesen zusammenfassen, für die ich argumentiert habe.

- (i) Der Ausdruck „Grund“ sollte für Umstände reserviert werden, die für die Wahrheit einer Überzeugung oder die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen.
- (ii) Eine Handlung durch Gründe zu erklären, heißt, als *explanans* einen Umstand E anzuführen, der für die Ausführung des *explanandums* spricht.
- (iii) Es gibt offensichtlich völlig korrekte Erklärungen durch Gründe – etwa die Erklärungen (1) – (6), (9) und (12).
- (iv) Aber: Alle Erklärungen durch Gründe sind in gewisser Weise unvollständig. Denn ob eine Handelnde X auf den Umstand E mit der Handlung A reagiert, hängt nicht allein von E ab, sondern auch davon, ob X feststellt, dass E der Fall ist, und auch von dem Entscheidungsprozess, der durch die Erkenntnis, dass E der Fall ist, in Gang gesetzt wird und der am Ende zu der Entscheidung führt, A zu tun – möglicherweise, weil X im Laufe des Prozesses zu der Auffassung kommt, dass E alle Gründe überwiegt, die gegen A sprechen.
- (v) Erklärungen durch Wünsche und Überzeugungen sind keine Erklärungen durch Gründe; sie können aber trotzdem – zumindest in manchen Fällen – völlig akzeptable Handlungserklärungen sein.
- (vi) Bittners Antwort auf die Frage, was es heißt, aus Gründen zu handeln, ist zumindest mit zwei Problemen konfrontiert: Erstens müssen Bittner zufolge Gründe nicht unbedingt für die Ausführung einer Handlung sprechen; sie können auch einfach Umstände sein, auf die die Handelnde reagiert. Damit fasst er meiner Meinung nach Dinge zusammen, die man auseinanderhalten sollte. Zweitens wird diese Antwort Erklärungen wie (1) nicht gerecht.
- (vii) Ob Erklärungen durch Gründe kausale Erklärungen sind, hängt entscheidend davon ab, ob der durch die Erkenntnis des Grundes in Gang gesetzte Entscheidungsprozess selbst ein kausal determinierter Prozess ist.

## Literatur

- Baier, K. (1958) *The Moral Point of View*, Ithaca: Cornell University Press.
- Beckermann, A. (1977) *Gründe und Ursachen*. Kronberg/Ts.: Scriptor Verlag. (Elektronische Wiederveröffentlichung unter <http://phillister.ub.uni-bielefeld.de/publication/650>)
- Beckermann, A. (2015) „Explaining Actions by Reasons“. In: M. Iorio & R. Stoecker (eds.) *Actions, Reasons, and Reason*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 27–44.
- Bittner, R. (2005) *Aus Gründen Handeln*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Carnap, R. (1959) *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, bearbeitet von Wolfgang Stegmüller. Wien: Springer.
- Dancy, J. (2000) *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Leist, Anton (2003) „Am Abgrund der Gründe“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 335–341.
- Lenman, J. (2011) „Reasons for Action: Justification vs. Explanation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-just-vs-expl/>>.
- Pippin, Robert (2004) „Review: Rüdiger Bittner ‚Doing Things for Reasons‘ “. In: *Notre Dame Philosophical Reviews*. (<https://lndpr.nd.edu/news/23174-doing-things-for-reasons/> – letzter Abruf 4. November 2014)
- Rittsteiger, Axel (2005) „Rezension: Rüdiger Bittner ‚Aus Gründen handeln‘ “. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59, 602–606.
- Schueler, George Frederick (2004) „Review: Rüdiger Bittner ‚Doing Things for Reasons‘ “. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 495–497.



## Aktives Tun und das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt \*

### 1. *Kants Dilemma*

Kant war, so zumindest Onora O’Neill, der Meinung, dass wir der Welt gegenüber zwei, wie es scheint, miteinander unvereinbare Sichtweisen einnehmen und einnehmen müssen.<sup>1</sup> Eine ist die theoretische Sichtweise, der zufolge die Welt – und unser Leben in ihr – ein kausaler Zusammenhang von Ereignissen ist, die allgemeinen Naturgesetzen unterworfen sind. Die andere ist die praktische Sichtweise. In dieser Sichtweise sehen wir uns als Akteure, die in bescheidenem Maße handeln, d.h., in den Lauf der Welt eingreifen können und die in ihrem Handeln zumindest manchmal frei sind. Hinzu kommt, dass wir uns in unserem Handeln häufig durch Gründe leiten lassen, wobei Gründe sich für viele grundsätzlich von Ursachen unterscheiden, die die natürliche Welt regieren.

Das Problem besteht O’Neill zufolge darin, dass wir auf keine dieser beiden Sichtweisen verzichten können, dass auf der anderen Seite aber nicht zu sehen ist, wie die beiden Sichtweisen zugleich wahr sein können.

The predicament in which we find ourselves is not that of having to lead our lives in two distinct ontological orders, but that of having to adopt two mutually irreducible standpoints in leading our lives. [...] We are unavoidably, deeply, and thoroughly committed both to the naturalistic standpoint and to the standpoint of freedom. We can dispense with neither standpoint, since neither makes sense without the other. If we do not see ourselves as free we can give no account of activity, hence none of the activities of judging and understanding by which we establish the claims of knowledge; if we do not see ourselves as parts of a causally ordered world we can give no account of the effective implementation of human projects, including moral action, in the world. Our lives would be impossible without commitment to freedom *and* to causality in the robust sense in which Kant understands these terms: neither can stand alone. Yet we do not understand, let alone know, what makes them compatible. (O’Neill, 1997, S. 272f.)

---

\* Zuerst erschienen in *Logos* 4 (2021), S. 1–26 ([www.fzwp.de](http://www.fzwp.de)). Deutsche Fassung von Beckermann 2019.

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem und den folgenden Absätzen Beckermann 2016.

Ich kann nicht beurteilen, inwieweit diese Einschätzung der Philosophie Kants gerecht wird. Aber mir scheint, dass sie die Grundkontroverse der deutschen Debatte um das Problem der Willensfreiheit, die in den letzten Jahren stattgefunden hat, sehr gut trifft.<sup>2</sup> Auf der einen Seite stehen Naturwissenschaftler, die darauf bestehen, dass uns die Naturwissenschaften die Welt als einen Zusammenhang zeigen, in dem Ereignisse, wenn sie denn überhaupt Ursachen haben, durch andere (natürliche) Ereignisse verursacht werden und in dem daher kein Platz für das Eingreifen handelnder Personen zu sein scheint. Auf der anderen Seite betonen insbesondere viele Philosophinnen und Philosophen die Unverzichtbarkeit der praktischen Sichtweise. Denn erstens werde diese Sichtweise durch unsere Lebenserfahrung tagtäglich hundertmal bestätigt; und zweitens können wir gar nicht anders, als uns und unsere Mitmenschen als handelnde Personen zu sehen, ja selbst der Naturwissenschaftler müsse sich als handelnde Person begreifen, da er sonst die Grundlagen seiner eigenen Arbeit untergrabe. Und natürlich müssen gerade Naturwissenschaftler davon ausgehen, dass sie in dem, was sie tun, durch Gründe geleitet werden. Naturwissenschaft ist geradezu als die Suche nach den bestbegründeten Hypothesen definiert.<sup>3</sup> Kurz: Eine zentrale These der theoretischen Sichtweise ist, dass die physische Welt kausal geschlossen ist, dass in der physischen Welt alle Ereignisse, auch die Bewegungen der Glieder von Tieren, durch andere physische Ereignisse verursacht werden, wenn sie überhaupt Ursachen haben. Eine zentrale These der praktischen Sichtweise ist dagegen, dass einige Tiere und wir Menschen zumindest manchmal in der Lage sind, etwas aktiv zu tun, aktiv in den Lauf der physischen Ereignisse einzugreifen.

Bemerkenswert ist, dass Vertreter beider Seiten darin übereinstimmen, dass die beiden Sichtweisen nicht miteinander vereinbar sind. Wenn die naturwissenschaftliche Sichtweise wahr ist, kann die praktische nicht zutreffen, und wenn die praktische Sichtweise zutrifft, kann es zumindest nicht sein, dass uns die Naturwissenschaften ein vollständiges Bild der Welt liefern. Manchen erscheint diese Unvereinbarkeit so offensichtlich, dass sie sich fragen, wie man überhaupt den Versuch unternehmen kann, sie zu überwinden. Dies wiederum liegt daran, dass sie insbesondere die praktische Sichtweise so interpretieren, dass es tatsächlich ausgeschlossen ist, dass diese Sichtweise wahr ist, wenn die naturwissenschaftliche Sichtweise zutrifft. Ich nenne diese Interpretation „das traditionelle Bild aktiven Tuns“.

---

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Geyer 2004.

<sup>3</sup> Etwa Janich 2008, Heidelberger 2005.

Dass jemand etwas aktiv tut, heißt in aller Regel, dass er in den Lauf der physischen Welt eingreift. Würde er nichts tun, würde sich diese Welt auf eine bestimmte Weise weiterentwickeln; dadurch dass er handelt, verändert sich der Lauf der physischen Welt. Die Idee aktiven Tuns scheint also zu implizieren, dass es auf der einen Seite die physische Welt gibt, die sich von sich aus auf bestimmte Weise weiterentwickeln würde, und auf der anderen Seite das aktive Wesen, das irgendwie *neben* oder *außerhalb* dieser Welt steht. Es kann den Lauf der physischen Welt beobachten, so dass sich nichts an diesem Lauf ändert<sup>4</sup>, es kann im Rahmen seiner Möglichkeiten aber auch handelnd eingreifen und damit dem Lauf der physischen Welt eine andere Richtung geben. Entscheidend ist, dass dem traditionellen Bild zufolge aktives Tun heißt, *von außen* in den Lauf der physischen Welt einzugreifen. Wie ich es sehe, ist diese Grundidee im Laufe der Geschichte der abendländischen Philosophie auf zweierlei Weise ausbuchstabiert worden – im *Cartesischen Dualismus* und in der Idee der *Akteurskausalität*. Manchmal werden diese beiden Sichtweisen auch miteinander verbunden. Sowohl der interaktionistische Cartesische Dualismus als auch die Idee der Akteurskausalität sind mit der These, dass die physische Welt kausal geschlossen ist, unvereinbar. Wenn manche Bewegungen meiner Glieder durch mentale Ereignisse im Sinne des Cartesischen Dualismus verursacht werden, dann haben manche physischen Ereignisse (auch) nichtphysische Ursachen. Und wenn manche Bewegungen meiner Glieder durch mich selbst im Sinne von Akteurskausalität verursacht werden, dann ist sicher falsch, dass diese Bewegungen nur physische Ereignisse als Ursachen haben.

## 2. Martine Nida-Rümelin über aktives Tun

Vor etwa zehn Jahren hat Martine Nida-Rümelin eine Sichtweise aktiven Tuns entwickelt, in der sie den Cartesischen Dualismus mit der Idee der Akteurskausalität verbindet. Wenn wir sagen, dass ein Tier oder ein Mensch etwas aktiv tut, sagen wir ihres Erachtens, dass etwas Immaterielles die Bewegungen des Tieres oder Menschen im akteurskausalen Sinn verursacht. Nida-Rümelin formuliert ihre Überlegungen vor einem phänomenologischen Hintergrund – aufgrund einer Analyse dessen, was wir erleben, wenn wir selbst aktiv sind, bzw. dessen, was wir erleben, wenn wir zum Beispiel Tiere beobachten, die etwas aktiv tun anstatt es passiv zu er-

---

<sup>4</sup> Vorausgesetzt, man geht davon aus, dass nicht schon das Beobachten den Lauf der Welt verändert.

leiden. Denken wir etwa an ein Eichhörnchen, das herumläuft und Nüsse sammelt, das einen Baum hinaufsteigt und sich behände von Ast zu Ast bewegt. Die meisten Menschen sind sicher der Meinung, dass dieses Eichhörnchen Erfahrungen macht, dass es etwa die Welt auf eine bestimmte Weise wahrnimmt. Doch, so Nida-Rümelin, die meisten Menschen glauben das nicht nur, „[they] *perceive it as such*“ (Nida-Rümelin 2007, S. 257). Doch ein Tier als Subjekt von Erfahrungen zu sehen, impliziert nach Nida-Rümelin noch mehr:

But the experience of an animal as a subject of experience normally not only involves being aware of the fact that there is ‘someone’ who has experiences, it also normally involves awareness of something we might call spontaneity. Seeing, for example, a squirrel as a subject of experience involves, in addition to seeing it as having experiences, seeing it as being active. Seeing a squirrel as a subject of experience involves seeing a great part of its bodily movements as genuine activities. A squirrel’s jump from one branch to another does not look to someone who sees the squirrel as a subject of experience like the mere result of some inner mechanical process. It looks like something done by the squirrel, by the subject at issue itself. (Ebd.)

Ähnlich bei dem, was wir erleben, wenn wir selbst handeln.

An analogous claim applies to the way we perceive ourselves in our own doings. In doing something we are at least normally phenomenally aware of doing something. To be phenomenally aware of doing something involves the experience of oneself as being active. In doing something we experience our own spontaneity. We are aware of the difference between those cases where something merely happens to us and those cases where we directly bring about what happens. (Ebd., S. 258)

Nida-Rümelins phänomenologische These ist daher:

[I]t is normally part of the content of our experience when we do something that we are active in that doing; and it is part of the content of our perceptual experience when we observe others in their doings that they are active in what they do. (Ebd.)

Doch das ist letztlich noch nicht entscheidend. Entscheidend ist der Übergang von einer phänomenologischen zu einer ontologischen These:

It seems quite obvious to me that to experience oneself as active in one’s doing can be described equally well by saying that we experience ourselves as *the cause* or *a cause* of what happens. The same applies to the perception of others: to see another animal as being active in its doing is to see it (the other experiencing subject) as a causal origin of its movements. But what is required for the experience to be veridical? Do we need to assume that these experiences can be veridical only if the subject is itself a cause in a sense similar to the

one discussed under the heading ‘agent causation’? It seems quite clear to me that we have to admit this further step. (Ebd., S. 262 – Hervorh. im Original)

„Aktiv sein“ heißt nach Nida-Rümelin also „etwas verursachen“. Aktiv ist ein Wesen nur, wenn es die Körperbewegungen, die sein Verhalten ausmachen, selbst verursacht – im Sinne von Subjektkausalität. Nida-Rümelin zieht den Ausdruck „subject causation“ dem Ausdruck „agent causation“ vor, da es ihr nicht nur um Handlungen, sondern um alle Aktivitäten geht, von denen man sagen kann, dass Menschen oder andere Lebewesen sie selbst tun.

In this paper I will be primarily concerned with doings or activities rather than with the more specific case of actions. Many things we do in our daily lives are not actions. A person caught in her thoughts might smile, scratch her head, stand up and walk around. Under normal circumstances these activities are not actions, they are only doings. Doings are often done without reason. The author of a doing need not notice what she is doing. Most bodily movements of human and non-human animals while awake are doings. Doings need not be controlled: the spontaneous laughter after hearing a joke, the crying of a baby that longs for the presence of a parent, or the happy smile of surprise when meeting a friend unexpectedly are examples of doings without control. Nonetheless the person is active in her laughing, crying, or smiling. (Ebd., S. 245f.)

Es geht also nicht nur um Handlungen, sondern um alles, bei dem man sagen kann, dass es ein aktives Tun darstellt. Doch zurück zum Thema Subjekt- bzw. Akteurskausalität.<sup>5</sup> Ist es sinnvoll, fragt Nida-Rümelin, anzunehmen, dass das Subjekt oder der Akteur, der ein Verhalten verursacht, ein materielles Wesen ist?

Can the claim of subject causation be combined with the idea that the subject of experience is a material thing (the whole body, the brain or a part of the brain)? [...] Suppose that subjects cause events in their brain *and* that subjects are identical to their brain. It follows that the brain as a whole causes events happening within the brain. (Ebd., S. 264 – Hervorh. im Original)

Ist das eine sinnvolle Idee? Was soll es überhaupt heißen, dass ein physisches System einen Vorgang *in* diesem System verursacht? Kann es zum Beispiel sinnvoll sein zu sagen, dass ein Computer Prozesse, die in ihm ablaufen, verursacht? „It seems plain that to talk in this way is to talk nonsense. All causation happening in the case of a computer is event causation.“ (Ebd.) Und bei unserem Gehirn ist das Nida-Rümelin zufolge nicht

---

<sup>5</sup> Ich werde im Folgenden keinen Unterschied zwischen Subjekt- und Akteurskausalität machen.

anders. Selbst wenn man zugesteht, dass Gehirne Subjekte von Erfahrungen sind, gilt auch hier:

A philosopher who accepts that material objects as a whole can cause events happening inside of them should have a way to render this supposed causal relation conceivable which is independent of the assumption that the object belongs to the special class of experiencing subjects and which is applicable to nonconscious material things as well. If this reasoning is correct then we are confined to a dualist subject causation theory. (Ebd.)

Nida-Rümelin möchte zwar keinen traditionellen Dualismus vertreten. Doch das ist hier nicht wichtig. Entscheidend ist, dass sie die Auffassung vertritt, dass etwas aktiv tun bedeutet, dass ein Subjekt die entsprechenden Körperbewegungen im Sinne von Akteurskausalität verursacht und dass dieses verursachende Subjekt selbst nichts Körperliches, also weder ein Körper noch Teil eines Körpers sein kann.

### 3. Einwände gegen die Idee der Akteurskausalität

Ich denke, dass Nida-Rümelin zweifellos Recht hat, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem, was manche Wesen selbst aktiv tun, und dem, was sie passiv erleiden. Ich halte es aber für falsch, dass sie *aktiv sein* ziemlich problemlos mit *etwas im Sinne von Akteurskausalität verursachen* gleichsetzt. Erstens denke ich, dass sie sich im Hinblick auf die Phänomenologie irrt. Ich zumindest habe, wenn ich ein Eichhörnchen beobachte, keineswegs den phänomenalen Eindruck, dass die Bewegungen des Eichhörnchens durch das Eichhörnchen selbst verursacht sind und nicht einfach auf einen „inneren mechanischen Prozess“ zurückgehen. Schwerer wiegt aber, wie Nida-Rümelin die vielen Probleme, die mit der Idee der Akteurskausalität verbunden sind, einfach beiseiteschiebt. Ich möchte mich hier auf drei dieser Probleme konzentrieren.

Gegen die Idee der Akteurskausalität ist häufig eingewandt worden, dass sie den Zeitpunkt nicht erklären kann, zu dem das verursachte Ereignis stattfindet. Mir scheint aber der generelle Einwand, mein erster Einwand, noch schwerwiegender, dass man nicht wirklich versteht, was mit Akteurskausalität eigentlich gemeint ist. Dem herkömmlichen Verständnis zufolge sind bei Kausalität immer zwei Relata im Spiel – Ursache und Wirkung. Im Falle von Ereigniskausalität sind beide Relata *Ereignisse*. Das Auftreffen des Steins auf die Scheibe (Ursache *U*) führt zum Zerbrechen der Scheibe (Wirkung *W*). Bei Akteurskausalität gibt es aber nur ein Ereignis – die Wirkung *W*. Die Ursache ist hier kein Ereignis, sondern ein handelndes Wesen *H*. Akteurskausalität besteht, so sagt man, darin, dass der Handeln-

de *H* das Ereignis *W* hervorbringt – einfach so, ohne dass *H* etwas anderes tut, das *W* 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. Ein zentrales Problem, das sich aus dieser Annahme ergibt, kann man sich folgendermaßen klarmachen. Im Falle von Ereignisverursachung kann und muss man die Frage stellen, was den Fall, dass die Ereignisse *U* und *W* nur zeitlich aufeinander folgen, von dem Fall unterscheidet, dass *U* *W* 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 Ereignis *U* Ereignis *W* bewirkt, muss es einen naturgesetzlichen Zusammenhang zwischen *U* und *W* geben, und (b), wenn *U* *W* bewirkt, hätte *W* nicht stattgefunden, wenn *U* nicht stattgefunden hätte.<sup>6</sup>

Wie steht es nun mit der Akteurskausalität? Hier stellt sich die Frage, was den Fall, dass *W* einfach nur im Beisein des Handelnden *H* stattfindet, von dem Fall unterscheidet, dass *H* *W* kausal hervorruft. Meines Wissens gibt es auf diese Frage keine auch nur annähernd befriedigende Antwort. Häufig kann man hören, dass *W* 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 offenbar den Versuch dar, Akteurskausalität doch nach dem Bild von Ereigniskausalität zu modellieren. Allerdings bleibt dann die Frage, was denn die Willensakte verursacht.

Man kann den gerade gestellten Fragen auch eine epistemische Wendung geben. Im Falle von Ereigniskausalität lautet die Frage dann, wie kann ich herausfinden, ob Ereignis *W* auf Ereignis *U* einfach nur zeitlich gefolgt ist oder ob *W* durch *U* verursacht wurde. Und im Falle von Akteurskausalität lautet die Frage, wie kann ich herausfinden, ob *W* nur im Beisein von *H* erfolgte oder ob *W* durch *H* verursacht wurde. Wieder gibt es meines Wissens auf die zweite Frage keine befriedigende Antwort. Die einzige Möglichkeit scheint zu sein, *H* zu fragen. Aber das ist bei nicht sprachfähigen Wesen ausgeschlossen. Und überhaupt: Sind die Auskünfte Handelnder wirklich verlässlich? Auf die erste Frage gibt es jedoch eine Antwort – durch Experimente. Viele Experimente verlaufen so, dass man versucht,

---

<sup>6</sup> Beide Punkte finden sich schon in Hume *Untersuchung*, Abschnitt vii, Teil ii.

einen Faktor – z.B. *U* – festzuhalten und möglichst viele andere Faktoren systematisch zu variieren. Wenn bei all diesen Variationen *W* immer auf *U* folgt (egal welche anderen Bedingungen realisiert waren) und wenn *W* nicht auftritt, wenn *U* nicht realisiert war, spricht das deutlich dafür, dass *U* *W* verursacht hat. Dieses Vorgehen beruht auf der Tatsache, dass wir aktiv in den Lauf der Welt eingreifen können; denn das erlaubt uns, die Faktoren zu isolieren, mit deren Hilfe wir *W* verlässlich *hervorbringen* können. *Hervorbringen* ist in diesem Zusammenhang ein entscheidendes Stichwort. Wenn wir zuverlässig dafür sorgen können, dass *W* stattfindet, indem wir dafür sorgen, dass *U* stattfindet, spricht das dafür, dass *U* *W* verursacht. Im Vergleich haben wir im Hinblick auf Akteurskausalität wieder nur offene Fragen. Denn meines Wissens gibt es keine entsprechenden Verfahren, mit denen wir feststellen können, ob ein Handelnder *H* ein Ereignis *W* verursacht hat.

Ein zweiter Einwand ist nicht so grundsätzlich, sollte Vertretern der Idee der Akteurskausalität aber doch zu denken geben. Schon Descartes war sich darüber im Klaren, dass die Seele nicht direkt auf die Peripherie unseres Körpers einwirken kann und dass umgekehrt Gegenstände der Außenwelt oder die Zustände unserer Hände und Füße nicht direkt auf die Seele einwirken können. Wenn die afferenten Nerven, die von der Hand ins Hirn führen, durchtrennt sind, fühlen wir keinen Schmerz mehr, wenn die Hand verletzt wird; und wenn die efferenten Nerven, die vom Hirn zur Hand führen, durchtrennt sind, können wir die Hand nicht mehr bewegen. Der Ort der Interaktion muss daher im Gehirn liegen, und das hieß für Descartes in der *Zirbeldrüse*. Auch Vertreter der Idee der Akteurskausalität geben im Allgemeinen zu, dass Handelnde – seien es nun Menschen oder Tiere – nur Veränderungen im Gehirn verursachen können. Das führt zunächst einmal zu der Frage, warum wir genau das *nicht* erleben. Wenn ich meinen Arm hebe, habe ich vielleicht den Eindruck, das Heben meines Arms zu verursachen; aber ich habe sicher nicht den Eindruck, einen bestimmten Hirnprozess zu verursachen. Doch davon einmal abgesehen. Wenn es so ist, dass Handelnde nur Veränderungen in ihren Gehirnen verursachen können, warum ist das so? Im Prinzip sollte es doch nicht schwerer sein, direkt bestimmte Muskelkontraktionen zu verursachen als bestimmte Motoneuronen zum Feuern zu bringen. Und warum können Handelnde nicht direkt Veränderungen in der Welt verursachen, wie es sich etwa Menschen vorstellen, die an Telekinese glauben? Warum muss ich mit meinen Fingern auf die Tasten der Tastatur drücken? Wenn es Akteurskausalität gibt, sollte es doch kein Problem sein, die Tasten einfach dadurch zu bedienen, dass ich ihre Bewegung direkt verursache. Dass all dies offenbar nicht möglich ist, ist in

meinen Augen ein Indiz dafür, dass mit der Idee der Akteurskausalität etwas grundsätzlich nicht stimmt.

Für die, die sich durch diese Argumente noch nicht haben überzeugen lassen, ein dritter Einwand. Selbst wenn die Idee der Akteurskausalität kohärent wäre, selbst wenn es also möglich wäre, dass manche Ereignisse in der Welt nicht durch andere Ereignisse, sondern durch handelnde Wesen verursacht werden, *empirisch* spricht nichts dafür, dass dies wirklich vorkommt. Zunächst einmal ist offenbar klar: Akteurskausalität ist mit einer Variante der These von der Geschlossenheit der physischen Welt unvereinbar: Alle Ereignisse haben, wenn sie überhaupt eine Ursache haben, physische Ereignisse als Ursachen. Wenn Akteurskausalität wirklich in dieser Welt vorkäme, müssten zwei Bedingungen erfüllt sein: 1. Es müsste physische Ereignisse geben, die keine physischen Ursachen haben. 2. Man müsste plausibel machen können, dass diese Ereignisse trotzdem verursacht sind – und zwar durch handelnde Wesen. Ist das denkbar? Vielleicht. Nehmen wir das Phänomen der Telekinese. Angenommen, eine Person wird aufgefordert, eine Flasche, die fünf Meter vor ihr auf einem Tisch steht, durch „bloßes Denken“ dazu zu bringen umzufallen. Weiter angenommen, bei zehn Versuchen gelänge ihr dies acht Mal. Und auch bei späteren Wiederholungen wäre die Rate etwa gleich hoch. Das wäre ein überzeugendes Ergebnis. Ich nehme an, die Wissenschaftler, die den Versuch durchgeführt haben, haben die Versuchsanordnung sorgfältig überprüft. Es gibt keine Hinweise auf irgendwelche Manipulationen oder technische Tricks. Mit anderen Worten: Es gibt keine Hinweise auf physische Ursachen für das Umfallen der Flasche. Offenbar ist es allein die Probandin, der es durch bloßes Denken oder Wollen gelingt, die Flasche zum Umfallen zu bringen. Möglich ist das schon; allein es gibt keine empirischen Belege für solche Fälle. Zwar werden vereinzelt entsprechende Beobachtungen berichtet; aber in systematischen Untersuchungen haben sich telekinetische Phänomene nie nachweisen lassen.

Interaktionistische Dualisten haben in diesem Zusammenhang seit Descartes immer wieder einen bemerkenswerten Trick angewandt. Sie gehen davon aus, dass die physischen Wirkungen des Handelnden sehr klein und deshalb kaum beobachtbar sind. Descartes etwa meinte, die Seele könne nicht mehr, als bestimmte Bewegungen (Drehungen) der Zirbeldrüse zu verursachen.<sup>7</sup> Aber auch wenn das so wäre: Empirisch müsste sich das Ein-

---

<sup>7</sup> Auch John Eccles zufolge kann der Geist nur mit einem bestimmten Teil der Hirnrinde (dem Liaisonhirn) direkt interagieren. Dabei soll diese Interaktion so vonstattengehen, dass der Geist kleine funktionelle Einheiten (Module) in

greifen der Seele in den Lauf der physischen Welt dadurch nachweisen lassen, dass man erstens feststellt, dass es für bestimmte Bewegungen der Zirbeldrüse keine physischen Ursachen gibt, und dass sich zweitens plausibel machen lässt, dass diese Bewegungen trotzdem eine Ursache haben – die Seele.

Es gibt heute offenbar kaum Vertreter der Akteurskausalität, die sich präzise dazu äußern, was genau Akteure im Gehirn verursachen können. Da das Feuern von Motoneuronen, ebenso wie das Feuern anderer Neuronen, aber im Wesentlichen davon abhängt, welche und wie viele Neurotransmitter an den Endknöpfchen der Axone vorgelagerter Neuronen freigesetzt werden, müssten diese Autoren offenbar so etwas behaupten wie: Das Freisetzen von Neurotransmittern ist in manchen Fällen etwas, wofür es erstens keine physischen Ursachen gibt, und für das man zweitens plausibel machen kann, dass es trotzdem eine Ursache hat, den Handelnden selbst. Oder: Der Aufbau eines Aktionspotentials in einem Motoneuron ist in manchen Fällen etwas, wofür es erstens keine physischen Ursachen gibt, und für das man zweitens plausibel machen kann, dass es trotzdem eine Ursache hat, den Handelnden selbst. Ohne Zweifel ist es alles andere als leicht, diese Behauptungen empirisch zu untersuchen. Aber soweit ich weiß, gibt es bisher auch nicht den geringsten Hinweis, der für die Wahrheit dieser Behauptungen spricht.

#### 4. *Eine naturalistische Alternative*

Es gibt einen Unterschied zwischen Aktiv und Passiv. Wenn man etwa die Bewegungen eines Menschen betrachtet, gibt es solche, von denen man zu Recht sagen kann, dass der Mensch selbst sie ausführt – er hebt seinen Arm; er singt ein Lied; er kratzt sich am Kopf. Aber es gibt auch Bewegungen, bei denen das offensichtlich nicht der Fall ist – jemand nimmt meinen Arm und zieht ihn nach oben; jemand stößt mich zu Boden. In beiden Fällen können die Bewegungen meines Arms oder meines Körpers *nicht* mir selbst zugeschrieben werden. Aber es führt in meinen Augen un-

---

diesem Bereich abtastet und die Aktivität einiger Module, die ihm aufgrund ihrer „Offenheit“ zugänglich sind, „leicht modifiziert, wobei die Module dann gemeinsam auf diese geringfügigen Änderungen reagieren und diese gemeinsame Reaktion durch die Assoziations- und Kommissurenfasern weiterleiten“ (Eccles/Zeier 1980, S. 173). In neueren Arbeiten vermutet Eccles den Ort der Geist/Materie-Interaktion in Dendronen – also in Einheiten, die noch wesentlich kleiner als die Module sind.

weigerlich in eine Sackgasse, wenn man versucht, den Unterschied zwischen Aktiv und Passiv mit Hilfe von Akteurskausalität auszubuchstabieren. Doch wie könnte eine Alternative aussehen?

Mir scheint, dass zumindest ein wesentlicher Unterschied zwischen aktiver Bewegung und passivem Bewegtwerden darin liegt, dass das Bewegtwerden oft auf *äußere Kräfte* zurückzuführen ist.<sup>8</sup> Ein Windstoß wirft mich um, der Hund Fido wird von seinem Lieblingsbaum weggezogen – in beiden Fällen wirken Kräfte von außen auf mich bzw. Fido ein, die die entsprechenden Bewegungen kausal hervorrufen. Ganz anders, wenn Fido von seinem Korb aufsteht und zur Tür läuft. Natürlich kann auch dies (unter anderem) eine äußere Ursache haben – z.B. das Geräusch, das beim Aufschließen der Tür entsteht. Aber diese Ursache wirkt ganz anders als der Windstoß oder das Herrchen, das an der Leine zieht. Fidos Laufen beruht auf der Bewegung seiner Beine; aber das Geräusch an der Tür übt keine Kräfte auf diese Beine aus. Vielmehr beruht die Bewegung von Fidos Beinen in diesem Fall allein auf der Kontraktion und Relaxation bestimmter Muskeln. Äußere Kräfte spielen hier überhaupt keine Rolle. Dass Tiere sich selbst bewegen, heißt auch, dass die *Energie*, die zur Ausführung dieser Bewegungen nötig ist, *aus ihnen selbst* stammt.

Allerdings reicht dieser Aspekt noch nicht aus. Denken wir etwa an den Kniesehenreflex. Der Arzt schlägt dem Patienten leicht auf die Patellarsehne unterhalb der Kniescheibe. Wenn alles in Ordnung ist, kommt es als Reflexantwort durch Kontraktion des Quadricepsmuskels zu einer Streckung des Kniegelenks – der Unterschenkel schwingt leicht nach vorn. Auch in diesem Fall wirken auf den Unterschenkel keine äußeren Kräfte; die zu seiner Bewegung nötige Energie stammt ganz aus dem Patienten selbst. Dennoch sagen wir in diesem Fall nicht: Der Patient hat seinen Unterschenkel gehoben. Allgemein gilt Folgendes: Intern induzierte Bewegungen der Glieder eines Menschen beruhen auf Muskelkontraktionen und -relaxationen. Diese Kontraktionen und Relaxationen werden ihrerseits durch das Feuern von Motoneuronen hervorgerufen, deren Zellkörper sich im Vorderhorn im Rückenmark befinden und deren Axone bis zu den 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.

---

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem und den folgenden Absätzen Beckermann 2008, Abs. 2.3, und Beckermann 2011.

Beim Kniesehenreflex gibt es eine Schleife von den Dehnungsrezeptoren im Quadriceps zum Rückenmark und von dort *direkt* zurück zum Quadriceps; höhere Regionen des ZNS sind nicht beteiligt. Das ist insofern interessant, als man in der einschlägigen Literatur immer wieder lesen kann, dass es die *oberen* Motoneurone sind, die für Willkürbewegungen zuständig sind. Mit anderen Worten: Bei Willkürbewegungen muss der neuronale Impuls, der zu den entsprechenden Muskelkontraktionen führt, aus dem motorischen Kortex stammen. Das legt es nahe zu sagen: Ein Mensch bewegt eines seiner Glieder selbst, wenn die entsprechenden Muskelkontraktionen auf Nervenimpulse aus seinem motorischen Kortex zurückgehen. Doch auch das ist noch nicht das ganze Bild.

Bei Menschen gibt es eine Möglichkeit, die wir bei Tieren nicht haben – wir können sie fragen, ob sie etwas selbst getan haben, d.h., ob sie sich eine Bewegung selbst zuschreiben. Das wurde von Roger Penfield ausgenutzt, der Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Operationen am offenen Gehirn durch Reizung des prämotorischen und supplementärmotorischen Kortex unter anderem komplette Bewegungen von Gliedmaßen induzieren konnte. So wie Gerhard Roth die Dinge in seinem Buch *Fühlen, Denken, Handeln* referiert, erlebten die Patienten diese Bewegungen allerdings als aufgezungen, sie sagten von diesen Bewegungen nicht: „Ich habe das getan“ (vgl. Roth 2003, 515f.).<sup>9</sup> Auch die Tatsache, dass der Nervenimpuls, der zu einer Bewegung der Gliedmaßen führt, aus dem motorischen Kortex eines Menschen stammt, reicht also nicht aus, damit er sich diese Bewegung selbst zuschreibt. Vielmehr scheint es so, dass dies nur dann der Fall ist, wenn der Impuls auf eine bestimmte Weise zustande gekommen ist. In der ersten Auflage des genannten Buches äußert Roth dazu die folgende Vermutung:

---

<sup>9</sup> Auf der anderen Seite bezieht sich Roth aber auf José Delgado, der, wie Roth schreibt, „berichtete, dass unter ähnlichen Bedingungen wie bei Penfield die Stimulation des rostralen Anteils der so genannten internen Kapsel (d.h. der Faserbahnen, vom Thalamus durch die Basalganglien hindurch zum Cortex ziehen) zu Bewegungen des Patienten führte, die er sich selbst zuschrieb“ (Roth 2003, 516). Winfried Löffler hat z.B. in 2009 Roths Darstellung der Befunde Delgados einer gründlichen und wie mir scheint zutreffenden Kritik unterzogen. Löfflers Fazit: Es gibt bisher *keine* empirischen Befunde, die zeigen, dass es möglich ist, wirkliche Handlungen (Handlungen, die sich Handelnde „im vollen phänomenologischen Sinne“ als ihr eigenes Tun zuschreiben) extern zu stimulieren.

Das Gefühl der *Selbstveranlassung unserer Bewegungen im Willensakt* haben wir aus einem ganz anderen Grund. Dieses Gefühl ist für das Gehirn ein Zeichen, dass vor dem Starten der Bewegung die dorsale und ventrale cortical-limbische Schleife durchlaufen wurde und die exekutiven Zentren der Großhirnrinde zusammen mit dem limbischen System sich damit „ausreichend befasst“ haben. In diesem Falle baut sich das symmetrische und dann das lateralisierte Bereitschaftspotential auf, und letzteres gibt den „Startschuss“ für die Ausführung der intendierten Bewegung. Das Gefühl des *fiat!*, des *ich will das jetzt* ist demnach die bewusste Meldung dieses neurophysiologischen Vorgangs. (Roth 2001, 446 – Hervorh. im Original)

Diese Vermutung findet sich in der zweiten Auflage in dieser Form nicht mehr. Allerdings kommt es auf die Details vielleicht auch gar nicht an. Vielleicht reicht es festzustellen, dass Menschen sich offenbar genau die Bewegungen selbst zuschreiben, die auf neuronalen Impulsen aus dem motorischen Kortex beruhen, die ihrerseits auf eine bestimmte Weise neuronal erzeugt wurden.

Diese Befunde passen jedenfalls gut zu der folgenden Überlegung: Menschen (und manche Tiere) sind zwar in gewissem Sinn Automaten – Wesen, die sich selbst bewegen; aber sie sind keine Automaten in dem Sinne, dass sie immer mechanisch, reflexhaft oder unüberlegt – eben automatisch – handeln. Vielmehr sind sie *autonome Systeme*. Das bedeutet erstens, dass sie über ein Repertoire sehr unterschiedlicher Verhaltensweisen verfügen, das es ihnen gestattet, in Situationen derselben Art ganz unterschiedliche Dinge zu tun. Und es bedeutet zweitens, dass sie die Fähigkeit besitzen, eine situationsangemessene Wahl zwischen diesen unterschiedlichen Verhaltensweisen zu treffen. Diese Fähigkeit beinhaltet zwei Teilfähigkeiten – die Fähigkeit, die Situation, in der sie sich befinden, angemessen zu analysieren (Welche Gegenstände befinden sich wo in Relation zu mir? Sind diese Gegenstände gefährlich oder nutzbar? Etc.), und zweitens die Fähigkeit, eine Handlungsoption zu finden, die in der gegebenen Situation der Erreichung der eigenen Ziele dient. Ein Hund wird angegriffen; er muss sich zwischen Kampf und Flucht entscheiden. Diese Entscheidung beruht, wenn ich das richtig sehe, auf einem neuronalen Entscheidungsmechanismus. Der Hund selbst (oder gar das Selbst des Hundes) spielt bei der Verursachung des Verhaltens des Hundes keine Rolle.

Mit anderen Worten: Menschen (und auch viele Tiere) verfügen über ein Entscheidungs- oder Steuerungssystem, das es ihnen gestattet, sich in sehr unterschiedlichen Situationen zurechtzufinden und jeweils die Handlungsoptionen zu wählen, die in diesen Situationen am nützlichsten erscheinen. Dieses Steuerungssystem ist nach allem, was wir wissen, neuronal realisiert. Deshalb ist meine Hypothese, dass die neuronalen Subsys-

teme des ZNS, die in Roths Überlegungen eine zentrale Rolle spielen, genau die Hirnbereiche sind, in denen das Steuerungssystem realisiert ist, das uns zu autonomen Systemen macht. Mit anderen Worten: Menschen und auch Tiere führen genau die Bewegungen selbst aus, die auf neuronalen Impulsen aus dem Teil des motorischen Kortex beruhen, die ihrerseits von ihrem zentralen neuronalen Steuerungssystem kontrolliert werden.

Allerdings muss man noch eine Einschränkung anfügen. Vielleicht ist es möglich, z.B. durch Stimulation bestimmter Hirnregionen Bewegungen zu induzieren, die sich die entsprechenden Personen selbst zuschreiben.<sup>10</sup> In diesem Fall müsste man wohl sagen, dass sich diese Personen geirrt haben. Tatsächlich gehen diese Bewegungen nicht auf sie selbst zurück. Deshalb sollte man letzten Endes wohl so formulieren: Menschen und Tiere führen genau die Bewegungen selbst aus, die auf neuronalen Impulsen aus dem motorischen Kortex beruhen, die ihrerseits von ihrem zentralen neuronalen Steuerungssystem kontrolliert werden, sofern dieses Steuerungssystem nicht von außen manipuliert wird, die Menschen und Tiere selbst also gewissermaßen ferngesteuert werden. Auch dieser Punkt ist wichtig. *Ferngesteuerte* Modellflugzeuge oder Spielzeugroboter ähneln in Vielem manchen Tieren. Aber sie handeln nicht selbst, solange sie von außen gesteuert werden. Anders wäre es, wenn die Modellflugzeuge oder Roboter durch den Einbau interner Steuerungsmechanismen in die Lage versetzt würden, unabhängig von Menschen, die vorgeben, was sie tun sollen, selbst unter verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen.

### 5. Zusammenfassung

Ich denke wie Martine Nida-Rümelin, dass es einen realen Unterschied zwischen Aktiv und Passiv gibt, zwischen dem, was Menschen und andere Lebewesen aktiv selbst tun, und dem, was mit ihnen nur geschieht. Ich halte es aber für einen Fehler, diesen Unterschied mit Hilfe der Idee der Akteurskausalität auszubuchstabieren. Überhaupt ist es ein Fehler, Handelnde als Wesen *neben* oder *außerhalb* der physischen Welt zu verstehen. Menschen und Tiere sind genauso Teil der physischen Welt wie Steine und Flüsse. Natürlich unterscheiden sie sich von Steinen und Flüssen. Aber nur dadurch, dass sie viel komplexer sind und physische Mechanismen enthalten, die sie zu autonomen Systemen machen. Und nicht dadurch, dass sie

---

<sup>10</sup> Noch einmal: Die Befunde Delgados zeigen das nicht. Aber das heißt ja nicht, dass es nicht möglich ist.

auch noch nicht-physische Komponenten enthalten. Wenn sie in den Lauf der physischen Welt eingreifen, dann von Innen, als Teil dieser Welt.

Aber hat Nida-Rümelin nicht Recht, wenn sie sagt, dass wir oft den *phänomenalen Eindruck* haben, dass wir als Handelnde einige unserer Bewegungen selbst verursachen? Hierzu drei abschließende Bemerkungen. Erstens, phänomenale Eindrücke können falsch sein. Ich nähere mich der Tür eines Supermarktes und die Tür öffnet sich. Vielleicht habe ich den Eindruck, dass mein Sich-der-Tür-Nähern die Ursache dafür war, dass sich die Tür geöffnet hat. Aber dieser Eindruck kann falsch sein. Das Öffnen der Tür kann eine ganz andere Ursache haben. Zweitens: Ist es wirklich wahr, dass ich oft den phänomenalen Eindruck habe, als Handelnder einige meiner Bewegungen selbst *zu verursachen*? Ich bezweifle das, gebe aber zu, dass ich oft den phänomenalen Eindruck habe, dass manche meiner Bewegungen etwas sind, was ich selbst aktiv tue, nicht etwas, das mir zustößt. Aber bei diesem Eindruck geht es nicht direkt um Verursachung. Auch Nida-Rümelin schreibt zunächst ja nur:

To be phenomenally aware of doing something involves the experience of oneself as being active. In doing something we experience our own spontaneity. (Nida-Rümelin 2007, S. 258)

Zunächst sagt sie also gar nicht, dass es sich hier um den phänomenalen Eindruck handelt, dass wir als Handelnde einige unserer Bewegungen selbst verursachen. Und, ich hatte das schon gesagt, beim aktiven Tun von Tieren geht es zumindest mir so, dass ich zwar den Eindruck habe, dass diese Tiere selbst etwas aktiv tun; aber ich habe nie den Eindruck, dass diese Tiere ihre Bewegungen selbst verursachen. Offenbar sind diese beiden Eindrücke also nicht identisch.<sup>11</sup> Drittens schließlich: Der wissenschaftliche Fortschritt zwingt uns manchmal, unsere Eindrücke anzupassen oder sie zumindest neu zu interpretieren. Ich habe den phänomenalen Eindruck, dass es sich bei dem Tisch vor mir um einen festen Körper handelt, d.h., dass der Raum, den er einnimmt, *vollständig* von einem nur schwer durchdringlichen Material erfüllt ist. Aber die Wissenschaft hat klar gemacht, dass der Tisch aus Milliarden von Atomen besteht, zwischen denen ein großer Abstand besteht, zwischen denen sich also viel leerer Raum befindet. Dennoch ist der Eindruck, dass es sich bei dem Tisch um einen festen, undurchdringlichen Körper handelt, nicht falsch; denn andere feste Objekt,

---

<sup>11</sup> *Pace* Nida-Rümelin: „It seems quite obvious to me that to experience oneself as active in one’s doing can be described equally well by saying that we experience ourselves as *the cause* or *a cause* of what happens.“ (Nida-Rümelin 2007, S. 262 – Hervorh. im Original)

wie etwa eine Tasse, die ich auf den Tisch stelle, fallen nicht durch den Tisch hindurch. Der Grund dafür ist aber nicht, dass der Raum, den der Tisch einnimmt, vollständig von einem nur schwer durchdringlichen Material erfüllt ist, sondern dass die Kräfte, die die Atome des Tisches und der Tasse zusammenhalten, so groß sind, dass diese Atome nicht leicht voneinander getrennt werden können. In ganz ähnlicher Weise sollten uns die Probleme, die mit der Idee der Akteurskausalität verbunden sind, und die Tatsache, dass die Wissenschaft bisher keinerlei Hinweise darauf gefunden hat, dass es Akteurskausalität in unserer Welt wirklich gibt, dazu veranlassen, den *Eindruck aktiven Tuns* in einer Weise zu verstehen, die nicht von der Idee der Akteurskausalität abhängt.

Ich habe versucht, ein solches alternatives Verständnis zu skizzieren. Dieses Verständnis hat – unabhängig davon, dass es die Probleme der Idee der Akteurskausalität vermeidet – noch einen anderen Vorteil. Es zeigt, dass aktives Tun durchaus mit der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt vereinbar ist. Wenn ein Verhalten genau dann ein aktives Tun ist, wenn es durch spezielle neuronale Prozesse verursacht wird, dann ist es zumindest möglich, dass auch Bewegungen, die wir zurecht als aktives Tun bezeichnen, nur physische Ereignisse als Ursachen haben. Und dies ermöglicht schließlich auch eine Lösung des Kantschen Dilemmas. Wir können uns sehr wohl *zugleich* als Teil einer kausal geschlossenen physischen Welt und als Wesen verstehen, die zumindest manches aktiv selbst tun.

## Literatur

- Beckermann, A. (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit: Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: mentis.
- Beckermann, A. (2011) „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm“. In: Ch. Lumer & U. Meyer, Hg., *Geist und Moral*. Paderborn: mentis, S. 19–34. (Wiederabdr. in A. Beckermann, *Aufsätze. Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2012, S. 309–325)
- Beckermann, A. (2016) „Willensfreiheit. Die Agenda des Naturalisten“. In: N. Roughley & J. Schälike, Hg., *Wollen: Seine Bedeutung, seine Grenzen*. Paderborn: mentis, S. 341–367. (In diesem Band S. 115–143)
- Beckermann, A. (2019) „Active Doings and the Principle of the Causal Closure of the Physical World.“ *Organon F* 26 (1) 2019: 122–140.
- Eccles, J.C. & H. Zeier (1980) *Gehirn und Geist*. München: Piper.
- Geyer, C., Hg. (2004) *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Janich, P. (2008) „Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie“. In: P. Janich, Hg., *Deutsches Jahrbuch Philosophie Band I: Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg: Meiner, S. 30–51.
- Heidelberger, M. (2005) „Freiheit und Wissenschaft! Metaphysische Zumutungen von Verächtern der Willensfreiheit“. In: E.-M. Engels & E. Hildt, Hg., *Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: mentis, S. 195–219.
- Hume, D. (1993) *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Übs. R. Richter, mit einer Einleitung herausgegeben von J. Kulenkampff. Hamburg: Meiner.
- Löffler, W. (2009) „Neuromythologie, oder: Wie aus empirischen Mücken narrative Elefanten werden“. In: M. Fürst, W. Gombocz & C. Hiebaum (Hg.), *Gehirne und Personen*, Frankfurt/M.: Ontos Verlag, S. 113–126.
- Nida-Rümelin, Martine (2007) „Doings and Subject Causation“. In: *Erkenntnis* 67, S. 255—272.
- O’Neill, O. (1997) „Kant on Reason and Religion“. *Tanner Lectures on Human Values* 18, S. 267–308.
- Penfield, Roger (1958) *The Excitable Cortex in Conscious Man*. Springfield, Ill.: Liverpool University Press.
- Roth, Gerhard (2003) *Fühlen, Denken, Handeln*. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe (1. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001).



## Gründe und Ursachen – eine erneute Betrachtung\*

1. Vor ca. einem halben Jahrhundert war eines der meistdiskutierten Themen der Philosophie, ob Erklärungen durch Gründe kausale Erklärungen sind oder ob sie einen eigenen Erklärungstyp darstellen. Damals habe ich selbst für den kausalen Charakter von Gründeerklärungen argumentiert, also dafür, dass auch Gründe Ursachen sind. Allerdings bin ich dabei von einer Voraussetzung ausgegangen, die ich heute nicht mehr akzeptiere – der Annahme, dass Gründe, also das, worauf Handlungen in Erklärungen durch Gründe zurückgeführt werden, Paare von Wünschen und Überzeugungen sind. Allerdings habe ich schon damals bei der Auseinandersetzung mit der Auffassung Willam Drays eine Unterscheidung eingeführt, die in eine andere Richtung zeigt – die Unterscheidung zwischen Gründen und dem Haben von Gründen. Drays Position lässt sich, so habe ich damals argumentiert, in etwa so zusammenfassen:

- (1) In den historischen Wissenschaften handelt es sich bei den Fragen der Art „Warum hat H X getan?“ grundsätzlich um Fragen nach den *Gründen* des Handelnden und nicht um Fragen nach „den Umständen, im Hinblick auf die die zu erklärende Handlung zu erwarten war“.
- (2) Denn die Frage des Historikers „Warum hat H X getan?“ ähnelt in ihrer Intention weniger der Frage des Naturwissenschaftlers „Warum hat das Ereignis E stattgefunden?“ als vielmehr der Frage „Warum hast du das getan?“, wenn wir diese Frage direkt an den Handelnden richten. Und auf die Frage „Warum hast du das getan?“ kann man z.B. nicht mit der Angabe von Dispositionen antworten, sondern nur mit der Angabe von Gründen, d.h. mit der Angabe der Tatsachen, die zeigen, dass diese Handlung unter den gegebenen Umständen richtig, vernünftig oder angemessen war.
- (3) Erklärungen menschlicher Handlungen, in denen auf das Wollen und Glauben der Handelnden Bezug genommen wird, können daher *als adäquate Antworten auf die in den historischen Wissenschaften üblichen Warum-Fragen* nur Erklärungen durch Gründe und d.h. rationale Erklärungen sein. (Beckermann 1977, S. 135)

---

\* Preprint eines Artikels, der in R. Kipke et al. (Hg) *Würde, Handeln und Person* im Springer Verlag erscheinen wird.

Dray hat wohl recht, wenn er darauf hinweist, dass es sich bei in der *zweiten Person* formulierten Fragen der Art „Warum hast *du* das getan?“ um *Rechtfertigung fordernde* Warum-Fragen handelt. Wer so gefragt wird, der muss entweder Gründe anführen, aus denen hervorgeht, dass sein Handeln in der gegebenen Situation richtig oder angemessen war, oder versuchen, sich zu entschuldigen.

Allerdings war ich in *Gründe und Ursachen* der Meinung, dass Warum-Fragen, die nicht in der zweiten, sondern in der *dritten Person* formuliert sind, – also auch die in den historischen Wissenschaften üblichen Fragen der Art „Warum hat H X getan?“ – *keine* Rechtfertigung fordernden, sondern *Erklärung heischende* Warum-Fragen sind, in denen es nicht um die Tatsachen geht, die die Handlung X rechtfertigen können, sondern um die Umstände, die dazu führten, dass diese Handlung ausgeführt wurde. Das zeige sich besonders daran, dass wir auf Fragen dieser Art tatsächlich *nicht* mit der Angabe von *Gründen* antworten, sondern mit dem Hinweis darauf, dass die Handelnde Gründe *hatte*, X zu tun, also mit Aussagen über das *Haben von Gründen*. Gründe könnten Handlungen rechtfertigen, aber nicht erklären; erklären könne man Handlungen nur durch das Haben von Gründen.

Heute sehe ich die Dinge zumindest in zweierlei Hinsicht anders. Erstens bin ich inzwischen davon überzeugt, dass wir den Ausdruck „Gründe“, der im Alltag in einer verwirrenden Vielzahl von Bedeutungen verwendet wird,<sup>1</sup> in der philosophischen Erkenntnis- und Handlungstheorie nur für Tatsachen verwenden sollten, die entweder – bei Überzeugungen – für die Wahrheit dieser Überzeugungen sprechen oder die – bei Handlungen – dafürsprechen, dass diese Handlungen rational, vernünftig oder richtig waren. Überzeugungen und Wünsche sind also in aller Regel keine Gründe. Zweitens habe ich mich inzwischen auch davon überzeugen lassen, dass die Angabe eines Grundes in diesem Sinne durchaus manchmal eine angemessene Antwort auf eine *Erklärung heischende* Warum-Frage sein kann. Auf die Frage „Warum hat Hans seinen Schirm mitgenommen?“ kann die Antwort „Weil vor dem Haus dunkle Regenwolken aufzogen“ völlig korrekt sein. Doch mit dieser Feststellung ist die Frage nach der Struktur solcher Erklärungen noch nicht entschieden. Denn nach wie vor bin ich davon überzeugt, dass im gerade angeführten Fall die Korrektheit der Erklärung *nicht* darauf beruht, dass die Tatsache, dass vor dem Haus dunkle Regenwolken aufziehen, ein guter Grund dafür ist, den Schirm mitzunehmen. Die Frage ist also: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit die Erklärung „H

---

<sup>1</sup> Siehe Beckermann 2015, Abschn. 2.

hat X getan, weil G“ – wobei G tatsächlich ein Grund ist, der für die Ausführung von X spricht – eine korrekte Antwort auf die *Erklärung heischen-  
de* Warum-Frage „Warum hat H X getan?“ ist?

In der handlungstheoretischen Diskussion ist immer wieder die Auffassung vertreten worden, dass sich Gründe von Ursachen unter anderem dadurch unterscheiden, dass Gründe die Handlungen, die durch sie erklärt werden, *nicht erzwingen*, d.h., dass sie sie nicht mit (nomologischer) Notwendigkeit zur Folge haben. Auf den ersten Blick scheint diese Beobachtung richtig; denn ob und wie eine Handelnde auf einen Grund reagiert, hängt ganz entscheidend auch von ihr ab – davon, wie sie den Grund aufnimmt und was sich in der Handelnden abspielt, nachdem sie den Grund zur Kenntnis genommen hat. Gründe bringen Handlungen niemals direkt hervor; vielmehr beeinflussen sie Handlungen nur indirekt, indem sie etwas in der Handelnden auslösen.

In Beckermann 2015 habe ich deshalb argumentiert, dass Erklärungen durch Gründe immer in gewisser Weise unvollständig oder elliptisch sind. Denn Gründe können eine Handlung nur erklären, wenn sie erstens von der Handelnden als Gründe erkannt werden und wenn sie zweitens in dem Entscheidungsprozess, der zu der zu erklärenden Handlung geführt hat, eine entscheidende Rolle spielen. Dass diese Faktoren oft nicht erwähnt werden, liegt in meinen Augen daran, dass sich jeder, der einigermaßen damit vertraut ist, wie Menschen normalerweise reagieren, problemlos ausmalen kann, was jeweils zwischen dem Erkennen des Grundes und der Ausführung der Handlung passiert ist. Das ist allerdings keineswegs immer so.

Nehmen wir etwa dieses Beispiel:<sup>2</sup> „Thales mietete alle Ölpresen in Milet und Chios, weil die Störche schon im Februar aus ihren Winterquartieren zurückkehrten.“ Wahrscheinlich macht uns diese Erklärung ohne weitere Erläuterungen eher ratlos. Wir verstehen nicht, wie die Tatsache, dass die Störche schon so früh aus ihren Winterquartieren zurückkamen, ein Grund dafür sein soll, Ölpresen zu mieten. Erst wenn wir erfahren, dass diese Tatsache ein sicheres Anzeichen dafür ist, dass es eine reiche Oliven-  
ernte geben wird (und dass Thales dies wusste),<sup>3</sup> beginnen wir, Thales' Handeln wirklich zu verstehen. Grundsätzlich gilt: Eine Erklärung, in der der Grund – eine Tatsache in der Welt – angeführt wird, warum jemand

---

<sup>2</sup> Vgl. zu den nächsten Absätzen Beckermann 2015, S. 38 ff.

<sup>3</sup> Aristoteles berichtet in Politik 1259a, dass Thales die reiche Oliven-  
ernte aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse voraussagen konnte, sagt uns aber leider nicht, um welche Kenntnisse es sich genau handelte. Deshalb habe ich das Beispiel etwas ausgeschmückt.

etwas Bestimmtes getan hat, macht uns diese Handlung nicht verständlich, wenn wir nicht nachvollziehen können, *wie* diese Tatsache die Handelnde dazu bringen konnte, zu tun, was sie tat. Wir müssen auch wissen, was in der Handelnden vorgegangen ist, wenn die Erklärung ihr Verhalten wirklich verständlich machen soll.

Außerdem gibt es oft mehrere Gründe, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Lancelot engagiert sich stark in einer Initiative zur Rettung des Regenwaldes. Allerdings ist ihm der Regenwald eigentlich egal; aber er ist in Guinevere verliebt, von der er glaubt, dass ihr sehr viel an der Erhaltung des Regenwaldes liegt. Er hofft, dass er durch sein Engagement Guinevere beeindrucken kann und dass er so vielleicht seinem Ziel näherkommt, dass Guinevere eine Beziehung mit ihm eingeht.<sup>4</sup> Dass Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind, ist ein guter Grund, um sich in einer Initiative zur Rettung des Regenwaldes zu engagieren. Dennoch wäre die Erklärung „Lancelot engagiert sich für die Rettung des Regenwaldes, weil Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind“ offenbar nicht in Ordnung; denn dieser Umstand, der Lancelot vielleicht durchaus bekannt ist, spielt in seinem Entscheidungsprozess keine Rolle. Auch hier müssen wir also wissen, was in Lancelot vorgeht, wenn wir wirklich verstehen wollen, was er getan hat und warum er es getan hat.

Weiter kann ein und dieselbe Tatsache für den einen ein Grund sein, etwas Bestimmtes zu tun, während sie für andere völlig irrelevant ist. „Daß das Barometer für morgen einen schönen Tag verspricht, mag für Adelheid ein Grund sein, ihre Stiefel bereit zu stellen, [...] aber für Adalbert ist es nicht ein Grund, das zu tun, wenn er sich morgen nur einen faulen Tag machen will.“ (Bittner 2005, § 225). Ob etwas für eine Person ein Grund ist, hängt also auch für Bittner von dieser Person selbst ab, von dem, was sie will, wünscht und mag und „was ih[r] am Herzen liegt“. So gilt in meinen Augen auch hier: Die Erklärung „Adelheid stellt ihre Stiefel bereit, weil das Barometer für morgen einen schönen Tag verspricht“ ist unvollständig, solange ich nichts weiter über Adelheid weiß. Ich verstehe ihr Handeln erst, wenn ich zusätzlich erfahre, dass sie vorhat, eine Bergtour zu machen, und dass sie nur auf einen Tag wartet, an dem das möglich ist.

Schließlich noch ein letztes Beispiel: Laura ist auf dem Weg zu einem Vorstellungsgespräch, das für ihre Karriere von großer Bedeutung ist. Plötzlich bricht vor ihr eine ältere Dame zusammen und klagt über starke Schmerzen. Soll Laura der Dame helfen oder weitergehen, um ihren Termin nicht zu verpassen? Nehmen wir an, Laura geht weiter. Wie kann hier

---

<sup>4</sup> Lenman 2011, Abs. 1.

eine Erklärung durch Gründe aussehen? In meinen Augen reicht es in diesem Fall sicher nicht, einfach die Tatsache anzuführen, dass der Termin für Lauras Karriere von großer Bedeutung war. Denn entscheidend ist nicht dieser Umstand allein, entscheidend ist vielmehr die Überlegung, die dazu führte, dass Laura sich für die eine und nicht für die andere Alternative entschieden hat. Und dafür müssen wir wissen, was in Laura vorgegangen ist. Vielleicht hat sich Laura gesagt: Das Gespräch wird tatsächlich über meine ganze weitere Zukunft entscheiden; und die alte Dame braucht zwar Hilfe, aber es sind ja noch andere Menschen da, die ihr helfen werden; deshalb ist es für mich wichtiger, weiterzugehen, damit ich meinen Termin nicht verpasse. Lauras Weitergehen kann also nicht allein durch die Gründe erklärt werden, die für und gegen die möglichen Alternativen sprechen; entscheidend ist vielmehr, wie Laura diese Gründe gewichtet. Auch hier liegt ein entscheidender Teil der Erklärung also in dem, was in Laura vorgeht.

Damit spricht insgesamt viel dafür, dass eine Erklärung durch Gründe „H tat X, weil G“ (wobei vorausgesetzt ist, dass G der Fall und ein guter Grund dafür ist, X auszuführen) nur korrekt sein kann, wenn gilt: (1) H erkennt, dass G der Fall ist, und (2) diese Erkenntnis spielt in dem (Entscheidungs-)Prozess, der dazu führt, dass H tatsächlich X tut, eine entscheidende Rolle. Die zentrale Frage ist also offenbar, wie man sich diesen (Entscheidungs-)Prozess vorzustellen hat.

Der Entscheidungsprozess zwischen dem Erkennen von G und dem Ausführen von X ist sehr häufig ein Prozess des Überlegens, des Abwägens von Gründen. H hat die Option, X zu tun; sie erkennt, dass G der Fall und ein guter Grund ist, X zu tun. Das wird häufig dazu führen, dass sie X tut; aber eben nicht immer. Denken wir an Laura, die vor der Entscheidung steht, der ältere Dame zu helfen oder weiterzugehen, um ihren Termin nicht zu verpassen. Ganz sicher hat Laura einen Grund, der älteren Dame zu helfen, und ganz sicher würde sie das auch tun, wenn sie nicht auch einen Grund hätte weiterzugehen und damit etwas zu tun, was mit dem Helfen unvereinbar ist. Es kann also durchaus sein, dass eine Handelnde H einen Grund hat, X zu tun, aber X nicht ausführt, weil sie auch einen Grund hat, etwas zu tun, was mit X unvereinbar ist – und weil sie diesen Grund höher gewichtet.

Was hat diese Überlegung mit der Frage zu tun, ob Erklärungen durch Gründe Kausalerklärungen sind oder nicht? Wie schon gesagt, es gibt Autoren, die die Auffassung vertreten, dass Gründe niemals eine Handlung erzwingen, da eine Handelnde *immer* die Möglichkeit hat, diese Handlung zu unterlassen. Nehmen wir an, dass Folgendes der Fall ist:

a) Vor dem Haus ziehen dunkle Regenwolken auf.

Richtig ist, dass diese Tatsache allein niemals ausreicht, um Hans dazu zu bringen, einen Regenschirm mitzunehmen. Dafür hatte ich ja gerade argumentiert. Aber wie steht es, wenn außerdem noch gilt:

b) Hans bemerkt, dass vor dem Haus dunkle Regenwolken aufziehen.

c) Hans glaubt, dass dies ein sicheres Anzeichen dafür ist, dass es in der nächsten halben Stunde regnen wird.

d) Hans will auf keinen Fall nass werden.

e) Es gibt nichts, was Hans mehr will als nicht nass zu werden und was mit dem Mitnehmen eines Schirms unvereinbar wäre.

f) Hans hat einen Regenschirm zur Hand und er ist in der Lage, diesen Schirm mitzunehmen.

Zumindest auf den ersten Blick scheint klar, dass diese Bedingungen zusammen hinreichend dafür sind, dass Hans einen Schirm mitnimmt. Doch z.B. Richard Taylor hat das vehement bestritten. Aufgrund seiner Willensfreiheit sei Hans auch dann in der Lage, den Schirm *nicht* mitzunehmen, wenn die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind. (Und das gilt Taylor zufolge auch für jede andere Menge vermeintlich hinreichender Bedingungen.) Wenn es etwa darum geht, ob ich meinen Finger bewege oder nicht, stehen die Dinge Taylor zufolge so:

This is not, of course, to suggest that no conditions are antecedently *necessary* for my so acting. I must have a finger to move, for example, and it must be unparalyzed, connected with certain muscles in the usual way, and so on. But I am saying that no set of such conditions, each necessary for my moving my finger, is enough to make me move it – I can refrain from moving it even though nothing prevents me from moving it. (1966, S. 209 – Hervorh. im Original)

Offenbar liegt eine Schwäche dieser Argumentation Taylors darin, dass er eine bestimmte Art menschlicher Willensfreiheit schon voraussetzt. Aber davon einmal abgesehen: Was muss der Fall sein, damit Hans den Schirm nicht mitnimmt, obwohl die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind? Meines Erachtens wird er den Schirm nur dann nicht mitnehmen, wenn zumindest eine der folgenden Bedingungen erfüllt ist.

(1) *Hans hat doch einen Grund*, den Schirm nicht mitzunehmen. Vielleicht hat Hans den Schirm vor Kurzem mitgehen lassen, und er will nicht, dass jemand den Schirm sieht. Das würde jedoch bedeuten, dass die Bedingung e) nicht erfüllt ist.

- (2) *Hans weiß nicht*, dass dunkle Regenwolken ein sicheres Anzeichen dafür sind, dass es in der nächsten halben Stunde regnen wird. In diesem Fall wäre die Bedingungen c) nicht erfüllt.
- (3) *Hans kann den Schirm nicht mitnehmen*, weil seine Frau ihn verliehen hat. In diesem Fall wäre die Bedingung f) nicht erfüllt.

Eine *Erklärung* der Tatsache, dass Hans den Regenschirm nicht mitnimmt, ist also nur dann möglich, wenn tatsächlich zumindest eine der Bedingungen a) – f) nicht erfüllt ist. Aber, so kann man natürlich fragen, muss denn, wenn Hans den Schirm nicht mitnimmt, diese Tatsache immer erklärbar sein? Ist es nicht doch möglich, dass, wie Taylor schreibt, die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind, dass Hans aber dennoch und *ohne jeden Grund* den Regenschirm nicht mitnimmt?

Ich kann mir hier nur Folgendes vorstellen: Hans hat Taylors Argumentation gelesen und will jetzt zeigen, dass Taylor Recht hat. Er wartet also, bis die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind und nimmt dann dennoch den Schirm nicht mit. Wäre damit nicht gezeigt, dass Taylor Recht hat? Natürlich nicht. Denn auch in diesem Fall sind die Bedingungen a) – f) nur scheinbar erfüllt. Es gibt auch in diesem Fall etwas (den Nachweis, dass Taylor Recht hat), was Hans mehr will als nicht nass zu werden und was mit dem Mitnehmen des Schirms unvereinbar ist. Die Bedingung e) ist also nicht erfüllt. Hans hat in diesem Fall doch einen Grund dafür, den Regenschirm nicht mitzunehmen.

Wenn Hans aber überhaupt keinen Grund hat, den Schirm nicht mitzunehmen, nicht einmal den Grund, dass er zeigen will, dass Taylor Recht hat, was spricht dann noch dafür, dass er den Schirm nicht mitnimmt? *Nichts*. Denn *zumindest faktisch* kommt es einfach nicht vor, dass jemand völlig ohne Grund von einer Handlung Abstand nimmt, für deren Ausführung er zwingende Gründe hat, dass also z. B. Hans den Regenschirm nicht mitnimmt, obwohl die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind. Vielleicht hat Taylor Recht, dass eine Person auch anders handeln *kann*, wenn diese Bedingungen erfüllt sind. Aber Jaster und Beckermann haben in 2018 argumentiert, dass man auch dann die Fähigkeit haben kann, X zu unterlassen, wenn man determiniert ist, X zu tun (und umgekehrt). Hans *kann* es also vielleicht unterlassen, den Schirm mitzunehmen, wenn die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind. Aber er tut es nicht!

In meinen Augen ist es kein Zufall, dass Taylor in seiner Argumentation auf die menschliche Willensfreiheit Bezug nimmt. Denn wenn ich das richtig sehe, steht im Hintergrund dieser Argumentation ein Bild des Handelns und insbesondere des freien Handelns, das seinerseits unter anderem auf

der Idee der Akteurskausalität beruht. Freies Handeln setzt diesem Bild zufolge voraus, dass die Handelnde in der Lage ist, von selbst Kausalketten zu beginnen. Etwas ausführlicher kann man dieses erzlibertarische Bild freien Handelns und Entscheidens so formulieren: Eine Handelnde kommt in eine Situation, in der ihr verschiedene Handlungsoptionen – sagen wir A und B – zur Verfügung stehen. Sie überlegt, ob sie A oder lieber B tun sollte. Sie wägt die Gründe ab, die für und gegen A und die für und gegen B sprechen. Diese Überlegung führt evtl. zu dem Ergebnis, dass die gewichtigeren Gründe für A sprechen. Wenn die Entscheidung der Handelnden frei ist, darf dieses Ergebnis aber *nicht automatisch* dazu führen, dass sie A tut. Vielmehr kann sie sich immer noch so oder so entscheiden – für A oder für B. Sie selbst fällt diese Entscheidung *angesichts* des Ergebnisses ihrer Überlegung, aber nicht durch dieses Ergebnis determiniert. Zumindest bei freien Entscheidungen geht die Entscheidung für A oder B also allein auf die Handelnde zurück – nur die Handelnde selbst und nichts sonst bestimmt, welche Entscheidung getroffen wird. Und das bedeutet eben auch: In dem Moment, in dem sich die Handelnde für A oder für B entscheidet, beginnt sie selbst eine neue Kausalkette.<sup>5</sup>

Ich denke, dass Taylor deshalb davon überzeugt ist, dass es möglich ist, dass Hans den Schirm auch dann nicht mitnimmt, wenn die Bedingungen a) – f) alle erfüllt sind, weil auch er glaubt, dass es letztlich an Hans liegt, was er tut und was nicht. Die Bedingungen a) – f) mögen alle erfüllt sein, nur wenn das *fiat!* von Hans hinzukommt, nimmt er den Schirm mit; sonst nicht.

Ich hatte schon zu zeigen versucht, dass Taylors These, zumindest bei einer freien Handlung A könne es keine Menge von hinreichenden Bedingungen dafür geben, dass H A tut, empirisch falsch ist. Dies lässt sich auch mit vielen Beispielen illustrieren, die uns aus dem Alltag wohlvertraut sind. Martine Nida-Rümelin nennt in ihrem Aufsatz „Freedom and the Phenomenology of Agency“ zwei dieser Beispiele<sup>6</sup>:

*Beispiel 1:* Anton sitzt an einem Fluss und beobachtet dabei einen kleinen Jungen, der ganz nahe am Ufer spielt. Die Eltern sind in ein Gespräch mit

---

<sup>5</sup> Ich denke, dass dieses Bild freien Handelns auch den Hintergrund von Habermas' bekanntem Spruch vom „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes“ bildet. Auch für Habermas gilt offenbar: Selbst zwingende Argumente zwingen nicht wirklich; selbst wenn alle Argumente eindeutig für die Ausführung von A sprechen, kann sich die Handelnde immer noch gegen A entscheiden.

<sup>6</sup> Nida-Rümelin 2017, S. 15.

Freunden vertieft, das ihre Aufmerksamkeit absorbiert. Ansonsten befinden sich keine weiteren Personen in der Nähe. Plötzlich stolpert der Junge und fällt ins Wasser. Anton sieht, was passiert. Er springt auf, läuft so schnell wie möglich zum Ufer und rettet den Jungen, indem er ihn am Arm aus dem Wasser zieht.

*Beispiel 2:* Daniela ist Mitglied in einem Gremium, das über die Besetzung eines vakanten Postens entscheiden muss. Kandidat A ist in Danielas Augen eine vernünftige Person, die für den Posten gut geeignet ist. Kandidat B hat Sympathien für eine Gruppe von Neonazis, und Daniela hat Gründe anzunehmen, dass B die mit dem Posten verbundene Macht in moralisch fragwürdiger Weise nutzen würde. Es ist daher für Daniela selbstverständlich, ihre Stimme dem Kandidaten A zu geben.

In meinen Augen spricht alles dafür, dass sich Anton und Daniela in gleichen Situationen wieder genauso entscheiden würden, d.h. in Situationen, in denen keine relevanten anderen Umstände ins Spiel kämen. Also spricht auch in diesen Fällen alles dafür, dass die Umstände in den jeweiligen Situationen *hinreichend* dafür waren, dass Anton aufsprang und das Kind rettete bzw. dass Daniela ihre Stimme dem Kandidaten A gab. Und das ändert im Übrigen nichts daran, dass beide Handlungen durchaus frei waren. Offenbar gibt es also zumindest *de facto* Handlungen, und auch freie Handlungen, bei denen die Gründe, auf denen sie beruhen und auf die sie daher in Erklärungen durch Gründe zurückgeführt werden können, zugleich Ursachen sind – Umstände, die zusammen mit anderen Bedingungen, die die Reaktionen der Handelnden bestimmen, die Handlung notwendig zur Folge haben.

Darüber hinaus ist aber auch Taylors libertarisches Bild vom (freien) Handeln äußerst fragwürdig. Überlegen ist nicht ein Prozess, der zu einem Ergebnis führt, *in Ansehung dessen* Handelnde eine Entscheidung fällen; Überlegen ist der Prozess, der selbst zu einer Entscheidung führt. Und somit ist die entscheidende Frage, ob dieser Prozess ein kausaler Prozess ist oder nicht.

Als Naturalist bin ich der Auffassung, dass Prozesse des Überlegens nicht nur auf neuronalen Prozessen beruhen, dass Überlegensprozesse vielmehr selbst neuronale Prozesse sind. Vielen fällt es schwer zu verstehen, wie das möglich sein soll. Aber schon an einfachen Beispielen aus der Elektronik lässt sich erläutern, wie ein elektronischer, also physischer Prozess zugleich etwas anders sein kann.

Abbildung 1 zeigt den Schaltplan eines elektronischen Gerätes, das nur aus Transistoren, Widerständen und Dioden besteht. Wenn man an den

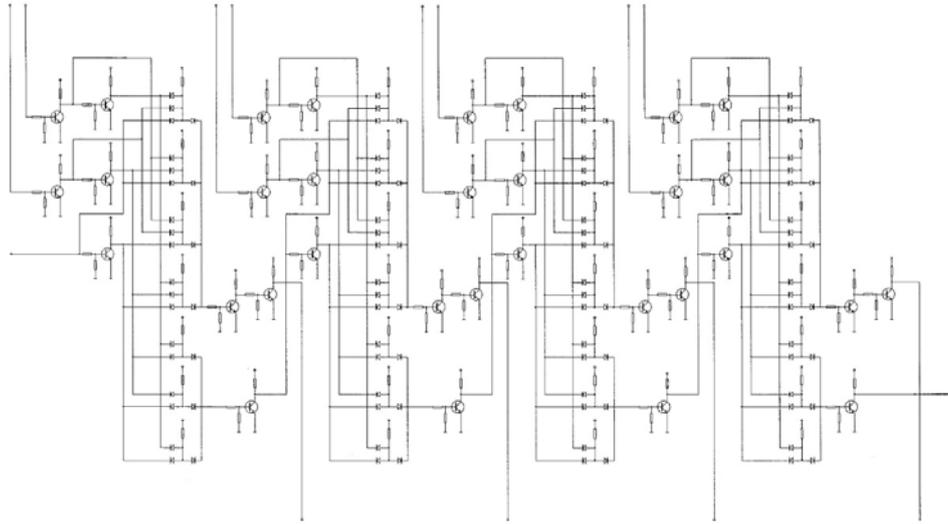


Abbildung 1: Schaltbild eines 4-bit Volladdierers

2 x 4 Eingängen Spannungen von jeweils 0 Volt oder 5 Volt anlegt, ergibt sich an den 5 Ausgängen ebenfalls ein Muster dieser Spannungen. Das Gerät ist aber zugleich ein 4-bit Volladdierer. D.h., wenn man die beiden Spannungen von 0 Volt und 5 Volt als Realisierungen der beiden Ziffern 0 und 1 auffasst, dann gilt: Wenn an den Eingängen die Bitmuster für zwei binär codierte Zahlen anliegen, erscheint an den Ausgängen das Bitmuster für die Summe dieser Zahlen. Die beiden Bitmuster 0001 und 0010 ergeben also das Bitmuster 0011 ( $1 + 2 = 3$ ). Und die beiden Bitmuster 0101 und 0011 das Bitmuster 1000 ( $5 + 3 = 8$ ). Entscheidend ist: Ein und dasselbe Gerät ist *zugleich* ein rein physisches System, das nur aus physischen Teilen besteht, deren Verhalten im System den überall geltenden allgemeinen Naturgesetzen folgt, und ein spezielles Rechenggerät – ein Addierer. Das gilt für Computer ganz generell. Computer sind *zugleich* rein physische elektronische Geräte und Rechenmaschinen bzw. genauer Symbolverarbeitungsmaschinen.

1972 entwickelte Terry Winograd in seiner Dissertation das Computerprogramm SHRDLU, mit dem er auf einen Schlag berühmt wurde. SHRDLU war eines der ersten Programme, das Sprachverständnis und die Simulation planvoller Tätigkeiten miteinander verband. Die simulierte Welt, in der SHRDLU agiert, besteht aus auf einer Platte (auch übereinander) angeordneten Blöcken (Quadern, Pyramiden) und einer Box. SHRDLU kann – auf Anweisungen in natürlicher Sprache hin – die simulierten Blöcke manipulieren, indem es mit seiner virtuellen Hand Blöcke greift und an eine

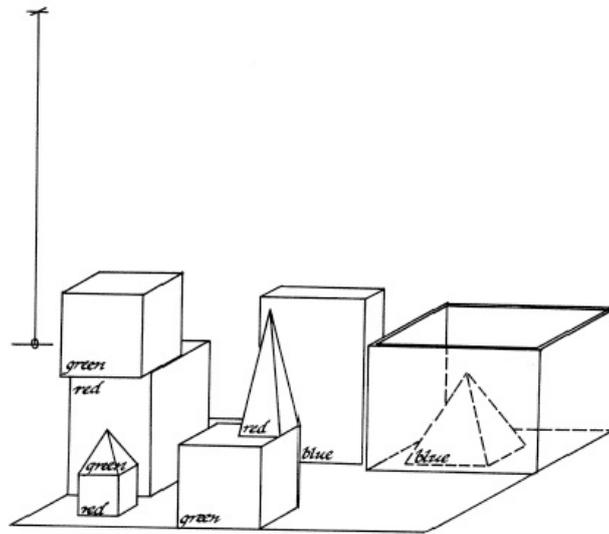


Abbildung 2 (Winograd 1972, S. 8)

andere Stelle bringt. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass SHRDLU – z.B., wenn man ihm die Anweisung gibt „Stelle den kleinen roten Quader auf den größeren grünen Quader“ – zuerst einen Plan erstellt, wie dieser Befehl ausgeführt werden kann. Den kleinen roten Quader kann SHRDLU nicht direkt greifen, da auf diesem Quader die grüne Pyramide steht. Und SHRDLU kann auch nicht direkt den kleinen roten Quader auf den größeren grünen Quader stellen, weil auf diesem die rote Pyramide steht. Deshalb erzeugt SHRDLU zunächst eine Folge von Zwischenzielen, die dann nacheinander abgearbeitet werden – stelle die rote Pyramide auf einen freien Platz; stelle die grüne Pyramide auf einen freien Platz; stelle den kleinen roten Quader auf den größeren grünen Quader. Den Prozess, in dem diese Folge von Zwischenzielen generiert wird, kann man durchaus als einen *Prozess des Überlegens* bezeichnen. Und deshalb gilt auch hier: Auf der einen Seite ist dieser Prozess ein rein physischer Prozess, bei dem sich Elektronen auf eine durch die Struktur des Computers und die in seinem Programmspeicher abgelegten Bitmuster bestimmten Weise durch eine komplexe Anordnung von elektronischen Bauteilen bewegen. Auf der anderen Seite ist dieser Prozess aber *zugleich* ein Prozess des Überlegens, bei dem die zur Erreichung des Ziels erforderlichen Zwischenziele festgelegt werden. Wer gegen diese Sichtweise einwenden möchte, dass die Blockwelt SHRDLUs doch nur eine simulierte Welt ist, in der SHRDLU keine wirklichen Überlegungen anstellen kann, sei an das Beispiel des Autonomen Fahrens erinnert. Auch hier müssen die entsprechenden Programme Überzeugungen über ihre Umwelt entwickeln – das Objekt vor mir ist ein

Pkw, der gerade abbremst; das Objekt rechts ist ein Fußgänger, der droht, auf die Fahrbahn zu treten – und auch hier müssen die Programme Überlegungen anstellen, etwa wie ein Zusammenstoß am besten verhindert werden kann. Und auch hier gilt: Diese Überlegungen sind auf der anderen Seite rein elektronische Prozesse.

Es kommt mir hier aber nicht auf diese naturalistische Sichtweise mentaler Prozesse an. Entscheidend ist in meinen Augen vielmehr, die Begriffe des Entscheidens und Handelns von der Idee der Akteurskausalität zu trennen. Überlegen ist ein Abwägen von Gründen. Aber dieser Prozess verläuft nicht so, dass die Handelnde diesen Prozess sozusagen von außen „beobachtet“, um gegebenenfalls akteurskausal einzugreifen, diesen Prozess an irgendeiner Stelle zu beenden und dann eine Entscheidung zu treffen. In Geert Keils Theorie der Willensfreiheit spielt die Fähigkeit der Handelnden eine zentrale Rolle, dass sie den Überlegensprozess, den sie irgendwann beendet hat, jederzeit auch hätte weiterführen können.<sup>7</sup> Obwohl auch Keil Akteurskausalität entschieden ablehnt, hat diese Ausdrucksweise für mich einen akteurskausalistischen Unterton. Was genau soll da passieren? Eine Handelnde überlegt; irgendwann (wahrscheinlich, wenn sie den Eindruck hat, jetzt alle Argumente hinreichend erwogen zu haben) bricht sie den Prozess des Überlegens ab. Tatsächlich hätte sie sich jedoch auch entscheiden können, weiter zu überlegen. Was genau soll es heißen, dass die Handelnde den Prozess des Überlegens beendet? Dass sie akteurskausal in den Prozess eingreift und ihn so stoppt? Oder nur, dass der Prozess einfach aufhört? (Aber warum endet er dann genau an dieser Stelle? Und warum sagt man dann, dass die Handelnde den Prozess beendet hat?<sup>8</sup>) Und was soll es heißen, dass die Handelnde auch hätte weiter überlegen können? Dass sie sich hätte entscheiden können, nicht zu intervenieren, und dass der Prozess dann weitergelaufen wäre? Auch Keil scheint davon auszugehen, dass Handelnde ihre Überlegensprozesse steuern können. Durch akteurskausales Eingreifen steuern können?

Dieses Bild, das uns zwar allzu naheliegend scheint, ist meiner Meinung nach trotzdem grundfalsch. Die Idee der Akteurskausalität ist mit so vielen Problemen verbunden, dass in meinen Augen der Schluss unvermeidlich ist, dass es diese Form der Kausalität zumindest in unserer Welt nicht gibt.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Z.B. Keil 2017.

<sup>8</sup> Meine eigene Antwort auf diese letzte Frage habe ich in einer Reihe von Aufsätzen zu formulieren versucht, am ausführlichsten vielleicht in Beckermann 2011; siehe aber auch Beckermann 2016.

<sup>9</sup> Siehe zuletzt Beckermann 2019.

Und das heißt: Überlegensprozesse sind einfach Prozesse, die in Handelnden ablaufen. Sie werden angestoßen durch die Informationen, die die Handelnden über ihre Umwelt erhalten. In ihnen spielen die unterschiedlichsten Dinge eine Rolle – die Wünsche und Präferenzen der Handelnden, ihre Überzeugungen über die zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen sowie deren jeweilige Konsequenzen, die Stimmungslage der Handelnden, die ihr zur Verfügung stehende Zeit und vieles mehr. Nicht alle dieser Faktoren müssen den Handelnden bewusst sein.<sup>10</sup> Aber wenn der Prozess nicht zu schnell abläuft, sind Handelnde in aller Regel grundsätzlich über den Ablauf des Prozesses informiert. Und sie können ihn auch in gewissem Maße beeinflussen – nicht in akteurskausal, sondern durchaus in ereigniskausaler Weise.<sup>11</sup>

Wenn man diese Analyse akzeptiert, wird schnell klar: Gründe (im Sinne von: Tatsachen, die für die Ausführung einer Handlung sprechen) können durchaus Ursachen von Handlungen sein. Niemals allein; aber wenn der Entscheidungsprozess, der in einer Handelnden abläuft, ein determinierter Prozess ist, in dem der Grund, der den Prozess anstößt, Teil einer Menge von einzeln notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen ist, dann gehört auch dieser Grund zu den Ursachen der Handlung. Es erscheint mir mehr als plausibel, dass dies zumindest in den von Nida-Rümelin angeführten Beispielen so ist. Aber sind alle Entscheidungsprozesse determiniert? Was ist der Fall, wenn sie es nicht sind? Dann gibt es in den Prozessen Übergänge von einem Stadium zum anderen, bei denen das spätere Stadium auf die früheren nicht mit nomologischer Notwendigkeit, sondern nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit folgt. In diesem Fall folgt die zu erklärende Handlung nicht zwingend aus den früheren Stadien und somit auch nicht zwingend aus dem Grund oder aus den Gründen, die den Prozess angestoßen haben. Trotzdem kann man in solchen Fällen natürlich immer noch von statistischen Ursachen sprechen. Wenn die angeführte Analyse zutrifft, muss man sich von einer Idee aber grundsätzlich verabschieden – von der Vorstellung, Lücken in der Kette kausal miteinander verbundener Ereignisse könnten ein Einfallstor sein, durch das Handelnde akteurskausal in das Geschehen eingreifen. Und wenn man das akzeptiert, scheint mir die Frage, ob Entscheidungsprozesse kausal determinierte oder nur statistische Prozesse sind, nicht mehr von so entscheidender Bedeutung.

---

<sup>10</sup> Walter 2016, Kap. 12.

<sup>11</sup> Siehe auch hierzu Beckermann 2016, Abschn. 9.

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (1977) *Gründe und Ursachen*. Kronberg/Ts.: Scriptor Verlag.
- Beckermann, Ansgar (2011) „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm.“ In *Geist und Moral*, Hrsg. Christoph Lumer und Uwe Meyer, 19-34. Paderborn: mentis. (Wiederabdr. in A. Beckermann, *Aufsätze. Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2012, S. 309–325)
- Beckermann, Ansgar (2015) „Explaining Actions by Reasons“. In *Actions, Reasons, and Reason*, Hrsg. Marco Iorio und Ralf Stoecker, 27–44. Berlin/Boston: Walter de Gruyter. (Deutsche Fassung in diesem Band, S. 61–81)
- Beckermann, Ansgar (2016) „Willensfreiheit. Die Agenda des Naturalisten“. In *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*, Hrsg. Neil Roughley und Julius Schälike, 341–367. Münster: mentis. (Wiederabdr. in diesem Band S. 119–147)
- Beckermann, Ansgar (2019) „Active Doings and the Principle of the Causal Closure of the Physical World“. *Organon F* 26 (1): 122–140. (Dt. Fassung in diesem Band S. 83–99)
- Bittner, Rüdiger (2005) *Aus Gründen Handeln*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Jaster, Romy und Ansgar Beckermann (2018) „Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des Determinismus“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72. 317–342. (Wiederabdruck in diesem Band S. 163–185)
- Keil, Geert (2017) *Willensfreiheit*. 3. Aufl., Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Lenman, James (2011) „Reasons for Action: Justification vs. Explanation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-just-vs-expl/>. Zugegriffen: 25. September 2020.
- Nida-Rümelin, Martine (2017) „Freedom and the Phenomenology of Agency“. *Erkenntnis* (doi:10.1007/s10670-016-9872-0).
- Taylor, Richard (1966) *Action and Purpose*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Walter, Sven (2016) *Illusion freier Wille? Grenzen einer empirischen Annäherung an ein philosophisches Problem*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Winograd, Terry (1972) „Understanding Natural Language“. *Cognitive Psychology* 3: 1–191.



# **Willensfreiheit**



## Willensfreiheit – Die Agenda des Naturalisten\*

Gottfried Seebaß ist in Sachen Willensfreiheit ein Inkompatibilist und, was das Leib-Seele-Problem angeht, sicher kein Naturalist.<sup>1</sup> Für mich gilt das Gegenteil: Ich bin Kompatibilist und Naturalist. Aber ich gestehe gerne zu, dass der Inkompatibilismus und der Dualismus gewissermaßen die natürliche Sicht der Dinge sind, auf jeden Fall die Sicht der Dinge, die von den allermeisten Menschen geteilt wird. Der Naturalismus hat also *prima facie* einen schweren Stand. Er muss erklären, wie es denn möglich sein soll, dass Menschen (und evtl. andere Wesen) in einer durch und durch natürlichen Welt überhaupt handeln und wie sie darüber hinaus in dieser Welt manchmal sogar frei handeln können, so dass sie für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden können. Die Frage ist also: Welche Probleme muss der Naturalist lösen und welche Fragen muss er beantworten, wenn er als Naturalist an der Idee der Freiheit festhalten möchte?

### 1. Theoretische und praktische Weltsicht

Onora O’Neill sieht Kants Philosophie unter anderem dadurch motiviert, dass Kant der Meinung war, dass wir der Welt gegenüber zwei, wie es scheint, miteinander unvereinbare Sichtweisen einnehmen und einnehmen müssen. Eine ist die theoretische Sichtweise, der zufolge die Welt – und unser Leben in ihr – ein kausaler Zusammenhang von Ereignissen ist, die allgemeinen Naturgesetzen unterworfen sind. Die andere ist die praktische Sichtweise, die Sichtweise der Freiheit. In dieser Sichtweise sehen wir uns als Akteure, die in bescheidenem Maße handeln, d.h. in den Lauf der Welt eingreifen können und die in ihrem Handeln zumindest manchmal frei sind. Hinzu kommt, dass wir uns in unserem Handeln häufig durch Gründe leiten lassen, wobei Gründe sich für viele grundsätzlich von Ursachen unterscheiden, die die natürliche Welt regieren.

The theoretical standpoint is naturalistic: from it we see the world and human life as subject to natural law and causal inquiry. The practical standpoint is that of human freedom: from it we see ourselves as agents who intervene in

---

\* Zuerst erschienen in: N. Roughley & J. Schälike (Hg.) *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*. Münster: mentis 2016, S. 341–367.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Seebaß 2006b, Abschn. 5–7, 216.

limited ways in that natural order. Only the theoretical standpoint can accommodate science; only the practical standpoint can accommodate morality. (O'Neill, 1997, S. 273)

Das Problem besteht O'Neill zufolge darin, dass wir auf keine dieser beiden Sichtweisen verzichten können, dass auf der anderen Seite aber nicht zu sehen ist, wie die beiden Sichtweisen zugleich wahr sein können.

The predicament in which we find ourselves is not that of having to lead our lives in two distinct ontological orders, but that of having to adopt two mutually irreducible standpoints in leading our lives. [...] We are unavoidably, deeply, and thoroughly committed both to the naturalistic standpoint and to the standpoint of freedom. We can dispense with neither standpoint, since neither makes sense without the other. If we do not see ourselves as free we can give no account of activity, hence none of the activities of judging and understanding by which we establish the claims of knowledge; if we do not see ourselves as parts of a causally ordered world we can give no account of the effective implementation of human projects, including moral action, in the world. Our lives would be impossible without commitment to freedom *and* to causality in the robust sense in which Kant understands these terms: neither can stand alone. Yet we do not understand, let alone know, what makes them compatible. The strangeness of human life is that we find a hiatus at the core of our self-understanding, which cannot be comprehended within any single perspective. We have to adopt both standpoints: neither is dispensable and neither is subordinate or reducible to the other – yet their conjunction is a challenge and an affront to the very project of reasoning, which aims at coherence. (ebd., S. 272f.)

Ich kann nicht beurteilen, inwieweit diese Einschätzung der Philosophie Kants gerecht wird. Aber mir scheint, dass sie die Grundkontroverse der gegenwärtigen deutschen Debatte des Problems der Willensfreiheit sehr gut trifft.<sup>2</sup> Auf der einen Seite stehen Naturwissenschaftler, die darauf bestehen, dass uns die Naturwissenschaften die Welt als einen Zusammenhang zeigen, in dem alles natürlich zugeht, in dem Ereignisse, wenn sie denn überhaupt Ursachen haben, durch andere (natürliche) Ereignisse verursacht werden und in dem daher kein Platz für das Eingreifen handelnder Personen ist. Auf der anderen Seite betonen insbesondere viele Philosophinnen und Philosophen die Unverzichtbarkeit der praktischen Sichtweise. Denn erstens werde diese Sichtweise durch unsere Lebenserfahrung tagtäglich hundertmal bestätigt; und zweitens können wir gar nicht anders, als uns und unsere Mitmenschen als handelnde Personen zu sehen, ja selbst der Naturwissenschaftler müsse sich als handelnde Person begreifen, da er

---

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Geyer 2004.

sonst die Grundlagen seiner eigenen Arbeit untergrabe. Und natürlich müssen gerade Naturwissenschaftler davon ausgehen, dass sie in dem, was sie tun, durch Gründe geleitet werden. Naturwissenschaft ist ja geradezu als die Suche nach den bestbegründeten Hypothesen definiert.<sup>3</sup>

Bemerkenswert ist, dass Vertreter beider Seiten darin übereinstimmen, dass die beiden Sichtweisen nicht miteinander vereinbar sind. Wenn die naturwissenschaftliche Sichtweise wahr ist, kann die Sichtweise der Freiheit nicht zutreffen, und wenn die praktische Sichtweise zutrifft, kann es zumindest nicht sein, dass uns die Naturwissenschaften ein vollständiges Bild der Welt liefern. Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, in dieser Situation eine Lösung zu finden. Eine Strategie, die von einigen Philosophen verfolgt wird, ist zu leugnen, dass die Naturwissenschaften nachgewiesen haben, dass in der Welt tatsächlich nur natürliche Ereignisse als Ursachen vorkommen. Gerade im Gehirn seien die Verhältnisse so komplex, dass keiner zu Recht behaupten könne, gezeigt zu haben, dass nirgendwo eine Cartesische Seele ursächlich in das Geschehen eingreife oder nirgendwo neuronale Prozesse durch den Handelnden selbst akteurskausal hervorgerufen werden. Das scheint mir richtig, ist aber doch nur der verzweifelte Versuch, irgendwo doch noch eine Lücke für das Eingreifen eines Ich zu finden. Eine andere Strategie besteht darin zu behaupten, dass die Naturwissenschaften nicht unseren einzigen Zugang zur Welt darstellen. Daneben gäbe es etwa auch den lebensweltlichen Zugang, von dem man mit zumindest ebenso viel Recht sagen könne, dass er zumindest bestimmte Aspekte der Welt richtig wiedergebe. Aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet sehe die Welt eben verschieden aus; und keine Sichtweise könne für sich beanspruchen, die ganze Welt vollständig und richtig darzustellen. Auch diese Strategie scheint mir verzweifelt. Denn wenn die Welt, aus einer Perspektive betrachtet, so aussieht, als würden in ihr alle Ereignisse durch andere natürliche Ereignisse verursacht (wenn sie überhaupt eine Ursache haben), und wenn eben diese Welt, aus einer anderen Perspektive betrachtet, so aussieht, als wären zumindest einige Ereignisse in ihr nicht durch andere natürliche Ereignisse, sondern durch eine Cartesische Seele oder akteurskausal durch eine handelnde Person verursacht, dann können diese beiden Sichtweisen nicht einfach nebeneinander stehen; denn sie können nicht beide zugleich wahr sein. Nur eine Sichtweise kann die Welt so zeigen, wie sie wirklich ist.

---

<sup>3</sup> Etwa Janich 2008, Heidelberger 2005.

## 2. *Naturalismus*

Ich selbst neige nicht dazu zu glauben, dass Naturwissenschaftler *als* Naturwissenschaftler auf die These festgelegt sind, dass in der Welt alle Ereignisse eine natürliche Ursache haben (wenn sie überhaupt eine Ursache haben). Und sie sind schon gar nicht auf einen allgemeinen Determinismus festgelegt – die These, dass *alle* Ereignisse eine vollständige natürliche Ursache haben. Die Geschichte der Quantenphysik hat gezeigt, dass es eine *empirische* Frage ist, ob der allgemeine Determinismus zutrifft, wobei nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung wohl gelten muss, dass das nicht der Fall ist. In meinen Augen ist es aber auch eine empirische Frage, ob manchmal Cartesische Seelen oder andere übernatürliche Wesen und Kräfte kausal in den Lauf der Welt eingreifen. Es könnte sich herausstellen, dass das so ist. Aber wiederum gilt: Dem gegenwärtigen Stand der Forschung zufolge spricht nichts dafür. Und wenn das Konzept der Akteurskausalität nicht schon begrifflich inkohärent ist, halte ich es sogar für eine empirische Frage, ob zumindest manche Ereignisse akteurskausal von handelnden Personen hervorgebracht werden.

Es geht mir hier also nicht darum, worauf Naturwissenschaftler *als* Naturwissenschaftler festgelegt sind, sondern um das Weltbild, das nach Jahrhunderten naturwissenschaftlicher Forschung als das plausibelste gelten muss, und das ist in meinen Augen eindeutig der Naturalismus. Dieser Naturalismus ist meinem Verständnis nach durch eine allgemeine und zwei spezielle Thesen gekennzeichnet:<sup>4</sup>

1. Es gibt keine übernatürlichen Wesen und Kräfte, die kausal in den Lauf der Welt eingreifen.<sup>5</sup>
2. (Atomismus-These) Alle Dinge in der Welt bestehen aus Molekülen und letztlich aus Atomen.

---

<sup>4</sup> Vgl. zur folgenden Liste Keil 2013, 12f. Die Annahme eines allgemeinen physischen Determinismus gehört meiner Meinung nach aber nicht zu dem, was Naturalisten behaupten.

<sup>5</sup> Die Rede von natürlichen und übernatürlichen Dingen ist natürlich erläuterungsbedürftig; ich denke aber, dass wir alle ein einigermaßen verlässliches Vorverständnis haben, das sich am besten durch Beispiele erläutern lässt. Zu den natürlichen Dingen gehören Elektronen, H<sub>2</sub>O-Moleküle, Einzeller, Würmer, Vögel, Säugetiere, Steine, Berge, Planeten, Sonnen, Galaxien, zu den übernatürlichen Dingen Götter, Geister und Seelen.

3. (Erklärbarkeits-These) Alle Eigenschaften aller Dinge in der Welt lassen sich auf die Eigenschaften ihrer Teile und deren Anordnung zurückführen so wie gegebenenfalls auf ihre Geschichte und die Beziehungen, in denen sie zu anderen Dingen stehen.

Was die Beziehung zwischen mentalen und physischen Prozessen angeht, sollte noch eine These hinzugefügt werden:

4. Alle mentalen Prozesse sind mit physischen (bei Menschen: neuronalen) Prozessen identisch bzw. durch solche Prozesse realisiert.

Zunächst können wir also festhalten: Der Naturalist behauptet nicht, dass es nur Moleküle und Atome gibt – oder vielleicht sogar nur Elementarteilchen. Er kann durchaus anerkennen, dass es auch Steine, Flüsse und Planeten gibt, Mücken, Kühe und Schweine, ebenso Menschen, Tische, Fernseher und Schraubendreher sowie Bücher, Schallplatten und Filme und auch Geldscheine, Eintrittskarten und Verträge. Aber er behauptet, dass alle diese Dinge letzten Endes aus Atomen bestehen. Die These 3 beinhaltet zunächst die Annahme, dass sich z.B. die Eigenschaften von Magneten auf die Eigenschaften ihrer Teile und deren Anordnung zurückführen lassen und dass dasselbe für Lebewesen und die Organe von Lebewesen gilt. Die Niere oder das Herz etwa sind Organe, die aus physiologischen Substrukturen aufgebaut sind, die ihrerseits in aller Regel aus organischen Makromolekülen bestehen. Die Fähigkeit der Niere, dem Körper schädliche Stoffe aus dem Blut auszuschleiden, und die Fähigkeit des Herzens, Blut durch die Adern zu pumpen, lassen sich, so der Naturalist, vollständig aus den Eigenschaften der jeweiligen Teile und deren Zusammenwirken erklären. Eine natürlich nicht erklärbare *vis expellens* oder eine *vis pulsifica* sind dafür nicht erforderlich.<sup>6</sup> Dass sich auch die Eigenschaften von Geldscheinen in ähnlicher Weise erklären lassen, mag zunächst befremdlich klingen. Dabei muss man jedoch im Auge behalten, dass bei dieser Erklärung auch die Geschichte und die relationalen Eigenschaften – Eigenschaften, die etwas nur hat, weil es in bestimmten Beziehungen zu anderen Dingen steht – von Geldscheinen eine entscheidende Rolle spielen können. Und zu den Eigenschaften, die ein bedrucktes Stück Papier zu einem Geldschein machen, gehört erstens, dass es auf eine bestimmte Weise entstanden ist, und zweitens, dass es von bestimmten Dingen (nämlich Menschen) auf eine bestimmte Weise gebraucht wird.

Was das Problem der Willensfreiheit angeht, besteht die Herausforderung für den Naturalisten offenbar darin zu erklären, wie es denn möglich

---

<sup>6</sup> Beckermann 2008, Abschn. 1.3.

sein soll, dass es in einer durch und durch natürlichen Welt überhaupt handelnde Wesen gibt, dass sich diese Wesen in ihrem Handeln zumindest manchmal von Gründen leiten lassen und dass diese Wesen in ihrem Handeln zumindest manchmal frei sind, wenn die Thesen 1. – 4. alle wahr sind.

### 3. *Das traditionelle Handlungsverständnis 1 – Cartesische Seelen*

Manchen erscheint es so offensichtlich, dass dies nicht gelingen kann, dass sie sich fragen, wie man denn überhaupt den Versuch unternehmen kann, sich dieser Herausforderung zu stellen. Der Grund dafür liegt in meinen Augen darin, dass sie die Annahme teilen, dass die theoretische und die praktische Sichtweise auf die Welt offensichtlich unvereinbar sind. Und der Grund dafür liegt darin, dass sie insbesondere die praktische Sichtweise so interpretieren, dass es tatsächlich ausgeschlossen ist, dass diese Sichtweise wahr ist, wenn die Thesen des Naturalismus zutreffen. Ich nenne diese Interpretation „das traditionelle Bild von Handeln und freiem Handeln“.

Dass jemand handelt, heißt, dass er in den Lauf der Welt eingreift. Würde er nichts tun, würde sich die Welt auf eine bestimmte Weise weiterentwickeln; dadurch dass er handelt, verändert sich der Lauf der Welt. Die Idee des Handelns scheint also zu implizieren, dass es auf der einen Seite die Welt gibt, die sich von sich aus in bestimmter Weise weiterentwickeln würde, und auf der anderen Seite den Handelnden, der irgendwie neben der Welt steht. Er kann den Lauf der Welt beobachten, so dass sich nichts an diesem Lauf ändert<sup>7</sup>, er kann im Rahmen seiner Möglichkeiten aber auch handelnd eingreifen und damit dem Lauf der Welt eine andere Richtung geben.

Traditionell ist, wie ich es sehe, diese Grundidee im Laufe der Geschichte der abendländischen Philosophie auf zweierlei Weise ausbuchstabiert worden – im Cartesischen Dualismus und in der Idee der Akteurskausalität. Nach Descartes besteht jeder Mensch aus einem materiellen Körper und einer immateriellen Seele, die sich gegenseitig kausal beeinflussen.<sup>8</sup> Aber wie kann diese kausale Beeinflussung konkret aussehen? Descartes' Antwort auf diese Frage beruht auf der Beobachtung, dass die Seele offenbar nicht direkt auf die Peripherie unseres Körpers einwirken kann und dass umgekehrt Gegenstände der Außenwelt oder die Zustände unserer Hände

---

<sup>7</sup> Vorausgesetzt, man geht davon aus, dass nicht schon das Beobachten den Lauf der Welt verändert.

<sup>8</sup> Dabei lässt Descartes immer wieder durchblicken, dass er der Auffassung ist, dass jeder Mensch letzten Endes mit seiner Seele identisch ist.

und Füße nicht direkt auf die Seele einwirken können. Denn wenn die afferenten Nerven, die von der Hand ins Hirn führen, durchtrennt sind, fühlen wir keinen Schmerz mehr, wenn die Hand verletzt wird; und wenn die efferenten Nerven, die vom Hirn zur Hand führen, durchtrennt sind, können wir die Hand nicht mehr bewegen. Der Ort der Interaktion muss daher im Gehirn selbst liegen, und d.h. für Descartes in der *Zirbeldrüse*.

Was die Wirkung des Körpers auf die Seele angeht, sieht Descartes die Dinge so: Beim Wahrnehmen etwa wirken die Gegenstände unserer Umwelt über die Sinnesorgane so auf den Körper ein, dass im Gehirn und letztlich auf der Zirbeldrüse ein materielles Bild dieser Gegenstände entsteht, „das unmittelbar auf die Seele einwirkt und sie die Gestalt [etwa eines] Tieres sehen läßt“ (Descartes, *Leidenschaften*, Erster Teil, Art. 35).

Beim willkürlichen Handeln beginnt die Verursachungskette umgekehrt in der Seele:

Alle Tätigkeit der Seele besteht aber darin, daß allein dadurch, daß sie irgendetwas will, sie bewirkt, daß die kleine Hirndrüse, mit der sie eng verbunden ist, sich in der Art bewegt, wie erforderlich, um die Wirkung hervorzurufen, die diesem Willen entspricht. (ebd., Art. 41)

Beim willentlichen Handeln wirkt die Seele auf den Körper ein, indem sie eine Drehung der Zirbeldrüse verursacht, die ihrerseits einen physiologischen Prozess auslöst, der am Ende dazu führt, dass sich die Glieder des Körpers so bewegen, wie die Seele es will. Im Normalfall greifen Wahrnehmen und Handeln nach Descartes also so ineinander:

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.

Descartes war sich aber durchaus darüber im Klaren, dass manchmal schon das materielle Bild im Gehirn zu einer entsprechenden Handlung führen kann. Das (materielle) Bild eines gefährlichen Tieres kann direkt eine

Fluchtreaktion auslösen, ohne dass die Seele an der Verursachung dieser Handlung beteiligt wäre.

Gleichwie der Strom der Lebensgeister zu den Nerven am Herzen schließlich genügt, um der Drüse die Bewegung zu geben, durch die die Seele Furcht empfindet, so wird auch eine andere Bewegung in der gleichen Drüse allein dadurch veranlasst, daß einige Lebensgeister gleichzeitig zu den Nerven stoßen, die dazu dienen, die Beine zur Flucht zu bewegen; und dies empfindet die Seele und bemerkt diese Flucht, die also auf diese Weise im Körper allein aus der Verfassung der Organe entstanden ist, ohne daß die Seele etwas dazu beigetragen hat. (ebd., Art. 38)

Schon bei Descartes gibt es also zwei Möglichkeiten: Entweder eine Handlung wird unmittelbar vom Gehirn verursacht *oder* der entscheidende Impuls beruht auf einem Willensakt der Seele. Offenbar kann man nur im zweiten Fall wirklich sagen, dass ich etwas getan habe. Wirkliches Handeln besteht darin, dass meine Seele einen Willensakt ausführt, der seinerseits eine Veränderung der Welt bewirkt, durch die dem Lauf der Welt eine neue Richtung gegeben wird.

Dass diese Antwort auf die Frage, was es heißt zu handeln, in der Willensfreiheitsdebatte eine wichtige Rolle spielt, kann man z.B. bei Gerhard Roth sehen, in dessen Überlegungen sie eine der entscheidenden Hintergrundannahmen bildet. Roth stützt sich stark auf die so genannten „Libet-Experimente“, deren Design in aller Kürze so zusammengefasst werden kann<sup>9</sup>: Man stellt einer VPN die Aufgabe, innerhalb der nächsten Minuten zu einem beliebigen Zeitpunkt eine Handbewegung auszuführen; dabei wird registriert, wann der VPN ihr Entschluss, die Hand zu bewegen, zum ersten Mal bewusst wird; und schließlich wird während der ganzen Zeit über am Schädel der VPN angebrachte Elektroden ihr EEG abgeleitet.

Die Ergebnisse dieser Experimente waren – auch für Libet selbst – unerwartet. 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 Drittelsekunde, bevor den Versuchspersonen ihr Wunsch, die Bewegung auszuführen, bewusst wurde, begann ihr Gehirn also mit der Vorbereitung der Ausführung dieser Bewegung.

---

<sup>9</sup> Eine etwas ausführlichere Darstellung der Libet-Experimente findet sich in Beckermann 2012c, S. 128–131.

Für Gerhard Roth zeigen die Ergebnisse der Libet-Experimente eindeutig, 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 2003, S. 523 – Hervorh. im Original)

Die *zeitliche Reihenfolge* ist für Roth also 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. Nicht wir, sondern unser Gehirn entscheidet, was wir tun. Roths zentrales Argument gegen die Existenz von Willensfreiheit lautet also: Wir sind in unseren Handlungen nicht frei, weil diese Handlungen gar nicht auf uns zurückgehen. Alle Handlungen werden durch neuronale Hirnprozesse und nicht durch uns selbst, d.h. durch unsere Willensakte, verursacht; denn diese Willensakte kommen immer zu spät.

Es ist wichtig zu sehen, was Roth nicht bestreitet: Er bestreitet nicht, dass es ein Ich und dass es Willensakte gibt; er bestreitet auch nicht, dass diese Willensakte unsere Handlungen hervorrufen *könnten*; er bestreitet nur, dass sie es tatsächlich tun. Für Roth ist Willensfreiheit also deshalb mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften unvereinbar, weil eben diese Naturwissenschaften zeigen, dass wir *de facto* nicht nur niemals frei handeln, sondern dass wir *de facto* tatsächlich überhaupt nie handeln, weil alles, was wir tun, auf unser Gehirn und nicht auf uns zurückgeht.

#### 4. *Das traditionelle Handlungsverständnis 2 – Akteurskausalität*

So wie sich Roth am Cartesischen Bild des Handelns orientiert, bezieht sich Wolfgang Prinz auf die Idee der Akteurskausalität. Wie Roth hält auch Prinz Willensfreiheit für mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften unvereinbar. Doch Prinz argumentiert doch deutlich anders als Roth. In seinem Aufsatz „Freiheit oder Wissenschaft?“ spricht er von drei „metaphysischen Zumutungen“, die mit dem traditionellen Freiheitsverständnis ver-

bunden sind. Die dritte dieser metaphysischen Zumutungen besteht für Prinz 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 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. (Prinz 1996, S. 92 – Hervorh. im Original)

Der genaue Wortlaut des Zitats macht deutlich, dass es Prinz primär gar nicht um die problematische Annahme eines „lokalen Indeterminismus“ geht. Als eigentliche Zumutung empfindet er die in seinen Augen für das traditionelle Freiheitsverständnis zentrale Idee, Subjekte könnten *eigenständige, autonome Quellen von Handlungsdetermination* sein – also die Idee der *Akteurskausalität*. Akteurskausalität liegt dann vor, wenn eine Wirkung *nicht* durch ein *Ereignis* verursacht wird, sondern durch ein Ding oder eine Person – ein *Agens*, das diese Wirkung kausal hervorbringt. Wenn wir sagen „Hans hat seinen Arm gehoben“, meinen wir, so die Vertreter der Akteurskausalität, nicht, dass die Bewegung des Arms auf ein anderes Ereignis zurückgeführt werden kann<sup>10</sup> – nicht einmal auf einen Willensakt des Handelnden. Vielmehr gibt es neben der Wirkung (der Bewegung des Armes) kein weiteres Ereignis, sondern nur den Handelnden selbst, der diese Bewegung direkt hervorbringt. Häufig bringe ich eine Wirkung hervor, indem ich etwas anderes tue. Ich mache das Licht an, indem ich den Schalter betätige; ich betätige den Schalter, indem ich eine bestimmte Handbewegung ausführe. Aber diese Handbewegung bewirke ich direkt; nur in diesem Fall liegt echte Akteurskausalität vor. Der Handelnde selbst ist die Ursache der von ihm hervorgebrachten Wirkung – nichts anderes, was er tut, und auch kein Ereignis, an dem er irgendwie beteiligt ist.

Diese Idee der Akteurskausalität ist es, die Prinz zufolge im Widerspruch zu den Grundannahmen der Naturwissenschaften steht. Und das ist nicht verwunderlich, wenn man wie er davon ausgeht, dass es zu den Grundannahmen der Naturwissenschaften gehört, dass die Welt ein Zusammenhang

---

<sup>10</sup> Das Problem, dass die Bewegung des Arms in aller Regel auf das Feuern bestimmter Neuronen zurückgeht, das dann evtl. seinerseits vom Handelnden verursacht wird, lasse ich hier beiseite.

ist, in dem physische Ereignisse nur physische Ursachen haben und in dem darüber hinaus nur Ereignisse Ereignisse verursachen. Mir scheint allerdings, dass sich Prinz in diesem Punkt irrt. Denn ich hatte ja schon argumentiert, dass es eine *empirische* Frage ist, ob nicht manchmal übernatürliche Kräfte in den Lauf der Welt eingreifen.<sup>11</sup> Zweitens ist es auch eine empirische Frage, ob der physische Determinismus wahr ist, d.h. ob alle Ereignisse eine hinreichende physische Ursache haben. (Selbst in den Naturwissenschaften ist die Auffassung weit verbreitet, dass es Ereignisse gibt, für die das nicht gilt.). Drittens schließlich muss ein Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler keineswegs ausschließen, dass es so etwas wie Akteurskausalität gibt.<sup>12</sup> Allerdings: In meinen Augen hat Prinz Recht, wenn er behauptet, dass *empirisch gesehen* die Annahme gut begründet ist, dass es keine Eingriffe übernatürlicher Wesen in den Lauf der Welt gibt und auch keine Ereignisse, die nicht natürlich, wohl aber akteurskausal erklärt werden können. Halten wir also fest: Für Prinz könnte die Annahme, wir seien zumindest manchmal frei, nur dann wahr sein, wenn es im (ereigniskausal verstandenen) Kausalzusammenhang der Welt lokale Kausalitätslücken gäbe, Ereignisse, die nicht durch andere physische Ereignisse verursacht sind – Kausalitätslücken, die dann akteurskausal durch einen Handelnden geschlossen werden.<sup>13</sup> Im Endergebnis laufen die Argumente

---

<sup>11</sup> Ich gehe auf diesen Punkt ausführlicher ein in Beckermann 2012e und Beckermann 2013, Kap. 3.

<sup>12</sup> Damit meine ich, dass es *nicht* zu den *Grundannahmen* der Naturwissenschaften gehört, dass es nur Ereigniskausalität gibt; denn es könnten ja Phänomene auftreten, die sich am besten akteurskausal erklären lassen. (Es könnte natürlich sein, dass der Begriff der Akteurskausalität insgesamt inkohärent ist; das würde dann aber nicht nur die Naturwissenschaften betreffen.) Plausibel ist aber die Annahme, dass sich bisher bei allen empirischen Untersuchungen keine solchen Phänomene gezeigt haben. Im Übrigen sollte man auch festhalten, dass die Idee der Akteurskausalität durchaus nicht auf einen Cartesischen Dualismus festgelegt ist. Ein Vertreter dieser Idee kann auch der Meinung sein, dass Akteure physische Wesen sind, die aber trotzdem manchmal akteurskausal in den ansonsten ereigniskausal strukturierten Weltverlauf eingreifen können. Prinz' Kritik richtet sich letzten Endes auch gegen solche Positionen.

<sup>13</sup> Es ist nicht ganz klar, ob Prinz der Meinung ist, dass die Annahme, im (ereigniskausal verstandenen) Kausalzusammenhang der Welt gäbe es lokale Kausalitätslücken, mit den Grundannahmen der Naturwissenschaften unvereinbar ist, oder ob er glaubt, die Idee der Akteurskausalität sei mit diesen Grundannahmen nicht vereinbar; oder ob er beide Thesen vertritt.

Roths und Prinz' also auf dasselbe hinaus: Unser naturwissenschaftliches Weltbild ist mit der Annahme freien Handelns unvereinbar, weil die Naturwissenschaften uns die Welt als einen Kausalzusammenhang zeigen, in dem keine Seelen und Iche in die Welt eingreifen und in dem es auch keine Ereignisse gibt, die nicht natürlich, wohl aber akteurskausal erklärt werden können. Was Roth und Prinz nicht sehen, ist allerdings, dass ihre Argumente nicht nur die Idee freien Handelns, sondern auch die Idee von Handeln überhaupt unterminieren. Denn wenn eine meiner Körperbewegungen nur dann eine Handlung darstellt, wenn diese Bewegung (a) kausal auf einen immateriellen Willensakt zurückgeht bzw. wenn sie (b) akteurskausal von mir hervorgerufen wird, dann ist das Bild der Welt, das uns die Naturwissenschaften nahelegen, nicht nur mit der Annahme unvereinbar, dass wir zumindest manchmal frei handeln; dann ist dieses Bild der Welt sogar mit der Annahme unvereinbar, dass wir überhaupt je handelnd in den Lauf der Welt eingreifen.

### *5. Handeln – eine naturalistische Alternative*

Ich bin wie wohl die meisten Philosophinnen und Philosophen der Meinung, dass wir die praktische Sichtweise Kants nicht aufgeben können – die Idee, dass wir und andere Wesen handeln und handelnd in den Lauf der Welt eingreifen können. Sie wird durch unsere alltäglichen lebensweltlichen Erfahrungen gestützt; und diese Idee aufzugeben würde uns in massive Widersprüche stürzen. Auf der anderen Seite scheint es mir aber auch nicht ratsam, an dem zu zweifeln, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen. Deshalb bin ich Naturalist. Also bleibt nur ein Ausweg: Als Naturalist muss man eine Alternative entwickeln zu den traditionellen Antworten auf die Frage, was es heißt zu handeln – eine Alternative, die mit dem wissenschaftlichen Bild der Welt vereinbar ist.

Die Grundidee einer solchen Alternative muss lauten: Handelnde Wesen stehen nicht außerhalb der natürlichen Welt; sie sind selbst integraler Teil dieser Welt. Wir wissen heute, dass sich im Laufe der Evolution Wesen entwickelt haben, die sich in ihrer Umwelt relativ autonom bewegen können. Autonom, d.h., dass es sich bei diesen Wesen nicht um Reiz-Reaktions-Maschinen handelt. Sie reagieren auf denselben Reiz nicht immer stereotyp und automatisch auf dieselbe Weise. Für Wesen, die in diesem Sinne autonom sind, gilt vielmehr: Sie haben in vielen Situationen verschiedene Handlungsoptionen; zwischen diesen Optionen müssen sie wählen; und deshalb müssen sie in der Lage sein, Entscheidungen zu treffen. In ihnen laufen also Prozesse ab, die ausgehend von den Informationen, die diese

Wesen über ihre Umwelt gesammelt haben, und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Zustände (Wünsche, Bedürfnisse usw.) dazu führen, dass am Ende eine der möglichen Handlungsoptionen ausgeführt wird.

Viele Tiere gehören zu diesen autonomen Wesen; und auch bei diesen Tieren unterscheiden wir zwischen dem, was sie selbst tun, und dem, was ihnen widerfährt. Trotzdem haben wir in aller Regel kein Problem damit, Tiere als rein natürliche Wesen aufzufassen. Wir wissen zumindest im Prinzip, wie diese natürlichen Wesen funktionieren. Wir kennen die Organe – Herz, Lunge, Magen, Darm, Leber usw. –, die den vitalen Funktionen zugrunde liegen. Und wir wissen, dass Tiere über mit dem Gehirn verbundene Sinnesorgane verfügen, die sie in die Lage versetzen, Informationen über die Umwelt aufzunehmen. Und dass sie Gliedmaßen besitzen, die es ihnen – vom Gehirn gesteuert – ermöglichen, sich zielgerichtet zu bewegen. Das zentrale Organ der Bewegungssteuerung ist also das Gehirn mit seinen zahllosen vernetzten Neuronen, deren Feuermuster unter anderem bestimmen, wie sich die Glieder bewegen. Im Gehirn zumindest höherer Tiere laufen also neuronale Prozesse ab, die – abhängig von den verfügbaren Informationen über die Umwelt und von den eigenen Zuständen (Wünschen, Bedürfnissen usw.) – bestimmen, was diese Tiere tun. Schließlich: Alle Organe von Tieren einschließlich ihrer Gehirne haben sich in einem evolutionären Prozess entwickelt.

Wenn wir nun die Fälle betrachten, in denen wir sagen, dass ein Tier selbst etwas tut, und diese Fälle mit denen vergleichen, in denen wir sagen, dass mit dem Tier etwas (gegen seinen Willen) geschieht, dann wird, denke ich, deutlich, dass wir genau dann sagen, dass ein Tier selbst etwas tut, wenn sein Verhalten auf dem von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess beruht und wenn die Entscheidung für dieses Verhalten dem Tier nicht von außen, z.B. durch Fernsteuerung, aufoktroiert wurde.<sup>14</sup> Mir scheint, dass sich dieses Ergebnis auf Menschen übertragen lässt: Auch bei Menschen sagen wir genau dann, dass eine Bewegung oder ein Verhalten etwas ist, was dieser Mensch tut, wenn diese Bewegung oder dieses Verhalten auf den von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess zurückgeht. Wenn das so ist, bedeutet das aber, dass für Handeln weder das Eingreifen Cartesischer Seelen noch Akteurskausalität vonnöten ist. Und für die Frage, ob etwas eine Handlung oder ein Widerfahrnis ist, spielt es auch keine Rolle, dass es sich bei den

---

<sup>14</sup> In einer Reihe von Aufsätzen (Beckermann 2008, 2009, 2011a, 2012h) habe ich versucht, diese Grundidee weiter auszubuchstabieren, deshalb beschränke ich mich hier auf die Kernidee.

einschlägigen Entscheidungsprozessen um vollständig natürliche neuronale Prozesse handelt.

Es gibt also eine naturalistische Alternative zu den traditionellen Antworten auf die Frage, was es heißt zu handeln. Allerdings muss der Naturalist auf der Hut sein. Unsere Alltagssprache ist so stark imprägniert vom traditionellen Handlungsverständnis, dass man sich vorsehen muss, um nicht durch unbedachte Formulierungen dieses Verständnis durch die Hintertür wieder hineinzuschmuggeln. Der Naturalist muss sich immer fragen, was er selbst denn meint, wenn er sagt „Der Handelnde tut dies“ oder „Der Handelnde entscheidet das“. Um nur ein Beispiel zu nennen: Für Geert Keil spielt die Tatsache eine entscheidende Rolle, dass Handelnde vor dem Handeln überlegen können und dass sie diese Überlegungen zu einem bestimmten Zeitpunkt beenden, obwohl sie auch weiter überlegen könnten. Aber was genau meint er, wenn er sagt „*Der Handelnde* hat zum Zeitpunkt *t* seine Überlegungen beendet“? Die Antwort, dass das Aufhören des Überlegensprozesses auf einem Willensakt der Seele beruht oder vom Handelnden akteurskausal verursacht wurde, steht dem Naturalisten ja nicht zur Verfügung.

Das naturalistische Handlungsverständnis zeigt im Übrigen, dass die traditionelle Idee, hier ist die Welt, die sich, solange niemand eingreift, auf eine bestimmte Weise entwickelt, und neben dieser Welt gibt es handelnde Wesen, die durch ihr Eingreifen den Lauf der Welt verändern können, letzten Endes völlig in die Irre führt. Denn wenn handelnde Wesen selbst Teil der Welt sind, gehört auch alles, was in ihnen passiert und wovon der weitere Weltverlauf durchaus abhängt, mit zu eben diesem Weltverlauf. Handeln oder nicht Handeln ist selbst Teil des Verlaufs der Welt. Doch das bedeutet eben nicht, dass Handelnde keinen Einfluss auf den Weltverlauf haben; denn wie die Welt sich weiterentwickelt, hängt ja ab von den internen Entscheidungsprozessen, die in ihnen ablaufen, und von dem Verhalten, zu dem diese Prozesse führen. Dies gilt übrigens auch, wenn der Weltverlauf vollständig determiniert sein sollte. Auch dann wird dieser Verlauf durch Entscheidungsprozesse beeinflusst, die in manchen natürlichen Wesen ablaufen. Insofern bestimmen diese Wesen als Teil des Weltverlaufs den weiteren Weltverlauf mit, solange die in ihnen ablaufenden Prozesse zu Recht als *ihre* Entscheidungsprozesse gelten können. Handelnde stehen nicht neben der Welt, sie sind Teil der Welt, können auf die geschilderte Weise aber trotzdem den weiteren Verlauf dieser Welt mitbestimmen.

## 6. Freies Handeln und Entscheiden

So wie es ein traditionelles Bild des Handelns gibt, gibt es auch ein traditionelles Bild freien Handelns und Entscheidens, das bei Kant sehr deutlich hervortritt. Diesem Bild zufolge setzt freies Handeln voraus, dass der Handelnde in der Lage ist, von selbst Verursachungsketten zu beginnen. Klarerweise ist diese Annahme nicht mit dem vereinbar, was uns die Naturwissenschaften über die Welt sagen, und genau deshalb entsteht bei Kant die Spannung zwischen der theoretischen und der praktischen Weltsicht.

Etwas ausführlicher kann man das traditionelle Bild freien Handelns und Entscheidens so formulieren: Ein Handelnder kommt in eine Situation, in der er zwischen verschiedenen Handlungsoptionen – sagen wir A und B – wählen muss oder zumindest wählen kann. Er überlegt, ob er A oder lieber B tun sollte. Er wägt die Gründe ab, die für und gegen A und die für und gegen B sprechen. Diese Überlegung führt evtl. zu dem Ergebnis, dass die gewichtigeren Gründe für A sprechen. Wenn die Entscheidung des Handelnden frei ist, darf dieses Ergebnis aber *nicht automatisch* dazu führen, dass er A tut. Vielmehr kann er sich immer noch so oder so entscheiden – für A oder für B. Er selbst fällt diese Entscheidung angesichts des Ergebnisses seiner Überlegung, aber nicht durch dieses Ergebnis determiniert. Zumindest bei freien Entscheidungen geht die Entscheidung für A oder B also dem traditionellen Handlungsverständnis gemäß auf den Handelnden zurück – nur der Handelnde selbst und nichts sonst bestimmt, welche Entscheidung getroffen wird. Und das bedeutet eben auch: In dem Moment, in dem sich der Handelnde für A oder für B entscheidet, beginnt er selbst eine neue Verursachungskette. Er bewirkt, dass die Neuronen im Motorkortex so oder so feuern, und dieses Bewirken ist seinerseits durch nichts determiniert.

Es ist klar, dass dieses Bild mit der Annahme eines allgemeinen physischen Determinismus unvereinbar ist. Wenn das Feuern der Motoneuronen selbst eine hinreichende physische Ursache hätte und diese ihrerseits eine andere hinreichende physische Ursache usw., dann wäre es – gemäß dem traditionellen Bild des Handelns – unmöglich, dass der Handelnde dieses Feuern hervorbringt. Erst wenn es *Lücken* im kausalen Geflecht der physischen Ursachen gibt, kann der Handelnde selbst in den Lauf der Welt eingreifen, indem er diese Lücken schließt. Hier scheint mir ein oft übersehenes Motiv für den Inkompatibilismus zu liegen. Nur wenn nicht jedes Ereignis vollständig durch andere physische Ereignisse determiniert ist, können wir dem traditionellen Verständnis zufolge überhaupt in den Lauf der Welt eingreifen. Und nur wenn nicht jedes Ereignis durch andere physische

Ereignisse vollständig determiniert ist, können wir diesem traditionellen Verständnis zufolge durch unsere selbst nicht determinierten Entscheidungen neue Verursachungsketten beginnen.

Klar ist aber auch die zentrale Schwäche des traditionellen Bildes freier Entscheidungen: Der Handelnde wird zu einem – im Zweifelsfall irrationalen – Zufallsgenerator. Wenn er sich für A entscheidet, scheint noch alles in Ordnung – er entscheidet sich für die Option, für die die stärkeren Gründe sprechen. Aber er kann sich dem traditionellen Bild zufolge auch für B entscheiden. Und wenn er das tut, entscheidet er sich offenbar irrational – er entscheidet sich für die schlechtere Option.<sup>15</sup> Und was noch schlimmer ist, es gibt nichts, was seine Entscheidung für A oder B erklären könnte. Er entscheidet sich für A oder für B; und das war's, mehr ist dazu nicht zu sagen. Selbst der Inkompatibilist Keil meint deshalb:

Dem klassischen Libertarismus zufolge gibt es keinen Zeitpunkt vor dem Handlungsbeginn, zu dem unumstößlich feststeht, was der Akteur tun wird. Der Überlegende hat stets die Möglichkeit, weiterzuüberlegen und sich umzuentscheiden. Nun betrachten wir die Entscheidung *ex post*: Zum Zeitpunkt des tatsächlichen Handlungsbeginns, bei einem gegebenen Überlegungsstand, wäre im anderen möglichen Falle nicht die gegenteilige Handlung begonnen worden, sonst läge ein Fall von Handeln wider bessere Einsicht vor. (Keil, 2009, Paragraph ((60)))

Es ist klar, dass eine naturalistische Alternative zum traditionellen Bild freien Handelns und Entscheidens auf der naturalistischen Alternative zum traditionellen Bild des Handelns aufbauen sollte. Eine Bewegung oder ein Verhalten ist etwas, was der Handelnde selbst tut, wenn es auf dem dafür

---

<sup>15</sup> Schon Locke hat die Annahme dieser Lücke im Standardbild der Indeterministen kritisiert. Nur ein Narr könne sich wünschen fähig zu sein, das zu tun, was er für das Schlechtere halte. „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.“ (Locke *Versuch*, § 50)

vorgesehenen natürlichen Entscheidungsprozess beruht. Aber was macht dann den Unterschied zwischen freien und unfreien Handlungen aus? Wann ist das Ergebnis dieses Prozesses eine freie Entscheidung und wann nicht?

Robert Kane hat auf diese Frage eine eigenwillige Antwort gegeben. Wie Keil ist Kane Inkompatibilist. Auf der einen Seite glaubt er, dass Freiheit in einem signifikanten Sinn mit dem Determinismus unvereinbar ist. Auf der anderen Seite ist Kane aber auch Naturalist; er will die Kausalitätslücke, die im Fall der Nichtdeterminiertheit entsteht, nicht durch die Annahme eines Cartesischen Dualismus, durch die Annahme, es gebe neben der Ereigniskausalität noch eine andere Art von Kausalität, Akteurskausalität, oder durch die Annahme eines noumenalen Selbst im Sinne Kants schließen. Kane ist in dem Sinne Naturalist, dass auch er die Auffassung vertritt, dass mentale Entscheidungsprozesse letzten Endes neuronale Prozesse in den Hirnen der jeweiligen Handelnden sind. Auf jeden Fall legt er sich auf das von ihm so genannte „Free Agency Principle“ fest, das besagt, dass Inkompatibilisten im Allgemeinen und Libertarier im Speziellen bei ihrem Versuch, Willensfreiheit zu erklären, nicht auf Kategorien und auch nicht auf Arten von Entitäten (Substanzen, Eigenschaften, Relationen, Ereignisse, Zustände etc.) Bezug nehmen sollten, die nicht auch von Kompatibilisten in Anspruch genommen werden müssen (Kane, 1998, S. 116).

Vor dem Hintergrund dieses Prinzips entwickelt Kane folgende Idee freier Entscheidungen. Für ihn ist wie gesagt der Überlegungsprozess oder allgemeiner: der Entscheidungsprozess, der einer Handlung vorhergeht, ein physischer, wahrscheinlich ein neuronaler Prozess. Da in seinen Augen Entscheidungen nur frei sein können, wenn sie nicht determiniert sind, darf auch dieser Prozess nicht determiniert sein. Der Entscheidungsprozess<sup>16</sup> muss in seinen Augen deshalb ein komplexer chaotischer neuronaler Prozess sein, der große Netze von Neuronen umfasst, die global sensitiv sind für nicht determinierte Ereignisse auf der Mikroebene (ebd., S. 130). Dass dieser Prozess sensibel ist für nicht determinierte Ereignisse auf der Mikroebene, bedeutet, dass auch das Ergebnis des Prozesses nicht determiniert ist. Denn der Prozess läuft als chaotischer Prozess zwar im Prinzip deterministisch ab; chaotische Prozesse können sich aber in ihren Ergebnissen sehr unterscheiden, wenn die Anfangsbedingungen auch nur minimal variieren. Wenn der Verlauf eines solchen Prozesses unter anderem von einem

---

<sup>16</sup> Aus kontextbedingten Gründen spricht Kane nur von „efforts of will“; mir scheint es aber sinnvoller, ganz allgemein von Entscheidungsprozessen zu reden.

nicht determinierten Mikroereignis – sagen wir etwa davon, ob ein Radiumatom in einer bestimmten Zeitspanne zerfällt – abhängt, ist auch das Ergebnis des chaotischen Makroprozesses nicht determiniert. Im Falle freier Entscheidungen muss man sich, so Kane, den zugrunde liegenden Entscheidungsprozess als einen solchen nicht determinierten chaotischen neuronalen Prozess vorstellen.

Kane verändert das klassische Bild also in einer Reihe von Punkten. Erstens legt er sich als Naturalist darauf fest, dass der Entscheidungsprozess ein neuronaler, also ein physischer Prozess ist. Zweitens gestattet er keine Kausalitätslücke zwischen Ergebnis der Überlegung und Entscheidung. Wer beim Überlegen zu dem Ergebnis kommt, A sei die richtige Handlung, der tut auch A, der hat nicht mehr die Möglichkeit, sich für B zu entscheiden. Drittens verlegt Kane den Ort der Indeterminiertheit nicht ans Ende, sondern mitten in den Prozess der Entscheidungsfindung – dorthin, wo ein Zufallsereignis auf der Mikroebene dafür sorgt, dass das Ergebnis des Prozesses nicht determiniert ist.

Doch gerade mit diesem letzten Punkt setzt sich auch Kane dem Zufalls- einwand aus. Denn wenn, ob sich der Handelnde für A oder für B entscheidet, allein davon abhängt, dass ein Radiumatom in einer bestimmten Zeit zerfällt oder nicht, und wenn es reiner Zufall ist, wann dieser Zerfall stattfindet, dann ist offenbar auch das Ergebnis des Entscheidungsprozesses reiner Zufall. Und es gibt noch ein zweites Problem: Offenbar hat der Handelnde keinen Einfluss darauf, wann das Radiumatom zerfällt; also hat er letzten Endes auch keinen Einfluss darauf, ob die Entscheidung zugunsten von A oder von B ausfällt. Man kann diesen Einwand auch so ausdrücken: Dadurch dass das Ergebnis des neuronalen Prozesses von einem nicht determinierten Ereignis abhängt, entsteht an dieser Stelle eine Kausalitätslücke; aber *diese* Kausalitätslücke wird nach Kane *nicht* vom Handelnden geschlossen, da der keinen Einfluss auf den Zerfall des Radiumatoms hat. Also hängt das Ergebnis des Prozesses nicht vom Handelnden ab.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Eine letzten Endes ähnliche Auffassung vertritt Martin Carrier (Carrier 1999), der sich allerdings zu der Frage, ob Überlegensprozesse natürliche Prozesse sind, nicht äußert. Für ihn ist eine Entscheidung frei, wenn sie auf einem nicht determinierten Überlegensprozess beruht, in dem immer mal wieder zufällig neue überlegensrelevante Fakten und Motive auftauchen. Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen Carrier und Kane. Während nicht zu sehen ist, wie das für Kane entscheidende Zufallsereignis – der Zerfall des Radiumatoms – dem Handelnden zugerechnet werden kann, ist das bei Carrier ganz anders. Denn wenn ein Handelnder sich zufällig an etwas erinnert oder

Kanes Auffassung kann meiner Meinung nach nicht überzeugen. Eine Handlung oder Entscheidung wird nicht einfach dadurch zu einer freien Handlung oder Entscheidung, dass sie auf einem indeterminierten (neuronalen) Entscheidungsprozess beruht. Das macht eine Entscheidung vielmehr nur umso mehr zu einem Produkt des Zufalls. Denn diese Auffassung gibt keine befriedigende Erklärung der Rolle, die der Handelnde beim Fällen der Entscheidung spielt. Welche Entscheidung am Schluss gefällt wird, hängt nach Kane nur davon ab, ob ein Radiumatom in einer bestimmten Zeitspanne zerfällt oder nicht. Doch darauf hat der Handelnde keinen Einfluss. Inwiefern kann es dann noch sinnvoll sein zu sagen, dass es der *Handelnde* war, der die Wahl zwischen A und B getroffen hat? An dieser Stelle hat es der Determinist ganz offensichtlich leichter. Denn wenn der im Handelnden ablaufende Entscheidungsprozess als determinierter Prozess abläuft und wenn es zugleich Gründe gibt zu sagen, dieser Prozess sei der Entscheidungsprozess des Handelnden selbst, dann ist es auch sinnvoll zu sagen, die Entscheidung sei vom Handelnden selbst getroffen worden. Darauf komme ich gleich zurück.

### 7. Fähigkeitsbasierte Ansätze

Eine ganz andere Antwort auf die Frage, wann die Entscheidung eines Handelnden als frei gelten kann, ergibt sich, wenn man auf Überlegungen zurückgreift, die sich im 21. Kapitel des zweiten Buches von John Lockes *Untersuchung* finden.<sup>18</sup> In diesem Kapitel stellt Locke unter anderem die Frage: Was bestimmt unseren Willen? Auf den ersten Blick sieht es nach Locke so aus, als würde unser Wille jeweils durch das bestimmt, was wir als das bedrückendste Unbehagen empfinden. Doch diese Antwort ist zum Glück noch nicht die ganze Wahrheit. Denn Menschen haben, so Locke, 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 diene.

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

---

ihm zufällig etwas einfällt, kann man dies sehr wohl dem Handelnden zurechnen. Vgl. unten S. 143.

<sup>18</sup> Vgl. zu den folgenden Absätzen Beckermann 2008, S. 113f.

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. (Locke, *Ver-such*, II, xxi, § 47 – Hervorh. im Original)

Für Locke beruht Willensfreiheit also 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 zu überlegen. Doch das reicht nicht aus. Willensfreiheit setzt auch voraus, dass wir dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) können. In ihrem Wollen frei ist eine Person also, wenn sie zwei Fähigkeiten besitzt – die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln.

Diese Theorie Lockes wird unter anderem durch folgende Beobachtung gestützt. In den europäischen Rechtsordnungen findet man bis in die Antike zurück die Auffassung, dass nicht alle Menschen gleich schuldfähig sind. Zwei Gruppen von Menschen werden immer ausgenommen – Kinder und psychisch Kranke. Was unterscheidet diese Menschen von „normalen“ Erwachsenen? Ein plausible Antwort ist, dass es genau die von Locke angeführten Fähigkeiten sind, über die Kinder und psychisch Kranke nicht verfügen, heute würden wir vielleicht sagen die Fähigkeit zur Impulskontrolle und eine bestimmte Steuerungsfähigkeit. Das Strafgesetzbuch drückt das so aus:

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*. (StGB § 20 – meine Hervorh.)

## 8. *Determinismus und Freiheit*

Naturalisten sind meiner Meinung nach nicht auf einen allgemeinen physischen Determinismus festgelegt. Sie könnten sich also durchaus der Auffassung von Geert Keil anschließen, die These eines allgemeinen physischen Determinismus sei sowieso nicht mehr als eine Chimäre. Trotzdem: Das Verhältnis von Determinismus und Freiheit gehört zu den meistdiskutierten Problemen der Willensfreiheitsdebatte. Und selbst unter naturalistisch gesinnten Teilnehmern dieser Debatte gibt es Inkompatibilisten wie Kane und Keil, die aus unterschiedlichen Gründen meinen, Freiheit sei mit Determiniertheit nicht vereinbar. Warum?

Während es Kane insbesondere um das Problem der Letzturheberschaft geht, hat Keil andere Gründe.<sup>19</sup> Seiner Meinung nach setzt nicht nur Freiheit, sondern schon Handeln überhaupt voraus, dass der Handelnde über die „Zwei-Wege“-Fähigkeit verfügt, eine Handlung auszuführen und sie zu unterlassen. Und niemand, so Keil, verfügt über diese Fähigkeit, wenn alles, was er tut, vollständig determiniert ist, so wenig wie er in diesem Fall über die Fähigkeit verfügt, ergebnisoffen zu überlegen. Schon in der Einleitung von 2013 schreibt er<sup>20</sup>:

Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert sein sollte, hätten wir nie einen anderen Willen bilden können als denjenigen, den wir tatsächlich gebildet haben. Wir glauben dann vielleicht, ergebnisoffene Überlegungen anstellen und unsere Entscheidungen selbst treffen zu können, tatsächlich „stehen sie aber nicht bei uns“, um die aristotelische Formulierung zu gebrauchen. Also sind die entsprechenden Fähigkeiten illusionär. (Keil, 2013, S. 7)

Der entscheidende Punkt ist für Keil, dass „das menschliche Handlungsvermögen seiner Natur nach ein ‚Vermögen zum Gegenteiligen‘ ist“ (ebd., S. 99). Nach Aristoteles liege das daran,

dass es ein *rationales* Vermögen ist: „Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur *einer* Tätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig.“ Kenny hat die aristotelische Lehre so interpretiert, dass bei vernünftigen Vermögen sämtliche für die Aktualisierung notwendigen Bedingungen vorliegen können, ohne dass die Fähigkeit ausgeübt wird. Es bedarf stets noch eines aktiven Zutuns des vernünftigen Wesens, beispielsweise seiner Entscheidung anders als bei Dispositionen wie der Wasserlöslichkeit des Zu-

<sup>19</sup> Mit diesen Überlegungen Kanes habe ich mich in Beckermann 2008 (Abschn. 3.8), 2011b, 2012f und 2012g auseinandergesetzt.

<sup>20</sup> Ich halte die hier geäußerte Auffassung Keils für völlig falsch. Vgl. oben S. 132.

ckers oder dem Speichelfluss des Hundes, die sich bei Vorliegen der geeigneten Bedingungen automatisch manifestieren. (ebd. – Hervorh. im Original)

Sehr deutlich wird Keils Position auch in seiner Auseinandersetzung mit Lockes Vorschlag, Willensfreiheit vom Vorhandensein der beiden Fähigkeiten abhängig zu machen, erstens vor dem Handeln innehalten und überlegen und zweitens dann dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß entscheiden und handeln zu können (ebd., S. 57–60). Wie diese Fähigkeiten oder Vermögen „freiheitstheoretisch zu interpretieren“ sind, ist nach Keil alles andere als klar. Auf der einen Seite ist Locke der Meinung, dass unser Wille durch die stärkste und dringendste Unbehaglichkeit bestimmt wird. Aber: „Das geschieht denn auch meist, allerdings nicht immer.“

Offenbar heißt „bestimmen“ hier nicht „deterministisch verursachen“, denn sonst müsste es der Person naturgesetzlich unmöglich sein, den Weg vom drängendsten Unbehagen zu einer handlungswirksamen Entscheidung zu blockieren. Wenn wir Suspensionsfähigkeit besitzen, muss die Person [...] das Vermögen besitzen, einen durch ein aktuelles Unbehagen bestimmten Willen nicht handlungswirksam werden zu lassen. An welcher Stelle genau man das Suspensionsvermögen ansiedelt, ist indes für die Vereinbarkeitsfrage nicht entscheidend, denn in einer deterministischen Welt ist jede Unterbrechung eines Determinationszusammenhangs naturgesetzlich unmöglich. (Keil, 2013, S. 58f.)

Wenn Locke es ernst damit meint, dass wir in der Lage sind, den Entscheidungsprozess zu unterbrechen und ihm damit eine andere Richtung zu geben, kann er, so Keil, diesen Prozess nicht als naturgesetzlich determinierten Prozess auffassen.

Rekapitulieren wir den Textbefund: [...] Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. An vielen Stellen vertritt Locke die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen kann. Wir vermögen durch reifliche Überlegung auf den Willen einzuwirken; wir können starke Wünsche davon abhalten, den Willen zu bestimmen und handlungswirksam zu werden. Kurz: Das drängendste Unbehagen wird „for the most part“ handlungswirksam, „but not always“. Diese Stellen lassen sich kaum anders auslegen, als dass Locke in seiner Lehre vom Suspensionsvermögen seinen psychologischen Determinismus zurücknimmt oder einschränkt. (ebd., S. 59f.)

Offenbar fasst Keil auch das Suspensionsvermögen – die Fähigkeit, vor der endgültigen Entscheidung innezuhalten und zu überlegen – als eine Zwei-Wege-Fähigkeit auf. Während der Entscheidungsfindung kann der Handelnde innehalten; er kann es aber auch unterlassen. Also kann, so Keil, nicht determiniert sein, ob er innehält oder nicht.

### 9. *Naturalismus und Freiheit*

Keil argumentiert hier gegen den Kompatibilismus. In diesem Aufsatz geht es aber primär um die Frage, was aus diesen Überlegungen für den Naturalismus folgt.<sup>21</sup> Für den Naturalisten ist der Überlegens- oder allgemeiner: Entscheidungsprozess, der dem Entscheiden und anschließenden Handeln vorausgeht, ein physischer – d.h. bei vielen Lebewesen uns eingeschlossen: ein neuronaler – Prozess. Eine Bewegung oder ein Verhalten ist etwas, das dem Handelnden als sein Handeln zugerechnet werden kann, wenn es auf den von der Evolution dafür vorgesehenen neuronalen Entscheidungsprozess zurückgeht. Und dieser Prozess selbst kann zu Recht als ein Entscheidungsprozess *des Handelnden* gelten. Doch das erklärt den Unterschied zwischen freien und nicht freien Handlungen bzw. zwischen freien und nicht freien Entscheidungen noch nicht. Welchen Sinn kann es etwa für einen Naturalisten haben zu sagen, der Handelnde hätte diesen Entscheidungsprozess beeinflussen können? Oder der Handelnde hätte die Fähigkeit gehabt, während des Prozesses innezuhalten und zu überlegen?

Halten wir zunächst noch einmal fest: Wenn jemand argumentiert, in einer determinierten Welt hätten wir niemals die Möglichkeit, handelnd in den Lauf der Welt einzugreifen, übersieht er die naturalistische Alternative. Handelnde Wesen sind selbst Bestandteil der natürlichen Welt. Und eben deshalb hängt der zukünftige Lauf der Welt davon ab, zu welchen Ergebnissen die in ihnen ablaufenden physischen Entscheidungsprozesse führen. Wenn sie sich für A entscheiden und dementsprechend A tun, nimmt die Welt einen anderen Verlauf, als wenn sie sich für B entscheiden und B tun. Und daran würde sich auch nichts ändern, wenn der Entscheidungsprozess (physisch) determiniert wäre – solange dieser Entscheidungsprozess nur als Entscheidungsprozess *des Handelnden* gelten kann und die resultierende Handlung etwas ist, was der Handelnde tut.

---

<sup>21</sup> Wenn ich das richtig verstanden habe, zählt sich auch Keil selbst eher zu den Naturalisten. Es gibt bei ihm aber viele Formulierungen, die *prima facie* eine Cartesische oder eine akteurskausalistische Lesart nahelegen („Wenn unsere Willensbildung naturgesetzlich determiniert wäre, „stünde es nicht bei uns“, wie wir uns entscheiden“, „Die abwägende Person kann auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen“, „Es liegt am Handelnden selbst, ob er weiter überlegt oder nicht“). Allerdings lehnt Keil die Idee der Akteurskausalität dezidiert ab. Andererseits liefert er uns aber auch keine naturalistische Lesart dieser Formulierungen.

Doch kommen wir zu der Frage zurück, was es für den Naturalisten heißen kann, dass ein Handelnder auch seinen Entscheidungsprozess beeinflussen kann, dass es von ihm abhängt, wie dieser Prozess abläuft und zu welchem Ergebnis er führt, dass er zumindest die Fähigkeit besitzt, diesen Prozess in die eine oder andere Richtung zu lenken. Voraussetzungsgemäß ist für den Naturalisten der Entscheidungsprozess ein physischer Prozess, der eine Zeit lang läuft und irgendwann mit einer Entscheidung  $E$  endet. Wenn dieser Prozess auch anders ablaufen könnte, bedeutet das, dass es zumindest einen Zeitpunkt  $t$  gibt, an dem der Prozess eine andere Richtung nehmen und deshalb zu einem anderen Ergebnis  $E'$  führen könnte. Doch was könnte zu  $t$  passieren, das dazu führt, dass der Prozess nach  $t$  einen anderen Verlauf nimmt? In meinen Augen gibt es nur wenige Alternativen. Erstens könnte es sein, dass zu  $t$  physisch *nicht* determiniert ist, wie es weitergeht. Dann gibt es zwei Möglichkeiten. Die Kausallücke wird durch eine Cartesische Seele oder vom Handelnden selbst akteurskausal geschlossen. Der Handelnde nutzt die Lücke, um dafür zu sorgen, dass der Prozess einen anderen Verlauf nimmt. Diese Möglichkeit ist mit dem Naturalismus nicht vereinbar. Die andere Möglichkeit ist, dass niemand die Lücke schließt, und es einfach nur eine Frage des Zufalls ist, wie es weitergeht – so wie sich das etwa Kane vorstellt. Ich jedenfalls kann nicht sehen, wie man im zweiten Fall davon reden kann, dass *der Handelnde* den Gang des Überlegungsprozesses beeinflusst hat. Die dritte Alternative scheint mir darin zu bestehen, dass zu  $t$  ein Ereignis stattfindet, das dem Entscheidungsprozess eine neue Richtung gibt.

Nehmen wir ein einfaches Beispiel.<sup>22</sup> Ich liege morgens im Bett und überlege, ob ich aufstehe oder noch etwas liegen bleibe. Einerseits sollte ich aufstehen, denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz; andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, noch etwas weiterzuschlafen. Angenommen, ich bin gerade dabei, mich zu entscheiden, noch im Bett zu bleiben. In diesem Moment fällt mir ein, dass auf der Tagesordnung der heutigen Fakultätskonferenz eine wichtige Wahl steht, bei der meine Stimme ausschlaggebend sein kann. Dass mir dies in diesem Augenblick einfällt, bewirkt, dass mein Entscheidungsprozess eine neue Richtung nimmt und ich mich evtl. doch dazu entscheide, aufzustehen und zur Fakultätskonferenz zu gehen. Kann man in diesem Fall davon sprechen, dass *ich* eine Veränderung meiner Überlegungen herbeigeführt habe?

---

<sup>22</sup> Ich habe sehr ähnliche Beispiele in anderen Kontexten auch schon früher verwendet, vgl. etwa Beckermann (2008, S. 87 und S. 122).

Meines Erachtens ist es hier ganz ähnlich wie bei der Frage, unter welchen Bedingungen eine Bewegung oder ein Verhalten *mir* als Handlung zugerechnet werden kann. Entscheidend ist, ob der Prozess, der zu der Bewegung oder dem Verhalten geführt hat, zu Recht als *mein* Entscheidungsprozess bezeichnet werden kann. Völlig analog ist es im gerade geschilderten Fall. Auch da ist entscheidend, ob das Ereignis, das zu einem anderen Ablauf des Entscheidungsprozesses führt, zu Recht mir als Handelndem zugerechnet werden kann. Wenn dieses Ereignis darin besteht, dass ein Neurobiologe von außen bestimmte Regionen in meinem Gehirn stimuliert, ist das sicher nicht der Fall. Dann müssen wir sagen: Die Stimulierung dieser Teile meines Gehirns führte dazu, dass der Entscheidungsprozess eine neue Richtung nahm. Wenn aber, wie im geschilderten Fall, *meine* Erinnerung daran, dass bei der Fakultätskonferenz eine wichtige Wahl ansteht, diese Richtungsänderung bewirkte, was spricht dann dagegen, dass diese Änderung auf *mich* zurückzuführen ist?

Wahrscheinlich ist dieses Bild noch unvollständig. Ich jedenfalls habe den Eindruck, dass in diesem Zusammenhang auch die Tatsache eine wichtige Rolle spielt, dass zumindest Menschen in ihrem Hirn über ein Monitoringsystem verfügen. Menschen nehmen nicht nur wahr, sie denken nicht nur nach, sie fällen nicht nur Entscheidungen und handeln entsprechend; sie machen sich immer auch zugleich ein Bild davon, was in ihnen vorgeht – ein Bild davon, was sie wahrnehmen, wie sie nachdenken und wie sie sich entscheiden. Und dieses Monitoringsystem ist nicht nur passiv, es kann, was es „sieht“, offenbar auch bewerten und entsprechend aktiv in das mentale Geschehen eingreifen, wenn etwas schiefzulaufen droht. Aber diesen Gedanken kann ich hier nicht weiter ausführen. Mein Ziel war ja auch nicht primär, naturalistische Antworten zu geben, sondern die Fragen zu formulieren, die ein Naturalist beantworten muss.

Fassen wir also kurz zusammen: Die Hauptaufgabe des Naturalisten ist zu zeigen, dass die theoretische und die praktische Sichtweise Kants allem Anschein zum Trotz doch miteinander vereinbar sind. Das bedeutet erstens, dass auch der Naturalist der Grundthese zustimmt, dass es in der Welt handelnde Wesen gibt. Aber natürlich wird er dann weiter die Auffassung vertreten, dass auch diese Wesen *vollständig natürliche* Wesen sind. Naturalisten sind also der Überzeugung, dass jede Bewegung und jedes Verhalten eines solchen Wesens auf physischen Prozessen beruht, die im Steuerungssystem dieser Wesen – bei uns also in unserem ZNS – stattfinden. Es gibt keine Cartesischen Seelen, die kausal in die physische Welt eingreifen, und es ist auch nicht der Fall, dass handelnde Wesen akteurskausal den Gang der physischen Welt verändern. Für Naturalisten sind also handelnde We-

sen rein natürliche Wesen, die wie alles andere auch aus Molekülen und Atomen bestehen und deren gesamtes Verhalten durch physische Prozesse erklärt werden kann, die in ihnen ablaufen. Der (vernünftige) Naturalist leugnet auch nicht, dass es mentale Eigenschaften und Vorgänge gibt; aber diese sind für ihn mit physischen Eigenschaften und Vorgängen identisch oder durch diese realisiert.

Dass ich manchmal frei entscheide oder handele, setzt offenbar voraus, dass es Entscheidungen und Handlungen gibt, die zu Recht *mir* zugerechnet werden können als *meine* Entscheidungen und *meine* Handlungen. Der Naturalist, der an der Idee der Willensfreiheit festhalten will, muss also eine Antwort auf die Frage geben, wie in einer rein natürlichen Welt manche Entscheidungen und Handlungen *meine* Entscheidungen und *meine* Handlungen sein können, wo doch alle Entscheidungen und Handlungen auf rein physische Prozesse zurückgeführt werden können.

Wenn der Naturalist weiter Willensfreiheit an bestimmte Fähigkeiten knüpft – etwa an die von John Locke hervorgehobenen Fähigkeiten, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen und dann dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln, steht er vor der zweiten Frage: Wie kann ein Wesen in einer rein natürlichen Welt über diese Fähigkeiten verfügen? Geert Keil hat argumentiert, dass niemand diese Fähigkeiten besitzen kann, wenn die physische Welt vollständig determiniert ist, und damit die Frage gleich mit in den Fokus gerückt, was es denn überhaupt heißen kann, dass *ich*, während in mir ein Entscheidungsprozess abläuft, diesen Prozess beeinflusse, indem ich innehalte und mit bestimmten Überlegungen beginne. Keil selbst meint als Inkompatibilist, niemand könne über die Lockeschen Fähigkeiten verfügen, wenn Entscheidungsprozesse physisch vollständig determiniert sind. Aber wenn es in einem solchen Prozess eine Kausalitätslücke gibt, beantwortet das die Frage noch nicht, wann es korrekt ist zu sagen, dass es vom Handelnden abhängt, wie der Entscheidungsprozess abläuft. Es sei denn, man geht davon aus, dass der Handelnde – mit Hilfe einer Cartesischen Seele oder akteurskausal – in der Lage ist, diese Lücke wieder zu schließen. Doch das wäre mit den Grundannahmen des Naturalismus nicht vereinbar. Für Naturalisten ist es also – gleichgültig, ob sie Anhänger des Determinismus sind oder nicht – unabweisbar, eine naturalistisch akzeptable Antwort auf die Fragen zu finden: Wann hat ein natürliches Wesen die Fähigkeit, auf die in ihm ablaufenden Entscheidungsprozesse aktiv Einfluss zu nehmen? Und: Unter welchen Bedingungen kann man überhaupt sagen, dass ein natürliches Wesen aktiv auf die in ihm ablaufenden Entscheidungsprozesse Einfluss nimmt? Für die erste Frage ist auch entscheidend, ob Keil mit seiner These Recht hat, dass es in einer de-

terminierten Welt keine Zwei-Wege-Fähigkeiten geben kann. In meinen Augen sollte der Naturalist zumindest versuchen, diese These zu widerlegen.

Eine letzte Frage muss hier noch erwähnt werden, gerade weil sie bisher nicht explizit thematisiert wurde. Wenn man einen engen Zusammenhang sieht zwischen Willensfreiheit und der Fähigkeit, innezuhalten und zu überlegen, ist klar, dass auch ein Naturalist zugeben muss, dass handelnde Wesen sich zumindest manchmal von Gründen leiten lassen. Dass dies auch in einer vollständig natürlichen Welt möglich ist, ist etwas, was der Naturalist ebenfalls zeigen muss.<sup>23</sup>

Für Naturalisten sind auch alle Lebewesen und sogar Menschen durch und durch natürliche Wesen, die nur aus Atomen und Molekülen bestehen und deren Verhalten auf physischen Prozessen beruht, die in ihnen ablaufen. Auf den ersten Blick scheint diese Weltsicht unvereinbar mit der Annahme, dass manche Wesen in der Welt handeln und so auf den Verlauf der Welt Einfluss nehmen können, dass manche dieser Wesen sogar frei und verantwortlich handeln können und dass sie sich dabei zumindest manchmal von Gründen leiten lassen. Die Herausforderung an den Naturalisten ist zu zeigen, dass allem Anschein zum Trotz dies alles auch in einer rein natürlichen Welt möglich ist.

## Literatur

Beckermann, A. (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn.

- , (2009) „Es gibt kein Ich, doch es gibt mich.“ In: *Gehirne und Personen*, hg. von M. Fürst, W. Gombocz und C. Hiebaum. Frankfurt am Main, S. 1–17. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012a, S. 275–290)
- , (2011a) „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm.“ In: *Geist und Moral*, hg. von C. Lumer und U. Meyer. Paderborn 2011, S. 19–34. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012a, S. 309–325)
- , (2011b) „Naturalismus und Freiheit.“ In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 36, S. 217–237. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012b, S. 301–323)
- , (2012a) *Aufsätze. Band 1*. Bielefeld.
- , (2012b) *Aufsätze. Band 2*. Bielefeld.

---

<sup>23</sup> Auf diese Frage bin ich unter anderem ausführlich eingegangen in Beckermann 2008, Abs. 3.9 und 2012d.

- , (2012c) „Gehirn und Freiheit.“ In: *Verantwortung als Illusion? Moral, Schuld, Strafe und das Menschenbild der Hirnforschung*, hg. von H. Fink und R. Rosenzweig. Paderborn 2012, S. 127–139.
- , (2012d) „Darwin – Was, wenn der Mensch auch nur ein Tier ist?“ In: Beckermann 2012a, S. 349–367.
- , (2012e) „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, S. 5–26. (Wiederabdruck in: Beckermann 2012b, S. 185–214.)
- , (2012f) „Willensfreiheit in einer natürlichen Weltordnung.“ In: Beckermann 2012b, S. 233–250.
- , (2012g) „Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht.“ In: Beckermann 2012b, S. 267–287.
- , (2012h) „Die Rede von *dem* Ich und *dem* Selbst (Version 2)“. In: A. Beckermann 2012a, S. 291–307.
- , (2013) *Glaube*. Berlin/Boston.
- Carrier, M. (1999) „Freiheit und Indeterminismus: Zu den Naturbedingungen menschlicher Freiheit.“ In: *Facta Philosophica* 1, S. 111–133.
- Descartes, R., *Les passions de l'âme. Die Leidenschaften der Seele*. Französisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher. Hamburg 1984.
- Geyer, C. (Hg.) (2004) *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main.
- Janich, P. (2008) „Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie.“ In: *Deutsches Jahrbuch Philosophie Band I: Naturalismus und Menschenbild*, hg. von P. Janich. Hamburg, S. 30–51.
- Heidelberger, M. (2005) „Freiheit und Wissenschaft! Metaphysische Zumutungen von Verächtern der Willensfreiheit.“ In: *Neurowissenschaften und Menschenbild*, hg. von E.-M. Engels und E. Hildt. Paderborn, S. 195–219.
- Kane, R. (1998) *The Significance of Free Will*. New York/Oxford.
- Keil, G. (2009) „Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption von Willensfreiheit.“ In: *Erwägen Wissen Ethik* 20 1, S. 3–16.
- , (2013) *Willensfreiheit*. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/Boston.

- Locke, J., *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1.* 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg 1981.
- O’Neill, O. (1997) „Kant on Reason and Religion.“ *TANNER LECTURES ON HUMAN VALUES* 18 , S. 267–308.
- Prinz, W. (1996) „Freiheit oder Wissenschaft?“ In: *Freiheit des Entscheidens und Handelns*, hg. von M. von Cranach und K. Foppa. Heidelberg, S. 86–103.
- Roth, G. (2003) *Fühlen, Denken, Handeln.* Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe. Frankfurt am Main.
- Seebaß, G. (2006a) *Handlung und Freiheit.* Tübingen.
- , (2006b) „Die Signifikanz der Willensfreiheit.“ In: Seebaß 2006a, S. 191–246.



## Die Perspektive des Richters\*

### 1. Spohns Lösung des Problems der Willensfreiheit

Der Kern des Willensfreiheitsproblems ergibt sich Spohn zufolge aus drei (vermeintlichen) Tatsachen:

1. Wir sind zumindest manchmal frei in unseren Entscheidungen und Handlungen.
2. Frei können diese Entscheidungen und Handlungen aber nur sein, wenn sie nicht durch andere (physische oder psychische) Ereignisse verursacht wurden, sondern selbst unverursacht, also erste Ursachen sind.
3. Das, was wir bisher empirisch über die Welt in Erfahrung gebracht haben, legt aber die Vermutung nahe, dass unsere Entscheidungen und Handlungen tatsächlich doch durch andere (physische oder psychische) Ereignisse verursacht werden.

Der Kern des Willensfreiheitsproblems ist also das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Determiniertheit.

Der „scharfe Widerspruch“, der sich aus den Sätzen 1.–3. ergibt, erfordert Spohn zufolge eine „scharfe Antwort“ (Spohn 2012, 71). Eine solche Antwort liefert Kants Zwei-Welten-Lehre: „Der Determinismus gilt in der phänomenalen Welt, die Freiheit gilt in der noumenalen Welt, und damit ist der Widerspruch verschwunden [...]“ (ebd., 75). Doch diese Zwei-Welten-Lehre ist nicht haltbar.

[E]s gibt nur eine Welt; und ich denke, dass auch eine sorgfältige Auseinandersetzung mit Kant zu keiner anderen Schlussfolgerung gelangen könnte. Gleichwohl zeigt Kant auf brillante Weise, was es heißt, eine prinzipielle Lösung zu geben. (ebd.)

Wenn Kants Weg nicht gangbar ist, wie könnte dann eine „scharfe Antwort“ auf das Willensfreiheitsproblem aussehen? Nach Spohn lässt sich eine weitere solche Antwort finden, wenn man sich nur klar genug macht, dass wir nicht nur nach Erkenntnis strebende Wesen sind, die wissen wollen, was um sie herum vorgeht, sondern auch handelnde Wesen, die oft genug vor der Frage stehen, was sie tun sollen. Dementsprechend müssen wir

---

\* Zuerst erschienen in: W. Freitag, H. Rott, H. Sturm & A. Zinke (Hg.) *Von Rang und Namen*. Münster: mentis 2016, S. 1–14.

zwischen einer normativen und einer empirischen Perspektive unterscheiden.

Vom empirischen Standpunkt aus stellen wir Fragen wie „Was ist passiert?“, „Warum ist es passiert?“ oder „Was wird passieren?“. Vom empirischen Standpunkt aus wollen wir wissen, was der Fall ist, warum es der Fall ist oder was der Fall sein wird. Menschen versuchen aber nicht nur zu verstehen, was um sie herum vorgeht. Sie sind auch – und vielleicht sogar in erster Linie – Handelnde, und als Handelnde stehen sie immer wieder vor der Frage „Was soll ich tun?“. Diese Frage stellt sich natürlich nur, wenn dem Handelnden verschiedene Handlungsoptionen zur Verfügung stehen und wenn es von ihm und seinen Entscheidungen abhängt, welche dieser Optionen realisiert wird. Eine Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ erfordert aber, dass wir die empirische Perspektive verlassen und den normativen Standpunkt einnehmen. Denn die Frage „Was soll ich tun?“ wird ganz anders beantwortet als die Frage „Was werde ich tun?“. Wie am besten? „[D]ie Entscheidungstheorie [ist] zweifelsohne unser bestes und lehrreichstes Modell der praktischen Überlegung“ (ebd., 73). Wir fragen uns also z.B. welche Handlungsoptionen uns zur Verfügung stehen, wie die Welt wohl beschaffen sein wird, wenn wir handeln, d.h., in welcher Situation wir handeln, welche Ergebnisse die verschiedenen Handlungsoptionen in den jeweiligen Situationen zeitigen werden und wie wir diese Ergebnisse bewerten. Schließlich wählen wir die Handlungsoption mit dem höchsten erwarteten subjektiven Wert.

Für die Willensfreiheitsproblematik ist in den Augen Spohns nun entscheidend, dass bei Überlegungen dieser Art die Frage, wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen überhaupt keine Rolle spielt, dass wir vielmehr, wenn wir die normative Perspektive einnehmen, davon ausgehen, dass unsere Handlungen unverursacht sind.

Der nächste wichtige Punkt ist, dass aus dem Handlungswahrscheinlichkeitenverbot das Prinzip der so genannten Exogenität von Handlungen folgt, welches besagt, dass die möglichen Handlungen, die gemäß einem Entscheidungsmodell zur Entscheidung anstehen, exogen, d. h. im Rahmen dieses Modells erste Ursachen oder unverursacht sind. (ebd., 74)

Vom normativen Standpunkt aus sind unsere Handlungen also unverursacht. Vom empirischen Standpunkt aus können sie dagegen durchaus determiniert sein. Doch das stellt keinen Widerspruch dar. Und so zeigt sich nach Spohn, dass Freiheit und Determiniertheit durchaus miteinander vereinbar sind.

[D]ie Unterscheidung zwischen der normativen und der empirischen Perspektive [hat] die gleiche prinzipielle Lösungskraft [wie Kants Zwei-Welten-Lehre]. Es gibt nur eine Welt, aber zwei Perspektiven. In der normativen Subjekt-Perspektive sind die eigenen Handlungen unverursacht, und das ist vollkommen damit verträglich, dass sie in der empirischen Betrachter-Perspektive voll determiniert, d.h. durch hinreichende Ursachen bestimmt sind – oder von mir aus auch nur partiell bestimmt oder probabilistisch verursacht. Das halte ich für den Kern der Willensfreiheit. Wenn man nach ihm ausschließlich in der empirischen Perspektive sucht, verwickelt man sich in Paradoxien; innerhalb der normativen Perspektive ist dieser Kern hingegen ein Allgemeinplatz. (ebd., 75)

Hinzu kommt, dass nach Spohn beide Perspektiven unaufgebbar sind. Vom empirischen Standpunkt erfahren wir nicht alles, was über die Welt zu erfahren ist. Vielmehr kann keine Wissenschaft „den normativen Standpunkt [...] völlig außer Acht lassen“ (ebd., 86).

[D]ie normative Subjekt-Perspektive [lässt sich] nicht einmal aus der empirischen Betrachter-Perspektive verbannen [...]. Man kann die empirische Psychologie nicht vervollständigen, ohne sich auf den normativen Standpunkt einzulassen. Und natürlich gilt dann diese Feststellung nicht nur für die Psychologie; sie verallgemeinert sich auf alle Humanwissenschaften, Soziologie, Ökonomie und politische Wissenschaften. Mithin sind wir auch vom empirischen Standpunkt aus auf die normative Perspektive angewiesen. Es wäre nicht angemessen, eine Perspektive als die primäre auszuzeichnen. (ebd., 85)

Alles in allem:

Wenn wir emphatisch daran festhalten, dass wir einen freien Willen haben und dass unsere Handlungen erste Ursachen sind, dann sagen wir vom normativen Standpunkt aus die Wahrheit. Und das müssen wir auch dann anerkennen, wenn wir zur empirischen Perspektive überwechseln; auch in deren Rahmen können wir den normativen Standpunkt nicht eliminieren. (ebd., 86)

## 2. Die Perspektive des Richters

Ist das eine befriedigende Lösung des Problems der Willensfreiheit? Ich denke nicht. Zunächst einmal: Offenbar ist es gar nicht so, dass wir in normativer Perspektive unsere Handlungen als unverursacht betrachten. Vielmehr interessiert uns bei den Überlegungen, die wir anstellen, um die Frage „Was sollen wir tun?“ zu beantworten, einfach nicht, ob unsere Handlungen verursacht sind, genauso wenig, wie es uns in diesem Kontext interessiert, wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen. Spohn selbst schreibt:

Einfach gesagt, besagt das Handlungswahrscheinlichkeitenverbot folgendes: Wenn Sie sich fragen: „Was soll ich tun? A oder B oder C?“, dann haben Sie keine epistemische Einstellung zu den möglichen Antworten A, B oder C. Vielmehr besinnen Sie sich auf Ihre Ziele und Werte (die natürlich wieder Gegenstand einer normativen Beurteilung sein können). Sie überlegen, was Sie alles über die Welt glauben, über die möglichen Folgen Ihrer möglichen Handlungen, über die Erreichbarkeit Ihrer Ziele, und so weiter, und aus all dem versuchen Sie eine normative Schlussfolgerung zu ziehen, welche Handlung Sie nun tun sollen. In all das findet eine epistemische Beurteilung der möglichen Handlungen keinen Eingang. Die Frage, wie wahrscheinlich es wohl ist, dass Sie A, B oder C tun, ist einfach nicht Bestandteil Ihrer praktischen Überlegung. (ebd., 74)

Auch Spohn zufolge ist es also nicht so, dass wir bei den Überlegungen, die wir anstellen, um die Frage „Was sollen wir tun?“ zu beantworten, unsere Handlungen als unverursacht ansehen; vielmehr spielen bei diesen Überlegungen die Fragen, ob unsere Handlungen verursacht sind oder nicht und wie wahrscheinlich es ist, dass wir die eine oder andere Handlung ausführen, einfach gar keine Rolle. Aber lassen wir diesen Punkt beiseite. Das zentrale Argument gegen Spohns Lösungsversuch ergibt sich, wenn man eine dritte Perspektive einnimmt – die Perspektive des Richters, der über die Schuldfähigkeit einer Person zu befinden hat.<sup>1</sup>

Nehmen wir an, Hans A. hat seine Frau ermordet. Bei einer Bergwanderung hat er sie von einem Felsvorsprung gestoßen und danach alles dafür getan, die Sache wie einen Unfall aussehen zu lassen. Aber er konnte überführt werden und wird vor Gericht gestellt. Dort erzählt er von seinen immensen Geldproblemen; er habe keinen anderen Ausweg gesehen, als seine Frau zu töten, um die auf sie abgeschlossene Lebensversicherung kassieren zu können.

Der Tathergang ist also insoweit geklärt; doch nun stellt sich noch die Frage nach der Schuldfähigkeit. Auf den ersten Blick scheint auch diese Sache klar. A.s Tat war keine Affekthandlung; er hat nicht aus Eifersucht

---

<sup>1</sup> Ich bin inzwischen fest davon überzeugt, dass uns die Willensfreiheitsfrage nur umtreibt, weil und sofern wir am Problem der Verantwortlichkeit interessiert sind. Was wir wirklich wissen wollen ist, ob und wann wir unsere Mitmenschen für ihr Tun verantwortlichen machen können, ob und wann wir sie evtl. sogar bestrafen dürfen. (Nicht von ungefähr spielen deshalb bei vielen neueren Leugnern der Willensfreiheit diese Fragen eine zentrale Rolle.) Wenn manche Autoren Freiheit und Verantwortlichkeit trennen, dann mögen sie das tun. Aber der Freiheitsteil ihrer Überlegungen ist dann – zumindest für mich – uninteressant.

gehandelt und er hat seine Frau auch nicht vom Felsvorsprung gestoßen, weil sie ihn kurz zuvor beschimpfte und beleidigte. Vielmehr war es eine wohlüberlegte und kaltblütig ausgeführte Tat. Wer könnte an der Schuldfähigkeit von A. zweifeln?

Spohn zufolge sieht es aber ganz anders aus. Für ihn ist entscheidend, ob A.s Tat verursacht war oder nicht. Um diese Frage zu beantworten, nimmt der Richter zunächst den empirischen Standpunkt ein und fragt, ob die empirischen Befunde dafürsprechen, dass A.s Tat durch andere Ereignisse determiniert war. Er befragt Psychologen und Kriminologen, und die liefern eine vollständige Geschichte aller Umstände, die zu A.s Tat geführt haben. A. hatte enorme Geldsorgen; er musste befürchten, ins Gefängnis zu kommen, wenn er seine Schulden nicht bezahlen konnte; er sah keinen anderen Weg, zu Geld zu kommen, als seine Frau zu töten und die Versuchungssumme zu kassieren; A.s Angst, ins Gefängnis zu kommen, war so übermächtig, dass keine anderen Motive zum Zuge kommen konnten. Mit anderen Worten: Ohne Zweifel war A.s Tat verursacht.

Doch damit ist die Sache noch nicht entschieden. Denn jetzt nimmt der Richter den normativen Standpunkt ein bzw. er fordert A. auf zu berichten, welche Überlegungen ihn, A., dazu brachten, seine Frau zu ermorden. A. erzählt wahrheitsgemäß, welche Handlungsoptionen er für sich sah, dass keine andere das Ziel, seine Geldsorgen zu lösen, wirklich hätten befördern können, so dass er sich entschloss, seine Frau zu töten. Schließlich fragt der Richter „Und sind Sie in ihren Überlegungen davon ausgegangen, dass Ihre Handlungen verursacht oder unverursacht sind?“ A. antwortet: „In praktischen Überlegungen muss man – nach Wolfgang Spohn – doch davon ausgehen, dass die eigenen Handlungen unverursacht sind!“ All dies klingt entsetzlich schief, und es zeigt in meinen Augen, wie wenig Spohns Überlegungen tatsächlich mit dem Kern der Willensfreiheitsproblematik oder dem Problem der Verantwortlichkeit zu tun haben.

Im Übrigen: Auch wenn A. zugesteht, dass er selbst in den Überlegungen, die zu seiner Tat führten, seine Handlungen für unverursacht hielt, klärt das die Verantwortlichkeitsfrage keineswegs. Schließlich wissen wir schon seit einiger Zeit, dass es Menschen gibt, denen während einer Hypnose aufgetragen wird, nach dem Aufwachen eine bestimmte Handlung auszuführen, die dies auch tatsächlich tun, die sich aber nicht mehr an die unter Hypnose erhaltene Anweisung erinnern, sondern stattdessen eine eigene Intention „erfinden“, die ihrer Meinung nach zu dieser Handlung geführt hat.

[I]n some instances, [...] posthypnotic suggestions will be followed with remarkable faithfulness. In one example, Moll [...] recounted saying to a hypnotized woman, „After you wake you will take a book from the table and put it on the bookshelf.“ She awoke and did what he had told her. He asked her what she was doing when this happened, and she answered, „I do not like to see things so untidy; the shelf is the place for the book, and that is why I put it there.“ Moll remarked that this subject specifically did not recall that she had been given a posthypnotic suggestion. So, embarking on a behavior for which no ready explanation came to mind, she freely invented one in the form of a prior intention. (Wegner 2002, 149)

Auch wenn A. sich daran nicht erinnert, könnte es also durchaus auch so gewesen sein: Es waren gar nicht A.s Geldprobleme, die ihn dazu brachten, seine Frau vom Felsvorsprung zu stoßen; vielmehr war ihm vor der Tat während einer Hypnose von einer böartigen Person der „Auftrag“ erteilt worden, dies zu tun. Da er sich später an diesen „Auftrag“ nicht mehr erinnert, erfindet A. die Geschichte mit seinen Geldsorgen, da er sich nur so selbst einen Reim auf seine Tat machen kann. Offenbar wäre A. in diesem Fall im strafrechtlichen Sinn aber nicht schuld am Tod seiner Frau.

### 3. Was läuft schief in Spohns Überlegungen?

Dass Spohns Vorschlag zur Lösung des Willensfreiheitsproblems nicht überzeugen kann, liegt zunächst an einer Schwierigkeit, mit der alle Theorien konfrontiert sind, die zur Lösung des Problems eine Zwei-Perspektiven-Strategie ins Feld führen – aus der Perspektive A ist die Handlung H frei, aus der Perspektive B ist sie determiniert (also nicht frei). Für einen Dritten, der beurteilen soll, ob der Handelnde für sein Tun verantwortlich gemacht werden kann, ist das nur verwirrend. Er will wissen, ob der Handelnde schuld war oder nicht. Die Auskunft, aus der Perspektive A war er schuldig, aus der Perspektive B aber nicht, hilft da einfach nicht weiter. Die Frage „War der Handelnde verantwortlich und kann er daher auch bestraft werden?“ erfordert eine klare Antwort – Ja oder Nein.<sup>2</sup> Und genau eine solche Antwort liefert eine Zwei-Perspektiven-Theorie nicht. Vielleicht wäre eine klare Antwort mit einer solchen Theorie vereinbar, wenn sie mit einer Annahme darüber verbunden würde, welcher Perspektive im Zweifelsfall der Vorzug zu geben ist. Aber genau diese Annahme macht Spohn nicht. Vielmehr betont er, dass beide Perspektiven gleichermaßen unverzichtbar sind.

---

<sup>2</sup> Die Möglichkeit, dass evtl. auch verminderte Schuldfähigkeit gegeben sein könnte, lasse ich hier unberücksichtigt.

Ein zweiter Grund dafür, dass Spohns Überlegungen nicht überzeugen können, liegt darin, dass er sich viel zu stark an der traditionellen Antwort auf die Frage orientiert, was es heißt, frei zu handeln. Dieser traditionellen Sichtweise liegen folgende Annahmen zugrunde: Normalerweise entwickelt sich die Welt nach den in ihr geltenden Naturgesetzen; handelnde Wesen wie wir haben aber zumindest manchmal die Möglichkeit, durch ihr Handeln in den Lauf der Welt einzugreifen und damit diesen Lauf zu ändern. Es gibt also auf der einen Seite die Welt, die ihren eigenen Gesetzen folgt, und auf der anderen Seite uns, die zumindest manchmal den Lauf dieser Welt handelnd beeinflussen können. Offenbar haben schon diese Annahmen weitreichende Konsequenzen. Nicht nur freies Handeln, schon Handeln überhaupt setzt voraus, dass der ereigniskausale Zusammenhang in der natürlichen Welt nicht vollständig ist. Denn wenn jedes Ereignis in der Welt durch andere Ereignisse vollständig determiniert wäre, wie sollte es dann möglich sein, dass Wesen wie wir zumindest manchmal durch ihr Handeln in den Lauf der Welt eingreifen können?

Spohn geht offenbar davon aus, dass wir in unseren Entscheidungen und Handlungen nur dann frei sind, wenn diese Entscheidungen und Handlungen unverursacht, d.h. selbst erste Ursachen sind. Das entspricht allerdings nicht exakt dem herkömmlichen (libertarischen) Freiheitsverständnis, über das man etwa bei Kant lesen kann:

[Freiheit] setzt voraus, [...] daß [...] in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen [...] etwas hervorzubringen [...], mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen. (Kant 1989, A 534/B 562 – Hervorh. im Original)

Eine Entscheidung oder Handlung ist nach Kant also nicht dann frei, wenn sie unverursacht ist; vielmehr ist sie frei, wenn sie *nicht* durch andere *Ereignisse* verursacht, sondern *von mir selbst* hervorgebracht wurde, wobei die Tatsache, dass ich sie hervorbringe, selbst unverursacht ist. Nur in diesem Fall fange *ich* eine Kette von Begebenheiten „ganz von selbst“ an, bin also *ich* der Anfang einer Kausalkette. Nur in diesem Fall liegt Kausalität aus Freiheit vor. Der so verstandene (libertarische) Freiheitsbegriff ist also aufs Engste mit der Idee der Akteurskausalität verbunden.<sup>3</sup>

Es ist sicher ein großes Verdienst der Überlegungen Spohns, die Perspektive des Handelnden in den Blick zu nehmen – die Perspektive einer

---

<sup>3</sup> Es hat in letzter Zeit einige Versuche gegeben, eine libertarische Position ohne die Idee der Akteurskausalität zu entwickeln (siehe etwa Kane 1998 und Keil 2013). Ich kann aber nicht sehen, was diese Autoren tatsächlich an die Stelle der Akteurskausalität setzen (siehe Beckermann 2016).

Person, die vor der Frage steht „Was soll ich tun?“ und die daraufhin anfängt zu überlegen, um am Ende eine Entscheidung zu fällen. Offenbar geht diese Person davon aus, dass es von ihr und ihren Überlegungen abhängt, welche Handlung sie ausführen wird; sonst würde sie gar nicht anfangen zu überlegen. Und diese Einstellung legt offenbar eine akteurskausalistische Interpretation nahe. Denn wie kann es von mir abhängen, welche Entscheidung ich treffe, wenn ich nicht der Urheber dieser Entscheidung bin?

Das Problem dieses Freiheitsverständnisses ist aber genau das von Spohn diagnostizierte. Freiheit in diesem Sinn ist ganz offensichtlich damit unvereinbar, dass unsere Entscheidungen und Handlungen durch Ereignisse verursacht sind, die nicht ihrerseits von uns hervorgerufen wurden. Aber nach allem, was wir über die Welt wissen, scheint genau das in aller Regel der Fall zu sein. Diesem Problem kann man, darauf habe ich schon hingewiesen, nicht dadurch begegnen, dass man zwei Perspektiven postuliert – eine Perspektive A, aus der ich im Kantschen Sinn der Urheber meiner Entscheidungen und Handlungen bin, und eine Perspektive B, aus der diese Entscheidungen und Handlungen durch Ereignisse verursacht sind, die nicht ihrerseits von mir hervorgerufen wurden. Denn dieser Zug lässt keine Antwort auf die Frage zu, wann ich für eine Handlung verantwortlich gemacht werden kann. In meinen Augen kann man das Problem nur lösen, wenn es gelingt, für Aussagen wie „Welche Entscheidung ich fälle und welche Handlung ich ausführe, hängt von mir ab“ eine nicht akteurskausalistische Interpretation zu finden, der zufolge ein solcher Satz auch dann wahr sein kann, wenn meine Entscheidungen und Handlungen durch andere Ereignisse verursacht sind. Doch diesen Gedanken will ich hier nicht weiterverfolgen (siehe aber Beckermann 2012, 2016).

#### 4. *Eine Alternative*

Denn unabhängig von diesem Punkt muss man generell die Frage stellen, ob das Kantsche Freiheitsverständnis überhaupt adäquat ist. Kompatibilisten wird häufig vorgeworfen, sie würden den Begriff der Freiheit solange umdefinieren, bis Freiheit und Determinismus vereinbar werden. Und dieser Vorwurf geht offensichtlich davon aus, dass das traditionelle (libertarische) Freiheitsverständnis das normale, sozusagen „natürliche“ Freiheitsverständnis ist. Aber das ist alles andere als selbstverständlich.

Nehmen wir noch einmal die Perspektive des Richters ein. Wie wird vor Gericht untersucht, ob jemand, der eine schwere Straftat begangen hat,

schuldfähig ist oder nicht? Beginnen wir mit einem Blick in die Geschichte des Strafrechts. In seiner Darstellung des Römischen Strafrechts von 1899 stellt Theodor Mommsen fest, dass bei Fragen der Bestrafung zunächst die Tat selbst ganz im Vordergrund steht; alle Aspekte, die den Täter betreffen, spielen zunächst keine Rolle.

Das Menschenopfer wird vollzogen an dem Verbrecher wie an der Missgeburt; sterben muss, wer die Blöße eines Mädchens der Vesta geschaut hat; die Tötung des Menschen ist Verschuldung und fordert Sühne, mag der Thäter sie beabsichtigt haben oder nicht. (Mommsen 1899, 85)

Erst allmählich setzt sich die Auffassung durch, dass es einen Unterschied macht, ob jemand einen anderen bewusst und mit Absicht tötet oder ob er seinen Tod unabsichtlich herbeiführt. In der zweiten Tetralogie des Antiphon wird ausführlich der Fall diskutiert, dass ein Speerwerfer – völlig unabsichtlich – einen Jungen tötet, der unvorsichtigerweise in das Speerwurfelfeld gelaufen ist. Nicht der Speerwerfer, sondern der Junge selbst sei schuld an seinem Tod, argumentiert der Vater des Speerwerfers; denn er hätte nicht ins Speerwurfelfeld laufen dürfen.

Ganz unabhängig von der Frage, ob der Täter wissentlich und willentlich gehandelt hat, gibt es aber auch in der Antike schon klare Fälle, in denen von Delikt- oder Schuldfähigkeit *nicht* die Rede sein kann. *Unbelebte Dinge* können nicht verantwortlich gemacht werden – etwa der Stein, der vom Dach fällt und jemanden verletzt. Auch *Tote* können nicht bestraft werden. Für unseren Zusammenhang wichtiger ist aber:

Ausgeschlossen sind weiter diejenigen Personen, welchen die Handlungsfähigkeit abgeht und auf die also das Sittengesetz keine Anwendung findet. Es tritt dies ein

- a. bei mangelnder Altersreife. Nach den natürlichen Verhältnissen gelangt der Mensch zur Handlungsfähigkeit erst in allmählicher Entwicklung [...]. [...]
- b. bei mangelnder geistiger Gesundheit. Geisteskrankheit hebt die Handlungsfähigkeit auf; die Vornahme des geistig Gestörten kann also unter keinen Umständen als Verbrechen behandelt werden. (ebd., 75 ff.)

Selbst bei Kant findet sich dieser Gedanke:

Der Mensch hat also eine freie Willkür. [...] Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkür; z. E. in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. (*Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII.1, 255 – zitiert nach Keil 2013, 147)

*Kinder* und *Geisteskranke* gelten in unserer Rechtsordnung also schon von alters her als *schuldunfähig*. Warum? Was fehlt diesen Menschen? Dem

Kantschen Freiheitsverständnis zufolge müsste die Antwort eigentlich lauten: Kinder und Geisteskranke sind schuldunfähig, weil sie nicht (noch nicht oder nicht mehr) in der Lage sind, Kausalketten von selbst anzufangen. Doch diese Antwort klingt einigermmaßen absurd. Wie sollte man etwa die Fähigkeit erwerben, Kausalketten von selbst anzufangen, und wie kann man diese Fähigkeit verlieren? In § 20 unseres Strafgesetzbuches findet sich denn auch eine ganz andere Antwort:

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*. (StGB § 20 – meine Hervorh.)

Kinder und Geisteskranke sind dieser Bestimmung zufolge also deshalb schuldunfähig, weil ihnen zwei entscheidende Fähigkeiten fehlen, die man in moderner Terminologie als die Fähigkeit zur *Impulskontrolle* und eine bestimmte *Steuerungsfähigkeit* (die Fähigkeit, seiner besten Einsicht gemäß zu handeln) bezeichnen könnte. Damit geht unser Strafrecht offenbar von einem fähigkeitsbasierten Freiheitsverständnis aus, das sich sehr prominent auch schon bei John Locke findet. Locke schreibt im 21. Kapitel des zweiten Buches seines *An Essay concerning Human Understanding*:

There being in us a great many uneasinesses always solliciting, and ready to determine the *will*, it is natural, as I have said, that the greatest, and most pressing should determine the *will* to the next action; and so it does for the most part, but not always. For the mind having in most cases, as is evident in Experience, a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them; examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty Man has; [...] we have a power to *suspend* the prosecution of this or that desire, as every one daily may Experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call'd *Free will*. For during this *suspension* of any desire, before the *will* be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due *Examination*, we have judg'd, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and 'tis not a fault, but a perfection of our nature to desire, will, and act according to the last result of a fair *Examination*. (Locke 1975, bk. ii, ch. 21, sec. 47 – Hervorh. im Original).

Für Locke beruht Willensfreiheit also 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 mo-

ralisch 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 zu überlegen. Doch das reicht noch nicht aus. Willensfreiheit setzt auch voraus, dass wir dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) können. Auch Locke zufolge beruht Freiheit also auf zwei Fähigkeiten. In seinem Wollen frei ist ein Akteur nach Locke, wenn er über die Fähigkeit verfügt, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und über die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln. Lockes fähigkeitsbasiertes Freiheitsverständnis unterscheidet sich also in Einzelheiten vom Freiheitsverständnis unseres Strafrechts; aber die Grundideen sind sich doch sehr ähnlich.

Ich möchte hier zunächst festhalten: Da das gerade skizzierte fähigkeitsbasierte Freiheitsverständnis<sup>4</sup> in der Rechtstradition unseres Kulturkreises von alters her fest verankert ist, hat es mindestens ebenso viel Recht, als das „normale“, tradierte Freiheitsverständnis zu gelten, wie das Freiheitsverständnis Kants, das ja keineswegs in derselben Weise auf unsere *Praxis der Zuschreibung von Verantwortung* zurückgeht, sondern eher auf theoretischen Überlegungen beruht.

Doch davon unabhängig stellt sich natürlich die Frage, ob dieses Freiheitsverständnis in der Lage ist, das zu Beginn angesprochene Problem der Willensfreiheit zu lösen. Offenbar wäre das dann der Fall, wenn unsere Entscheidungen und Handlungen in diesem Sinne auch dann frei sein können, wenn sie durch andere Ereignisse determiniert sind. Präziser: Können wir auch dann über die von Locke oder unserem Strafrecht als zentral angesehenen Fähigkeiten verfügen, wenn unsere Entscheidungen und Handlungen durch andere Ereignisse verursacht sind? Ich bin davon überzeugt, dass dies der Fall ist. Aber natürlich kann man das auch bestreiten. So argumentiert etwa Geert Keil:

[...] Beckermann und Tugendhat rücken beispielsweise das Lockesche Suspensionsvermögen in das Zentrum ihrer Freiheitsauffassungen. Allerdings sind sie der Auffassung, dass dieses Vermögen auch in einer deterministischen Welt existieren und ausgeübt werden kann. Dagegen argumentieren Liberarier, dass Willensfreiheit, die ich als die Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung verstehe, *sowohl* durch den pathologischen Verlust von Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten *als auch* durch den Determinismus tangiert wird. (Keil 2013, 178)

---

<sup>4</sup> Oder meinetwegen auch: Verständnis von Verantwortlichkeit.

Locke etwa gilt gemeinhin als Kompatibilist. Aber, so fragt Keil, ist Lockes Suspensionsvermögen tatsächlich mit einem strengen Determinismus vereinbar?

Das macht die Frage, wie Lockes psychologischer Determinismus zum Suspensionsvermögen passen soll, umso drängender. Dass die handlungswirksame Entscheidung von einer vernünftigen Prüfung vorhandener Wünsche abhängt, kann ein Determinist nur dann zugeben, wenn er die vernünftige Prüfung ihrerseits als deterministischen Prozess auffasst, der dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale Determination durch physische oder psychische Ursachen. Wäre dies der Fall, so sähe sich Locke dem Einwand ausgesetzt, dass die Rede vom Suspensionsvermögen eine bloße *Façon de parler* wäre. [...] Umstritten ist zwischen dem Kompatibilisten und dem Libertarier nicht, ob Menschen sich von vernünftigen Gründen leiten lassen sollten oder nicht, sondern ob das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang ist. In diesem Fall wäre aus inkompatibilistischer Sicht das Vermögen des Innehaltens und Prüfens eine bloße Illusion, denn alternative Überlegungswege wären tatsächlich naturgesetzlich verschlossen. (ebd., 59)

Und etwas später fährt er fort:

Rekapitulieren wir den Textbefund: Nach Locke steht es zum einen nicht in der Macht des Menschen, sich andere Ziele als das eigene Glück zu setzen. Zweitens steht es nicht in seiner Macht, sich indifferent zu einer Handlungsoption zu verhalten, auf die er erst einmal sein Denken gerichtet hat. Aber offenbar steht es in unserer Macht, unsere Gedanken auf etwas zu richten oder davon abzuwenden. Wir sind den aktuellen Leidenschaften nicht ausgeliefert, sondern können unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten, uns andere Güter vorstellen, vergleichen und abwägen. An vielen Stellen vertritt Locke die Auffassung, dass die abwägende Person durchaus auch auf ihre Willensbildung selbst Einfluss nehmen kann. Wir vermögen durch reifliche Überlegung auf den Willen einzuwirken; wir können starke Wünsche davon abhalten, den Willen zu bestimmen und handlungswirksam zu werden. Kurz: Das dringendste Unbehagen wird „for the most part“ handlungswirksam, „but not always“. Diese Stellen lassen sich kaum anders auslegen, als dass Locke in seiner Lehre vom Suspensionsvermögen seinen psychologischen Determinismus zurücknimmt oder einschränkt. [...] Wenn das dringendste Unbehagen nur meistens den Willen bestimmt, bringt es die Handlung nicht unausweichlich hervor. Es disponiert, determiniert aber nicht. Bei näherer Betrachtung lässt sich Lockes Freiheitsauffassung also nicht dem Kompatibilismus zurechnen. Locke hat nicht gezeigt, dass das Suspensionsvermögen in eine deterministische Welt passt. (ebd., 59f.)

Keil hat sicher Recht, wenn er schreibt, dass für den Deterministen auch der Prozess der vernünftigen Prüfung ein deterministischer Prozess ist, „der dieselbe Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit besitzt wie die kausale

Determination durch physische oder psychische Ursachen“. Aber wenn das so wäre, so Keil weiter, besäße kein Akteur je die Fähigkeit, innezuhalten und seine Entscheidung zu überprüfen. Denn dann wären „alternative Überlegungswege [...] tatsächlich naturgesetzlich verschlossen“. Gerade die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten kann man, so Keil, nur besitzen, wenn der Determinismus falsch ist. Die Frage ist also: Kann ein Mensch die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten auch dann besitzen, wenn der Weltverlauf vollständig determiniert ist? Oder hat Keil Recht, dass Freiheit auch in diesem Sinn mit Determiniertheit unvereinbar ist.

Diese Frage muss hier offenbleiben; sie wäre das Thema für einen weiteren Aufsatz.<sup>5</sup> Aber zum Schluss möchte ich doch festhalten: Das fähigkeitsbasierte Freiheitsverständnis Lockes ermöglicht vielleicht eine Lösung des von Spohn angesprochenen Problems der Willensfreiheit; das Kantsche Freiheitsverständnis ganz sicher nicht. Und um es noch einmal zu sagen: Zwei-Perspektiven-Theorien erlauben niemals eine Antwort auf die letztlich entscheidende Frage, unter welchen Umständen wir für unser Tun verantwortlich gemacht werden können.

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis.
- Beckermann, Ansgar (2012) „Die Rede von *dem Ich* und *dem Selbst* (Version 2)“. In: A. Beckermann, *Aufsätze, Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld, S. 291–307.
- Beckermann, Ansgar (2016) „Willensfreiheit – Die Agenda des Naturalisten“. In: N. Roughley und J. Schälike (Hg.) *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*. S. 341–367. Münster: mentis. (In diesem Band S. 119–147)
- Kane, Robert (1998) *The Significance of Free Will*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- Keil, Geert (2013) *Willensfreiheit*. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/Boston: de Gruyter.

---

<sup>5</sup> Siehe dazu aber den nächsten Beitrag.

Locke, John (1975) *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Mommsen, Theodor (1899) *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker und Humblot. (<https://archive.org/stream/römischesstrafre00mommgoog#page/n7/mode/2up>)

Spohn, Wolfgang (2012) „Der Kern der Willensfreiheit“. In *Vernunft und Freiheit: Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin*, herausgegeben von Dieter Sturma, S. 71–90. Berlin/Boston: de Gruyter.

Wegner, Daniel M (2002) *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.

## Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des Determinismus\*

zusammen mit Romy Jaster

### 1. Einleitung

Eine Person ist in ihrem *Handeln* frei, wenn sie tun kann, was sie tun will. Aber wann ist sie in ihrem *Wollen* frei? Die Antwort auf diese Frage scheint schwierig; aber im Laufe der Zeit ist doch immer wieder die Auffassung vertreten worden, dass eine Person genau dann in ihrem Wollen frei ist, wenn sie über bestimmte *Fähigkeiten* verfügt, wenn sie insbesondere etwas anders machen *kann*, als sie es tatsächlich tut.<sup>1</sup> So schreibt etwa John Locke im 21. Kapitel des zweiten Buches seines *Essay concerning Human Understanding*:

There being in us a great many *uneasinesses* always solliciting, and ready to determine the *will*, it is natural, as I have said, that the greatest, and most pressing should determine the *will* to the next action; and so it does for the most part, but not always. For the mind having in most cases, as is evident in Experience, a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires, and so all, one after another, is at liberty to consider the objects of them; examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty Man has; [...] we have a power to *suspend* the prosecution of this or that desire, as every one daily may Experiment in himself. This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call'd *Free will*. For during this *suspension* of any desire, before the *will* be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due *Examination*, we have judg'd, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and 'tis not a fault, but a perfection of our nature to desire, will, and act

---

\* Zuerst erschienen in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72 (2018), S. 317–342 (Vittorio Klostermann Verlag).

<sup>1</sup> Wenn man so will, findet diese Auffassung einen prominenten Ausdruck schon im Prinzip alternativer Möglichkeiten, dem zufolge eine Person in ihrem Wollen nur dann frei ist, wenn sie anders hätte handeln bzw. entscheiden können.

according to the last result of a fair *Examination*. (Locke 1975, 263f. – Hervorh. im Original)

Für Locke beruht Willensfreiheit<sup>2</sup> also 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. Doch das reicht noch nicht aus. Willensfreiheit setzt auch voraus, dass wir dem Ergebnis der eigenen Überlegung gemäß entscheiden (und dann entsprechend handeln) können. In seinem Wollen frei ist ein Akteur nach Locke also genau dann, wenn er über zwei Fähigkeiten verfügt – die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, und die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu entscheiden und zu handeln.

Damit formuliert Locke eindrucksvoll eine fähigkeitsbasierte Theorie der Willensfreiheit. Allerdings steht Locke mit einer solchen Theorie keineswegs allein. Vielmehr kann er sich unter anderem auf eine lange Tradition in der Rechtstheorie berufen. Schon im Römischen Strafrecht findet sich der Grundsatz, dass zwei Gruppen von Menschen grundsätzlich nicht schuldig sind – Kinder und psychisch Kranke.<sup>3</sup> Warum ist das so? Im § 20 unseres Strafgesetzbuches, in dem es um die Schuldunfähigkeit psychisch Kranker geht, findet sich eine Antwort:<sup>4</sup>

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*. (StGB § 20 – unsere Hervorh.)

Auch unserem Strafrecht zufolge beruht Schuldfähigkeit also offenbar auf dem Vorhandensein zweier Fähigkeiten – der Fähigkeit, das Unrecht der Tat einzusehen, und der Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln.

---

<sup>2</sup> Locke hält den Ausdruck „Willensfreiheit“ für unangemessen, da es in seinen Augen nicht darum geht, ob unser Wille frei ist (das ist nach Locke gar nicht möglich), sondern ob *wir* in unserem Wollen frei sind. Doch das spielt im Folgenden keine Rolle; wir verwenden deshalb die allgemein übliche Terminologie.

<sup>3</sup> Zu weiteren Einzelheiten vgl. Beckermann 2016, 9f.

<sup>4</sup> In § 19 StGB wird zunächst festgestellt, dass Kinder unter 14 Jahren schuldunfähig sind.

In den letzten Jahren hat auch Geert Keil eine fähigkeitsbasierte Theorie der Willensfreiheit entwickelt, die auf den ersten Blick eine große Ähnlichkeit zu der Lockes aufweist:

Positiv wurde Willensfreiheit oben [...] als das komplexe Vermögen erläutert, praktische Überlegungen anzustellen, bestehende eigene Wünsche zu prüfen und gegebenenfalls zu suspendieren und das Ergebnis dieses Abwägungsprozesses handlungswirksam werden zu lassen. (Keil 2013, 146)

Bei näherem Hinsehen ist in Keils Theorie insbesondere entscheidend, dass der Akteur zu dem Zeitpunkt, an dem er am Ende seiner Überlegungen zu einer Entscheidung kommt, immer noch die *Fähigkeit* besitzt, *weiter zu überlegen* (Keil 2009, ((60))). Allerdings schreibt Keil auch:

Ich fasse das Weiterüberlegen nicht als eine *separate* Fähigkeit auf, die zur Fähigkeit, praktische Überlegungen anzustellen, noch hinzukäme. Weiterzuüberlegen ist eine weitere gleichartige Phase der Tätigkeit des Überlegens. (Keil 2013, 224 – Hervorh. im Original)

Die Unterschiede zwischen verschiedenen fähigkeitsbasierten Freiheitstheorien sind für die folgenden Überlegungen ohne größere Bedeutung. Denn uns geht es hier vor allem um die Frage, ob ein Akteur die für Freiheit und Verantwortlichkeit entscheidenden Fähigkeiten auch besitzen kann, wenn der Determinismus wahr ist. Auch diese Frage wird von Keil aufgeworfen:

[...] Beckermann und Tugendhat rücken beispielsweise das Lockesche Suspensionsvermögen in das Zentrum ihrer Freiheitsauffassungen. Allerdings sind sie der Auffassung, dass dieses Vermögen auch in einer deterministischen Welt existieren und ausgeübt werden kann. Dagegen argumentieren Liberтариier, dass Willensfreiheit, die ich als die Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung verstehe, *sowohl* durch den pathologischen Verlust von Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten *als auch* durch den Determinismus tangiert wird. (Keil 2013, 178 – Hervorh. im Original)

Keil bezweifelt, dass Lockes Suspensionsvermögen tatsächlich mit einem strengen Determinismus vereinbar ist, dem zufolge jeder beliebige Weltzustand gemeinsam mit den Naturgesetzen jeden späteren Weltzustand festlegt.<sup>5</sup> Für Keil gilt: Wenn der Überlegens- und Entscheidungsprozess ein in diesem Sinne deterministischer Prozess wäre, besäße kein Akteur je die Fähigkeit, innezuhalten und seine Entscheidung zu überprüfen. Wäre „das Überlegen in Wirklichkeit ein naturgesetzlicher Mechanismus mit determiniertem Ausgang [, dann] wäre aus inkompatibilistischer Sicht das Vermögen des Innehaltens und Prüfens eine bloße Illusion, denn alternative Über-

<sup>5</sup> Wir folgen hier der Standarddefinition; vgl. Hofer 2016.

legungswege wären tatsächlich naturgesetzlich verschlossen“ (ebd., 59). Gerade die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten kann man also laut Keil nur besitzen, wenn der Determinismus falsch ist.

Um genau diese Frage soll es im Folgenden gehen: Kann ein Mensch die für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten auch dann besitzen, wenn der Weltverlauf vollständig determiniert ist? Oder hat Keil Recht, dass Freiheit auch in diesem Sinn mit Determiniertheit unvereinbar ist? Die Frage Keils stellt sich für jede fähigkeitsbasierte Freiheitstheorie unabhängig davon, welche Fähigkeiten jeweils für Freiheit als konstitutiv angesehen werden. Wir werden uns im Folgenden aber hauptsächlich auf die beiden Lockeschen Fähigkeiten konzentrieren, da sich an ihnen wie uns scheint die grundsätzlichen Probleme und Lösungsmöglichkeiten sehr gut exemplarisch erläutern lassen.

Unsere These wird sein, dass Akteure auch in einer deterministischen Welt über die freiheitsrelevanten Fähigkeiten verfügen können. Unser Argument hat vier Schritte. Im nächsten Abschnitt argumentieren wir dafür, dass eine Fähigkeitstheorie bestimmte Anforderungen erfüllen muss, die sich im Zusammenhang mit freiheitsrelevanten Fähigkeiten als relevant erweisen werden, und stellen exemplarisch eine Theorie vor, die diesen Anforderungen gerecht wird. Im dritten Abschnitt unterscheiden wir sorgfältig zwischen unterschiedlichen Arten von Fähigkeiten. In Abschnitt 4 zeigen wir, dass nur eine ganz bestimmte Sorte von Fähigkeiten mit dem Determinismus unvereinbar ist und diagnostizieren den entscheidenden Disput zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten. In Abschnitt 5, schließlich, argumentieren wir dafür, dass wir gute Gründe für die Annahme haben, dass diese determinismusinkompatible Sorte von Fähigkeiten nicht diejenige ist, die für Willensfreiheit relevant ist.

## 2. Fähigkeiten

Um sich der Frage nach der Vereinbarkeit von freiheitsrelevanten Fähigkeiten und Determinismus anzunähern, empfiehlt es sich, zunächst einen Schritt zurückzutreten und zu fragen, was es mit Fähigkeiten ganz allgemein auf sich hat. Eine sehr einflussreiche Antwort hat Moore mit seiner sogenannten konditionalen Analyse gegeben.

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 chose 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*. (Moore 1996, 113f. – Hervorh. im Original)

Der konditionalen Analyse zufolge hat ein Akteur genau dann die Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, wenn ein bestimmtes kontrafaktisches Konditional wahr ist: Wenn sich der Akteur entscheiden würde,  $\phi$  zu tun, würde er  $\phi$  tun. In der Semantik möglicher Welten können wir sagen, dass ein Akteur genau dann die Fähigkeit hat,  $\phi$  zu tun, wenn er in den nächsten Welten, in denen er sich entscheidet,  $\phi$  zu tun, auch tatsächlich  $\phi$  tut.<sup>6</sup> Der Kerngedanke der konditionalen Analyse besteht demnach darin, eine modale Verbindung zwischen der Entscheidung des Akteurs und der erfolgreichen Ausführung der entsprechenden Handlung zu postulieren.

Die konditionale Analyse spielt Kompatibilisten in die Karten. Denn, wie leicht zu sehen ist, kann die konditionale Analyse auch dann erfüllt sein, wenn der Akteur sich nicht dazu entscheidet,  $\phi$  zu tun, und es deshalb auch nicht tut. Alles, was zählt, ist, dass er es tun würde, *wenn* er sich dazu entscheiden würde. Diese Auffassung von Fähigkeitszuschreibungen erlaubt Moore seinen berühmten Zug gegen den Inkompatibilismus: Selbst wenn determiniert ist, dass der Akteur eine bestimmte Handlung nicht ausführen wird, kann er dennoch die *Fähigkeit* besitzen, die Handlung auszuführen. Die Fähigkeit, anders zu handeln, wäre demnach mit dem Determinismus vereinbar.

Moores Position gilt heute als unhaltbar. Die Fähigkeitstheorie, auf der sie beruht, hat sich inzwischen als falsch erwiesen. Denn obwohl Moore richtig sieht, dass man, um eine Fähigkeit zu haben, sie weder ausüben, noch sich entscheiden muss, sie auszuüben, übersieht er, dass es zumindest *möglich* sein muss, die entsprechende Entscheidung zu treffen.

Ein Komapatient kann offenkundig nicht aus dem Bett aufstehen.<sup>7</sup> Aber der Grund für seine fehlende Fähigkeit ist nicht, dass das von Moore postulierte Konditional in dem Fall nicht erfüllt wäre. Ganz im Gegenteil; in den nächsten Welten, in denen der Komapatient sich entscheiden würde aufzustehen, würde er es wohl tun – schließlich wäre er in diesen Welten nicht im Koma. Dass er die Fähigkeit dennoch nicht hat, scheint daran zu liegen, dass sich der Komapatient angesichts seines Komas gar nicht *entscheiden* kann aufzustehen. Die konditionale Analyse liefert hier das falsche Ergebnis.

Nun kann ein Komapatient sich nicht nur nicht entscheiden, aus dem Bett aufzustehen, sondern überhaupt keine Entscheidung treffen. Das ist

---

<sup>6</sup> Das ist nur ungefähr richtig. Wir ignorieren der Einfachheit halber die Probleme, die sich durch Trivialität und mit der so genannten „limit assumption“ ergeben.

<sup>7</sup> Van Inwagen 1983, 119.

aber nicht entscheidend. Der Fall eines Phobikers, der keine Spinnen anfassen kann,<sup>8</sup> ist in den relevanten Hinsichten analog. Wenn der Phobiker sich entscheiden würde, die Spinne zu berühren, würde er es tun. Sein Problem ist ja nicht motorischer Art. Vielmehr kann der Phobiker sich gar nicht zur Entscheidung durchringen. Auch hier ist also das kontrafaktische Konditional erfüllt, obgleich dem Akteur die Fähigkeit fehlt.

Was läuft bei der konditionalen Analyse schief? Das Problem hat mit der kontrafaktischen Struktur der Analyse zu tun und sitzt insofern ziemlich tief. Das Konditional ist immer dann wahr, wenn der Akteur in den nächsten Welten, in denen er sich entscheidet,  $\phi$  zu tun, auch tatsächlich  $\phi$  tut. Aber in manchen Fällen kann der Akteur sich gar nicht erst entscheiden, die Handlung auszuführen. Um die nächsten Entscheidungswelten zu erreichen, müssten wir in solchen Fällen also hinter die Welten zurückgehen, in denen die Bedingungen vorliegen, die den Akteur tatsächlich an der Entscheidung hindern. Im Komafall etwa müssten wir in Welten vorrücken, in denen der Akteur gar nicht im Koma liegt. In solchen Welten spricht dann aber klarerweise nichts mehr gegen eine erfolgreiche Ausführung. Das Konditional ist erfüllt, aber der Akteur hat dennoch nicht die Fähigkeit. Nennen wir Gegenbeispiele dieser Art „Fälle der verhinderten Entscheidung“.<sup>9</sup> Sie sind, historisch gesprochen, der Hauptgrund dafür, dass die konditionale Analyse heute als unhaltbar gilt.<sup>10</sup>

Dennoch hat Moore einige ganz grundlegende Dinge richtig gesehen. Erstens: Fähigkeiten sind modale Eigenschaften. Um die Fähigkeit zu haben, etwas zu tun, muss ein Akteur sich weder zur Ausübung entscheiden noch die Handlung tatsächlich ausführen. Entscheidung und Ausführung müssen ihm nur in einem bestimmten Sinn möglich sein. Und zweitens: Fähigkeiten haben etwas mit der modalen Verbindung zwischen der Entscheidung des Akteurs und der erfolgreichen Ausführung der entsprechenden Handlung zu tun.

Die offene Frage ist, wie man diesen Punkten im Rahmen einer Fähigkeitstheorie Rechnung tragen sollte. Hier ein Vorschlag:

---

<sup>8</sup> Lehrer 1969.

<sup>9</sup> Neben van Inwagen und Lehrer haben auch Chisholm (1966, 1976) und Whittle (2010) das Problem gesehen. Auch bei Moore selbst ist es bereits angerissen (Moore 1966, Kap. 6).

<sup>10</sup> Es gibt allerdings noch weitere wichtige Gründe: Die konditionale Analyse hat Probleme mit der Maskierbarkeit und Graden von Fähigkeiten (vgl. Manley & Wasserman 2008). Darüber hinaus kann sie auch die Unterscheidung zwischen generellen und speziellen Fähigkeiten nicht einfangen (Jaster 2016).

ERFOLG. Ein Akteur hat genau dann die Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, wenn er in einer hinreichenden Anzahl von relevanten möglichen Situationen, in denen er sich entscheidet,  $\phi$  zu tun (bzw. wie wir im Folgenden sagen werden: in denen er die Intention ausbildet,  $\phi$  zu tun), auch tatsächlich erfolgreich  $\phi$  tut.

Nennen wir dies die „Erfolgstheorie von Fähigkeiten“.<sup>11</sup> Die Erfolgstheorie wird im Detail in Jaster (2016) entwickelt und ausführlich verteidigt. Ähnliche Ansätze sind in den letzten Jahren von Greco (2009), Maier (2013), Vihvelin (2004, 2013) und – in der Dispositionendebatte – von Manley und Wasserman (2008) formuliert worden. Die Unterschiede zwischen diesen Theorien sind an dieser Stelle nicht entscheidend. Wichtig ist lediglich die Feststellung, dass die Erfolgstheorie zwei grundlegende Einsichten kombiniert, denen jede Fähigkeitstheorie Rechnung tragen muss und uns daher das Handwerkszeug liefert, das für die weitere Diskussion entscheidend sein wird.

Erste grundlegende Einsicht: Wir haben Fähigkeiten immer *angesichts bestimmter Tatsachen*. Wie Angelika Kratzer schreibt, kann man mit einem Satz wie beispielsweise „Ich kann nicht Posaune spielen“ ganz unterschiedliche Aussagen machen.

I may mean that I don't know how to play the trombone. I am sure that there is something in a person's mind which becomes different when he or she starts learning how to play the trombone. A programme is filled in. And it is in view of this programme that it may be possible that I play the trombone. Or suppose that I suffer from asthma. I can hardly breathe. In view of my physical condition I am not able to play the trombone, although I know how to do it. I may express this by uttering [„I cannot play the trombone“]. Or else imagine that I am travelling by sea. The ship sinks and so does my trombone. I manage to get to a lonely island and sadly mumble [„I cannot play the trombone“]. I could play the trombone in view of my head and my lungs, but the trombone is out of reach. (Kratzer 1981, 54)

Kratzer bedient sich in dieser Passage der Konstruktion „can in view of“, um deutlich zu machen, dass Akteure Fähigkeiten immer nur *angesichts bestimmter Gegebenheiten* in der Welt haben. Und welche Gegebenheiten uns interessieren, variiert je nach Situation.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> In Jaster 2016 verwendet Romy Jaster die Bezeichnung „The Success View of Abilities“.

<sup>12</sup> Ähnlich äußert sich David Lewis in (Lewis 1976). Wie Kratzer selbst (Kratzer 1977, 1981) ist auch Lewis der Auffassung, dass Fähigkeitszuschreibungen Möglichkeitsaussagen sind. „S kann  $\phi$  tun“ drückt demnach aus, dass es, in

Entsprechend variieren die relevanten möglichen Situationen, die in der Erfolgstheorie eine entscheidende Rolle spielen. Relevant sind die Situationen, in denen die Gegebenheiten bestehen, die uns in einem Kontext interessieren. Fähigkeitszuschreibungen funktionieren hier ganz analog zu eingeschränkten Möglichkeits- oder Notwendigkeitsaussagen. Wie Barbara Vetter ausführt, kann eine Möglichkeitsaussage wie „Hydrangeas can grow here“ je nach Kontext ebenfalls ganz unterschiedliche Propositionen ausdrücken.

[W]hen a botanist says, in a foreign country with unfamiliar vegetation, ‘Hydrangeas can grow here’, she says not just that in some metaphysically possible worlds there are hydrangeas growing on this soil. She speaks only about worlds where the biology of hydrangeas, the geology and the climate of the country are as they are in actuality. When a detective says, ‘John [cannot] be the murderer’, she speaks about a different set of worlds: those that are compatible with everything she knows. In each case the conversational background selects a set of propositions – about biology and geology, or about anything that the detective knows. The modal base is the set of worlds in which those propositions are true. (Vetter 2015, 68)

In allen genannten Verwendungen der Möglichkeitsaussage „Hydrangeas can grow here“ sind die möglichen Welten auf eine Teilmenge eingeschränkt; die Welten, in denen die Fakten bestehen, die uns im jeweiligen Kontext interessieren – die Tatsachen, angesichts derer die Sache möglich ist. Etwas Terminologie erweist sich in diesem Zusammenhang als hilfreich. Wir können sagen, dass wir, abhängig vom Kontext, unterschiedliche Tatsachen *über die möglichen Welten hinweg festhalten* und alle anderen Tatsachen *variieren*.

Innerhalb der Erfolgstheorie von Fähigkeiten liefern uns die Tatsachen, die wir jeweils festhalten, die relevanten Situationen; die relevanten Situationen sind die Situationen, in denen die Tatsachen bestehen, die uns in einem Kontext interessieren. Alle anderen Tatsachen können variieren.

Natürlich ist es nicht beliebig, welche Tatsachen wir festhalten. Da wir an den Fähigkeiten eines bestimmten Akteurs interessiert sind, halten wir stets einige der intrinsischen Eigenschaften eben jenes Akteurs fest. Darüber hinaus halten wir in der Regel Hintergrundannahmen über die Welt fest. In der Regel halten wir Umstände fest, die wir für normal halten. Und

---

einem passend eingeschränkten Sinn möglich ist, dass  $S \phi$  tut; genauer: dass  $S$  in einer der relevanten möglichen Welten  $\phi$  tut. Siehe (Kenny 1976) für eine schlagende Kritik an dieser Auffassung.

manchmal halten wir beliebig große Mengen von Tatsachen darüber fest, in welcher konkreten Situation sich ein Akteur gerade befindet.

Ein und derselbe Satz der Form „S kann  $\phi$  tun“ drückt entsprechend ganz unterschiedliche Propositionen aus, je nachdem welche Welten in einem Äußerungskontext relevant sind. Auf Kratzers Beispiele angewendet: Der Satz „Ich kann nicht Posaune spielen“ drückt unterschiedliche Propositionen aus, je nachdem, ob wir nur die für das Posaune Spielen relevante Hirnstruktur des Akteurs, sein Asthma oder die Tatsache festhalten, dass er sich nicht in Reichweite einer Posaune befindet.

Die zweite grundlegende Einsicht ist, dass Fähigkeiten zu haben in aller Regel keine Sache eines einmaligen Erfolgs ist, sondern damit zu tun hat, wie hoch die Erfolgsquote der Person über mögliche Situationen hinweg ist – oder wie wir sagen wollen: die *modale Erfolgsquote* des Akteurs. Eine Fähigkeit hat man laut Erfolgstheorie genau dann, wenn man eine hinreichend hohe modale Erfolgsquote hat.<sup>13</sup>

Welche modale Erfolgsquote hinreichend hoch ist, variiert ebenfalls je nach Kontext. Manchmal genügt es, wenn ein Akteur in einem einzigen unter einer immens hohen Anzahl möglicher Fälle erfolgreich ist. Von einer Läuferin, die den Marathon immer knapp über, aber ein einziges Mal unter 3 Stunden läuft, sagt man in manchen Kontexten korrekterweise, dass sie die 42 Kilometer unter drei Stunden laufen *kann*. In anderen Kontexten verlangen wir hingegen eine deutlich höhere modale Erfolgsquote. Wenn wir ein Team aus Läuferinnen zusammenstellen wollten, die unter drei Stunden laufen können, wäre unsere Läuferin wahrscheinlich nicht auf der Liste. Hier spielt also offenbar der Kontext die entscheidende Rolle. Die modale Erfolgsquote ist ein wichtiges Element in einer Theorie von Fähigkeiten, weil sie uns Grade von Fähigkeiten liefert.<sup>14</sup> Dieser Punkt wird aber im weiteren Verlauf keine Rolle mehr spielen.

Wie sich leicht erkennen lässt, hat die Erfolgstheorie gewisse Ähnlichkeiten mit der konditionalen Analyse; darunter die zentrale Gemeinsamkeit, dass Fähigkeiten beiden Theorien zufolge etwas mit der modalen Verbindung zwischen Intention und Ausführung zu tun haben. Doch im Unter-

---

<sup>13</sup> Es ist wichtig, die modale Erfolgsquote von der tatsächlichen Erfolgsquote des Akteurs zu unterscheiden. Wichtig ist, wie hoch die Erfolgsquote über mögliche Situationen ist. Diese Quote kann sich von der tatsächlichen Erfolgsquote – dem „track record“ des Akteurs in der aktuellen Welt (Greco 2007, 60f.) – stark unterscheiden.

<sup>14</sup> Für Dispositionen haben Manley und Wasserman (2008) diesen Punkt herausgestellt. Für Fähigkeiten siehe Jaster (2016).

schied zur konditionalen Analyse buchstabiert die Erfolgstheorie die relevante Modalverbindung nicht in Form eines kontrafaktischen Konditionals aus.

Dieser Unterschied ist in einer Reihe von Hinsichten von entscheidender Bedeutung.<sup>15</sup> In unserem Zusammenhang ist vor allem ein Punkt wichtig: Die Erfolgstheorie umgeht das Problem der verhinderten Entscheidung, weil ihr zufolge eine Fähigkeit nur dann vorliegen kann, wenn es dem Akteur tatsächlich möglich ist, sich zu entscheiden bzw. zu intendieren, die Handlung auszuführen.

Nehmen wir zur Veranschaulichung noch einmal den Komafall. Der Komapatient kann nicht aus dem Bett aufstehen. Die konditionale Analyse konnte dieser Tatsache nicht gerecht werden. Anders die Erfolgstheorie. Für den Komapatienten gilt *nicht*, dass er in einer hinreichend großen Anzahl von relevanten Situationen, in denen er die Intention ausbildet, aus dem Bett aufzustehen, tatsächlich aus dem Bett aufsteht. Der Grund hat mit der Einschränkung auf die *relevanten* Situationen zu tun. Wenn wir wissen wollen, ob der Komapatient *angesichts seines Komas* aufstehen kann, müssen wir das Koma über die möglichen Situationen hinweg festhalten; nur Komaisituationen sind relevant.<sup>16</sup>

Als Nächstes müssen wir die relevanten Situationen laut Erfolgstheorie auf die Situationen einschränken, in denen der Patient die entsprechende Intention ausbildet. Und hier stellen wir im Komafall fest: Es gibt keine. Schließlich liegt der Patient im Koma. Es ist daher nicht der Fall, dass der Akteur in einer hinreichenden Anzahl von relevanten Situationen, in denen er intendiert aufzustehen, aus dem Bett aufsteht. Das Verhältnis der Aufstehsituationen zu den relevanten Intentionssituationen ist unspezifiziert. Und wenn es das Verhältnis nicht gibt, ist es *a fortiori* auch nicht hinreichend groß.

---

<sup>15</sup> Im Unterschied zur konditionalen Analyse trägt die Erfolgstheorie nicht nur der Tatsache Rechnung, dass Fähigkeiten in Graden vorliegen können; sie erlaubt auch ein Verständnis der Unterscheidung zwischen generellen und speziellen Fähigkeiten, die die konditionale Analyse vor Probleme stellt. Vgl. zu beiden Punkten Jaster (2016).

<sup>16</sup> Das heißt nicht, dass wir das Koma in jedem Kontext festhalten müssen. Wir können uns auch dafür interessieren, was eine Komapatientin angesichts derjenigen Eigenschaften tun kann, die trotz des Komas erhalten sind. Der Arzt mag etwa über die komatöse Jonglagekünstlerin sagen: „Keine Sorge. Sie kann nach wie vor jonglieren.“

Analog im Fall des Phobikers: Wenn wir wissen wollen, was der Phobiker angesichts seiner Phobie tun kann, müssen wir die Phobie über die relevanten Situationen hinweg festhalten. In keiner dieser Situationen fällt der Phobiker die Entscheidung, die Spinne zu berühren. Also gilt auch hier, dass die modale Erfolgsquote unspezifiziert und damit nicht hinreichend groß ist.

Es handelt sich hier nicht bloß um einen technischen Kniff. Vielmehr lässt sich aus der Erfolgstheorie die entscheidende zusätzliche notwendige Bedingung für das Vorliegen von Fähigkeiten ableiten, die durch Fälle verhinderter Entscheidungen zutage gefördert wurde: Um die Fähigkeit zu haben,  $\phi$  zu tun, muss es dem Akteur zunächst einmal möglich sein, sich zu entscheiden bzw. zu intendieren,  $\phi$  zu tun. Diese Bedingung ist in der Erfolgstheorie implizit enthalten, insofern die Erfolgstheorie nur dann erfüllt sein kann, wenn die Menge der relevanten Intentionssituationen nicht leer ist. Nennen wir dies die „Möglichkeitimplikation“. Die Möglichkeitimplikation ist im Fall des Komas und der Phobie nicht erfüllt. Die Erfolgstheorie sagt daher korrekt voraus, dass der Komapatient nicht aus dem Bett aufstehen und der Phobiker die Spinne nicht berühren kann. Damit ist die Erfolgstheorie der konditionalen Analyse um einen entscheidenden Schritt voraus.<sup>17</sup>

### 3. *Generelle und spezifische Fähigkeiten*

Die Überlegungen des letzten Abschnitts machen eins ganz deutlich: Ob jemand die Fähigkeit hat,  $\phi$  zu tun, ist keine einfache Ja-oder-Nein Angelegenheit. Vielmehr hängt es in der Regel vom Kontext ab, ob wir ihm diese Fähigkeit zuschreiben oder nicht. In unserem Zusammenhang ist die Unterscheidung von generellen und spezifischen Fähigkeiten von besonderer Bedeutung. Kann eine Person, der man alle Schläger gestohlen hat, Tennis spielen? „Das hängt davon ab“, möchte man antworten.

[C]onsider a well-trained tennis player equipped with ball and racquet, standing at the service line. There is, as it were, nothing standing between him and a serve: every prerequisite for his serving has been met. Such an agent [...] has the specific ability to serve. In contrast, consider an otherwise similar tennis player who lacks a racquet and ball, and is miles away from a tennis court.

---

<sup>17</sup> Andere Eigenschaften von Fähigkeiten, die für andere Theorien problematisch sind, etwa Maskierungen, die Unterscheidung zwischen generellen und speziellen Fähigkeiten sowie Grade von Fähigkeiten erweisen sich ebenfalls als unproblematisch (vgl. Jaster 2016).

There is clearly a good sense in which such an agent has the ability to hit a serve: he has been trained to do so, and has done so many times in the past. Yet such an agent lacks the specific ability to serve [...] Let us say that such an agent has the general ability to serve. (Maier 2014, Abschnitt 1.3)

Ähnlich Whittle:

Walter may have the ability to walk even though he is bound to a chair. Sally may have the ability to sing even though she freezes whenever her Aunt is present. Chip may have the ability to cook even though no cooking equipment is available to him now. (Whittle 2010, 2)

Was diese Beispiele zeigen, ist, dass jemand durchaus die *generelle* Fähigkeit haben kann,  $\phi$  zu tun, auch wenn äußere oder innere Umstände ihn im Augenblick daran hindern. Die *spezifische* Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, hat aber nur, wer auch in Situationen, die der gegenwärtigen *bis in viele Details* gleichen, hinreichend oft  $\phi$  ausführen würde, wenn er  $\phi$  intendieren würde.<sup>18</sup> Im spezifischen Sinn kann Walter eben nicht aufstehen, wenn er festgebunden ist, Sally kann nicht singen, wenn ihre Tante zuhört, und Chip kann nicht ohne Kochutensilien kochen.

Im Rahmen der Erfolgstheorie von Fähigkeiten lässt sich die Unterscheidung zwischen generellen und spezifischen Fähigkeiten sehr gut systematisieren. Der Theorie zufolge hat ein Akteur genau dann die Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, wenn er in einer hinreichenden Anzahl von *relevanten* Situationen, in denen er intendiert,  $\phi$  zu tun, auch tatsächlich  $\phi$  tut. Entscheidend ist hier der Begriff der Relevanz. Entscheidend ist, welche Situationen im jeweiligen Kontext als relevant gelten.

In Falle genereller Fähigkeiten sind wir daran interessiert zu erfahren, was eine Person tun kann, unabhängig von der aktuellen Situation, in der sie sich befindet. Wir sind interessiert an den Fähigkeiten der Person im Hinblick auf ihre dauerhaften, robusten und hauptsächlich inneren Eigenschaften. In diesem Fall umfassen die relevanten Situationen gerade die Situationen, die der aktuellen in Hinsicht auf diese Eigenschaften gleichen. Die vorübergehenden, leicht wandelbaren und zumeist äußeren Merkmale der aktuellen Situation – ob die Person einen Tennisschläger zur Hand hat, ob sie festgebunden ist, aber auch, ob ihr Bein derzeit gebrochen ist – können variieren.

Im Falle spezifischer Fähigkeiten interessiert uns dagegen, was eine Person in genau der Situation tun kann, in der sie sich befindet. Hier umfassen die relevanten Situationen deshalb nur Situationen, die der aktuellen Situation nicht nur im Hinblick auf ihre dauerhaften, robusten und hauptsächlich

---

<sup>18</sup> Vgl. auch Vihvelin 2004, 448, Fn. 3.

inneren Eigenschaften, sondern auch im Hinblick auf die vorübergehenden, leicht wandelbaren und zumeist äußeren Eigenschaften des Akteurs in der aktuellen Situation gleichen.

Der geübte Tennisspieler hat demnach die *generelle* Fähigkeit, Tennis zu spielen, auch dann, wenn er keinen Schläger zur Hand hat, weil er in einer hinreichenden Anzahl von Situationen, in denen seine dauerhaften, robusten und hauptsächlich inneren Eigenschaften konstant gehalten werden und er intendiert, Tennis zu spielen, erfolgreich Tennis spielt. Und Sally hat die generelle Fähigkeit zu singen auch dann, wenn ihre Tante anwesend ist, weil sie in einer hinreichenden Anzahl von Situationen, in denen sie ihre dauerhaften, robusten und hauptsächlich inneren Eigenschaften beibehält und intendiert, zu singen, singt. Der fehlende Tennisschläger bzw. die Tatsache, dass die Tante anwesend ist, werden im Falle genereller Fähigkeiten über die relevanten Situationen hinweg variiert.

Weder der Tennisspieler noch Sally haben in den beschriebenen Situationen aber die *spezifische* Fähigkeit, Tennis zu spielen bzw. zu singen. Wenn wir uns für spezifische Fähigkeiten interessieren, halten wir auch die vorübergehenden, leicht wandelbaren und oft äußeren Eigenschaften des Akteurs in der Situation fest. Wir halten also fest, dass der Tennisspieler keinen Schläger hat und dass Sallys Tante anwesend ist. Für beide gilt jetzt nicht mehr, dass sie in einer hinreichenden Anzahl der so festgelegten relevanten Situationen, in denen sie intendieren, Tennis zu spielen bzw. zu singen, Tennis spielen bzw. singen. Der Unterschied zwischen generellen und spezifischen Fähigkeiten ist demnach ein Unterschied in der Festsetzung bestimmter Relevanzkriterien für Situationen.

Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass diese Relevanzkriterien auch innerhalb der Klasse der generellen und innerhalb der Klasse der spezifischen Fähigkeiten variieren können. Auch ein Phobiker hat die sehr generelle Fähigkeit, Spinnen zu berühren: Wenn wir von der Phobie absehen, kann er es. Dennoch halten wir in aller Regel die Phobie auch dann fest, wenn wir uns dafür interessieren, was er ganz allgemein tun kann, weil es sich um eine dauerhafte, innere Beeinträchtigung handelt. Es gibt also nicht *die* generelle Fähigkeit, Spinnen zu berühren. Vielmehr gibt es verschiedene mehr oder weniger generelle Fähigkeiten, Spinnen zu berühren.

Dasselbe gilt für spezifische Fähigkeiten. Auch im Spektrum der spezifischen Fähigkeiten lassen sich unterschiedliche Fähigkeiten danach unterscheiden, wie *vollständig* wir verschiedene Aspekte der Situation festhalten. Dieser Punkt ist im Zusammenhang mit der Frage nach freiheitsrelevanten Fähigkeiten von entscheidender Bedeutung.

Nennen wir Fähigkeiten, bei denen ausnahmslos alle Aspekte der aktuellen Situation relevant sind, *partikulare* Fähigkeiten. Jemand besitzt demnach die partikulare Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, wenn er in einer hinreichenden Anzahl der Situationen, die der aktuellen Situation in *allen* Aspekten gleichen und in denen er die Intention ausbildet,  $\phi$  zu tun, auch tatsächlich  $\phi$  tut. Mit anderen Worten: Bei partikularen Fähigkeiten schrumpft die Menge der relevanten Situationen zusammen auf nur eine – die aktuelle Situation. Und damit wird die Bedingung „in einer hinreichenden Anzahl“ zu einer Alles-oder-Nichts Angelegenheit.

Wenn eine Person in einer Situation intendiert,  $\phi$  zu tun, und damit Erfolg hat, besitzt sie in dieser Situation die partikulare Fähigkeit,  $\phi$  zu tun. Wenn sie in dieser Situation intendiert,  $\phi$  zu tun, und scheitert, besitzt sie in dieser Situation die partikulare Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, nicht. Und wie ist es, wenn die Person in der gegebenen Situation die Intention,  $\phi$  zu tun, gar nicht ausbilden kann – z.B. weil determiniert ist, dass sie in dieser Situation nicht intendiert,  $\phi$  zu tun? Auch dann besitzt die Person der Erfolgstheorie von Fähigkeiten zufolge die entsprechende partikulare Fähigkeit nicht. Der Fall ist dann analog zum Komafall – die Menge der relevanten Intentionssituationen ist leer.<sup>19</sup>

Partikulare Fähigkeiten sind offensichtlich eine extreme Form spezifischer Fähigkeiten. Für die relevanten Situationen werden wirklich *alle* Merkmale der aktuellen Situation festgehalten. Aber das muss nicht sein; es gibt auch weniger extreme Formen spezifischer Fähigkeiten. Denkbar ist etwa, dass wir bei der Frage, was ein Akteur in einer bestimmten Situation tun kann, einige wenige, häufig mentale Merkmale außer Acht lassen.

Wir können z.B. bei der Frage, ob eine Person in einer bestimmten Situation die Fähigkeit hat zu schwimmen, davon absehen, dass die Person in dieser Situation eine große Abneigung gegen das Schwimmen hat. Diese Person hat sicher nicht die *partikulare* Fähigkeit zu schwimmen. Aber sie kann, in einem etwas weniger extremen Sinn, dennoch die entsprechende spezifische Fähigkeit besitzen. Wenn wir ihre Abneigung außer Acht und somit offenlassen, ob die Person Lust zum Schwimmen hat oder nicht, kann es durchaus sein, dass sie in hinreichend vielen Situationen, die der aktuellen bis auf den genannten Punkt gleichen und in denen sie die Intention ausbildet zu schwimmen, auch tatsächlich schwimmt. Sagen wir, dass die Person in diesem Fall die *konative* Fähigkeit hat zu schwimmen.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. oben S. 172f.

<sup>20</sup> Wir folgen hier Berofsky (2002), der von „conative abilities“ spricht.

Handelt es sich bei konativen Fähigkeiten tatsächlich um spezifische Fähigkeiten? Ja, denn wir fragen immer noch danach, was eine Person *in einer spezifischen Situation* tun kann. Spezifische Fähigkeiten können also im Hinblick auf die Vollständigkeit der Merkmale der aktuellen Situation variieren, die für die entsprechenden relevanten Situationen relevant sind. Wir können von einem kleinen Teil dieser Merkmale abstrahieren und trotzdem davon reden, was die Person in genau der Situation, in der sie sich befindet, tun kann. Tatsächlich abstrahieren wir sogar normalerweise von den Umständen, die die motivationalen Zustände der Person determinieren. Berofsky drückt das so aus:

[A] person who has the power to act may fail to do so for reasons having to do with her motivation or her will. [...] We normally distinguish between these [conative conditions] and the other conditions (ability, opportunity), regarding only the latter's absence as depriving one of the power to act. (Berofsky 2002, 196)

Berofsky betont hier, dass wir normalerweise nicht sagen, dass eine Person in einer bestimmten Situation unfähig ist,  $\phi$  zu tun, nur weil sie in dieser Situation eine Abneigung dagegen hat,  $\phi$  zu tun. Spezifische Fähigkeiten, bei denen wir von den motivationalen Zuständen einer Person abstrahieren, bilden also eine wichtige Klasse spezifischer Fähigkeiten.

Partikulare und konative Fähigkeiten sind nur zwei Beispiele für eine Vielzahl unterschiedlicher Zuschnitte spezifischer Fähigkeiten. Wie umfassend wir die Tatsachen der aktuellen Situation festhalten und welche Details wir variieren, kann sich auf vielfältige Weise unterscheiden. Im Zusammenhang mit der Frage nach den freiheitsrelevanten Fähigkeiten sind jedoch partikulare und konative Fähigkeiten zwei relevante Zuschnitte, weil sie dabei helfen zu sehen, dass die Antwort auf die Frage komplexer ist, als gemeinhin angenommen.

#### 4. *Determinismus und freiheitsrelevante Fähigkeiten*

Kommen wir zurück zur Ausgangsfrage. Kann man in einer Situation die Fähigkeit besitzen,  $\phi$  zu tun, wenn in dieser Situation *determiniert* ist, dass man nicht  $\phi$  tut?

Was die Diskussion der letzten Abschnitte gezeigt haben dürfte, ist, dass man hier offenbar differenzieren muss. Wenn in einer konkreten Situation – unter anderem durch die Tatsache, dass Sallys Tante anwesend ist – determiniert ist, dass Sally nicht singt, selbst wenn sie das intendiert, scheint es trotzdem durchaus möglich, dass sie in dieser Situation eine entsprechende *generelle* Fähigkeit besitzt. Wenn wir die Anwesenheit von Sallys Tante

über die möglichen Situationen hinweg variieren, spricht offenbar nichts dagegen, dass Sally in hinreichend vielen *dieser* Situationen, in denen sie intendiert zu singen, erfolgreich singt.

Aber wie ist es mit spezifischen Fähigkeiten? An dieser Stelle wird die Einsicht relevant, dass es *die* spezifische Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, gar nicht gibt. Vielmehr lassen sich auch im Spektrum der spezifischen Fähigkeiten unterschiedliche Fähigkeiten danach unterscheiden, wie *vollständig* wir verschiedene Aspekte der Situation festhalten.

Fragen wir also zuerst: Kann ein Akteur die partikuläre Fähigkeit haben,  $\phi$  zu tun, wenn determiniert ist, dass er nicht  $\phi$  tut? Offenbar nicht. Denn es gibt nur zwei Möglichkeiten: Entweder es ist determiniert, dass er  $\phi$  nicht intendiert. Den Fall haben wir uns gerade angeschaut. Oder es ist determiniert, dass er  $\phi$  intendiert und dass er  $\phi$  trotzdem nicht ausführt; dann fehlt ihm die partikuläre Fähigkeit,  $\phi$  zu tun, weil die modale Erfolgsquote nicht hoch genug ist.

Anders verhält es sich beispielsweise mit konativen Fähigkeiten. Denn genau wie generelle Fähigkeiten sind auch diese Fähigkeiten offenbar mit dem Determinismus vereinbar. Zu den Faktoren, die determinieren, was eine Person in einer bestimmten Situation tut, gehören in aller Regel gerade auch ihre motivationalen Zustände. Wenn wir von diesen abstrahieren, ist es daher durchaus möglich, dass die Person in einer hinreichenden Anzahl der relevanten Situationen, in denen sie intendiert,  $\phi$  zu tun, auch tatsächlich  $\phi$  ausführt.

Allgemein lässt sich also Folgendes festhalten. Für die Frage, ob eine Person, die in einer aktuellen Situation nicht  $\phi$  tut, in dieser Situation trotzdem die Fähigkeit hat,  $\phi$  zu tun, ist entscheidend, welches die *für die Fähigkeit relevanten möglichen Situationen* sind. Und deshalb gilt: Wenn der Determinismus wahr ist, hat die Person die Fähigkeit zu  $\phi$ en *nicht, falls* bei den für diese Fähigkeit relevanten möglichen Situationen (neben den Naturgesetzen) *alle* Bedingungen der aktuellen Situation festgehalten werden, die kausal hinreichend dafür sind, dass die Person  $\phi$  nicht ausführt. Denn wenn das so ist, gibt es keine relevante mögliche Situation, in der die Person intendiert,  $\phi$  zu tun, und dann auch wirklich  $\phi$  tut. Für partikuläre Fähigkeiten trifft das zu, für generelle Fähigkeiten nicht. Und bei den spezifischen Fähigkeiten gibt es zumindest einige, z.B. die konativen Fähigkeiten, bei denen die relevanten möglichen Situationen *nicht* alle Bedingungen der aktuellen Situation umfassen, die kausal hinreichend dafür sind, dass die Person  $\phi$  nicht ausführt.

Die Grundidee fähigkeitsbasierter Freiheitstheorien ist, dass wir genau dann frei sind, wenn wir über bestimmte Fähigkeiten verfügen. Keil hat

bezweifelt, dass wir diese Fähigkeiten auch dann besitzen können, wenn der Determinismus wahr ist. In den letzten Abschnitten sollte aber eins klar geworden sein: Mit Blick auf die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus ist entscheidend, zu welcher Art von Fähigkeiten die für Freiheit konstitutiven Fähigkeiten gehören.

Wir denken, dass dabei eins klar ist: Bei den für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten geht es nicht um generelle Fähigkeiten. Wenn ein Akteur ein gebrochenes Bein hat, behält er die generelle Fähigkeit zu schwimmen. Aber wenn wir uns fragen, ob er ein ertrinkendes Kind hätte retten können, fragen wir ganz offensichtlich nicht nach dieser generellen Fähigkeit. Dass sein Bein gebrochen ist, sorgt dafür, dass der Akteur das Kind im relevanten Sinne *nicht* hätte retten können.

Uns scheint, es geht auch nicht um partikuläre Fähigkeiten. Partikuläre Fähigkeiten bilden den Extremfall unter mehr oder weniger spezifischen Fähigkeiten, weil sie keinen modalen Charakter aufweisen. Die Frage, was wir in einer konkreten Situation hätten tun *können*, ist in aller Regel noch nicht beantwortet, wenn wir wissen, was wir in dieser Situation tatsächlich getan haben. Verstehen wir „können“ aber im Sinne partikularer Fähigkeiten, dann fallen diese Fragen zusammen. Man kann dann immer nur genau das tun, was man tatsächlich tut. Laut der Erfolgstheorie haben wir es hier mit einem legitimen Sinn von „können“ zu tun: angesichts der Vollständigkeit der Tatsachen kann stets jeder nur das tun, was er tatsächlich tut. Aber es ist ein Sinn von „können“, der wenig mit unseren üblichen Verwendungen des Ausdrucks zu tun hat. In aller Regel sind Könnenszuschreibungen modal in dem Sinne, dass „S kann  $\phi$  tun“ wahr sein kann, auch wenn S nicht tatsächlich  $\phi$  tut. Ein Sinn von „können“, der dieses Merkmal nicht aufweist, hat wenig mit Könnensaussagen im herkömmlichen Sinne zu tun. Es ist daher nicht plausibel, dass dieser Sinn von „können“ die Fähigkeiten einschließt, die für Freiheit und Verantwortung relevant sind.

Vor dem Hintergrund der letzten Abschnitte stellt sich der Disput zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten also folgendermaßen dar: *Fähigkeitsinkompatibilisten* sind der Meinung, dass es sich bei den für Freiheit relevanten Fähigkeiten um *sehr* spezifische Fähigkeiten handelt. Hinter dieser Auffassung steht offenbar folgende Idee. Nehmen wir dieses Mal als Beispiel Keils Fähigkeit, weiter zu überlegen. Eine Person kommt in eine Situation, in der sie die Wahl zwischen zwei Handlungen A und B hat. Sie überlegt, wägt die Gründe ab und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Gründe für A deutlich überwiegen. Das beendet den Prozess des Überlegens zum Zeitpunkt t. Die Person bildet die Intention aus, A zu tun, und tut dann auch A.

Der Determinist sagt, dass es sich bei dem ganzen Prozess des Überlegens, des Ausbildens der Intention und der Ausführung der Handlung um einen deterministischen Prozess handelt. Zu jedem Zeitpunkt war durch vorhergehende Ereignisse determiniert, was als Nächstes passiert. Und so war auch determiniert, dass die Person ihre Überlegung zum Zeitpunkt  $t$  beendet. Wie hätte sie also zu diesem Zeitpunkt weiter überlegen können?

Das mag *prima facie* plausibel klingen. Aber offensichtlich ist diese Überlegung nur überzeugend, wenn man davon ausgeht, dass bei den für die Fähigkeit weiter zu überlegen relevanten möglichen Situationen alle Umstände festgehalten werden müssen, die dafür kausal hinreichend waren, dass die Person nicht weiter überlegte.

*Fähigkeitskompatibilisten* dagegen sind offenbar der Meinung, dass es sich bei den freiheitsrelevanten Fähigkeiten keineswegs um *besonders* spezifische Fähigkeiten handelt, dass bei den für diese Fähigkeiten relevanten möglichen Situationen vielmehr auch Umstände variiert werden dürfen, die zu den Umständen gehören, die kausal dafür hinreichend waren, dass der Handelnde  $\phi$  nicht ausführte.

Mit dieser Auffassung können sie sich unter anderem auf die von Berofsky angeführten Fälle konativer Fähigkeiten stützen, in denen wir aus der Tatsache, dass jemand in einer bestimmten Situation nicht motiviert ist,  $\phi$  zu tun, oder dass er eine Abneigung dagegen hat,  $\phi$  zu tun, *nicht* schließen, dass er in dieser Situation  $\phi$  nicht tun kann. So sagen wir von einem Schwimmer, dem das Wasser zu kalt ist, nicht, dass er nicht schwimmen *kann*, sondern dass er nicht schwimmen *will*. Und ähnlich sehen wir die Dinge in anderen Fällen, in denen die Motive einer Person sie hindern, eine bestimmte Handlung auszuführen. Der Vegetarier könnte Fleisch essen; aber er will es nicht. Die moralische Person hätte die Briefftasche stehlen können; aber ihr Wunsch, moralisch korrekt zu handeln, hielt sie davon ab. Hans hätte um Hilfe bitten können, wollte sich aber keine Blöße geben.

Wenn wir fragen, was jemand in einer spezifischen Situation hätte tun können oder ob er in dieser Situation etwas anderes hätte tun können, abstrahieren wir also häufig von den Motiven des Akteurs. Und da Aussagen wie diese im Alltag sehr verbreitet sind, spricht *prima facie* viel dafür, dass es sich bei den für Freiheit entscheidenden Fähigkeiten keineswegs um so spezifische Fähigkeiten handelt, wie Fähigkeitsinkompatibilisten meinen. Die Motive eines Handelnden gehören nämlich sicher zu den Umständen, die kausal dafür hinreichend waren, dass der Handelnde  $\phi$  nicht ausführte. Wenn wir diese Motive variieren dürfen, können wir deshalb durchaus annehmen, dass eine Person, die (unter anderem aufgrund ihrer aktuellen Motive) in einer Situation determiniert ist, nicht zu schwimmen, trotzdem über

die Fähigkeit verfügt zu schwimmen, da es dann ja zumindest möglich ist, dass es hinreichend viele relevante mögliche Situationen gibt, in denen die Person (aufgrund anderer Motive) intendiert zu schwimmen und schwimmt.

### 5. Ist die Debatte damit beendet?

Nach dieser Diagnose könnte man denken, dass im Disput zwischen Fähigkeitsinkompatibilisten und Fähigkeitskompatibilisten ein argumentatives Patt besteht. Fähigkeitsinkompatibilisten gehen davon aus, dass bei den für freiheitskonstitutive Fähigkeiten relevanten möglichen Situationen alle Umstände festgehalten werden müssen, die kausal dafür hinreichend waren, was die Person tatsächlich intendiert und was sie tatsächlich getan hat. Fähigkeitskompatibilisten dagegen meinen, dass bei den für freiheitskonstitutive Fähigkeiten relevanten möglichen Situationen auch diese Umstände variiert werden dürfen.

Das könnte man auch so ausdrücken: Fähigkeitsinkompatibilisten und Fähigkeitskompatibilisten haben unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Bedingungen, unter denen man eine Entscheidung oder Handlung wirklich frei nennen darf, und reden insofern aneinander vorbei. Die Fähigkeiten, die die jeweiligen Lager für freiheitsrelevant halten, wären in diesem Fall einfach nicht dieselben.

Wir neigen allerdings zu der Auffassung, dass sich zu dem Dissens zwischen Fähigkeitsinkompatibilisten und Fähigkeitskompatibilisten noch mehr sagen lässt.

Nehmen wir als Beispiel einen Phobiker, sagen wir einen Spinnenphobiker, der insofern nicht frei ist, als er nicht in der Lage ist, eine Spinne anzufassen, während ein gesunder Erwachsener das durchaus kann. Worin besteht der Unterschied zwischen den beiden Personen? Ist der Spinnenphobiker nicht frei, weil er *determiniert* ist, die vor ihm liegende Spinne nicht anzufassen, während bei dem gesunden Erwachsenen keinerlei diesbezügliche Determination vorliegt?

Nach der Lockeschen Auffassung ist das zumindest nicht die ganze Wahrheit. Unfrei ist der Spinnenphobiker nach Locke, weil ihm eine der beiden Fähigkeiten fehlt: 1. Die Fähigkeit zu überlegen, ob es besser wäre, die Spinne anzufassen oder nicht. 2. Die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln.<sup>21</sup> Wir können annehmen, dass der Spinnen-

---

<sup>21</sup> Hier zeigt sich im Übrigen, dass Keils Freiheitstheorie wohl doch keine gute Alternative zur Theorie Lockes ist. Denn nach Keil hängt Freiheit von der Fä-

phobiker über die erste der beiden Fähigkeiten verfügt. Seine Unfreiheit beruht darauf, dass ihm die zweite Fähigkeit fehlt.

Woran liegt das? Daran dass er selbst dann, wenn er beim Überlegen zu dem Ergebnis kommt, dass es besser wäre, die Spinne anzufassen, und wenn er sich auch wünscht, dem Ergebnis seiner Überlegung gemäß zu handeln, aufgrund seiner Phobie trotzdem die Intention ausbildet, die Spinne nicht anzufassen. Wenn wir versuchen, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob der Spinnenphobiker über Lockes zweite Fähigkeit verfügt, halten wir also die Spinnenphobie fest, fragen uns aber, was – bei gegebener Phobie – passiert wäre, wenn der Spinnenphobiker überlegt hätte, wenn er bei dieser Überlegung zu dem Ergebnis gekommen wäre, dass es besser wäre, die Spinne anzufassen, und wenn er außerdem den Wunsch gehabt hätte, diesem Ergebnis seiner Überlegung gemäß zu handeln. Wir variieren also auch Tatsachen, die das Überlegen des Spinnenphobikers betreffen.

Auch wenn er nicht überlegt hat und nach Voraussetzung determiniert war, nicht zu überlegen, fragen wir uns, was passiert wäre, wenn er überlegt hätte. Und insbesondere fragen wir uns, was passiert wäre, wenn diese Überlegung zu dem Ergebnis geführt hätte, dass es besser wäre, die Spinne anzufassen. Wir halten den Spinnenphobiker für unfrei, weil wir nach allem, was wir über Phobien wissen, davon ausgehen, dass der Spinnenphobiker auch dann die Spinne nicht angefasst hätte. Bei der Beantwortung der Frage, ob der Spinnenphobiker über die zweite der Lockeschen Fähigkeiten verfügte, variieren wir also auch Umstände, die zu den kausal hinreichenden Umständen dafür gehören, dass der Spinnenphobiker die Spinne nicht anfasste. Entscheidend ist nicht, ob er determiniert war, die Spinne nicht anzufassen, sondern welchen Einfluss die Spinnenphobie auf seine Entscheidung und sein Handeln hatte. Und genau um das herauszufinden, halten wir die Spinnenphobie fest, während viele andere Umstände der aktuellen Situation variiert werden.

Wie ist es nun mit einem gesunden Erwachsenen, Paul, der nicht unter Phobien oder ähnlichen Störungen leidet? Paul wird gebeten, eine Spinne anzufassen, die vor ihm auf dem Tisch herumkrabbelt; aber er tut es nicht – z.B. weil er dringend seinen Bruder anrufen möchte und deshalb aufsteht und das Zimmer verlässt. Nehmen wir an, dass der Prozess, der zu der Ent-

---

higkeit ab, weiter zu überlegen. Aber ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass der Spinnenphobiker deshalb nicht frei ist, weil er nicht über die Fähigkeit verfügt, weiter zu überlegen? Selbst wenn er über diese Fähigkeit verfügte, würde das doch nichts ändern. Entscheidend ist wirklich, dass er nicht in der Lage ist, dem Ergebnis seiner Überlegung gemäß zu handeln.

scheidung geführt hat, die Spinne nicht anzufassen, sondern aufzustehen und rauszugehen, ein deterministischer Prozess war. Würde das bedeuten, dass Paul in seiner Entscheidung nicht frei war?

Noch einmal: Locke zufolge wäre Paul nicht frei, wenn er nicht hätte innehalten und überlegen können oder wenn er nicht dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß hätte handeln können. Angenommen, der Prozess, der zu Pauls Entscheidung geführt hat, war ein deterministischer Prozess. Würde das bedeuten, dass er über mindestens eine dieser Fähigkeiten nicht verfügt? Welche Umstände müssen wir berücksichtigen, wenn wir eine Antwort auf diese Frage suchen?

Wir denken, dass es nicht angemessen ist, alle Umstände festzuhalten, die in der aktuellen Situation dafür kausal hinreichend waren, dass Paul die Spinne nicht angefasst hat, sondern aufgestanden und hinausgegangen ist. Vielmehr ist auch relevant, was in der folgenden, *nicht gänzlich gleichen* Situation passiert wäre: In dem Moment, in dem sich Paul anschickt, aufzustehen und den Raum zu verlassen, sagt eine Person: „Paul, wenn Du jetzt den Raum verlässt, ruinierst Du die ganze Versuchsanordnung.“

Mag sein, dass Pauls Wunsch, seinen Bruder anzurufen, zu groß ist, dass er trotzdem den Raum verlässt. Mag aber auch sein, dass Paul sich sagt: Ok, so wichtig ist das jetzt doch nicht; ich kann auch noch einen Moment warten und erst noch das Experiment zu Ende bringen. Und dann kommt es erstens darauf an, wie oft Paul, wenn er mit neuen Argumenten konfrontiert wird, tatsächlich beginnt zu überlegen. Wenn das häufig genug passiert, hat er offenbar die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen. Und es kommt zweitens darauf an, wie oft er, wenn er bei diesen Überlegungen zu dem Ergebnis kommt, dass es das Beste wäre, die Spinne anzufassen, dies auch tatsächlich tut. Dann hat er auch die Fähigkeit, dem Ergebnis seiner Überlegung gemäß zu handeln.

Wir denken deshalb, dass die Lockeschen Fähigkeiten zwar spezifische, aber keine so spezifischen Fähigkeiten sind, wie Fähigkeitsinkompatibilisten meinen, da wir uns z.B. immer auch fragen müssen, was passiert wäre, wenn Paul mit neuen Argumenten konfrontiert worden wäre.

Damit wird auch klar, dass ein letztes Argument des Fähigkeitsinkompatibilisten ebenfalls nicht sticht. Der Fähigkeitsinkompatibilist könnte argumentieren, die Überlegungen des Abschnitts 2 hätten doch gezeigt, dass eine Person nicht über die Fähigkeit verfügt,  $\phi$  zu tun, wenn es ihr in der betreffenden Situation nicht möglich ist, die Intention,  $\phi$  zu tun, überhaupt auszubilden. Aber wenn determiniert ist, dass sie die Intention,  $\phi$  zu tun, nicht ausbildet, dann kann sie diese Intention offenbar nicht ausbilden. Also hat sie in diesem Fall auch nicht die die Fähigkeit,  $\phi$  zu tun.

Doch auch hier ist die Frage, wie das „kann“ in der Aussage „S kann die Intention,  $\phi$  zu tun, nicht ausbilden“ zu verstehen ist. Der Komapatient wird die Intention aufzustehen nicht ausbilden – in allen Situationen, in denen er im Koma liegt. Der Phobiker wird die Intention, die Spinne anzufassen, nicht ausbilden – in allen Situationen, in denen seine Phobie vorliegt. Aber welche Situationen müssen wir in Betracht ziehen, wenn es darum geht, ob ein gesunder Erwachsener wie Paul intendieren kann, die Spinne anzufassen? Der Fähigkeitsinkompatibilist wird sagen: Nur Situationen, in denen alle Umstände realisiert sind, die für das aktuelle Verhalten Pauls kausal hinreichend waren. Und weil offenbar in all diesen Situationen determiniert ist, dass Paul nicht intendiert, die Spinne anzufassen, hat Paul in der gegebenen Situation auch nicht die Fähigkeit, die Spinne anzufassen. Aber wenn er so argumentiert, begeht der Fähigkeitsinkompatibilist ganz offensichtlich eine *petitio principii*; denn es geht ja gerade um die Frage, wie das „kann“ zu verstehen ist.

Tatsächlich entspricht die Position des Fähigkeitsinkompatibilisten aber auch nicht unserem alltäglichen Vorgehen, wenn wir wissen wollen, was Paul in der gegebenen Situation intendieren kann und was nicht. Wenn wir uns fragen, ob Paul in der geschilderten Situation intendieren kann, die Spinne anzufassen, sehen wir in aller Regel, ganz so wie es Berofsky beschreibt, von seiner spezifischen Motivationslage ab, in der der Wunsch, den Bruder anzurufen, stärker als andere Wünsche ist. Stattdessen fragen wir z.B., was wohl passiert wäre, wenn man Paul mit neuen Argumenten konfrontiert hätte. Wenn man einen *Spinnenphobiker* mit neuen Argumenten konfrontiert, ändert sich in aller Regel nichts – er wird die Intention, die Spinne anzufassen, nicht ausbilden.<sup>22</sup> Anders bei Paul. Dass es sich bei Paul um einen gesunden Erwachsenen handelt, zeigt sich gerade daran, dass er im Allgemeinen durch (neue) Argumente dazu gebracht werden kann, andere Intentionen auszubilden.

Unser Hauptargument gegen den Fähigkeitsinkompatibilisten besteht demnach in dem Vorwurf, dass er den Unterschied zwischen normalen gesunden Erwachsenen und psychisch Kranken wie etwa Phobikern nicht erklären kann. Denn dieser Unterschied besteht nicht darin, dass der Phobiker determiniert ist, bestimmte Dinge zu tun oder nicht zu tun, während der gesunde Erwachsene nicht in diesem Sinne determiniert ist. Das zeigt sich

---

<sup>22</sup> Im Anschluss an andere Autoren hat z.B. Julius Schälike (2010, 77ff.) wohl zu Recht argumentiert, auch der Spinnenphobiker würde wohl die Spinne anfassen, wenn man ihm mit dem sofortigen Tod am Galgen droht, falls er es nicht tut.

besonders klar an Fällen, in denen es für den Handelnden offensichtlich ist, was zu tun ist. Martine Nida-Rümelin nennt ihrem Aufsatz „Freedom and the Phenomenology of Agency“ unter anderem folgende Beispiele:

*Example 1* While Anton is sitting on a river beach he observes a 2 years old boy who is playing next to the river. The parents' attention is caught by a conversation with friends. There are no other people on the beach. Suddenly the boy stumbles and falls into the water. Anton immediately understands the situation. He jumps up, hurries to the river and saves the little boy grasping his arm and pulling him out.

*Example 2* Beatrice is a teacher of mathematics. Every Monday morning Beatrice stands up at 8.00 and leaves her home to go to the school in her neighborhood in order to start teaching at 9.00. This is what she does on Monday, April 11, 2016. She doesn't think about whether or not she will go to school today. It is obvious to her as she wakes up that this is the thing to do. She realizes her plan without any deliberation. (Nida-Rümelin 2017, 15)

Es ist durchaus plausibel anzunehmen, dass Anton kausal determiniert ist, zum Fluss zu rennen und das Kind zu retten, und dass Beatrice ebenso determiniert ist, am 11. April 2016 um 8.00 Uhr aufzustehen und zu 9.00 Uhr in die Schule zu gehen, um zu unterrichten.

Trotzdem spricht nichts dagegen, dass sowohl Anton als auch Beatrice in ihrem Handeln frei und verantwortlich sind. Denn nichts spricht dagegen, dass beide über die Lockeschen Fähigkeiten verfügen. Dies wäre jedoch nicht der Fall, wenn diese Fähigkeiten so spezifische Fähigkeiten wären, wie sie Fähigkeitsinkompatibilisten im Sinn haben. Dass Anton und Beatrice über die Lockeschen Fähigkeiten verfügen, wird erst klar, wenn bei den für diese Fähigkeiten relevanten möglichen Situationen auch Bedingungen variiert werden, die zu den Umständen gehören, die für das tatsächliche Verhalten von Anton und Beatrice kausal hinreichend waren.

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (2016) „Die Perspektive des Richters“, in: W. Freitag, H. Rott, H. Sturm & A. Zinke (Hg.) *Von Rang und Namen*. Münster, S. 1–14. (In diesem Band S. 149–162)
- Berofsky, Bernard (2002) „Ifs, cans, and free will: The issues“, in: R. H. Kane (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, S. 181–201.
- Chisholm, Roderick M. (1966) „Freedom and Action“, in: K. Lehrer (Hg.), *Freedom and Determinism*. New York, S. 11–44.
- Chisholm, Roderick M. (1976) *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle, IL.

- Hoefer, Carl (2016) „Causal Determinism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>>.
- Greco, John (2009) „Knowledge and Success From Ability“, in: *Philosophical Studies* 142, S. 17–26.
- Jaster, Romy (2016) *Agents' Abilities*. Dissertationsschrift. Humboldt-Universität zu Berlin. (Inzwischen 2020 als Buch bei de Gruyter erschienen)
- Keil, Geert (2009) „Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption von Willensfreiheit“, in: *Erwägen Wissen Ethik* 20 (1), S. 3–16.
- Keil, Geert (2013) *Willensfreiheit*. 2. Auflage. Berlin/Boston.
- Kratzer, Angelika (1977) „What ‚Must‘ and ‚Can‘ Must and Can Mean“, in: *Linguistics and Philosophy* 1, S. 337–355.
- Kratzer, Angelika (1981) „The Notional Category of Modality“, in: H. J. Eikmeyer & H. Rieser (Hg.), *Words, Worlds, and Contexts: New Approaches in Word Semantics*. Berlin, S. 38–74.
- Lehrer, Keith (1968) „Cans without Ifs“, in: *Analysis* 29, S. 29–32.
- Lewis, David (1976) „The Paradoxes of Time Travel“, in: *American Philosophical Quarterly* 13, S. 145–52.
- Locke, John (1975) *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. by Peter H. Nidditch. Oxford.
- Maier, John (2013) „The Agentive Modalities“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 87, S. 1–22.
- Maier, John (2014) „Abilities“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/abilities/>>.
- Manley, David & Ryan Wasserman (2008) „On Linking Dispositions and Conditionals“, in: *Mind* 117, S. 59–84.
- Moore, George Edward (1966) *Ethics*, Oxford.
- Nida-Rümelin, Martine (2017) „Freedom and the Phenomenology of Agency“, in: *Erkenntnis* (doi:10.1007/s10670-016-9872-0)
- Schälike, Julius (2010) *Spielräume und Spuren des Willens. Eine Theorie der Freiheit und der moralischen Verantwortung*. Paderborn.
- Van Inwagen, Peter (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford.
- Vetter, Barbara (2015) *Potentiality: From Dispositions to Modality*. Oxford.
- Vihvelin, Kadri (2004) „Free Will Demystified: A Dispositionalist Account“, in: *Philosophical Topics* 32, S. 427–450.
- Vihvelin, Kadri (2013) *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. Oxford.

## Kompatibilismus\*

### 1. Fragestellung

Eine der entscheidenden Fragen der Theorie der Willensfreiheit lautet:

- (1) Können wir auch dann in unseren Entscheidungen und Handlungen frei sein, wenn alles in der Welt determiniert ist?

Inkompatibilisten antworten Nein; Kompatibilisten Ja. Die ältere und neuere Geschichte dieser Auseinandersetzung wird sehr schön im dritten Kapitel des Buches von Geert Keil *Willensfreiheit* (2017) dargestellt. Ich möchte mich hier auf die systematischen Fragen konzentrieren, die mit dem Kompatibilismus verbunden sind. Dabei stütze ich mich zum Teil auf die Teile II und III in Sven Walters *Grundkurs Willensfreiheit* (2018).

Der *allgemeine* Determinismus ist allerdings gar nicht das entscheidende Problem. Denn ob etwa determiniert ist, wann und wo der nächste Regen fällt, oder ob im Juli 2022 in Kalifornien ein Erdbeben stattfindet, ist für die Frage nach unserer Freiheit irrelevant. Vielmehr geht es um Folgendes. Ich hebe meinen Arm. War ich in dieser Handlung frei oder nicht? Das Heben meines Arms beinhaltet, dass sich mein Arm nach oben bewegt. Nach allem, was wir wissen, wird diese Bewegung durch die Kontraktion und Relaxation verschiedener Muskeln verursacht; und diese werden verursacht durch das Feuern bestimmter Motoneuronen. Nehmen wir weiter an, dass es für das Feuern dieser Neuronen ebenfalls hinreichende physische Ursachen gibt und für diese Ursachen wiederum hinreichende physische Ursachen usw. Kann es dann trotzdem sein, dass das Heben meines Arms eine freie Handlung war? Die entscheidende Frage lautet also:

- (2) Kann eine Handlung auch dann frei sein, wenn es für die entsprechende Körperbewegung eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt?

Zu dieser Formulierung drei erläuternde Bemerkungen. Erstens: In aller Regel besteht ein enger Zusammenhang zwischen Handlungen und entsprechenden Körperbewegungen. Eine Handelnde hebt ihren Arm – ihr Arm bewegt sich nach oben. Ob Handlungen und die entsprechenden Kör-

---

\* Preprint eines Artikels, der in Vera Hoffmann-Kolss (Hg.) *Handbuch Philosophie des Geistes* im Metzler Verlag erscheinen wird.

perbewegungen identisch sind, ist umstritten. Aber offenbar ist die Beziehung doch sehr eng: Wenn es *hinreichende Ursachen für die entsprechende Körperbewegung* gibt, scheint es – zumindest auf den ersten Blick – unmöglich, dass die Handelnde etwas tut, was mit dieser Körperbewegung nicht vereinbar ist. Wenn es hinreichende Ursachen dafür gibt, dass sich ihr Arm nach oben bewegt, kann sie ihn anscheinend nicht ruhen lassen. Im Folgenden geht es ganz wesentlich darum, ob dies wirklich so ist. Fest steht aber, dass die Frage, ob es für die mit einer Handlung verbundene Körperbewegung hinreichende (physische) Ursachen gibt, für die Freiheitsfrage von großer Bedeutung ist.

Zweitens: Die alleinige Berücksichtigung *physischer* Ursachen in dieser Formulierung bedeutet eine gewisse Akzentverschiebung. Denn wenn man etwa auch *psychische* Determinierungen mitberücksichtigt, stellen sich manche Fragen nicht, die im Folgenden diskutiert werden (siehe z.B. unten Abschnitt *Die Bedeutung meiner Überlegungen und Entscheidungen für das, was ich tue*). Doch mir scheint, dass die Frage (2) besser einfängt, was viele Menschen beunruhigt, wenn es darum geht, ob Freiheit und Determiniertheit vereinbar sind. Bei dem Stichwort „Freiheit vs. Wissenschaft“ geht es häufig ja gerade darum, ob wir frei sein können, wenn das, was die Wissenschaften über uns Menschen herausgefunden haben, tatsächlich die ganze Wahrheit ist.

Drittens: Es ist sicher bemerkenswert, dass in der Frage (2) der Ausdruck „Determinismus“ überhaupt nicht vorkommt. Hier möchte ich auf den ersten Satz von van Inwagens Konsequenzargument verweisen: „If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past.“ (s. unten S. 194) Auch für van Inwagen ist also nicht der Determinismus an sich entscheidend, sondern dass aus dem Determinismus folgt, dass es für unsere Handlungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden Ursachen gibt (von Ereignissen, die aufgrund der geltenden Naturgesetze ihre Wirkungen notwendig zur Folge haben), die bis weit in die Vergangenheit zurückreicht. D.h., nicht der allgemeine Determinismus ist eine Bedrohung für die Freiheit, sondern die mögliche Determiniertheit unserer Handlungen durch eine weit zurückreichende Kette hinreichender Ursachen.

Auch was die Frage (2) angeht, antworten Inkompatibilisten Nein, während Kompatibilisten diese Frage bejahen. Auf den ersten Blick scheint aber alles für den Inkompatibilisten zu sprechen. Warum? Für den Inkompatibilismus sprechen zumindest vier Argumente. Erstens: Wenn es für eine Körperbewegung (z.B. das Heben meines Arms) eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt, dann konnte ich gar nichts

anderes tun als meinen Arm zu heben; dann konnte ich es auf jeden Fall nicht unterlassen, meinen Arm zu heben; und frei bin ich in einer Handlung nur, wenn ich sie auch unterlassen kann (*Prinzip alternativer Möglichkeiten*). Zweitens: Wenn es für meine Körperbewegung hinreichende physische Ursachen gibt und wenn es für diese Ursachen selbst wieder hinreichende physische Ursachen gibt usw., dann reicht diese Kette von hinreichenden physischen Ursachen zurück bis zu Zeiten vor meiner Geburt; Ereignisse vor meiner Geburt kann ich aber nicht kontrollieren; also kann ich auch deren Wirkungen nicht kontrollieren; frei bin ich in einer Handlung aber nur, wenn ich sie kontrollieren kann. Drittens: Wenn es für eine meiner Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt, dann ist diese Körperbewegung anscheinend völlig unabhängig von meinen Überlegungen und Entscheidungen; dann hätte diese Bewegung auf jeden Fall stattgefunden – ganz unabhängig davon, wie ich mich entscheide; frei kann ich aber nur sein, wenn, was ich tue, und damit auch meine Körperbewegungen von meinen Überlegungen und Entscheidungen abhängen. Viertens schließlich: Wenn es für meine Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt, dann haben diese Körperbewegungen anscheinend nichts mit *mir* zu tun; dann gehen sie nicht auf mich, sondern allein auf diese physischen Ursachen zurück; frei kann ich in meinem Tun aber nur sein, wenn, was ich tue, und damit auch meine Körperbewegungen von mir abhängen, wenn ich der *Urheber* meiner Handlungen und damit auch der entsprechenden Körperbewegungen bin. Analysieren wir diese Argumente in umgekehrter Reihenfolge.

## 2. Handeln

Was heißt es, dass *ich* etwas tue, dass ich der *Urheber* einer Handlung oder Körperbewegung bin? Eine ganze Reihe von Philosoph\*innen sind der Meinung, dass ich nur dann der *Urheber* einer Handlung oder Körperbewegung bin, wenn *ich selbst* diese Handlung oder Körperbewegung *verursacht* habe. Zu diesen Philosoph\*innen gehören insbesondere Thomas Reid, Roderick Chisholm, Richard Taylor, Randolph Clarke, Timothy O'Connor, Edward J. Lowe und im deutschsprachigen Raum Uwe Meixner und in letzter Zeit auch Martine Nida-Rümelin. (Die folgenden Überlegungen finden sich ausführlicher in Beckermann 2019.) Hinter dieser Auffassung steht die Unterscheidung zwischen Ereignis- und Akteurskausalität. Bei jeder Form von Kausalität sind zwei Relata im Spiel – Ursache und Wirkung. Im Falle von Ereigniskausalität sind beide Relata *Ereignisse*. Das

Auftreffen des Steins auf die Scheibe (Ursache  $U$ ) führt zum Zerbrechen der Scheibe (Wirkung  $W$ ). Bei Akteurskausalität gibt es aber nur ein Ereignis – die Wirkung  $W$ . Die Ursache ist hier kein Ereignis, sondern ein handelndes Wesen  $H$ . Akteurskausalität besteht, so sagt man, darin, dass der Handelnde  $H$  das Ereignis  $W$  hervorbringt – einfach so, ohne dass  $H$  etwas anderes tut, das  $W$  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 die Bewegung meiner Hand, sagen Vertreter der Akteurskausalität, verursache ich direkt. Ich tue nichts anderes, das bewirkt, dass sich meine Hand bewegt.

Die Idee, dass es Ereignisse gibt, die nicht durch andere Ereignisse, sondern durch handelnde Wesen hervorgerufen werden, ist uns aus dem Alltag sehr vertraut. Dennoch ist sie mit vielen Problemen konfrontiert. Das erste Problem, das *Datiertheitsproblem*, ist prominent von Charles D. Broad formuliert worden (Broad 1952, 215). Geert Keil hat dieses Problem schön zusammengefasst:

„Handlungen sind etwas, was zu einer bestimmten Zeit vorkommt. Die Nennung der Ursache für eine Handlung sollte erklären können, warum die Wirkung zu diesem bestimmten Zeitpunkt eintritt und nicht zu einem beliebigen anderen. Der bloße Verweis auf die Person kann dies aber nicht erklären. Die Person war schon zuvor da und wird auch nachher noch da sein. [...] Die Nennung der Person beantwortet deshalb nicht die Frage, warum zum fraglichen Zeitpunkt eine Wirkung eintritt. Also können Personen nicht im Wortsinne Ursachen von etwas sein“ (Keil 2017, 126).

Das zweite Problem der Idee der Akteurskausalität ist, dass wir keine klare Vorstellung von dieser Art von Kausalität haben. Dies wird deutlich, wenn man folgende Überlegung anstellt. Im Falle von Ereignisverursachung kann und muss man die folgende Frage stellen:

- (3) Was unterscheidet den Fall, dass die Ereignisse  $U$  und  $W$  nur *zeitlich aufeinander folgen*, von dem Fall, dass  $U$   $W$  tatsächlich *bewirkt*, d.h., was liegt der Unterscheidung zwischen *post hoc* und *propter hoc* zugrunde?

Für Akteurskausalität lautet die entsprechende Frage:

- (4) Was unterscheidet den Fall, dass  $W$  *einfach nur im Beisein des Handelnden  $H$*  stattfindet, von dem Fall, dass  $H$   $W$  *kausal hervorruft*?

Man kann diesen Fragen auch eine epistemische Wendung geben.

- (5) Wie kann man *herausfinden*, ob Ereignis *W* auf Ereignis *U* einfach nur zeitlich gefolgt ist oder ob *W* durch *U* verursacht wurde?
- (6) Wie kann man *herausfinden*, ob *W* nur im Beisein von *H* erfolgte oder ob *W* durch *H* verursacht wurde?

Das Problem ist, dass es auf die Fragen (4) und (6) – im Gegensatz zu den Fragen (3) und (5) – keine auch nur annähernd befriedigenden Antworten gibt.

Ein drittes Problem ist nicht so grundsätzlich, aber doch bedenkenswert. Viele empirische Befunde zeigen, dass wir als Handelnde wenn überhaupt offenbar nur relativ kleine Veränderungen in unseren Gehirnen verursachen können – etwa das Feuern bestimmter Motoneuronen. Warum sollte das so sein? Warum können Handelnde nicht direkt Veränderungen in der Welt verursachen, wie es sich etwa Menschen vorstellen, die an Telekinese glauben? Auch auf diese Frage gibt es keine befriedigende Antwort.

Schließlich gibt es noch ein viertes Problem. Selbst wenn die Idee der Akteurskausalität kohärent wäre, selbst wenn es also möglich wäre, dass manche Ereignisse in der Welt nicht durch andere Ereignisse, sondern durch handelnde Wesen verursacht werden, *empirisch* spricht nichts dafür, dass dies in unserer Welt wirklich vorkommt. Empirisch müsste sich das Eingreifen eines handelnden Wesens in den Lauf der physischen Welt dadurch nachweisen lassen, dass man erstens feststellt, dass es für bestimmte neuronale Ereignisse (etwa das Feuern bestimmter Motoneuronen) keine hinreichenden Ereignisursachen gibt, und dass sich zweitens plausibel machen lässt, dass diese Ereignisse trotzdem eine hinreichende Ursache haben – ein handelndes Wesen. Ohne Zweifel ist es alles andere als leicht, diese Behauptungen empirisch zu untersuchen. Aber meines Wissens gibt es bisher auch nicht den geringsten Hinweis, der für die Wahrheit dieser Behauptungen spricht.

Aber wie könnte eine alternative Antwort auf die Frage aussehen, wann *ich selbst* etwas tue? Eine mögliche Antwort lautet, dass ein Verhalten genau dann etwas ist, was ich selbst tue, wenn es auf *meine* Wünsche und Meinungen, auf *meine* Überlegungen, auf *meine* Entscheidungen zurückgeht. Aber es gibt auch noch eine andere Alternative. (Die folgenden Überlegungen werden in Beckermann 2011 und Beckermann 2019, Abs. 4 ausführlicher erläutert.)

Schon bei Tieren unterscheiden wir zwischen dem, was ein Tier selbst tut, und dem, was ihm zustößt. Wir unterscheiden den Fall, dass ein Hund ein Kaninchen jagt, von dem, dass er an der Leine von seinem Lieblingsbaum weggezogen wird. Wenn ich meinen Hund an der Leine ziehe oder

ihm einen Schubs gebe, dann wirken äußere Kräfte auf ihn ein, und seine Bewegungen sind nichts, was ihm zugerechnet werden kann. Genauso, wenn ein kleines Eisenstück von einem Magneten angezogen wird. Auch hier wird die Bewegung durch eine äußere Kraft hervorgerufen; man kann eigentlich nicht sagen, dass das Eisenstück *sich* bewegt, vielmehr wird es bewegt. Sehr viele Bewegungen von Tieren gehen aber nicht in diesem Sinne auf äußere Kräfte zurück. Tiere verfügen über eigene Energiequellen und setzen die so gewonnene Energie ein, um sich zu bewegen. Wesen mit der Fähigkeit zur Selbstbewegung müssen also über eigene Energieressourcen verfügen.

Hinzu kommt ein zweiter Punkt: Wesen, die selbst etwas tun können, verfügen in der Regel über mehrere Handlungsoptionen, zwischen denen eine Auswahl getroffen werden muss. Ein Hund, der von einem anderen Hund angegriffen wird, kann sich dem Kampf stellen, er kann aber auch weglaufen. Wenn es darum geht, welche dieser beiden Handlungen ausgeführt wird, gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder beruht die Entscheidung auf *Fremdsteuerung* oder auf einem *internen Entscheidungsmechanismus*. Paradigmatische Beispiele für fremdgesteuerte Wesen sind Marionetten, aber auch ferngesteuerte Kleinflugzeuge oder Schiffe. Tiere sind nicht in diesem Sinne fremd- oder außengesteuert. Sie verfügen tatsächlich über einen internen Entscheidungsmechanismus. Und nach allem, was wir wissen, ist dieser Mechanismus neuronal realisiert. Wir sagen offenbar dann, dass ein Tier etwas selbst tut, wenn dieses Tun auf dem dafür zuständigen inneren Entscheidungsmechanismus beruht und nicht auf Fremdsteuerung zurückgeht. Wenn die Tatsache, dass ein angegriffener Hund sich nicht dem Kampf stellt, sondern wegläuft, auf neuronale Vorgänge in seinem Gehirn zurückgeführt werden kann, bedeutet das also *nicht*, dass es *nicht* der Hund war, der diese Entscheidung getroffen hat. Denn falls diese neuronalen Vorgänge zu seinem internen Entscheidungsmechanismus gehören, heißt es im Gegenteil, dass der Hund selbst entschieden hat wegzulaufen.

Als Zwischenfazit kann man festhalten: Eine Handlung kann nur frei sein, wenn sie auf den Akteur als Urheber der Handlung zurückgeht. Wenn man der Meinung ist, dass dies genau dann der Fall ist, wenn die Handlung vom Handelnden akteurskausal verursacht wurde, dann muss die Antwort auf die Frage (2) Nein lauten. Allerdings gibt es Analysen dessen, was es heißt, selbst etwas aktiv zu tun, die auch eine positive Antwort erlauben.

### 3. *Die Bedeutung meiner Überlegungen und Entscheidungen für das, was ich tue*

In diesen Analysen deutet sich auch schon eine Antwort auf die Frage an, wie es möglich sein soll, dass das, was ich tue, von meinen Wünschen und Überzeugungen, von meinen Überlegungen und Entscheidungen beeinflusst werden kann, wenn es für alle meine Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt.

Wesen, die handeln können, verfügen über Sinnesorgane, die sie mit Informationen über ihre Umwelt versorgen. Hinzukommen muss aber auch noch eine Bewertung der Situation. Wenn sich mir ein Hund nähert, sollten mir meine Sinnesorgane die Information liefern, dass sich vor mir ein Hund befindet und dass sich dieser Hund auf mich zubewegt. Aber ich sollte auch die Information erhalten, ob der Hund gefährlich ist oder nicht. Jedes handelnde Wesen hat Wünsche. Es hat z.B. Durst und sucht daher etwas zu trinken oder es ist müde und sucht deshalb einen sicheren Platz zum Ausruhen. Die Informationen über die Umwelt – aktuelle und abgespeicherte – fließen zusammen mit den Wünschen des handelnden Wesens in einen Entscheidungsprozess ein, bei dem es darum geht, was in der aktuellen Situation getan werden soll. Halte ich den sich nähernden Hund für gefährlich, führt der Entscheidungsprozess – unter anderem, weil ich den Wunsch habe, nicht verletzt zu werden – wahrscheinlich zum Ergebnis, eine Fluchtbewegung auszuführen usw.

Entscheidend ist dabei, ob ich, wie Descartes, den Prozess des Erwerbs von Informationen und den Entscheidungsprozess für einen mentalen Prozess halte, bei dem *nicht-physische* Komponenten auf die physischen Vorgänge in meinem Körper einwirken. Descartes stellte sich den gerade geschilderten Prozess als Drei-Phasen-Prozess vor: Unser *Körper* nimmt über die Sinnesorgane Informationen aus der Umwelt auf, die auf der Zirbeldrüse zu einem (materiellen) Bild der Umwelt zusammengefügt werden; dieses Bild wirkt auf die immaterielle *Seele* ein und lässt sie die Umwelt wahrnehmen. Aufgrund dieser Wahrnehmungen bewertet die *Seele* die Situation und entscheidet in einem (immateriellen) Willensakt, was zu tun ist. 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.

Nach allem, was wir heute über das Funktionieren des Gehirns und insgesamt des Nervensystems wissen, ist diese Vorstellung nicht sehr plausi-

bel. Vielmehr spricht sehr viel dafür, dass alle Komponenten des Prozesses der Informationsgewinnung und des Entscheidungsprozesses neuronal realisiert sind. Überzeugungen und Wünsche sind nichts Immaterielles, sondern Zustände in unserem Nervensystem, und auch der Prozess der Entscheidungsfindung ist kein immaterieller Prozess, sondern ein neuronaler Prozess, der am Ende dazu führt, dass bestimmte Motoneuronen aktiviert werden.

Als Zwischenfazit lässt sich dieses Mal also festhalten: Wenn man als Dualist der Meinung ist, dass Wünsche und Überzeugungen, Überlegungen und Entscheidungen immaterielle Zustände und Prozesse sind, dann kann eine Handlung nur dann von meinen Wünschen und Überzeugungen, von meinen Überlegungen und Entscheidungen abhängen, wenn die Antwort auf die Frage (2) Nein lautet. Wenn man dagegen als Naturalist glaubt, dass auch Wünsche und Überzeugungen Zustände in unserem Nervensystem und Überlegungen und Entscheidungen neuronale Prozesse sind, dann kann eine Handlung auch dann von meinen Wünschen und Überzeugungen, von meinen Überlegungen und Entscheidungen abhängen, wenn diese Antwort Ja lautet.

#### 4. Kontrolle

In seinem Buch *An Essay on Free Will* hat van Inwagen ein Argument formuliert, das als eines der schlagendsten Argumente gegen den Kompatibilismus gilt – das *Konsequenzargument*:

„If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us.“  
(van Inwagen 1983, 56)

In unserem Zusammenhang wäre das Argument so zu reformulieren: Wenn es für alle meine Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt, dann sind alle diese Körperbewegungen eine notwendige Folge von physischen Ereignissen, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, und der Naturgesetze; es liegt aber nicht an mir, welche Ereignisse vor meiner Geburt stattgefunden haben, und auch nicht, welche Naturgesetze es gibt; also liegt es auch nicht an mir, welche Körperbewegungen jetzt stattfinden bzw. was ich jetzt tue. Ein etwas kniffliger Punkt in der zitierten Formulierung ist die Verwendung des Ausdrucks „it is not up to us“. Die naheliegende Übersetzung wäre „es liegt nicht an uns“ oder „es steht nicht in unserer Macht“. (Die naheliegendste wörtliche Über-

setzung der entsprechenden Aristotelischen Terminologie durch die Wendung „es steht nicht bei uns“ ist (leider?) kein korrektes Deutsch.) In der deutschsprachigen Literatur finden sich aber auch Wendungen wie „wir haben keine Wahl in Bezug darauf(, ob p stattfindet)“, „es ist für uns unabänderlich(, dass p stattfindet)“, „wir können p nicht falsch machen“ und „es unterliegt nicht unserer Kontrolle(, ob p stattfindet)“. Je nachdem, wie man das „it is not up to us“ liest, ist das Konsequenzargument eher ein Argument, das zeigen soll, dass ich nicht der Urheber meiner Körperbewegungen (und Handlungen) sein kann, wenn es für alle meine Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. (Darauf bin ich im vorletzten Abschnitt eingegangen.) Oder ein Argument, das zeigen soll, dass ich in diesem Fall nicht anders handeln kann, als ich es tatsächlich tue. (Darauf gehe ich im nächsten Abschnitt ein.) Oder ein Argument, das zeigen soll, dass ich meine Handlungen nicht kontrollieren kann, wenn es für alle meine Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. Ich will mich hier auf diese letzte Lesart konzentrieren.

Was heißt es, dass jemand ein Verhalten kontrolliert? Die Antwort auf diese Frage scheint mir relativ leicht. Ein Wesen A kontrolliert das Verhalten eines Wesens B genau dann, wenn A B (kausal) so beeinflusst, dass sich B so verhält, wie A es will. (Offenbar kann es auch Systeme geben, von denen man zwar sagen kann, dass sie etwas kontrollieren, von denen man aber nicht sagen kann, dass sie im Wortsinn etwas wollen – etwa Thermostate. Diese Systeme sind hier aber nicht relevant.) Auf das eigene Verhalten einer Person angewendet heißt das, dass diese Person ihr Verhalten kontrolliert, wenn sie dieses Verhalten so beeinflussen kann, dass es dem entspricht, was sie will. Es stellen sich also zwei Fragen: 1. Was heißt es, dass ich mein Verhalten (kausal) beeinflusse? 2. Was heißt es, dass ich mein Verhalten so beeinflusse, dass es meinem Willen entspricht?

Die erste Frage führt uns zurück zu dem, was im vorletzten Abschnitt besprochen wurde. Wenn man der Meinung ist, dass man sein Verhalten nur dann (kausal) beeinflusst, wenn man einen entsprechenden physiologischen Vorgang akteurskausal hervorruft, kann man sein Verhalten sicher nicht beeinflussen, wenn es für alle Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. Wenn man dagegen meint, dass eine Handelnde ihr Verhalten genau dann selbst beeinflusst, wenn dieses Verhalten auf den dafür vorgesehenen internen Entscheidungsmechanismus zurückgeht, ist das durchaus denkbar – dann nämlich, wenn man außerdem der Meinung ist, dass dieser Entscheidungsmechanismus neuronal realisiert ist.

Was die zweite Frage angeht, ist es sinnvoll, zuerst eine andere Frage zu beantworten. Was unterscheidet einen Drogensüchtigen, der allgemein als unfrei gilt, von einem gesunden Erwachsenen, der für sein Tun voll verantwortlich ist? John Locke war der Meinung, dass ein Mensch in seinem Willen frei ist, wenn er über zwei Fähigkeiten verfügt – die Fähigkeit, vor dem Handeln innezuhalten und zu überlegen, was er in der gegebenen Situation tun sollte, und die Fähigkeit, dem Ergebnis dieser Überlegung gemäß zu handeln. Auch nach unserem Strafgesetzbuch sind für Schuldfähigkeit zwei Fähigkeiten entscheidend – die Fähigkeit, das Unrecht der Tat einzusehen, und die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln. In der Tat liegt der Unterschied zwischen einem Drogensüchtigen und einem gesunden Erwachsenen offenbar darin, dass der Drogensüchtige vielleicht überlegen kann, was er tun sollte. Aber selbst wenn er dabei zu dem Ergebnis kommt, dass es das Beste wäre, keine Drogen zu nehmen, kann er nicht diesem Ergebnis zufolge handeln; denn die Sucht besteht gerade darin, dass sich der Wunsch, Drogen zu nehmen, durchsetzt – auch gegen besseres Wissen und Wollen. Dass jemand sein Verhalten so beeinflusst, dass es seinem Willen entspricht, heißt also, dass sein Entscheidungsprozess so strukturiert ist, dass er am Ende das tut, was er für das Beste hält, und dass sich am Ende in diesem Entscheidungsprozess nicht Wünsche durchsetzen, die dem, was er für das Beste hält, zuwiderlaufen. Kann auch ein solcher Entscheidungsprozess neuronal realisiert sein? Nach allem, was wir etwa aus der Forschung zur Künstlichen Intelligenz wissen, scheint das zumindest möglich.

Das Zwischenfazit lautet hier also: Wenn man der Meinung ist, dass man sein eigenes Verhalten nur dann beeinflussen kann, wenn man einen entsprechenden physiologischen Vorgang akteurskausal hervorruft, oder wenn man der Meinung ist, dass ein Entscheidungsprozess, bei dem man am Ende das tut, was man für das Beste hält, nicht neuronal realisiert sein kann, kann man sein Verhalten sicher nicht kontrollieren, d.h. so beeinflussen, dass es dem eigenen Willen entspricht, wenn es für alle Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. Wenn man dagegen der Auffassung ist, dass man sein eigenes Verhalten genau dann selbst beeinflusst, wenn dieses Verhalten auf dem dafür vorgesehenen internen Entscheidungsmechanismus beruht, und dass ein solcher Entscheidungsmechanismus auch dann neuronal realisiert sein kann, wenn er so strukturiert ist, dass er am Ende zu dem Ergebnis führt, das zu tun, was man für das Beste hält, kann die Antwort auf die Frage (2) auch Ja lauten. Entscheidend ist dabei zu sehen, dass alles, was zur Kontrolle des eigenen Verhaltens nötig ist, selbst *Teil* der fortlaufenden Kette physischer Ursachen sein kann, die unser Verhalten hervorbringen.

Das Konsequenzargument beruht auf einem Prinzip, das in der Literatur als „Prinzip  $\beta$ “ bezeichnet wird und das für den Begriff der Kontrolle so lautet: „Wenn ich A nicht kontrollieren kann und B eine notwendige Konsequenz von A ist, kann ich auch B nicht kontrollieren“. Mir scheinen die gerade angestellten Überlegungen ein gutes indirektes Argument gegen die Gültigkeit dieses Prinzips zu sein.

### 5. *Anders handeln können*

Das zentrale Argument für den Inkompatibilismus ist sicher das Prinzip alternativer Möglichkeiten – dass eine Person in ihrem Handeln nur dann frei sein kann, wenn sie unter den gegebenen Umständen auch anders hätte handeln können, und insbesondere: wenn sie unter den gegebenen Umständen diese Handlung auch hätte unterlassen können. Denn, so etwa Geert Keil:

„Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen impliziert, dass zu keinem Zeitpunkt vor dem tatsächlichen Handlungsbeginn feststeht, ob die Handlung stattfinden wird. In kausaler Terminologie: Es gibt vor Handlungsbeginn keine kausal hinreichenden Bedingungen für das Stattfinden der Handlung.“ (Keil 2017, 110)

Ein Kompatibilist hat hier zwei Optionen – er kann bestreiten, dass dieses Prinzip tatsächlich zutrifft, und er kann die These vertreten, dass eine Handelnde *unter bestimmten Umständen* auch dann anders hätte handeln können, wenn ihre Handlung im oben skizzierten Sinn determiniert war.

Die erste Option hat insbesondere Harry Frankfurt ergriffen (Frankfurt 1969). Er begründet seine Auffassung mit der folgenden Überlegung. (Vgl. zum Folgenden Beckermann 2008, S. 112.) Hans überlegt sich, ob er Paul umbringen soll. Außer Hans wünscht auch Schwarz Pauls Tod. Aber Schwarz will den Mord nicht selbst begehen, er will Hans als Instrument benutzen. Und zwar so: Schwarz hat in Hans' Gehirn Elektroden eingepflanzt, mit denen er feststellen kann, wozu sich Hans entscheiden wird, und mit denen er außerdem Hans' Entscheidung in die eine oder andere Richtung lenken kann. Wenn Hans sich entscheidet, Paul zu töten, greift Schwarz nicht ein; die Entscheidung ist ja in seinem Sinne ausgefallen. Wenn Schwarz aber feststellt, dass Hans dabei ist, sich zu entscheiden, Paul nicht zu töten, greift er ein und bewirkt 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 *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. Diese Überlegung ist in der Literatur viel diskutiert worden; aber bis heute ist nicht klar, ob das von Frankfurt konstruierte Szenario wirklich kohärent ist. (Vgl. zur Diskussion um Frankfurts Argumentation besonders Walter 2018, Teil III.)  
 Kommen wir also zur zweiten Option.

Das Prinzip alternativer Möglichkeiten lautet: Eine Person ist in einer Handlung nur frei, wenn sie auch anders handeln, wenn sie insbesondere diese Handlung auch unterlassen *kann*. Das klingt einfach und plausibel. Aber was genau bedeutet dieses „kann“? Dass eine Person eine Handlung X ausführen kann, beinhaltet offenbar, dass es möglich ist, dass X stattfindet. „Möglich“ kann aber Verschiedenes bedeuten (vgl. zum Folgenden Keil 2017, 70.) Erstens gibt es die *logische* oder *begriffliche* Möglichkeit. Etwas ist logisch oder begrifflich möglich, wenn es nicht den Gesetzen der Logik oder der Bedeutung der Ausdrücke unserer Sprache widerspricht. Insofern ist es logisch und begrifflich möglich, dass Wasser bergauf fließt oder dass der Mond aus grünem Käse besteht. Aber es ist nicht logisch bzw. begrifflich möglich, dass etwas zugleich schwer und nicht schwer bzw. dass es zugleich rot und nicht farbig ist. Zweitens gibt es die *nomologische* Möglichkeit. Nomologisch möglich ist alles, was mit den geltenden Naturgesetzen vereinbar ist. Drittens gibt es die *praktische* Möglichkeit, die mit Fähigkeiten zu tun hat. Einige wenige Personen können 100 m in unter 10 Sekunden laufen, die meisten können das nicht. Ich kann jetzt aufstehen und in den Garten gehen; wenn ich gelähmt wäre, könnte ich das nicht. Aber es ist durchaus mit den Naturgesetzen vereinbar, dass jemand, der nicht jonglieren kann, diese Fähigkeit z.B. durch entsprechendes Training erwirbt.

Viele Philosoph\*innen meinen, dass eine Person eine Handlung in dem für Freiheit relevanten Sinn nur unterlassen kann, wenn es logisch möglich ist *und* wenn es nomologisch möglich ist *und* wenn sie die Fähigkeit besitzt, die Handlung unter den gegebenen Umständen nicht auszuführen (siehe etwa Keil 2017, 72). So gesehen wäre es unmöglich, eine Handlung zu unterlassen, wenn es für die entsprechende Körperbewegung eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. Denn dann wäre es nomologisch unmöglich, dass die Person die Handlung nicht ausführt. George E. Moore hat aber argumentiert, dass man das „können“ in „H hätte X unterlassen können“ auch anders auffassen kann. Der Kern seiner Überlegungen ist die Idee, dass „H hätte X unterlassen können“ heißt „H hatte die *Fähigkeit*, X zu unterlassen“ und dass man die Fähigkeit, X zu

unterlassen, auch dann haben kann, wenn es hinreichende Ursachen dafür gibt, dass man X tut, dass X also in diesem Sinn determiniert ist.

Moore selbst expliziert diese Idee durch das, was man die *konditionale Analyse* von „können“ genannt hat. Diese Analyse besagt, dass „H hätte X tun bzw. unterlassen können“ letzten Endes heißt „H hätte X getan bzw. unterlassen, wenn sie sich dazu entschieden hätte“. Doch diese Auffassung ist mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert.

Der Grundgedanke Moores ist jedoch auch dann noch attraktiv, wenn man die konditionale Analyse ablehnt. In neuerer Zeit hat etwa Kadri Vihvelin diesen Grundgedanken aufgenommen und in einem dispositionalen Ansatz weiterentwickelt (siehe etwa Vihvelin 2004 und 2017). In ähnliche Richtung argumentieren Romy Jaster und Ansgar Beckermann in ihrem Aufsatz „Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des Determinismus“ (Jaster/Beckermann 2018). Dabei stützen sie sich auf die Fähigkeitstheorie, die Romy Jaster in ihrem Buch *Agent's Abilities* entwickelt hat und deren Kernthese lautet:

„Eine Person hat genau dann die Fähigkeit, X zu tun, wenn sie in einer hinreichenden Anzahl von relevanten möglichen Situationen, in denen sie sich entscheidet, X zu tun, bzw. in denen sie die Intention ausbildet, X zu tun, auch tatsächlich erfolgreich X tut.“ (Jaster/Beckermann 2018, S. 323)

Diese Erfolgstheorie von Fähigkeiten vermeidet zumindest einige der Probleme der Mooreschen Analyse. Aber diese Details sind hier nicht wichtig. Wichtig ist nur die folgende Frage. Lässt sich plausibel machen, dass die Tatsache, dass eine Person unter den gegebenen Umständen ihre Handlung auch unterlassen kann, nur bedeutet, dass die Person die *Fähigkeit* besitzt, ihre Handlung zu unterlassen? Und lässt sich darüber hinaus plausibel machen, dass man diese Fähigkeit auch besitzen kann, wenn alle Körperbewegungen der Person in dem Sinn physisch determiniert sind, dass es für sie eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt? Sowohl Vihvelin als auch Jaster und Beckermann argumentieren, dass das in der Tat möglich ist.

Hier lautet das Zwischenfazit deshalb: Viele denken, dass eine Person nur dann in ihrem Handeln frei sein kann, wenn sie unter den gegebenen Umständen diese Handlung auch hätte unterlassen können. Der Kompatibilist kann einerseits einfach bestreiten, dass das so ist. Andererseits kann er aber auch argumentieren: Dass eine Person unter den gegebenen Umständen ihre Handlung auch unterlassen kann, bedeutet nicht, dass es *logisch*, *nomologisch* und *praktisch* möglich ist, dass sie diese Handlung unterlässt. Es bedeutet, dass die Person die *Fähigkeit* besitzt, die Handlung zu unter-

lassen. Allerdings muss der Kompatibilist dann auch noch plausibel machen, dass man den hier einschlägigen Typ von Fähigkeiten auch dann besitzen kann, wenn es für alle Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt.

## 6. Fazit

Für die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus – sowohl im Sinn der Frage (1) als auch im Sinn der Frage (2) – sind zunächst zwei Dinge entscheidend – ob Freiheit akteurskausale Verursachung voraussetzt und ob Freiheit voraussetzt, dass die Handelnde in einem Sinn auch anders hätte handeln können, der mit dem allgemeinen Determinismus bzw. der physischen Determiniertheit unvereinbar ist. Die Idee der Akteurskausalität wird heute von den meisten Philosoph\*innen abgelehnt; aber die Sache ist immer noch umstritten. Stärker scheint das Prinzip alternativer Möglichkeiten gegen den Kompatibilismus zu sprechen. Doch auch hier gibt es interessante Überlegungen, die den Kompatibilismus retten könnten. Kern dieser Überlegungen ist die These, dass der Satz „H kann X unterlassen“ bedeutet, dass H die Fähigkeit hat, X nicht auszuführen, und dass man diese Fähigkeit auch dann haben kann, wenn der Determinismus wahr ist bzw. wenn es für alle Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt.

Wenn man die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus im Sinne der Frage (2) auffasst, kommen zwei Probleme hinzu – ob unsere Wünsche, Überzeugungen und Entscheidungen überhaupt unser Handeln beeinflussen und ob wir unser Handeln kontrollieren können, wenn es für alle Körperbewegungen eine fortlaufende Kette von hinreichenden physischen Ursachen gibt. Diese Fragen kann man offenbar nur positiv beantworten, wenn man bereit ist, als Naturalist die Auffassung zu vertreten, dass auch Wünsche, Überzeugungen und Entscheidungen physisch realisiert sind. Das mag für viele eine große Herausforderung sein. Aber angesichts dessen, was uns die Naturwissenschaften über uns Menschen sagen, lohnt es sich vielleicht, diese Herausforderung anzunehmen.

## Literatur

Beckermann, Ansgar (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn.

Beckermann, Ansgar (2011) „Ich sehe den blauen Himmel, ich hebe meinen Arm“. In: Christoph Lumer & Uwe Meyer (Hg.): *Geist und Mo-*

- ral. Paderborn, S. 19–34. (Wiederabdr. in A. Beckermann, *Aufsätze. Band 1*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld 2012, S. 309–325)
- Beckermann, Ansgar (2019) „Active Doings and the Principle of the Causal Closure of the Physical World“. In: *Organon F* 26/1, 122–140. (Dt. Fassung in diesem Band S. 83–99)
- Broad, Charles Dunbar (1952) *Ethics and the History of Philosophy*. London.
- Frankfurt, Harry (1969) „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“. In: *Journal of Philosophy* 66 (1969), 829–839. (Dt.: „Alternative Möglichkeiten und moralische Verantwortung“. In: Sven Walter 2018, S. 193–202)
- Jaster, Romy (2020) *Agent's Abilities*. Berlin/Boston.
- Jaster, Romy & Ansgar Beckermann (2018) „Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des Determinismus“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72 (2018), S. 317–342. (In diesem Band, S. 163–185)
- Keil, Geert (2017) *Willensfreiheit*. 3. Aufl., Berlin/Boston.
- Moore, George E. (1966) *Ethics*. Oxford.
- Van Inwagen, Peter (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford.
- Vihvelin, Kadri (2004) „Free Will demystified: A Dispositional Account“. *Philosophical Topics* 32 (2004), 427–450. (Dt. „Willensfreiheit entzaubert: Ein dispositionaler Ansatz“. In: Sven Walter 2018, S. 129–151)
- Vihvelin, Kadri (2017) „Dispositional Compatibilism“. In: K. Timpe et al. (Hg): *The Routledge Companion to Free Will*. New York, S. 52–61.
- Walter, Sven (Hg.) (2018) *Grundkurs Willensfreiheit*. Paderborn.



# **Religionsphilosophie**



## Ein nüchterner Blick auf die Welt\*

1. Die analytische Philosophie war in ihren Anfängen explizit metaphysik- und religionskritisch. Das ist heute nicht mehr so.<sup>1</sup> Nicht nur zählen metaphysische Fragen auch in der analytischen Philosophie inzwischen wieder zu den legitimen philosophischen Fragen; auch theistische Positionen werden wieder als mögliche Antworten auf religionsphilosophische Fragen diskutiert. Im deutschsprachigen Raum ist der bekannteste Vertreter des Theismus sicher Franz von Kutschera; aber in letzter Zeit haben auch Peter Rohs und Holm Tetens mit ihren Büchern *Der Platz zum Glauben* und *Gott denken* ähnliche Positionen eingenommen. Was ist der Grund für diesen Sinneswandel?

Bei Tetens findet sich eine klare Antwort.<sup>2</sup> Er zitiert zunächst aus einem Bericht über das nordkoreanische Straflager 22:

Im amerikanischen Exil berichtet eine ehemalige Nordkoreanerin, die das Straflager überlebte und der es irgendwann zu fliehen gelang, von Frauen, die schwanger ins Lager eingeliefert wurden. Gleich nachdem sie entbunden hatten, wurden ihre Babys von den Gefängnisaufsehern zertreten. Die Neugeborenen schrien, während ihr Genick unter den Stiefeln brach, die Mütter, vor deren Augen das geschah, verfielen dem Wahnsinn.<sup>3</sup>

Und dann kommentiert er diesen Bericht so:

Sollte der Naturalismus wahr sein, sollte also die Erfahrungswelt, wie sie von den Wissenschaften beschrieben wird, schon die ganze Wirklichkeit sein, dann lassen sich keinerlei Abstriche an der [...] trostlosen Diagnose über die existenzielle Lage des Menschen im physikalischen Universum machen. Dann ist das zu Tode zertrampelte Neugeborene im Straflager 22 einfach tot und es hatte und bekommt niemals mehr die Chance, etwas vom Schönen und Guten und Wahren, das es nach Platon zu erkennen und zu erleben gilt, selbst zu erkennen und zu erleben; und die Mutter ist und bleibt für immer wahnsinnig und in

---

\* Zuerst erschienen in: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Paderborn: mentis 2019, S. 15–30.

<sup>1</sup> Vgl. Beckermann 2008, S. 599–613.

<sup>2</sup> Peter Rohs geht eher von Kants Postulaten der praktischen Vernunft aus und insbesondere der These, dass wir keinen rationalen Grund haben, moralisch zu handeln, wenn wir nicht davon ausgehen, dass Gott im letzten Gericht dafür sorgen wird, dass Glück und Glückswürdigkeit ins richtige Verhältnis kommen.

<sup>3</sup> Strasser 2006, S. 11f. (zitiert nach Tetens 2015, S. 56).

ihrem Denken, Fühlen und Wahrnehmen fixiert auf das radikal Böse, das ihr im Leben widerfahren ist und das ihr niemals hätte angetan werden dürfen [...]; und die Täter, die das Leben des Kindes mit Stiefeltritten ausgelöscht [...] haben, sie werden wahrscheinlich niemals zur Rechenschaft gezogen und müssen sich vor niemandem verantworten. Alle, das Baby, die Mutter, die Gefängnisaufseher sind für immer verloren, und alles an diesem unfassbaren Verbrechen ist eines Tages spurlos vergessen, so als ob es niemals geschehen wäre, so als ob alles letzten Endes gleichgültig wäre, wie eben unterschiedslos alles – dürfen wir den Auskünften der Wissenschaften glauben – in der materiellen Erfahrungswelt eines Tages endet und unweigerlich schließlich dem großen gleichgültigen Vergessen anheimfällt.<sup>4</sup>

Auch der religiös vollkommen Unmusikalische vermag zu erkennen, wie sehr die Erfahrungswelt eigentlich erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Aber dass wir Menschen uns selbst erlösen, das liegt ganz und gar außerhalb unserer Möglichkeiten. Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos.<sup>5</sup>

Eine Welt ohne Gott ist für Tetens also eine absolut trostlose Welt, in der wir weder auf Erlösung noch auf Vergebung noch auf Trost hoffen können. Doch auch wenn man das zugestehen sollte, stellt sich natürlich die Frage: Haben wir wirklich Grund zu der Annahme, dass die Welt nicht nur erlösungsbedürftig ist, dass sie vielmehr tatsächlich auch erlöst werden wird? Wie *berechtigt* ist die *Hoffnung auf Erlösung*? Mit anderen Worten: Wie *berechtigt* ist die Annahme, dass es einen Gott gibt, der am Ende alles zum Guten wendet?

Bei Franz von Kutschera findet sich folgende Antwort auf die Frage nach dem, was Religion ausmacht:

Eine *Religion* ist eine Ausformung des Bewusstseins einer die empirische Welt, die Welt unserer normalen Erfahrungen, transzendierenden Wirklichkeit [...]. Transzendenz kann dabei verschieden verstanden werden, als fundamentale Verschiedenartigkeit von der empirischen Welt, als Welt hinter den Erscheinungen, die aber mit ihnen in kausalem Zusammenhang steht, oder als unsichtbare Dimension der empirischen Welt. In jedem Fall wird die transzendente Wirklichkeit im Vergleich mit der empirischen als die bestimmende, größere, mächtigere, bedeutendere Realität angesehen, an der wir Menschen uns orientieren müssen, wenn unser Leben nicht scheitern soll.<sup>6</sup>

Wer auf eine Erlösung durch Gott hofft, wird sicher noch etwas mehr sagen wollen. Für ihn ist die die empirische Welt transzendierende Wirklichkeit

---

<sup>4</sup> Tetens 2015, S. 57f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 58f.

<sup>6</sup> Kutschera 2014, S. 141 – Hervorh. im Original.

ein personales Wesen, das die empirische Welt erschaffen hat und sie auch heute noch erhält und lenkt. Nach christlichem Verständnis ist dieses Wesen darüber hinaus allmächtig, allwissend und (moralisch gesehen) vollkommen gut; und, so wird gesagt, dieses Wesen liebt alle seine Geschöpfe, besonders uns Menschen.

Ich möchte nun zuerst zwei Fragen stellen: 1. Haben wir eigentlich Grund zu der Annahme, dass es übernatürliche Wesen und Kräfte gibt, die in der Lage sind, in den Lauf der Welt einzugreifen, und die dies auch wirklich tun? 2. Haben wir Grund zu der Annahme, dass diese Wesen, falls es sie gibt, uns so *wohlgesonnen* und dass sie zugleich so *mächtig* sind, dass wir von ihnen tatsächlich Erlösung erwarten können? Zur Beantwortung der ersten Frage möchte ich zwei Weltbilder vergleichen – das mythische Weltbild und das heutige naturwissenschaftliche Weltbild.

2. Dem mythischen Weltbild zufolge ist die Natur erfüllt von mehr oder minder personalen übernatürlichen Wesen, Kräften und Mächten, von, wie Franz von Kutschera sagt, *Numina*. Sehr viele Phänomene in der Welt werden auf das intentionale Handeln dieser Numina zurückgeführt. Ein Sturm entsteht, weil der Wettergott die Winde loslässt. Blitz und Donner werden von Zeus hervorgerufen. Und zu Beginn der Ilias wird berichtet, dass im griechischen Heer eine Seuche ausbricht, weil Apollon das Heer mit seinen Pfeilen beschießt, um sich für das herabwürdigende Verhalten Agamemnons dem Apollon-Priester Chryses gegenüber zu rächen. Auch das eigene Handeln des Menschen ist stark vom Wirken der Numina abhängig. Zum Erfolg einer Handlung genügen nicht eigene Anstrengungen und passende Umstände, der Handelnde ist vielmehr ständig von der Gunst oder Ungunst zahlreicher Numina abhängig. Dabei ist das Verhalten der Numina nur schwer berechenbar und beeinflussbar. Sie sind Mächte, die auf unser Leben Einfluss haben, sich aber weitgehend unserer Kontrolle entziehen. Daher reagiert der Mensch mit Furcht und Scheu und je nach dem Charakter des Numens mit Ehrfurcht, Verehrung und Anbetung oder mit Schrecken und Grauen. Andererseits versuchen Menschen, die einem mythischen Weltbild verhaftet sind, doch auch immer wieder, durch *Rituale*, *Gebete* und *Opfer* Einfluss auf das Wirken der Numina zu nehmen.<sup>7</sup>

Der zentrale Unterschied zwischen dem (modernen) wissenschaftlichen und dem mythischen Weltbild besteht darin, dass wir heute eigentlich kein

---

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Darstellung Kutschera 2014, S. 20ff. Allerdings ist es in meinen Augen bemerkenswert, dass Kutschera die Rolle von Ritualen, Gebeten und Opfern nicht erwähnt.

Phänomen mehr auf das Wirken intentional handelnder übernatürlicher Wesen und Kräfte zurückführen. Vielmehr kennen wir inzwischen von sehr vielen Phänomenen ihre *natürlichen Ursachen*. Stürme entstehen, weil die unsere Erde umgebende Luft nicht homogen ist. Vielmehr gibt es größere Druckunterschiede zwischen Hochs mit hohem und Tiefs mit niedrigem Luftdruck. Starke Winde entstehen insbesondere dann, wenn hohe Druckunterschiede auf relativ kurzer Distanz auftreten. Erdbeben entstehen zu meist als *tektonische Beben* infolge von Verschiebungen an Bruchfugen der Lithosphäre. Die Lithosphäre ist, wie wir noch gar nicht so lange wissen, aus einzelnen Platten zusammengesetzt, die als ‚tektonische Platten‘ oder ‚Kontinentalplatten‘ bezeichnet werden. Diese Platten sind nicht ortsfest, sondern bewegen sich ständig, wenn auch relativ langsam. Erdbeben entstehen insbesondere, wenn zwei Platten aufeinanderstoßen und die eine unter die andere gedrückt wird. Viele Krankheiten, die wir heute ‚Infektionskrankheiten‘ nennen, werden durch sehr kleine Keime – Bakterien oder Viren – hervorgerufen. Bakterien können als Zellen durch geeignete Antibiotika abgetötet werden. Da Viren anders als Bakterien keine Zellen sind, können sie auch nicht als solche abgetötet werden. Vor vielen Viruserkrankungen schützt aber eine vorbeugende Impfung.

Es besteht sicher kein Zweifel darüber, dass – zumindest in unserem Kulturkreis – heute das mythische Weltbild weitgehend vom wissenschaftlichen Weltbild abgelöst wurde. Aber warum ist das so? Warum hat sich das wissenschaftliche Weltbild so umfassend durchgesetzt? Auf diese Fragen gibt es unterschiedliche Antworten. Einige behaupten, der Verzicht auf Erklärungen, in denen auf das intentionale Handeln übernatürlicher Wesen Bezug genommen wird, sei einer methodologischen Regel geschuldet, die für Wissenschaft konstitutiv sei. So schreibt etwa Kurt Bayertz:

Im Rahmen der naturwissenschaftlichen Forschung fungiert [das Immanenzprinzip, dem zufolge alle wirklichen Phänomene auf materielle Objekte und 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.<sup>8</sup>

Und ganz ähnlich äußert sich Holm Tetens:

Wissenschaft verpflichtet sich auf methodologische Standards. Sie einzuhalten entscheidet mit darüber, ob etwas als Wissenschaft gelten darf oder nicht. Zu diesen Standards zählen unter anderem zwei Verbote und ein positives Gebot: In den empirischen Wissenschaften soll außerhalb des Kontextes menschlichen Handelns nichts mit der Wirksamkeit von Zwecken oder Zielen erklärt werden. Dieses Verbot teleologischer, auf das Ziel einer Entwicklung ausgerichteter Erklärungen ist eine methodologische Maxime. [...] Der Ausschluss teleologischer Erklärungen geht einher mit einem methodischen Atheismus: Nichts darf mit dem Wirken und den Absichten einer erfahrungstranszendenten Intelligenz erklärt werden. ‚Die Hypothese Gott benötigen wir in der Wissenschaft nicht‘, so lautet seit Laplace in den Wissenschaften der Schlachtruf des methodischen Atheismus. Diesen beiden methodologischen Verboten stellen die Wissenschaften ein Gebot positiv zur Seite: Außerhalb des Kontextes menschlicher Handlungen ist alles letzten Endes und auf lange Sicht naturgesetzlich zu erklären.<sup>9</sup>

Meiner Meinung nach ist diese Auffassung verfehlt. Nehmen wir etwa an, ein bestimmtes Heilwasser, das vom Papst geweiht wurde, führt tatsächlich bei bestimmten Erkrankungen mit einer Häufigkeit zu einer Heilung, die deutlich über der Häufigkeit der üblichen Spontanheilungen liegt. Nehmen wir weiter an, dass das Wasser diese Wirkung nicht zeigt, 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. In diesem Fall wäre es eine auch *wissenschaftlich* sehr gut begründete Annahme, dass die Weihe durch den Papst dem Wasser eine heilsame Wirkung verleiht – eine Wirkung, die sich nicht natürlich erklären lässt.

In diesem Sinne lässt sich auch prüfen, ob die Rituale, Gebete und Opfer, mit denen manche das Verhalten von Numina beeinflussen möchten, tatsächlich erfolgreich sind. Wenn man für einen schwerkranken Angehörigen betet, sind seine Chancen, wieder zu genesen, höher, als wenn man nicht betet? Im antiken Griechenland wurden oft Schenkel fetter Ziegen und Ochsen verbrannt, um das Kriegsglück zu befördern. Haben die Griechen deshalb öfter gesiegt als diejenigen, die nicht opferten? Finden Menschen, die zu Antonius von Padua beten, das, was sie verloren haben, häufiger wieder als die, die nicht beten? Und, um noch ein triviales Beispiel anzu-

---

<sup>8</sup> Bayertz 2007, S. 57f. – Hervorh. im Original.

<sup>9</sup> Tetens 2015, S. 13f.

führen, haben Autos, an denen Christophorus-Plaketten angebracht wurden, tatsächlich weniger Unfälle?

Schließlich: Wie wäre es, wenn Menschen, die Gott lästern, tatsächlich immer unmittelbar vom Blitz getroffen würden? Die meisten Numina, deren Existenz in der Geschichte der Menschheit angenommen wurde, sind sehr darauf bedacht, dass man ihnen den nötigen Respekt erweist. Ich hatte schon den Anfang der Ilias erwähnt. Agamemnon hat Chryseis, die Tochter des Apollon-Priesters Chryses, als Kriegsbeute an sich gebracht. Als Chryses demütig zu ihm kommt und um die Rückgabe der Tochter gegen ein hohes Lösegeld bittet, weist Agamemnon ihn brüsk zurück. Das erzürnt Apollon so, dass er das griechische Heer mit einer furchtbaren Seuche überzieht. Lassen sich solche ‚Racheakte‘ tatsächlich beobachten? Bonifatius fällte nicht nur die Donareiche in Geismar, sondern auch noch andere Bäume, die von den Germanen als Heiligtümer verehrt wurden – offenbar mit dem Ziel zu zeigen, dass die von den Germanen verehrten Götter auf diesen ‚Frevel‘ nicht reagierten.

Alles in allem: Man kann empirisch untersuchen,

- ob manche Menschen regelmäßig Taten vollbringen können, die sich *nicht natürlich* erklären lassen (Wunderheiler, Regenmacher)
- ob *Rituale, Gebete* und *Opfer* tatsächlich überdurchschnittlich häufig Erfolg haben
- ob *Verletzungen religiöser Gebote* regelmäßig schlimme Folgen nach sich ziehen.

Und solche Untersuchungen können genauso ablaufen wie die, mit denen man zu klären versucht hat, ob so genannte *paranormale* Phänomene existieren.

Allerdings muss man zugeben, dass in diesem Gebiet nur wenige systematische Untersuchungen existieren. Aber es gibt doch Hinweise. Bei Ulrich Schnabel finden sich folgende Überlegungen zur Frage, ob es rational ist, Wallfahrtsorte zu besuchen, wenn man auf die Genesung von einer schweren Krankheit hofft:<sup>10</sup>

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. [...] [F]ür 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

---

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden Beckermann 2013, S. 30f.

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.<sup>11</sup>

Epistemisch gesehen ist die Sache also klar. Die uns bekannten Umstände sprechen *nicht* dafür, dass der Grotte von Lourdes oder dem dortigen Heilwasser eine besondere Heilkraft zukommen. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass die Rate der Spontanheilungen, die sich in Lourdes ereignet haben, in etwa dieselbe ist wie die, die man überall sonst beobachten kann, spricht eindeutig *dagegen*, dass Lourdes ein Ort mit einer *besonderen* Heilkraft ist.

Ebenfalls bei Schnabel findet sich der Bericht über einen Versuch herauszufinden, ob Beten bei der Genesung schwerkranker Patienten hilft.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

Die Ergebnisse beider Untersuchungen wurden mit Spannung erwartet. Wer jedoch auf einen Nachweis für die Wirksamkeit von Gebeten gehofft 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

---

<sup>11</sup> Schnabel 2008, S. 64f.

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden Beckermann 2013, S. 45f.

<sup>13</sup> Schnabel 2008, S. 41.

Schwierigkeiten zu kämpfen, in der Kontrollgruppe ohne Gebete waren es dagegen nur 51 Prozent (und 52 Prozent bei jenen, die im Unklaren gelassen wurden).<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup>

Ohne Zweifel kann man gegen die Untersuchungen Krucoffs und Bensons erhebliche Bedenken geltend machen. Doch bestätigen sie nicht im Grunde das, was wir auch im Alltag ständig beobachten? Tatsächlich gibt es keine empirischen Befunde, die dafür sprechen, dass Regenmacher tatsächlich Regen machen können, dass Schamanen Krankheiten heilen können, dass Autos mit einer Christophorus-Plakette weniger Unfälle haben, dass Gebete zu Antonius von Padua die Wahrscheinlichkeit erhöhen, Verlorenes wiederzufinden, dass Menschen, für deren Gesundheit ihre Angehörigen regelmäßig beten, tatsächlich gesünder sind oder länger leben, oder dass das Verbrennen fetter Schenkel von Rindern und Ziegen das Reisen in der Antike sicherer gemacht hätte. Es ist letzten Endes ähnlich wie bei der Annahme, Freitag, der 13., sei ein Unglückstag. Am Freitag, den 13. Juli 2012, konnte man in der *Neuen Westfälischen* lesen:

Statistiken zeigen, dass an dem als Unglückstag verschrienen Datum nicht mehr Unfälle passieren als an anderen Freitagen. Das gilt im Straßenverkehr genauso wie im Berufsalltag. Am Arbeitsplatz sei die Quote der Arbeitsunfälle an einem Freitag, den 13., nicht auffallend anders als sonst, sagte Jörg Feldmann von der Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin. Auch bei den Krankmeldungen gebe es keine ungewöhnliche Zunahme an diesem Tag, erklärte Feldmann. Statistisch gesehen sei das Risiko für einen Arbeitsunfall an Montagen gegen 10 Uhr am höchsten.

Schon in der Antike war im Übrigen vielen Menschen durchaus bewusst, wie wenig man sich auf Gebete und Opfer verlassen kann. In einem Hymnos auf Demetrius Poliorketes, der 307 v. Chr. Athen von makedonischer Herrschaft befreite, heißt es:

O Sohn des mächtigen Gottes Poseidon,  
und der Aphrodite, sei begrüßt,  
Die anderen Götter wohnen so weit entfernt,

---

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., 42.

oder sie haben keine Ohren,  
oder sie existieren nicht oder kümmern sich überhaupt nicht um uns.  
Dich sehen wir gegenwärtig,  
nicht hölzern und nicht steinern, sondern leibhaftig,  
so beten wir denn zu Dir.<sup>16</sup>

In meinen Augen gibt es daher keinen Zweifel. Es gibt keine empirischen Belege für das Wirken übernatürlicher Kräfte oder Wesen in unserer Welt. Der Grund dafür, dass wir in den Wissenschaften heute keine Erklärungen mit Bezug auf das Handeln übernatürlicher Numina mehr finden, ist also nicht, dass sich Wissenschaftler an eine vermeintliche methodologische Regel halten, sondern dass es für solche Erklärungen keinen Grund gibt. Es gibt schlicht keine Phänomene, die nicht durch natürliche Ursachen besser erklärt werden können. Wenn Laplace sagt: ‚Die Hypothese Gott benötigen wir in der Wissenschaft nicht‘, ist damit also nicht gemeint, dass diese Hypothese aus methodologischen Gründen von vornherein ausgeschlossen ist, sondern dass es bei der gegenwärtigen Datenlage keine Phänomene gibt, die nur – oder am besten – durch eine Bezugnahme auf Gott erklärt werden können.<sup>17</sup>

3. Was folgt daraus, wenn das so ist? War nicht vielleicht sogar von vornherein zu erwarten, dass Gott sich eben *nicht* in einer großen Menge von Wundern offenbart? Und überhaupt: Aus der Tatsache, dass es keine empirischen Belege für das Eingreifen übernatürlicher Wesen in den normalen Lauf der Welt gibt, folgt schließlich nicht, dass es diese Wesen nicht gibt. Ist das Ergebnis der bisherigen Überlegungen also wirklich von Bedeutung? Ich denke, ja.

Wenn es tatsächlich keine empirischen Belege für das Eingreifen übernatürlicher Wesen in den normalen Lauf der Welt gibt, dann *fehlt* eine ganze Gruppe von Gründen, die für die Existenz solcher Wesen sprechen würde. Kaum etwas würde so *für* die Existenz übernatürlicher Wesen sprechen wie empirisch nachweisbare Phänomene, die sich nur oder wenigstens am besten durch das Wirken dieser Wesen erklären lassen. Natürlich würde es für die Existenz von Heiligen sprechen, wenn Gebete zu Antonius von Padua die Wahrscheinlichkeit erhöhen würden, Verlorenes wiederzufinden, und es würde für die Existenz der Gottheit Shiva sprechen, wenn Opfer in Shiva-Tempeln tatsächlich die Wahrscheinlichkeit eines langen Lebens signifikant erhöhen würden. Ereignisse dieser Art würden es in meinen Augen

---

<sup>16</sup> Zitiert nach Kutschera 2008, S. 94.

<sup>17</sup> Sehr schön erläutert Peter Rohs diesen Punkt in Rohs 2016, S. 127.

praktisch unmöglich machen, nicht an die Existenz übernatürlicher Wesen zu glauben. Aber wie gesagt, empirische Belege für diese Ereignisse gibt es *de facto* nicht. Und grundsätzlich scheint es mir eine gute Strategie zu sein, nur das zu glauben, wofür man hinreichend gute Gründe hat.

Betrachten wir folgenden analogen Fall. Viele Physiker sind heute davon überzeugt, dass es Dunkle Materie gibt. Der Hauptgrund dafür ist, dass es beobachtbare Phänomene gibt, die sich so offenbar am besten erklären lassen.

Nach dem Dritten Keplerschen Gesetz und dem Gravitationsgesetz müsste die Umlaufgeschwindigkeit in den äußeren Bereichen von Galaxien abnehmen, da die sichtbare Materie innen konzentriert ist. Messungen der Doppler-Verschiebung zeigen jedoch, dass sie konstant bleibt oder sogar ansteigt [...]. Dies legt die Vermutung nahe, dass es dort Masse gibt, die nicht in Form von Sternen, Staub oder Gas sichtbar ist, eben *Dunkle Materie*. [...] Der Dunklen Materie wird eine wichtige Rolle bei der Strukturbildung im Universum und bei der Galaxienbildung zugeschrieben. Messungen im Rahmen des Standardmodells der Kosmologie legen nahe, dass der Anteil der Dunklen Materie an der Gesamtmasse im Universum etwa fünfmal so hoch ist wie derjenige der gewöhnlichen (sichtbaren) Materie.<sup>18</sup>

Entscheidend ist hier: 1. Es gibt beobachtbare Phänomene, die sich offenbar nur oder wenigstens am besten durch die Annahme Dunkler Materie angemessen erklären lassen. Das spricht deutlich für die Existenz Dunkler Materie, auch wenn sie sich nicht direkt beobachten lässt. Und fast noch wichtiger: 2. Niemand wäre auf die Idee gekommen, die Existenz Dunkler Materie anzunehmen, wenn es diese Phänomene nicht gäbe. Das Fehlen empirischer Belege für das Eingreifen übernatürlicher Wesen in den normalen Lauf der Welt entzieht der Annahme, dass es solche Wesen gibt, also jede *prima facie* Plausibilität.

Hinzu kommt, dass das Fehlen empirischer Belege zugleich indirekt auch die Glaubwürdigkeit anderer Argumente für den Theismus unterminiert. Eine Hauptstrategie mancher Vertreter des Theismus besteht darin, folgendermaßen zu argumentieren. Es gibt einige *allgemeine* Tatsachen, die unsere Welt betreffen, die sich nicht natürlich, sehr gut aber durch die Annahme erklären lassen, dass es Gott gibt. In diesem Zusammenhang werden häufig diese Tatsachen angeführt:

- dass es überhaupt etwas gibt
- dass unsere Welt so ist, dass in ihr Leben möglich ist
- dass in unserer Welt Leben entstanden ist

---

<sup>18</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Dunkle\\_Materie](https://de.wikipedia.org/wiki/Dunkle_Materie) – Abruf 10.08.2016, 10.25 Uhr.

- dass es in unserer Welt Lebewesen mit Bewusstsein gibt
- dass Jesus von den Toten auferstanden ist<sup>19</sup>

Mag sein, dass wir alle diese Tatsachen, wenn es denn Tatsachen sind, durch die Annahme erklären können, dass es Gott gibt und dass Gott z.B. dafür gesorgt hat, dass in unserer Welt Leben möglich ist und dass in unserer Welt dann tatsächlich Leben entstanden ist usw. Aber alle diese Erklärungen sind mit einem Problem konfrontiert. Wenn wir erklären wollen, warum ein beliebiges Ereignis E der Fall ist, ist die Antwort, weil ein übernatürliches intelligentes Wesen es so gewollt hat, *immer möglich*. Für jede Tatsache E lässt sich daher ohne weiteres eine entsprechende Hypothese H konstruieren, für die die bedingte Wahrscheinlichkeit  $p(E/H)$  sehr hoch ist. Doch das sagt wenig über die Glaubwürdigkeit dieser Hypothese. Denn solche Hypothesen sind billig, sie sind zu leicht zu haben. Warum ist Hans von einem herunterfallenden Ast erschlagen worden? Weil ein übernatürliches Wesen es so gewollt hat. Warum gibt es außer Schnupfen und Mückenstichen auch so schwere Krankheiten wie AIDS, Ebola und Spina bifida? Weil ein höheres Wesen es so gewollt hat. Warum sind die Naturgesetze so, wie sie sind? Weil ein höheres Wesen es so eingerichtet hat.

Erklärungen dieser Art müssen mit größter Vorsicht betrachtet werden. Technisch gesehen sind sie *ad hoc*-Erklärungen, die überhaupt nur dann ernsthaft in Betracht gezogen werden können, wenn sie durch *unabhängige Fakten* gestützt werden. Und genau das ist meines Erachtens nicht der Fall – eben weil wir im natürlichen Lauf der Welt keinerlei Hinweis auf das Eingreifen übernatürlicher Kräfte finden. Die Annahme, dass Gott die Welt erschaffen und dass er dabei dafür gesorgt hat, dass in dieser Welt Leben entstehen konnte, wäre viel glaubwürdiger, wenn es auch heute noch eindeutige Belege für das Eingreifen Gottes in die Welt gäbe – wenn es also Ereignisse gäbe, die offensichtlich nur deshalb stattgefunden haben, weil sie unmittelbar von Gott hervorgerufen wurden. Ohne diese Stützung bleibt diese Annahme eine *ad hoc*-Hypothese, die nicht viel Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen kann.

4. Ein erster nüchterner Blick auf die Welt zeigt uns eine Welt, in der wir keine Spuren für das Eingreifen von Übernatürlichem finden. Ein zweiter

---

<sup>19</sup> Es ist bemerkenswert, dass sich Theisten durchweg nur auf solche eher allgemeinen Tatsachen beziehen; denn es macht deutlich, dass auch sie selbst nicht glauben, dass es in der Welt andere, sozusagen ‚normale‘ Tatsachen gibt, die für die Existenz Gottes oder allgemeiner: übernatürlicher Wesen sprechen.

Blick offenbart darüber hinaus Aspekte, die für die Frage nach dem Übernatürlichen ebenfalls relevant sind. In unserer Welt gibt es auf der einen Seite viel Schönes und Bewundernswertes; auf der anderen Seite enthält sie aber auch sehr viel Schreckliches und Widerwärtiges, sie ist in vielerlei Hinsicht *äußerst unvollkommen*. Die beste Erklärung dieser Welt ist daher sicher *kein* allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott, der seine Geschöpfe über alles liebt.

Vor vielleicht 3,5 Milliarden Jahren begann sich auf der Erde Leben zu entwickeln. Und Lebewesen geben in vielfacher Hinsicht Anlass zur Bewunderung und zum Staunen. Aber darüber darf man die *Unmenge von Schmerz und Leid* nicht vergessen, die der Prozess der Evolution mit sich gebracht hat. Leid gibt es nicht nur bei uns Menschen; schon im Tierreich ist es im Übermaß vorhanden. Und Darwins Evolutionstheorie hat noch einmal deutlich gemacht, dass es bei der Entwicklung von Lebewesen häufig sehr grausam zugegangen ist. Philip Kitcher hat dies sehr eindringlich formuliert:

Darwins Darstellung der Geschichte des Lebens erweitert den Maßstab solchen Leides noch beträchtlich. Millionen Jahre hindurch erfahren Milliarden von Tieren gewaltiges Leid, und zahlreiche Arten sterben vollständig aus, bis schließlich an der Spitze eines Zweiges am Stammbaum der Evolution vielleicht eine Spezies mit jenen Fähigkeiten entsteht, die uns in die Lage versetzen, den Schöpfer anzubeten.<sup>20</sup>

Die ganze Evolution ist so angelegt, dass das Leiden unzähliger Tiere *unvermeidlich* ist.

Die natürliche Selektion gründet in einem heftigen Konkurrenzkampf, und auch wenn nicht immer die Rücksichtslosesten das Rennen machen, bringt sie doch in zahlreichen Fällen eine ‚Natur mit Zähnen und Klauen rot von Blut‘ hervor [...]. Unsere Vorstellung göttlicher Vorsehung muß davon ausgehen, daß dieser Schöpfer eine aberwitzige Geschichte konstruiert hat, eine Geschichte des Lebens mit einem dem Hauptereignis vorangehenden Vorspiel, das drei Milliarden Jahre währte und das oft grausame Leiden unzähliger fühlender Lebewesen umfasst, ein Leiden, das keine bloße Nebenfolge darstellt, sondern konstitutiver Bestandteil des vom Schöpfer gewählten Drehbuchs ist.<sup>21</sup>

Vielleicht kann man aus der Existenz und der Entwicklung des Universums schließen, dass es von einem intelligenten transzendenten Wesen geschaffen wurde. Aber berechtigt das auch zu dem Schluss, dass dieses Wesen die

---

<sup>20</sup> Kitcher 2009, S. 152.

<sup>21</sup> Ebd., 152f.

für das christliche Gottesverständnis zentralen Eigenschaften – unter anderem Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte – besitzt? Schon Hume war der Meinung, dass wir viel eher einen ganz anderen Schluss ziehen sollten.

Nach allem, was [wir wissen], ist diese Welt [...] sehr fehlerhaft und unvollkommen: Vielleicht war sie bloß der erste, noch ungeübte Versuch einer Gottheit im Kindesalter, die später, beschämt über ihre schwache Vorstellung, die Flinte ins Korn warf; oder sie ist nur das Werk einer unselbständigen und untergeordneten Gottheit, das den Vorgesetzten dieser Gottheit zum Spott dient; oder sie ist das kindische Greisenwerk einer schon alters-schwachen Gottheit, das sich seit deren Tode von dem ersten empfangenen Antrieb und der dabei mitbekommenen Energie aufs Geratewohl weiterbewegt.<sup>22</sup>

Schon in der Antike wurde deshalb vielfach angenommen, dass nicht Gott die Welt erschaffen hat, sondern ein nachgeordneter Demiurg. Bei Platon ist der Demiurg zwar noch „ein erhabenes Wesen, das nur das Bestmögliche will und hervorbringt“; aber schon in der gnostischen Tradition ist der Demiurg eine „fragwürdige Gestalt“; denn die Mängel und Unvollkommenheiten der von ihm geschaffenen Welt sind ja allzu offensichtlich.<sup>23</sup> Die beste Erklärung unseres Universums ist also nicht ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter christlicher Gott, sondern bestenfalls ein Demiurg im Sinne der Gnostik. Aber vielleicht erklärt die Annahme, dass sich unser Universum ohne Einfluss übernatürlicher Wesen in einem ganz natürlichen, nur auf den Naturgesetzen beruhenden Prozess entwickelt hat, unsere Welt mit all ihren Fehlern und Mängeln sogar noch besser.

5. Ich möchte noch einmal zurückkommen auf die Verborgtheit des Übernatürlichen, auf die Tatsache, dass es keine empirischen Belege für das Eingreifen übernatürlicher Wesen in den normalen Lauf der Welt gibt. Denn aus dieser Tatsache lassen sich noch weitreichendere Schlüsse ziehen.

Besonders irritierend ist das offensichtliche *Nichteingreifen* übernatürlicher Numina, wenn es um Ereignisse geht, die unsäglich viel Leid verursacht haben – das Erdbeben von Lissabon 1755, den Tsunami im Indischen Ozean 2004, den Holocaust oder das Massaker des Anders Breivik 2011. Nun, vielleicht ist den Numina das Leid der Tiere und Menschen auf der Erde gleichgültig. Aber wenn es tatsächlich einen Gott geben sollte, der seine Geschöpfe liebt und der sich um sie sorgt, warum greift er nicht ein,

---

<sup>22</sup> Hume 1981, S. 60.

<sup>23</sup> Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Demiurg> – Abruf 8.10.2014, 12.00 Uhr.

um wenigstens das größte Leid zu verhindern? Das geradezu schmerzhaft dröhnende Schweigen Gottes angesichts der Leiden in der Welt ist doch, so etwa John L. Schellenberg, eine Tatsache, die deutlich gegen die Existenz eines Gottes spricht, wie ihn z.B. das Christentum annimmt.<sup>24</sup>

Ausgangspunkt der Überlegungen Schellenbergs sind Situationen wie folgende. Ein Kind begibt sich mit seiner Mutter in einen dunklen Wald, in dem vielen Gefahren lauern. Irgendwann trennt sich die Mutter von ihrem Kind, das plötzlich auf sich allein gestellt ist. Es weiß nicht, in welche Richtung es gehen soll; es weiß nicht, woher es etwas zu essen bekommen soll; es weiß nicht, wie es sich der drohenden Gefahren erwehren soll. Es wird dunkel, und seine Angst wird immer größer, bis es laut zu rufen anfängt ‚Maaamiii‘. Ist es wirklich denkbar, dass seine Mutter, wenn sie ihr Kind wirklich liebt, ihm nicht zu Hilfe kommt, sondern sich absichtlich vor ihm verbirgt? Sicher, es kann sein, dass sie selbst ihr Kind verzweifelt sucht, es aber nicht hört. Es kann sein, dass sie durch was auch immer gehindert wird, zu ihrem Kind zu kommen und es in den Arm zu nehmen. Aber angenommen, all das ist nicht der Fall, ist es dann noch immer denkbar, dass sie sich absichtlich nicht zu erkennen gibt, obwohl sie ihr Kind wirklich liebt? Vielleicht könnte man denken, dass die Mutter will, dass ihr Kind lernt, sich in einer schwierigen Situation selbst zu behaupten. Aber spätestens wenn das Kind von einem wilden Tier angegriffen wird und Gefahr läuft, getötet zu werden, müsste sie ihm doch zu Hilfe kommen. Warum? Schellenberg führt fünf Gründe an:

- (1) Eine liebende Mutter würde alle ernsthaften Bitten ihres Kindes als wichtig erachten und versuchen, für eine schnelle Antwort zu sorgen.
- (2) Eine liebende Mutter würde ihrem Kind unnötige Traumata ersparen wollen und, positiver gewendet, das physische und emotionale Wohlergehen ihres Kindes befördern wollen.
- (3) Eine liebende Mutter würde versuchen zu verhindern, dass in ihrem Kind falsche und irreführende Gedanken über sie selbst und über ihre Beziehung zu ihrem Kind bestärkt werden.
- (4) Eine liebende Mutter würde sich wünschen, wann immer möglich persönlichen Umgang mit ihrem Kind zu haben [...].
- (5) Eine liebende Mutter würde ihr Kind *vermissen*, wenn sie von ihm getrennt wäre.<sup>25</sup>

Und dann fügt er hinzu:

Es ist klar, dass jede dieser Aussagen wahr ist. Es ist auch klar, dass, wenn sie wahr sind, auch die Behauptung wahr ist, die wir verteidigen – dass keine liebende Mutter, die es vermeiden könnte, in Umständen wie den geschilderten

<sup>24</sup> Siehe etwa Schellenberg 2004, S. 30–41.

<sup>25</sup> Ebd., S. 32 – meine Übersetzung, Hervorh. im Original.

vor ihrem Kind verborgen wäre. Wir können daher schließen, dass diese Aussage ebenfalls wahr *ist*.<sup>26</sup>

Der entscheidende Schritt in Schellenbergs Argumentation ist nun die Feststellung, dass es in unserer Welt Situationen der Verborgenheit Gottes gibt, die der gerade geschilderten Situation des allein gelassenen Kindes sehr ähnlich sind. Denken Sie an Menschen in größter Not – Menschen, die vielleicht nach einem Erdbeben verschüttet sind; oder denken Sie an die Juden, die den Tod in der Gaskammer vor Augen haben. Diese Menschen benötigen dringende Hilfe und vielleicht schreien sie ‚Gott, Du liebst Deine Geschöpfe, hilf mir doch bitte in dieser großen Not‘.

Sie benötigen ernsthaft göttliche Hilfe; sie rufen nach Gott in Situationen größten Leids und größter Schmerzen. Aber es gibt keine göttliche Antwort auf ihre Rufe. Was wir hier sehen, ähnelt offensichtlich in relevanter Weise der Situation des [erwähnten] Kindes.<sup>27</sup>

So wie wir von einer Mutter, die sich in der geschilderten Situation absichtlich vor ihrem Kind verbirgt, nicht sagen könnten, dass sie ihr Kind wirklich liebt, können wir daher von Gott nicht sagen, dass er seine Geschöpfe wirklich liebt, wenn er sie auch in tiefster Not ohne jede Antwort allein lässt. Denn so wie für jede liebende Mutter die Aussagen (1) – (5) zweifellos wahr sind, gelten für jeden liebenden Gott die folgenden Aussagen:

Wenn Gott die menschliche Art erschaffen hat und zu ihren Mitgliedern in einer unvorstellbar engen, sorgenden und liebenden Beziehung steht, dann gilt sicher: (1') Gott würde jede ernsthafte Bitte eines seiner menschlichen Kinder als wichtig erachten und versuchen, für eine schnelle Antwort zu sorgen. (2') Gott würde den Menschen unnötige Traumata ersparen wollen und, positiver gewendet, ihr physisches und emotionales Wohlergehen befördern wollen. (3') Gott würde versuchen, bei Menschen falsche und irreführende Gedanken über Gott und über die Beziehung zwischen Gott und den Menschen nicht zu bestärken. (4') Gott würde sich wünschen, wann immer möglich persönlichen Umgang mit den Menschen zu haben [...]. (5') Gott würde diesen persönlichen Umgang *vermissen*, wenn er fehlen würde.<sup>28</sup>

Die Verborgenheit Gottes, die Tatsache, dass er sich selbst in den schwierigsten Situationen nicht zu erkennen gibt und seinen gequälten Geschöpfen nicht zu Hilfe kommt, ist also ein deutliches Indiz gegen die Existenz

<sup>26</sup> Ebd. – meine Übersetzung, Hervorh. im Original.

<sup>27</sup> Ebd., S. 33 – meine Übersetzung.

<sup>28</sup> Ebd. – meine Übersetzung, Hervorh. im Original.

Gottes oder zumindest gegen die Annahme, dass es sich bei ihm um ein Wesen handelt, das seine Geschöpfe wirklich liebt.<sup>29</sup>

6. Ein nüchterner Blick auf die Welt zeigt uns erstens, dass es keinerlei empirische Belege dafür gibt, dass übernatürliche Wesen in den normalen Lauf der Welt eingreifen. Das mag manchem nicht besonders aufregend erscheinen. Es kann ja viele Gründe geben, warum diese Wesen sich dem Menschen nicht so einfach offenbaren wollen. Wer so argumentiert, übersieht aber die enormen *epistemischen* Konsequenzen, die die Verborgenheit des Übernatürlichen hat. Denn kaum etwas könnte den Glauben an das Übernatürliche mehr stützen als Tatsachen, die sich nur oder am besten durch Bezug auf dieses Übernatürliche erklären lassen. Die Verborgenheit des Übernatürlichen führt also dazu, dass eine ganze Gruppe sehr wichtiger Gründe für diesen Glauben schlicht fehlt. Die *allgemeinen* Tatsachen, die sich vermeintlich am besten durch die Annahme etwa eines christlichen Schöpfergottes erklären lassen, – dass es überhaupt etwas gibt, dass unsere Welt einen Anfang hat, dass sie so eingerichtet ist, dass in ihr Leben und Bewusstsein entstehen konnten etc. – können diese Lücke nicht schließen. Denn die entsprechenden Erklärungen hängen als *ad hoc*-Erklärungen gewissermaßen in der Luft, weil ihnen die unabhängige Stützung fehlt.

Ein nüchterner Blick auf die Welt zeigt zweitens, dass unsere Welt in vielen Hinsichten äußerst unvollkommen ist. Es ist schwer zu sehen, wie ein vollkommenes Wesen eine solche Welt geschaffen haben kann. Wer denkt, dass diese Welt von einem transzendenten Wesen geschaffen worden sein muss, kommt daher an der Schlussfolgerung nicht vorbei, dass dieses Wesen wohl wirklich nur ein unvollkommener Demiurg im Sinne der Antike sein kann.

Schließlich: Wir haben alle eine Vorstellung davon, was es heißt, einen Menschen zu lieben, was es etwa heißt, dass eine Mutter ihr Kind liebt. Und einen Menschen zu lieben, heißt unter anderem, ihm zu helfen, wenn er in Gefahr oder in großer Not ist. Von einem Menschen, der einem anderen selbst in größter Not nicht hilft, obwohl er dazu in der Lage wäre, kann man einfach nicht sagen, dass er diesen anderen wirklich liebt. Ein nüchterner Blick auf die Welt zeigt aber auch, dass es viele Situationen gibt, in denen Menschen schrecklichste Qualen zu erdulden haben und in denen es trotzdem niemanden gibt, der ihnen beisteht. Wie soll das mit der Idee ver-

---

<sup>29</sup> Schellenberg hat neben dem gerade skizzierten Analogie-Argument noch ein zweites begriffliches Argument, auf das ich hier aber nicht eingehen kann. Siehe jedoch Schellenberg a.a.O., S. 39–41.

einbar sein, dass Gott ein allmächtiges und allwissendes Wesen ist, das uns Menschen über alles liebt?

Natürlich kann man an dieser Stelle einwenden, Gottes Liebe sei anders. Überhaupt übersteige Gott in jeder Hinsicht unser Fassungsvermögen; Gott sei für uns Menschen einfach unbegreiflich. Diese Position hat sicher einiges für sich. Aber ich kann nicht erkennen, aus welchem Grund man von einem solchen unbegreiflichen Wesen Trost, Vergebung und Erlösung erwarten sollte. Und noch einmal: Ein nüchterner Blick auf die Welt gibt uns keinen Grund für die Annahme, dass es eine die empirische Welt transzendierende Wirklichkeit gibt. Und damit gibt es auch keinen Grund für die Hoffnung auf Erlösung.

In der Internationale gibt es die schöne Strophe:

Es rettet uns kein höh' res Wesen,  
kein Gott, kein Kaiser noch Tribun  
Uns aus dem Elend zu erlösen  
können wir nur selber tun!

Wirkliche Erlösung können wir auf diese Weise sicher nicht erreichen. Doch das sollte uns nicht daran hindern zu versuchen, unsere Welt Schritt für Schritt zu einem besseren Ort zu machen.

## Literatur

- Bayertz, K. (2007) „Was ist moderner Materialismus?“ In: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, hg. Von K. Bayertz, M. Gerhard & W. Jaeschke. Hamburg, S. 50–70.
- Beckermann, A. (2008) „Analytische Philosophie – Peter Bieris Frage nach der richtigen Art, Philosophie zu betreiben.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, S. 599–613.
- Beckermann, A. (2013) *Glaube*, Berlin/Boston.
- Hume, D. (1981) *Dialoge über natürliche Religion*, übers. und hg. von N. Hoerster. Stuttgart.
- Kitcher, P. (2009) *Mit Darwin leben*, Frankfurt am Main.
- Kutschera, F.v. (2008) *Was vom Christentum bleibt*, Paderborn.
- Kutschera, F.v. (2014) *Drei Formen des Bewusstseins*, Münster.
- Rohs, P. (2013) *Der Platz zum Glauben*, Münster.
- Rohs, P. (2016) „Worauf gründet sich die Vernünftigkeit des Theismus?“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, S. 125–134.

Schellenberg, J.L. (2004) „Divine Hiddenness Justifies Atheism.“ In: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, hg. von M.L. Peterson & R.J. Vanarragon. Oxford, S. 30–41.

Schnabel, U. (2008) *Die Vermessung des Glaubens*, München.

Strasser, P. (2006) *Theorie der Erlösung*, München.

Tetens, H. (2015) *Gott denken*, Stuttgart.

## Antworten \*

Die Herausgeber haben mir die Möglichkeit eingeräumt, auf einige der in diesem Band geäußerten Kritiken an meiner Position mit ebenfalls kritischen Einwänden zu antworten. Ich will mich hier auf drei Punkte konzentrieren – Tetens' Ausführungen zum Status metaphysischer Aussagen, Löfflers Überlegungen zur Rolle von Weltbildsätzen und Weidemanns Kritik an meinen Überlegungen zur Feinabstimmung.<sup>1</sup> Und meine kritischen Einwände werden relativ kurz sein; es werden also sicher viele Fragen offen bleiben.

### 1. *Metaphysische Aussagen – Holm Tetens*

Holm Tetens betont die Rolle, die metaphysische Aussagen bei der Begründung des Theismus spielen. Tetens erklärt den Theismus sogar schlicht zu einer Metaphysik – ebenso wie seinen Gegenpart, den atheistischen Naturalismus. Ich interessiere mich hier nur für den epistemischen Status metaphysischer Aussagen.<sup>2</sup> Denn Tetens vertritt die Auffassung:

[Metaphysische Aussagen] sind nicht einfach Behauptungen über die Welt, die zu begründen den Philosophen anschließend einigermaßen Mühe bereitet und die die Philosophen in jedem Falle untereinander entzweit. Diese Behauptungen haben vielmehr einen besonderen Status. Sie beschreiben nicht einfachhin unsere Wahrnehmungen oder sonstige Erfahrungen.<sup>3</sup>

---

\* Zuerst erschienen in: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Paderborn: mentis 2019, S. 191–203.

<sup>1</sup> Auf das Problem des Übels gehe ich noch einmal in dem Aufsatz „Drei Versionen des logischen Problems des Übels“ ein, der voraussichtlich 2021 in dem von Joachim Bromand und Guido Kreis herausgegebenen Sammelband *Gotteswiderlegungen* erscheinen wird. (Auch in diesem Band, S. 249–268) Zum Problem mystischer Erfahrungen vgl. Beckermann 2013, Kap. 8.

<sup>2</sup> Auf Tetens These, dass (nur?) metaphysische Aussagen Erfahrungen ermöglichen, gehe ich hier nicht ein. Ich würde gerne Beispiele kennen von Erfahrungen, die man nur machen kann, wenn man Theist oder Naturalist ist. Und wenn es solche Erfahrungen gibt, stellt sich immer noch die Frage nach ihrer Veridikalität oder Wahrheitstreue. (Ich nenne eine Erfahrung ‚wahrheitstreu‘, wenn sie uns die Welt so zeigt, wie sie wirklich ist).

<sup>3</sup> Tetens 2019, S. 152.

Auf der anderen Seite erklärt Tetens metaphysische Aussagen aber auch nicht für sakrosankt. Für ihn sind metaphysische Aussagen durchaus revidierbar. Es gibt Umstände, die es rational machen, sie zu verändern oder ganz aufzugeben. Und was er über diese Umstände schreibt, weckt in mir den Verdacht, dass für Tetens metaphysische Aussagen letzten Endes doch einen ganz ähnlichen Status haben wie ‚normale‘ wissenschaftliche Aussagen.

In der Wissenschaftstheorie gibt es eigentlich niemanden mehr, der behauptet, alle oder auch nur die meisten wissenschaftlichen Aussagen würden „einfachhin unsere Wahrnehmungen oder sonstige Erfahrungen“ beschreiben. Vielmehr gilt für die allermeisten wissenschaftlichen Aussagen, dass ihr Gehalt über das durch Wahrnehmung Erfahrbare hinausgeht. Aber: Wissenschaftliche Aussagen müssen an der Erfahrung überprüfbar sein. Das ist nach Popper das Kennzeichen wissenschaftlicher Aussagen. Poppers Grundidee war: Eine Hypothese hat den Status einer wissenschaftlichen Aussage, wenn aus ihr Aussagen über (noch nicht gemachte) Erfahrungen abgeleitet werden können. Wenn sich diese Aussagen bewahrheiten, kann man die Hypothese (vorläufig) beibehalten. Wenn nicht, ist die Hypothese falsifiziert und muss aufgegeben werden. Diese Grundidee hat sich als viel zu einfach erwiesen. Quine hat argumentiert, dass niemals einzelne Hypothesen an der Erfahrung überprüft werden, sondern immer ganze Theorien – Mengen von Aussagen, zu denen neben grundsätzlichen Hypothesen auch Hilfsannahmen, Annahmen über das Funktionieren von Messgeräten usw. gehören. Nicht aus einzelnen Hypothesen, sondern nur aus ganzen Theorien lassen sich empirische Aussagen ableiten. Wenn sich diese Aussagen nicht bewahrheiten, bedeutet das daher nur, dass mit der ganzen Theorie etwas nicht stimmt. Es folgt aber nicht die Falschheit einer einzelnen Aussage. Wenn empirische Voraussagen nicht eintreffen, hat man deshalb immer mehrere Möglichkeiten zu reagieren – man kann eine der zentralen Hypothesen verwerfen, man kann die Hilfsannahmen verändern oder durch weitere Hilfsannahmen ersetzen oder ergänzen, man kann die Annahmen über das Funktionieren der Messgeräte revidieren, und man kann, wenn man all dies nicht will, sogar die falsifizierende Beobachtungsaussage selbst verwerfen. In der Regel wird man die zentralen Hypothesen der Theorie solange nicht antasten, wie sich die empirischen Voraussagen durch leichte Veränderungen der Zusatzannahmen in die Theorie integrieren lassen.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Vielleicht ist dies das, was Tetens die „Quinesche Regel“ nennt.

Quines Überlegungen könnte man so interpretieren, dass in der Wissenschaft letzten Endes alles erlaubt ist. Ein Blick in die Geschichte der Wissenschaften zeigt aber etwas anderes: Es gibt große Einigkeit darüber, dass das heliozentrische Weltbild dem geozentrischen deutlich überlegen ist; dass die Oxidationstheorie den Vorgang der Verbrennung besser erklärt als die Phlogistontheorie; dass es sich bei der Astrologie und dem Kreationismus nicht um seriöse Theorien handelt. Woran liegt das? Imre Lakatos hat dafür mit seiner Unterscheidung zwischen progressiven und degenerativen Forschungsprogrammen eine überzeugende Antwort gegeben. Forschungsprogramme sind zunächst einmal wissenschaftliche Theorien; sie enthalten die Grundannahmen der Theorie (ihren „harten Kern“) sowie einen Schutzgürtel von Hilfhypothesen. Außerdem umfassen Forschungsprogramme eine negative und eine positive Heuristik. Die negative Heuristik betont die Unantastbarkeit des harten Kerns und die Vermeidung von *ad hoc*-Modifikationen des Schutzgürtels.

Die positive Heuristik enthält Leitlinien der theoretischen Weiterentwicklung, die nichts mit den subjektiven Vorlieben einzelner Wissenschaftler zu tun haben. Vielmehr soll die positive Heuristik die mit dem Programm der Sache nach verbundenen Entwicklungsoptionen wiedergeben und etwa Hinweise enthalten, wie Vereinfachungen und Idealisierungen durch stärker realistische Ansätze zu ersetzen sind [...].<sup>5</sup>

Ein Blick in die Geschichte der Wissenschaften zeigt, dass es keine Theorie gibt, die nicht mit Anomalien konfrontiert wäre – mit beobachtbaren Phänomenen, die sich (vorerst) nicht in die Theorie integrieren lassen. Auf diese Anomalien muss die Wissenschaft mit Modifikationen der ursprünglichen Theorie reagieren – wenn sie die Anomalien nicht einfach leugnet, was in aller Regel keine rationale Reaktion ist. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten. Die Modifikation steht im Einklang mit der positiven Heuristik; die modifizierte Theorie erklärt alles, was die Vorgängertheorie erklärte; die modifizierte Theorie prognostiziert neue Gesetzmäßigkeiten, die sich in der Erfahrung bestätigen lassen.<sup>6</sup> Wenn dies der Fall ist, ist die Modifikation ein Fortschritt und das Forschungsprogramm *progressiv*. Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass sich die Anomalien nur durch ständig neue Modifikationen des Schutzgürtels integrieren lassen, die immer mehr den Charakter von *ad hoc*-Hypothesen annehmen, die nicht mit der positiven Heuristik übereinstimmen und die die Theorie immer unübersichtlicher und unglaubwürdiger machen. In diesem Fall ist das Forschungsprogramm *dege-*

---

<sup>5</sup> Carrier 2007, S. 34.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S. 35.

*nerativ* und verliert an Überzeugungskraft. In diesem Sinn war das geozentrische Weltbild ein degeneratives Forschungsprogramm, das nur durch immer neue Annahmen von Epizyklen über Epizyklen mit den Beobachtungen in Einklang gebracht werden konnte und das deshalb durch das deutlich progressivere heliozentrische Weltbild ersetzt wurde.

Ich bin völlig einverstanden, wenn Tetens Metaphysiken mit Forschungsprogrammen vergleicht. Denn damit macht er in meinen Augen klar, dass es keinen *grundsätzlichen* Unterschied zwischen Metaphysiken in seinem Sinne und grundlegenden wissenschaftlichen Theorien gibt. Ich denke aber, im Gegensatz zu Tetens, dass es sich beim Theismus um ein degeneratives Forschungsprogramm handelt. Darüber wird weiter zu diskutieren sein.

## 2. Weltbildsätze – Winfried Löffler

Winfried Löffler betont – ähnlich wie Tetens – die Bedeutung, die, wie er sie nennt, „Weltbildsätze des zweiten Typs“ bei der Begründung des Theismus spielen. Diese Weltbildsätze haben zwar nicht den Status von „Moore-Sätzen“. Sie sind aber auch keine

Bestandteile der Wissenschaft im engeren Sinne. Sie sind weder Hypothesen noch sind sie sinnvollerweise empirisch testbar, und in wissenschaftlichen Texten finden sie normalerweise keine Erwähnung (und wenn, dann werden sie ohne viel Federlesens einfach behauptet). Trotz des eigentümlichen erkenntnistheoretischen Status dieser „beliefs“ scheint es völlig rational und untadelig, sie zu hegen, und wir hegen sie – zumindest was die normalen kognitiven Geschäfte in Alltag und Wissenschaft angeht – letztlich alle.<sup>7</sup>

Diese Auffassung wurzelt unter anderem in der Annahme, dass es neben den Wissenschaften auch noch vor- und außerwissenschaftliche „kognitive Betätigungsfelder“ gibt, in denen andere Methoden und Standards gelten als in den Wissenschaften. Wie sehen diese Betätigungsfelder genau aus? Die Liste der Weltbildsätze des zweiten Typs, die Löffler anführt<sup>8</sup>, ist in meinen Augen außerordentlich heterogen. Hat die Annahme, dass es in unserer Welt Objekte gibt, die verschiedene Eigenschaften haben, tatsächlich denselben Status wie das Kausalprinzip oder der Satz vom zureichenden Grund? Gehören Annahmen über die Beziehungen zwischen verschiedenen Objektbereichen nicht doch eher in den Bereich der Wissenschaften? (Worum z.B. gibt es eine Molekularbiologie?) Liegt die Unterscheidung zwi-

---

<sup>7</sup> Löffler 2019, S. 95.

<sup>8</sup> Ebd., S. 93f.

schen normalen und abnormalen Fällen nicht eher ‚im Auge des Betrachters‘?

Ich möchte hier aber eher einen grundsätzlichen Punkt erörtern. In meinen Augen gibt es keinen *grundsätzlichen* Unterschied zwischen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Methoden bei dem Versuch, offene Fragen zu klären.<sup>9</sup> Zunächst einmal: Es gibt keine spezifische wissenschaftliche Methode, und schon gar keine Methode, auf die alle Wissenschaften in gleicher Weise festgelegt wären. Wissenschaftler beschäftigen sich mit sehr unterschiedlichen Fragen und verwenden dabei ganz unterschiedliche Methoden. Aber immer handelt es sich um den 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. Das ist auch im vorwissenschaftlichen Alltag nicht anders. Oder zumindest sollte es nicht anders sein. Wie gehen wir im Alltag vor, wenn wir herausfinden wollen, ob ein bestimmtes Kraut gegen bestimmte Krankheiten hilft? Oder, und diese Beispiele scheinen mir besonders instruktiv, wie gehen wir vor, wenn wir herausfinden wollen, wer eine bestimmte Straftat begangen hat?

Nehmen wir an, in einem kleinen Ort wurde der Apotheker mit einem harten metallenen Gegenstand erschlagen. Recherchen im familiären Umfeld ergeben, dass der Apotheker einen Bruder hatte, mit dem er über ein gemeinsames Erbe im Streit lag. Außerdem wollte sich die Frau des Apothekers – gegen seinen Willen – von ihm scheiden lassen. Der Apotheker selbst hatte eine beträchtliche Lebensversicherung zugunsten seiner Frau abgeschlossen. Bei Nachforschungen in der Umgebung wird ein eiserner Kaminhaken gefunden, auf dem sich einerseits Haare und Blut des Opfers befinden, aber auch Fingerabdrücke des Bruders. Die weiteren Ermittlungen ergeben, dass die Frau des Apothekers das Wochenende bei ihrer – recht weit entfernt wohnenden – Schwester verbracht hat, während ein Zeuge berichtet, das Auto des Bruders zur Tatzeit vor der Wohnung des Ermordeten gesehen zu haben. Auch im Alltag ist es rational zu fragen, für welchen Täter diese Tatsachen sprechen.

Die Tatsache, dass sich auf dem Kaminhaken Haare und Blut des Opfers befanden, ist ein Umstand, der mit fast hundertprozentiger Sicherheit dafür spricht, dass dieser Haken die Mordwaffe war. Dass sich auf dem Kaminhaken außerdem Fingerabdrücke des Bruders fanden und dass dessen Wagen zur Tatzeit vor der Wohnung des Apothekers gesehen wurde, sind Um-

---

<sup>9</sup> Ob es außerwissenschaftliche Fragestellungen gibt, soll an dieser Stelle erst einmal offen bleiben.

stände, die – wenn auch nicht hundertprozentig – dafür sprechen, dass der Bruder der Täter war. Und dass die Frau des Apothekers bei ihrer Schwester war, ist ein Umstand, der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ausschließt, dass sie ihren Mann ermordet hat. Solche Überlegungen unterscheiden sich in meinen Augen nicht grundsätzlich von dem, was wir in den Wissenschaften finden.<sup>10</sup>

Gibt es dann aber gar keinen Unterschied zwischen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Untersuchungen? Meiner Meinung nach hat Hoyningen-Huene Recht, wenn er behauptet, dass sich wissenschaftliches Wissen von Alltagswissen insbesondere durch seine deutlich größere *Systematizität* unterscheidet. Hoyningen-Huene führt acht Dimensionen an, in denen Wissenschaft systematischer ist als unser alltäglicher Wissenserwerb: Beschreibungen, Erklärungen, Vorhersagen, Verteidigung von Wissensansprüchen, epistemische Vernetztheit, Ideal der Vollständigkeit, Vermehrung von Wissen, Strukturierung und Darstellung von Wissen. Von diesen Dimensionen scheint mir 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 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.<sup>11</sup>

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

<sup>10</sup> Vgl. z.B. das unten angeführte Beispiel von Semmelweis.

<sup>11</sup> Hoyningen-Huene 2008, S. 174.

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 Klat-schen sei die Ursache? Ein Hauptanliegen wissenschaftlicher Untersuchungen ist die Elimination möglicher Fehlerquellen und das Ausschließen alternativer Erklärungen der zu erklärenden Phänomene. Ein sehr gutes Beispiel für das besonders systematische Vorgehen von Wissenschaftlern ist die Entdeckung der Ursache für die erhöhte Zahl an Sterbefällen durch das Kindbettfieber in der ersten geburtshilflichen Abteilung des Wiener Allgemeinen Krankenhauses durch Ignaz Semmelweis in den Jahren 1847/48.<sup>12</sup> Um diesen Punkt noch einmal festzuhalten: In meinen Augen gibt es im vorwissenschaftlichen Bereich keine grundsätzlich anderen Methoden und Standards als im Bereich der Wissenschaft. In den Wissenschaften werden diese Methoden und Standards nur viel systematischer angewendet als im vorwissenschaftlichen Bereich.

Deshalb denke ich nicht, dass es tatsächlich vor- und außerwissenschaftliche kognitive Betätigungsfelder gibt, in denen *andere* Methoden und Standards gelten als in den Wissenschaften. Vielmehr bilden alle unsere Überzeugungen ein großes Netz, das dem schon im letzten Abschnitt angesprochenen Quineschen Bild wissenschaftlicher Theorien entspricht. In diesem Netz gibt es einen Kern- und einen Randbereich. Und wir sind eher bereit, Aussagen des Randbereichs als Aussagen des Kernbereichs aufzugeben. Mir scheint, dass Löfflers Weltbildsätze des zweiten Typs ebenso wie Tetens metaphysische Aussagen Aussagen sind, die zum Kernbereich unseres Überzeugungssystems gehören.<sup>13</sup>

Doch lassen wir diese allgemeinen Überlegungen einen Moment beiseite. Wenn es um den epistemischen Status des Theismus geht, ist Löffler nicht ganz eindeutig. Auf der einen Seite nennt er theistische Sätze „selbst

---

<sup>12</sup> Eine sehr schöne Darstellung dieses Falls findet sich in Hempel 1974, S. 11–14. Ich beziehe mich auf diese Darstellung in Beckermann 2012.

<sup>13</sup> Löffler selbst ist in meinen Augen im Hinblick auf das Verhältnis von Weltbildsätzen zur Wissenschaft nicht ganz klar. Auf der einen Seite betont er den Unterschied zwischen wissenschaftlichen Aussagen und Weltbildsätzen des zweiten Typs. Auf der anderen Seite schreibt er in Fußnote 40: „Ich setze hierzu übrigens [...] keine trennscharfe Abgrenzung von wissenschaftlichen und vor-/außerwissenschaftlichen Meinungen voraus; es ist auch durchaus möglich, dass es Rückwirkungen wissenschaftlicher auf vorwissenschaftliche Überzeugungen gibt.“

paradigmatische Beispiele für Weltbildsätze zweiten Typs [...].“<sup>14</sup> Auf der anderen Seite interpretiert er manche Gottesbeweise, also Argumente für die Existenz Gottes, so, dass sie von Weltbildsätzen des zweiten Typs als Prämissen ausgehen und zu theistischen Sätzen als Konklusionen führen (die dadurch selbst zu Weltbildsätzen des zweiten Typs werden?). Als Beispiel führt er eine Version des *kalam*-Arguments an, in der zwei Prämissen eine entscheidende Rolle spielen – die Aussage

(i) „Was einen zeitlichen Anfang hat, hat auch Ursachen seiner Existenz“

und die Aussage

(ii) „Es gibt zwei grundsätzliche Muster ursächlicher Erklärung: durch naturgesetzlich wirkende Ursachen und personales Handeln (*agency*)“.

Nun wäre die erste Frage natürlich: Handelt es sich bei diesen Aussagen tatsächlich um Weltbildsätze des zweiten Typs? Ich weiß nicht, welche Kriterien Löffler bei der Beantwortung dieser Frage verwenden würde. Aber mir scheint, dass die Plausibilität beider Aussagen im Wesentlichen auf den Erfahrungen beruht, die wir tagtäglich in der Welt machen. Macht sie das nicht eher zu wissenschaftlichen Aussagen? Aber davon unabhängig, wie rational ist es, die Aussagen (i) und (ii) für wahr zu halten?

Zur Aussage (i) zwei Bemerkungen. Wie Löffler selbst bemerkt, handelt es sich hier eher um ein methodologisches Prinzip, das wir (fast) überall anwenden „außer allenfalls in Randfällen wie quantenmechanischen Vorgängen“. Das ist eine bemerkenswerte Einschränkung, die Löffler in meinen Augen zu sehr herunterspielt. Wenn das Prinzip nicht überall gilt, warum sollte es dann gerade in einem so singulären Einzelfall wie der Entstehung unseres Universums gelten? Dazu passt auch die zweite Überlegung. Wenn ich das richtig sehe, beruht unsere Überzeugung, dass das Prinzip (i) (fast ausnahmslos) wahr ist, im Wesentlichen auf der Erfahrung, dass wir eigentlich in allen Fällen, in denen etwas in unserer Umgebung entstanden ist, bei näherer Untersuchung eine Ursache dafür finden konnten, dass es entstanden ist.<sup>15</sup> Das mag so sein. Aber Erfahrungen können wir nur mit

<sup>14</sup> Löffler 2019, S. 101.

<sup>15</sup> Es gibt natürlich auch die Auffassung, dass die Aussage (i) evidenterweise wahr ist oder dass sie sich *a priori* beweisen lässt. Aber wenn unsere Welt so wäre, dass in ihr nicht nur auf der Quantenebene, sondern auch im Bereich unserer alltäglichen Erfahrung immer mal wieder Dinge entstünden, für deren Entstehung wir keine Ursachen entdecken können, dann würde wohl niemand mehr (i) für wahr halten. Ich kann auch nicht sehen, dass (i) wahr sein *muss*, damit wir überhaupt Erfahrungen machen können.

Gegenständen *in unserer Welt* machen, nicht mit der Welt als ganzer. Es gibt also gar keinen Grund für die Annahme, dass das, was für die Dinge in unserer Welt gilt, auch für die Welt als ganze richtig ist. Besser begründet als die Aussage (i) wäre daher die Aussage

(i') In den allermeisten Fällen haben *Dinge in dieser Welt*, die einen zeitlichen Anfang haben, auch Ursachen ihrer Existenz.

Doch mit dieser Aussage lässt sich wohl kein plausibles *kalam*-Argument formulieren.

Auch bei der Aussage (ii) spielt in meinen Augen unsere alltägliche Erfahrung eine entscheidende Rolle. Fast immer wenn ein Gegenstand entsteht, finden wir bei näherer Untersuchung einen natürlichen Prozess, der zur Entstehung dieses Gegenstandes geführt hat (eine Insel entsteht durch einen unterirdischen Vulkanausbruch, ein Schmetterling entsteht aus einer Raupe), oder es stellt sich heraus, dass dieser Gegenstand von einem handelnden Wesen hergestellt wurde (der Tonkrug, den wir bei einer Ausgrabung finden, wurde vor vielen Jahren von einer Gruppe von Handwerkern angefertigt). Auch dazu wieder zwei Bemerkungen. Erstens: Vielleicht kommen wir aufgrund der gerade angeführten Erfahrung zu der Überzeugung, dass es genau zwei Arten der Verursachung gibt – Ereigniskausalität und Akteurskausalität. Doch bei weiterem Nachdenken zeigt sich, dass besonders die Idee der Akteurskausalität mit einer ganzen Reihe von Problemen konfrontiert ist und dass es daher vielleicht besser ist, auch das Herstellen von Dingen als einen ereigniskausalen Prozess aufzufassen. Aber wieder erscheint mir ein zweiter Punkt wichtiger. Immer wenn wir die Entstehung eines Gegenstandes darauf zurückführen können, dass er von einem handelnden Wesen hergestellt wurde, handelt es sich bei diesem um ein *körperliches* Wesen (körperlose Handelnde kommen in unserer Erfahrungswelt einfach nicht vor und es könnte sogar sein, dass die Idee körperloser Handelnder tatsächlich inkohärent ist<sup>16</sup>). Unsere Erfahrung stützt also nicht wirklich die Aussage (ii), sondern die Aussage:

(ii') Bei der Entstehung von Gegenständen in dieser Welt gibt es zwei Arten von Ursachen; entweder sie entstehen aufgrund eines natürlichen Prozesses oder sie werden durch ein körperliches Wesen hergestellt.

Und auch diese Aussage ist wohl nicht das, was man sich als Vertreter des *kalam*-Argumentes wünscht.

---

<sup>16</sup> Vgl. unten S. 233.

### 3. *Feinabstimmung*

Ich bin Christian Weidemann außerordentlich dankbar, dass er meine zugegeben sehr knappen Überlegungen zum Problem der Feinabstimmung einer so gründlichen und kenntnisreichen Kritik unterzogen hat. Manchmal geht es mir so, dass ich mit der Veröffentlichung einer Überlegung eine Reaktion geradezu provozieren möchte, um auf diese Weise die Diskussion voranzubringen. Und genau das ist Weidemann vorzüglich gelungen. Trotzdem gibt es nach wie vor einen Dissens.

Weidemann beginnt seine Kritik mit einer Analyse eines Arguments, das sich in Beckermann 2013 auf S. 104f. findet. Er rekonstruiert dieses Argument aber nicht ganz so, wie es gemeint war.<sup>17</sup> Was ich sagen wollte, ist schlicht: Wenn schon allein die Tatsache, dass die Feinabstimmung der Naturkonstanten in unserer Welt *sehr unwahrscheinlich* ist, dafür sprechen würde, dass unsere Welt auf einen intelligenten Schöpfer zurückgeht, dann würden auch alle anderen möglichen Werte der Naturkonstanten für diese Annahme sprechen; denn jede andere Verteilung dieser Werte wäre ebenfalls sehr unwahrscheinlich. Und nicht nur das, dann würde jedes sehr unwahrscheinliche Ereignis dafür sprechen, dass dieses Ereignis von einem intelligenten Wesen verursacht wurde. Und das ist sicher äußerst unplausibel. Man kann Weidemanns Kritik an diesem Argument auch so verstehen, dass er darauf hinweist, dass es natürlich nicht *allein* die Unwahrscheinlichkeit der Feinabstimmung der Naturkonstanten ist, die für einen intelligenten Schöpfer spricht. Vielmehr muss zu der Unwahrscheinlichkeit noch etwas hinzukommen, wenn die Feinabstimmung ein Indiz für die Existenz eines intelligenten Schöpfers sein soll. Das scheint mir richtig, auch wenn gar nicht so leicht ist zu sagen, worin das Hinzukommende genau besteht. In Beckermann 2013 habe ich argumentiert, dass es jedenfalls nicht die Tatsache ist, dass das unwahrscheinliche Ereignis, um das es geht, irgendwie positiv oder wünschenswert oder erfreulich ist. Denn der Ausgang einer Lotterie spricht auch dann nicht dafür, dass es dabei nicht mit rechten Dingen zugegangen ist, wenn genau der gewinnt, der den Gewinn am dringendsten benötigt.

Mir scheint, dass Weidemann im Abschnitt 4. zum Problem der Erklärungsbedürftigkeit versucht, die Frage danach zu beantworten, was zur Unwahrscheinlichkeit noch hinzukommen muss. Ich finde den Ausdruck „Erklärungsbedürftigkeit“ in diesem Zusammenhang allerdings etwas un-

---

<sup>17</sup> Ich gebe zu, dass dies wohl daran liegt, dass ich mich nicht klar genug ausgedrückt habe.

glücklich. Denn es scheint mir weniger darum zu gehen, dass manche unwahrscheinliche Ereignisse erklärungsbedürftig sind, andere aber nicht, sondern eher darum, dass es unwahrscheinliche Ereignisse gibt, bei denen *prima facie* alles „mit rechten Dingen“ zugegangen ist, und unwahrscheinliche Ereignisse, die die Vermutung nahelegen, dass nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist und dass im Hintergrund intelligente Wesen ihre Hand im Spiel hatten. Aber lassen wir das beiseite. Was muss zur Unwahrscheinlichkeit noch hinzukommen, damit die Feinabstimmung als Indiz für die Existenz eines intelligenten Schöpfers gelten kann?

Zur Beantwortung dieser Frage stützt sich Weidemann auf eine Überlegung von Paul Horwich. Ein Ereignis ist besonders erklärungsbedürftig, wenn es nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch *überraschend* ist. Dabei sei ein Ereignis E überraschend, wenn gilt: (a) E ist gegeben unsere bisherigen Hintergrundannahmen C sehr unwahrscheinlich; (b) es gibt alternative Hintergrundannahmen K, bzgl. deren E sehr viel wahrscheinlicher ist; und (c) die alternativen Hintergrundannahmen K sind (unabhängig von E) zwar unplausibel, aber gleichwohl nicht extrem unwahrscheinlich.

Weidemann betrachtet den Fall, dass Smith mit dem Kauf je eines Loses drei Mal hintereinander eine lukrative Tombola mit tausend Losen gewinnt. Nach Weidemann wäre dies nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch überraschend, also erklärungsbedürftig. Gegeben unsere normalen Hintergrundannahmen ist es sehr unwahrscheinlich, dass Smith drei Mal hintereinander gewinnt. Wenn wir aber davon ausgehen, dass die Ziehung manipuliert wurde, wäre Smiths Gewinn viel wahrscheinlicher. Und diese Annahme ist zwar (vor Smiths Gewinn) unplausibel, aber nicht extrem unwahrscheinlich. Anders wäre es nach Weidemann allerdings, wenn Smith nur *einmal* gewonnen hätte. Denn auch das wäre zwar unwahrscheinlich; aber die Annahme, dass die Ziehung manipuliert wurde, würde die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Smith einmal gewinnt, nicht erhöhen (jeder andere hätte auch gewinnen können). Und wenn wir die Annahme, dass die Ziehung manipuliert wurde, durch die Annahme, dass die Ziehung *zugunsten von Smith* manipuliert wurde, ersetzen, erhöht sich zwar die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Smith einmal gewinnt; aber diese Annahme wäre doch extrem unwahrscheinlich.

Ich finde diese Analyse des Unterschieds zwischen einem einmaligen und einem dreimaligen Gewinn nicht überzeugend. Erstens scheint mir, dass auch bei einem dreimaligen Gewinn nur die Annahme, dass die Ziehung *zugunsten von Smith* manipuliert wurde, die Wahrscheinlichkeit *dieses* Gewinns deutlich erhöht. Und zweitens verstehe ich nicht, warum diese Annahme extrem viel unwahrscheinlicher sein soll als die Annahme, dass

die Ziehung überhaupt manipuliert wurde. Auf der anderen Seite: Wie Weidemann bin ich davon überzeugt, dass ein einmaliger Gewinn zu den unwahrscheinlichen Ereignissen gehört, die nicht besonders erklärungsbedürftig sind, während ein dreimaliger Gewinn sofort den Verdacht weckt, dass es da nicht mit rechten Dingen zugegangen sein kann. Aber wenn das so ist und wenn meine Kritik an Weidemanns Diagnose für den Unterschied zwischen einem einmaligen und einem dreimaligen Gewinn zutrifft, liefert Horwichs Begriff der Überraschung offenbar keine plausible Antwort auf die Frage, wann unwahrscheinliche Ereignisse besonders erklärungsbedürftig sind.

Auch ich habe keine Antwort auf diese Frage. Aber im Gegensatz zu Weidemann bin ich davon überzeugt, dass die Feinabstimmung der Naturkonstanten in unserer Welt in die Kategorie des einmaligen Gewinns und nicht in die Kategorie des dreimaligen Gewinns fällt. Schließlich handelt es sich bei der Feinabstimmung ja tatsächlich nur um eine einzelne Tatsache und nicht um eine sehr unwahrscheinliche Folge von an sich schon unwahrscheinlichen Ereignissen.

Worauf will ich mit meinen Überlegungen zur Feinabstimmung hinaus? Erstens darauf, dass die Annahme, diese Feinabstimmung sei zufällig entstanden, keineswegs absurd ist. Wenn man sagt, unser Universum sei zufällig entstanden oder die Feinabstimmung habe sich zufällig ergeben, dann ist damit nicht gemeint, dass diese Tatsachen auf einem Zufallsprozess – etwa Würfeln – beruhen. Es heißt vielmehr, dass unser Universum entstanden ist oder dass die Naturkonstanten so sind, wie sie sind, ohne dass es dafür eine Ursache oder einen Grund gibt. Zweitens wollte ich für folgende zwei Punkte argumentieren (für den zweiten allerdings eher skizzenhaft). (1) Die Tatsache, dass die Feinabstimmung in unserer Welt äußerst unwahrscheinlich ist, ist für sich genommen kein Grund, sie für erklärungsbedürftig im Sinne Weidemanns zu halten. (2) Es mag sein, dass es unwahrscheinliche Ereignisse gibt, die in diesem Sinne erklärungsbedürftig sind, d.h., bei denen es *prima facie* plausibel ist anzunehmen, dass nicht alles mit rechten Dingen zugegangen ist und dass im Hintergrund intelligente Wesen ihre Hand im Spiel hatten. Mir scheint aber, dass die Feinabstimmung nicht zu diesen Ereignissen gehört, da sie eher einem einmaligen als einem dreimaligen Lotteriegewinn gleicht. Drittens schließlich: Es gibt eine Reihe von Hypothesen, die man zur Erklärung der Feinabstimmung ins Feld führen kann – die Zufallshypothese, die theistische Hypothese, die Multiversen-Hypothese und vielleicht noch andere. Stützt die Tatsache der Feinabstimmung eine dieser Hypothesen – und insbesondere die theistische Hypothese – mehr als die anderen? Ich denke nicht. Ein Grund dafür ist,

dass ich die theistische Hypothese – vielleicht im Gegensatz zu Weidemann – für *extrem* unwahrscheinlich halte.<sup>18</sup> Das liegt unter anderem daran (und Weidemann könnte mir zu Recht vorhalten, dass ich auf diesen Punkt in 2013 eigentlich gar nicht eingehe), dass ich viele Gründe für die Auffassung sehe, der theistische Gottesbegriff sei letzten Endes inkohärent. Ich will nur einen Aspekt herausgreifen – die nicht-körperliche Natur Gottes. Wir haben einfach keinen Begriff von einem Wesen, das körperlos ist und trotzdem handeln, das sogar eine körperliche Welt aus dem nichts erschaffen kann. Es ist in meinen Augen ein großer Vorteil von Peter Rohs' Buch *Der Platz zum Glauben*, dass Rohs explizit auf all die Implikationen und Voraussetzungen eingeht, die mit dem Begriff des Handelns verbunden sind und die letztlich die Idee eines körperlosen Handelns absurd erscheinen lassen.<sup>19</sup> Kurz zusammengefasst: Ich denke, dass die Frage, warum unser Universum entstanden ist oder warum die Naturkonstanten so sind, wie sie sind, unsere epistemischen Möglichkeiten übersteigt. Die Entstehung unseres Universums ist ein so einzigartiger Vorgang, dass wir dazu – ebenso wie zur Feinabstimmung – einfach nichts Vernünftiges sagen können.

Und im Übrigen: Ich halte die theistische Hypothese nach wie vor für eine *ad hoc*-Hypothese. Weidemann entgegnet: Die theistische Hypothese ist keineswegs *ad hoc*; denn sie soll ja nicht nur die Feinabstimmung, sondern

[...] auch die Existenz eines physischen Universums überhaupt, das Rätsel des Bewusstseins, die Entstehung und Evolution des Lebens, die Existenz ethischer Werte, Berichte über Wunder und religiöse Erfahrungen, den weit verbreiteten Glauben an Übernatürliches u.v.w.m. erklären.<sup>20</sup>

Meine Erwiderung: Für die Entstehung und Evolution des Lebens gibt es überzeugendere wissenschaftliche Erklärungen; und dasselbe gilt in meinen Augen auch für *Berichte* über Wunder, religiöse Erfahrungen sowie den weit verbreiteten Glauben an Übernatürliches.<sup>21</sup> Was die anderen Punkte angeht: Ist Bewusstsein tatsächlich so rätselhaft, dass es dafür einer übernatürlichen Erklärung bedarf? Und wäre diese wirklich überzeugender als etwa die Erklärung, Bewusstsein sei ein emergentes Phänomen, das sich automatisch einstellt, wenn Gehirne eine gewisse Komplexität erreichen? Schließlich die Existenz ethischer Werte. Hier muss ich bekennen, dass ich

---

<sup>18</sup> Die theistische Hypothese gleicht daher in meinen Augen der Koboldhypothese in Weidemanns Sockenbeispiel (vgl. Weidemann 2019, S. 169).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Beckermann 2016.

<sup>20</sup> Weidemann 2019, S. 170.

<sup>21</sup> Ich würde auch den weit verbreiteten Glauben an Hexen nicht auf die Existenz von Hexen zurückführen.

große Zweifel habe, dass es solche Werte wirklich in dem Sinn gibt wie Steine, Wolken, Planeten und Galaxien. Und außerdem bin ich wieder der Meinung, dass es, selbst wenn es so wäre, wegen des Euthyphron-Problems<sup>22</sup> keine gute Idee wäre, diese Werte auf Gott zurückzuführen. Bleibt also nur die Existenz eines physischen Universums. Und das scheint mir kein unabhängiger Punkt zu sein. Wenn man die Existenz eines physischen Universums und die Feinabstimmung der Naturkonstanten durch einen theistischen Gott erklärt, dann sind das in meinen Augen keine unabhängigen Erklärungen, die sich gegenseitig stützen könnten. Eine unabhängige Stützung der theistischen Hypothese würde sich allerdings ergeben, wenn es in unserer Alltagswelt Phänomene gäbe, die sich nur durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen angemessen erklären lassen. Deshalb war es mir in meinem Beitrag zu diesem Band so wichtig, dafür zu argumentieren, dass genau das nicht der Fall ist. Mir ist nicht klar, warum etwa Winfried Löffler diese Tatsache so stark herunterspielt.<sup>23</sup>

## Literatur

- Beckermann, A. (2012) „Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, S. 5–26.
- Beckermann, A. (2013) *Glaube*, Berlin/Boston.
- Beckermann, A. (2016) „Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis?“ In: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*, hg. von Michael Quante et al. Hamburg, S. 529–536.
- Beckermann, A. (2019) „Ein nüchterner Blick auf die Welt“. In: Jaster/Schulte 2019, S. 15–30. (In diesem Band S. 203–220)
- Beckermann, A. (2021) „Drei Versionen des logischen Problems des Übels.“ In: *Gotteswiderlegungen*, hg. von J. Bromand und G. Kreis. Berlin i. E. (In diesem Band S. 249–268)
- Carrier, M. (2007) „Wege der Wissenschaftsphilosophie im 20. Jahrhundert.“ In: *Wissenschaftstheorie*, hg. von A. Bartels und M. Stöckler. Paderborn, S. 15–44.
- Hempel, C. G. (1974) *Philosophie der Naturwissenschaften*, München.

---

<sup>22</sup> Den Kern dieses Problems bildet Platons Frage: Ist eine gute Handlung deshalb gut, weil sie gottgefällig ist, oder ist es nicht vielmehr so, dass Gott diese Handlung gefällt, weil sie gut ist.

<sup>23</sup> Vgl. Löffler 2019, S. 90f.

Hoyningen-Huene, P. (2008) „Systematicity: The Nature of Science.“ In: *Philosophia* 36, S. 167–180.

Jaster, R. & P. Schulte (Hg.) (2019) *Glaube und Rationalität*. Paderborn.

Löffler, W. (2019) „Weltbilsätze“. In: Jaster/Schulte 2019, S. 79–104.

Rohs, P. (2013) *Der Platz zum Glauben*, Münster.

Tetens, H. (2019) „Glaube nach Wunsch und Wille?“ In: Jaster/Schulte 2019, S. 151–162.

Weidemann, C. (2019) „Dinge die unwahrscheinlich sind, passieren einfach“ “. In: Jaster/Schulte 2019, S. 163–189.

#



## Was ist eine gute Religion?\*

[In seinem Eingangsstatement formuliert Holm Tetens zwei Bedingungen, die eine Religion erfüllen muss, um in seinen Augen als gut gelten zu können:

„Eine Religion ist gut, wenn ihr zwei Dinge gelingen:

1. Eine gute Religion wird durch alle Formen ihrer gemeinschaftlichen Praxis hindurch ihre Gläubigen auf eine vernünftige Weise in der Hoffnung und Zuversicht zu ermutigen, dass die großen Sinnfragen der Menschen am Ende doch anthropologisch positiv beantwortet sein werden.
2. Ihre Gläubigen existenziell nachhaltig zu einem Leben zu motivieren, in welchem sich möglichst viel von den erhofften positiven Antworten auf die Sinnfragen auf vernünftige Weise widerspiegelt und jetzt schon vorweggenommen ist.“ (Tetens 2019, S. 36)

Zu den „großen Sinnfragen“ gehören für Tetens etwa die Fragen:

- „Wie konnten in einem vermeintlich anfänglich rein materiellen physikalischen Universum schließlich wir Menschen als erlebnisfähige und selbst-reflexive Ich-Subjekte in Erscheinung treten? Sind wir als Individuen wie als Gattung Mensch nichts anderes als ein völlig randständiges und lediglich vorübergehendes Zufallsprodukt in einem unermesslichen, aber überall sinnfreien und sinnleeren physikalischen Universum?
- Warum fühlen wir uns als Wesen, die für vieles, was wir tun, frei und verantwortlich? Entsprechen diese Gefühle von Freiheit, Verantwortung, Scham und Reue der Realität oder ist das alles nur eine neuronal verursachte Illusion?
- Was ist mit den unglaublich vielen unversöhnt und ungetröstet verstorbenen Opfern der Weltgeschichte? Ist die Chance unwiderruflich vorbei, dass sie doch noch getröstet werden und ihnen doch noch Gerechtigkeit widerfährt?“ (ebd., S. 36f.)]

---

\* Dieser Text wurde als Teil eines Streitgesprächs mit Holm Tetens anlässlich der Eröffnung des Innsbrucker Zentrums für Religionsphilosophie am Institut für christliche Philosophie der Universität Innsbruck am 31. Januar 2018 in etwas anderer Form vorgetragen. Das Streitgespräch bestand aus je einem Eingangsstatement und je einer Replik. Die schriftliche Version erschien in *Information Philosophie*, Heft 1, 2019. Leider wurde dabei eine falsche Version meines Textes abgedruckt. Die richtige Fassung findet sich allerdings im Internet.

## 1. Eingangsstatement: Warum der Manichäismus die bessere Religion ist

Kern aller Religionen ist die Annahme, dass es eine „die empirische Welt, die Welt unserer normalen Erfahrungen transzendierende Wirklichkeit“ gibt, eine Wirklichkeit, die „im Vergleich mit der empirischen als die bestimmende, größere, mächtigere, bedeutendere Realität angesehen [wird], an der wir Menschen uns orientieren müssen, wenn unser Leben nicht scheitern soll“.<sup>1</sup> Der Unterschied zwischen verschiedenen Religionen besteht vornehmlich darin, wie genau sie diese transzendente Wirklichkeit auffassen. Gibt es da Unterschiede, die es ermöglichen, zwischen besseren und schlechteren Religionen zu unterscheiden?

Man kann der Auffassung sein, dass es Aufgabe jeder Religion sein sollte, den Gläubigen Trost und Zuversicht zu vermitteln, dass Religionen für ein friedliches Zusammenleben zwischen den Menschen sorgen und dass sie Mitleid und Nächstenliebe befördern sollen. Aber dabei geht es um die psychologische und soziale Funktion von Religionen, die in meinen Augen nicht entscheidend ist.

Eine gute Religion macht aus, dass für sie möglichst viele epistemische Gründe angeführt werden können,<sup>2</sup> und das heißt unter anderem, dass sie gut zu dem passt, was wir sonst über die Welt wissen. Eine gute Religion ist in meinen Augen deshalb zunächst einmal eine Religion, die mit dem, was wir über die Welt wissen, so gut wie möglich in Einklang steht. Was wissen wir also über unsere Welt? Unter anderem: Dass alles, was in der empirischen Welt um uns herum geschieht, *nicht* auf den Einfluss transzendenter Wesen und Kräfte zurückzuführen ist.

### *Empirisch spricht nichts für die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit*

Diese Erkenntnis ist gar nicht so alt. Zu früheren Zeiten (und in manchen Kulturen gilt das auch heute noch) war es eine Selbstverständlichkeit anzunehmen, dass die ganze Natur erfüllt ist von mehr oder minder personalen übernatürlichen Wesen, Kräften und Mächten. Sehr viele Phänomene in der Welt wie etwa Stürme, Erdbeben und Krankheiten wurden auf das intentionale Handeln dieser Numina zurückgeführt. Auch das eigene Handeln des Menschen ist dieser Auffassung zufolge stark vom Wirken der Numina abhängig. Zum Erfolg einer Handlung genügen eigene Anstrengungen und

<sup>1</sup> Von Kutschera 2014, S. 141.

<sup>2</sup> Zum Begriff „epistemischer Grund“ siehe Beckermann 2013, Abs. 2.3.

passende Umstände nicht, der Handelnde ist vielmehr ständig von der Gunst oder Ungunst zahlreicher Numina abhängig. Dabei ist deren Verhalten nur schwer berechenbar. Daher reagiert der Mensch je nach dem Charakter des Numen mit Ehrfurcht, Verehrung und Anbetung oder mit Schrecken und Grauen. Andererseits versuchen Menschen, die von der Existenz von Numina überzeugt sind, immer wieder durch Rituale, Gebete und Opfer Einfluss auf das Wirken dieser Numina zu nehmen.

Heute haben wir keinen Grund mehr, Phänomene in der natürlichen Welt auf das Wirken intentional handelnder Numina zurückzuführen. Vielmehr kennen wir inzwischen von sehr vielen Phänomenen ihre *natürlichen Ursachen*. Stürme entstehen, wenn in der Atmosphäre hohe Druckunterschiede auf relativ kurzer Distanz auftreten. Erdbeben entstehen oft, wenn von zwei tektonischen Platten die eine unter die andere gedrückt wird. Viele Krankheiten, die wir heute „Infektionskrankheiten“ nennen, werden durch sehr kleine Keime – Bakterien oder Viren – hervorgerufen. Dass es alles andere als selbstverständlich ist anzunehmen, dass die ganze Natur von übernatürlichen Wesen erfüllt ist, zeigt sich im Übrigen auch daran, dass bei kritischer Betrachtung klar wird, dass Rituale, Gebete und Opfer *de facto* keinerlei Nutzen haben. Die Chance schwerkranker Patienten, gesund zu werden, ist nicht höher, wenn deren Angehörige für ihre Genesung beten. Wenn im alten Griechenland die Schenkel fetter Ziegen und Ochsen als Opfertgaben verbrannt wurden, hat das das Kriegsglück der Griechen nicht befördert. Und Menschen, die zu Antonius von Padua beten, finden das, was sie verloren haben, nicht häufiger wieder als die, die das nicht tun.

Sicher, wir können auch heute noch nicht alles erklären, was in der empirischen Welt um uns herum geschieht. Es gibt aber auch nichts, was nur durch Bezug auf Übernatürliches angemessen erklärt werden könnte. Nüchtern betrachtet findet sich in der empirischen Welt also nichts, das *für* die Existenz transzendenter Wesen spräche.

Nun kann man argumentieren, dass andererseits aber auch nichts, was wir über die empirische Welt wissen, mit der Annahme einer transzendenten Wirklichkeit unvereinbar ist. Das mag sein, ist aber für sich genommen kein gutes Argument für den Glauben an eine solche Wirklichkeit. Seit einiger Zeit nehmen Kosmologen an, dass es in unserem Universum dunkle Materie gibt, die zwar nicht direkt sichtbar ist, ohne deren Existenz die Bewegung der sichtbaren Materie aber nicht erklärt werden kann. Die Annahme, dass es dunkle Materie gibt, wird also allein dadurch gestützt, dass ohne sie bestimmte beobachtbare Phänomene nicht erklärt werden können. Wenn es solche Phänomene nicht gäbe, hätten wir keinen Grund für diese

Annahme. Und niemand würde an die Existenz dunkler Materie glauben, nur weil sie mit dem, was wir über die Welt wissen, nicht unvereinbar ist.

In diesem Sinn ist auch die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit mit dem, was wir über die empirische Welt wissen, zwar nicht unvereinbar. Aber sie wird auch durch nichts in der empirischen Welt gestützt. So gesehen wäre also keine Religion eine gute Religion, da keine Religion mit dem, was wir über die empirische Welt wissen, tatsächlich in Einklang steht.

### *Das Gottesbild vieler Theisten*

Inzwischen werden auch in der analytischen Philosophie wieder religionsphilosophische Fragen diskutiert und sogar theistische Positionen vertreten. Dies gilt auch für den deutschsprachigen Raum – Franz von Kutschera wäre hier zu nennen, aber auch Peter Rohs und Holm Tetens. Alle drei sind Theisten, sie fassen die die empirische Welt transzendierende Wirklichkeit als einen personalen Gott auf und sie haben alle drei ein durchaus positives Gottesbild. Für Tetens' Theismus ist ganz wesentlich, dass in seinen Augen eine Welt, in der auch die allerschlimmsten Verbrechen ungeahndet bleiben und in der die verzweifelte Opfer dieser Verbrechen ohne jeden Trost und ohne jede Vergeltung leben müssen, geradezu unerträglich wäre.

„Auch der religiös vollkommen Unmusikalische vermag zu erkennen, wie sehr die Erfahrungswelt eigentlich erlösungsbedürftig ist und wie sehr jeder von uns immer wieder der Vergebung und des Trostes bedarf. Aber dass wir Menschen uns selbst erlösen, das liegt ganz und gar außerhalb unserer Möglichkeiten. Unterm Strich bleibt die existenzielle Botschaft des Naturalismus düster und trostlos.“<sup>3</sup>

Diese Trostlosigkeit kann nach Tetens nur überwunden werden, wenn wir annehmen, dass es jenseits der empirischen Welt ein Wesen gibt, das die Macht dazu hat und das auch den Willen hat, die Verbrecher ihrer gerechten Strafe zuzuführen und die Opfer zu trösten und in ihrem Schmerz aufzufangen.

Peter Rohs vertritt in seinem Buch *Der Platz zum Glauben*<sup>4</sup> eine Kantische Position. Wir haben, so argumentiert er, einfach keinen rationalen Grund, uns moralisch zu verhalten, wenn wir nicht annehmen, dass am Ende das höchste Gut erreichbar ist – der Einklang von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Während unseres Erdenlebens geschieht das in aller Re-

---

<sup>3</sup> Tetens 2015, S. 58f.

<sup>4</sup> Rohs 2013.

gel aber nicht. Häufig geht es schlechten Menschen bis zu ihrem Tode gut, während viele, die sich in ihrem Handeln an moralischen Grundsätzen orientieren, keinen entsprechenden Lohn erhalten. Also ist das höchste Gut wohl nur im Jenseits erreichbar. Und das setzt voraus, dass wir erstens auch nach unserem biologischen Tod weiter existieren und dass es zweitens ein Wesen gibt, das in der Lage und willens ist, Glückseligkeit und Glückswürdigkeit in Einklang zu bringen – Gott.

Franz von Kutschera schließt sich keiner dieser beiden Überlegungen an. Er betont vielmehr, dass uns die transzendente Wirklichkeit nur in überintentionalen Erfahrungen zugänglich ist. Und er fügt hinzu:

„Überintentionale Erfahrungen schenken uns nicht nur neue Einsichten, sie konfrontieren uns auch mit dem riesigen Ausmaß unseres Nichtwissens. [...] In ihnen scheint kurz eine ganz neue Wirklichkeit auf, die zu verstehen uns aber alle Mittel fehlen. Sie ändern nur unser Bewusstsein, das Licht, in dem wir die Dinge sehen. Sie liefern keine neuen intentionalen Erkenntnisse. Auch christlicher Glaube liefert keine Informationen über die empirische Welt und unser empirisches Leben. Der Glaube beantwortet auch nicht alle unsere existentiellen Fragen.“<sup>5</sup>

Dennoch: Auch von Kutschera nimmt ganz im Sinne des christlichen Glaubens an, dass es sich bei der die empirische Welt transzendierenden Wirklichkeit um ein personales Wesen handelt, das unter anderem die empirische Welt geschaffen hat. Und er betont immer wieder die Liebe Gottes zu uns Menschen, die so groß ist, dass sein Sohn Jesus – und vielleicht auch wir – ihn „abba“ (Väterchen) nennen darf. „Im Zentrum der Botschaft Jesu steht die Liebe Gottes zu den Menschen und der Aufruf, die empfangene Liebe den Mitmenschen zuzuwenden.“<sup>6</sup>

Ich muss gestehen, dass mir diese Haltung sympathisch ist. Aber steht sie auch im Einklang mit dem, was wir über die Welt wissen? Ich denke, dass letztlich hier das „Problem des Übels“, das ich lieber das „Problem des Leides“ nennen möchte, zum Tragen kommt. Wie passt die Annahme, dass Gott uns liebt, zu der Tatsache, dass es in unserer Welt so entsetzlich viel Leid und Elend gibt? Können wir angesichts der Tatsache, dass Gott seine Geschöpfe auch in tiefster Not so oft allein lässt, dass er ihre Bitten nicht erhört, dass es in dieser Welt in aller Regel nicht einmal ein kleines Zeichen des Trostes gibt, wirklich sagen, dass Gott seine Geschöpfe liebt? Von einer Mutter, die sich ihren Kindern gegenüber so verhält, würden wir das jedenfalls nicht sagen.

---

<sup>5</sup> Von Kutschera 2014, S. 222.

<sup>6</sup> Von Kutschera 2008, S. 113.

Im Hinblick auf Tetens' Überlegungen kann man zudem fragen, was die Annahme, dass Gott im Jenseits alle Verbrecher bestrafen und alle Opfer trösten wird, eigentlich helfen soll. Wenn er wirklich vollkommen gut ist und uns Menschen wirklich liebt, warum verhindert Gott unsägliches Leid nicht, *bevor* es geschieht? Die ausgleichende Gerechtigkeit im Nachhinein macht die Verbrechen und das durch sie verursachte Leid doch nicht ungeschehen. Das Schreckliche wird doch nicht dadurch weniger schrecklich, dass es bestraft wird.

### *Ein Gott oder zwei Prinzipien?*

Schon in der Antike war klar, dass die Welt, in der wir leben, alles andere als vollkommen ist. Und deshalb dachten schon damals viele, dass diese Welt nicht von einem vollkommenen Wesen geschaffen worden sein kann. Eine besondere Ausprägung erhielt diese Überlegung im Manichäismus, der sogar zwei Naturen oder Prinzipien annahm – das Prinzip des Lichts und das Prinzip der Finsternis. Die Annahme, dass es nicht einen allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott gibt, der die Welt erschaffen hat und heute noch lenkt, sondern zwei entgegengesetzte Grundprinzipien, die zunächst in einer vergangenen Zeit getrennt waren, die danach in einer Zeit, die jetzt noch andauert, gemischt sind, und die in Zukunft irgendwann endgültig getrennt sein werden, finde ich schon deshalb interessant, weil sie viel besser zu dem zu passen scheint, was wir um uns herum wahrnehmen.

Wenn wir die Welt um uns herum betrachten, dann sehen wir in ihr unbestreitbar viel Schönes und Bewundernswertes. Auf der anderen Seite ist diese Welt aber auch äußerst unvollkommen. Es gibt schreckliche Krankheiten und Naturkatastrophen; Menschen verüben die entsetzlichsten Verbrechen und hunderttausende müssen qualvolle Schmerzen und unerträgliches Leid ertragen. Die Welt zeigt uns also ein Doppelgesicht – schön und beeindruckend auf der einen und böse und schrecklich auf der anderen Seite. Welche Religion steht mit dieser Tatsache besser in Einklang – eine Religion wie das Christentum, die davon ausgeht, dass es einen allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott gibt, oder eine Religion wie der Manichäismus, die von zwei Prinzipien ausgeht – einem guten und einem bösen –, die im Kampf miteinander liegen?

In meinen Augen spricht alles für die zweite Antwort.<sup>7</sup> Und deshalb frage ich, muss eine Religion der zwei Prinzipien dem Christentum gegenüber nicht als die bessere Religion gelten? Mein Eindruck ist, dass die meisten Menschen (oder vielleicht auch nur die meisten Menschen in unserem Kulturkreis) solche Religionen nicht mögen. Sie mögen nicht einmal die Annahme, dass es in dieser Welt einen Teufel gibt, der uns immer wieder zum Bösen versucht und immer wieder Unheil und Streit anrichtet. Die meisten Menschen bevorzugen die Annahme, dass Gott ein liebender Vater ist, bei dem wir letzten Endes gut aufgehoben sind und der irgendwann alles zum Guten wenden wird. Aber steckt in dieser Annahme nicht doch mehr Wunschdenken als nüchterne Überlegung? [...]

## 2. Replik

### *Ist der Naturalismus eine Metaphysik?*

Holm Tetens sieht unseren Disput so, dass wir beide verschiedene metaphysische Positionen vertreten – er den Theismus, ich den Naturalismus. Und dass in diesem Disput insofern ein Patt besteht, als sich beide Positionen weder beweisen noch widerlegen lassen.

Ich sehe das nicht so. Für mich ist der Naturalismus keine metaphysische Position, sondern eine empirische Hypothese, bei der man sinnvoll fragen kann, inwieweit sie durch Beobachtungen gestützt wird oder eben nicht. Ich war davon ausgegangen, dass jede Religion die Annahme beinhaltet, es gebe eine die empirische Welt transzendierende Wirklichkeit. Und den Naturalismus kann man so charakterisieren, dass er genau das bestreitet: Die empirische Welt ist alles, was es gibt. Mein Hauptargument für den Naturalismus war, dass es, wenn wir von den uns zugänglichen Fakten ausgehen, nichts gibt, was *für* die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit spricht.

Tetens unterstellt mir, dass für mich nur die anerkannten Ergebnisse der wissenschaftlichen Erforschung der Welt als Fakten gelten. Doch das trifft nicht zu. Ich habe gesagt: Eine gute Religion ist eine Religion, die mit *allem, was wir über die Welt wissen*, so gut wie möglich in Einklang steht. Und: Wenn wir von dem ausgehen, was wir über die Welt wissen, dann gibt es nichts, was für die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit

---

<sup>7</sup> Mit dieser Einschätzung stehe ich wohl nicht allein. Wenn ich das richtig sehe, war etwa auch Pierre Bayle der Meinung, dass man die empirischen Fakten durchaus zur Stützung der Zwei-Prinzipien-Lehre der Manichäer anführen kann (vgl. Bayle 2003, Einträge *Manichäer* und *Paulicianer*).

spricht. (Ich sage *nie*, dass die uns zugänglichen Fakten zeigen, dass der Theismus falsch ist. Er ist einfach nicht gut begründet.) Die *uns zugänglichen Fakten* bestehen in dem, was wir über die Welt wissen. Dazu gehören die Ergebnisse der Wissenschaften; aber auch alltägliche Erkenntnisse und vieles mehr.

Im Übrigen folge ich auch keinem *methodischen Atheismus*. Ich behandle die Hypothese einer transzendenten Wirklichkeit wie jede vergleichbare andere These. In meinen Augen wäre es durchaus möglich, dass es Phänomene gibt, die sich nur unter Bezug auf übernatürliche Wesen und Kräfte angemessen erklären lassen. Nehmen wir an, ein bestimmtes Heilwasser, das vom Papst geweiht wurde, führt tatsächlich bei bestimmten Erkrankungen mit einer Häufigkeit zu einer Heilung, die deutlich über der Häufigkeit der üblichen Spontanheilungen liegt – und zwar auch, 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 zeigt, 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 ist klar: In diesem Fall wäre es eine – auch *wissenschaftlich* – sehr gut begründete Annahme, dass die Weihe durch den Papst dem Wasser eine heilsame Wirkung verleiht, die sich nicht natürlich erklären lässt. Genauso wäre es möglich, dass es Fakten gibt, die belegen, dass Rituale, Gebete und Opfer doch wirksame Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele sind. Und es wäre auch möglich, dass es Fakten gibt, die für die Existenz eines christlich verstandenen Gottes sprechen. Ich sage nur, *de facto* ist es nicht so.

Grundsätzlich gehe ich von Folgendem aus: Wenn es darum geht herauszufinden, ob es etwas gibt, das man nicht direkt wahrnehmen kann, ist die beste Methode der Schluss auf die beste Erklärung. So spricht für die Annahme der Existenz dunkler Materie, dass man nur mit dieser Annahme bestimmte beobachtbare Phänomene erklären kann. Wenn es solche Phänomene nicht gäbe, wäre es irrational, an die Existenz dunkler Materie zu glauben, selbst wenn die Annahme, dass es sie gibt, mit allem, was wir über die Welt wissen, vereinbar wäre.

Der Kern meines Arguments ist die Beobachtung: Es gibt in der empirischen Welt keine Phänomene, die sich nur durch die Annahme übernatürlicher Wesen und Kräfte angemessen erklären lassen. Und: Selbst wenn es so wäre, dass nur die Annahme eines allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten und gütigen Gottes positive Antworten auf Tetens' Sinnfragen ermöglichte, wäre dies *kein* Grund, der für die Existenz eines

solchen Gottes spricht. Denken wir etwa an den Stein der Weisen. Vielleicht wäre es schön, hätte es gute Folgen, wenn es diesen Stein gäbe. Aber das ist sicher kein Grund an die Existenz eines solchen Steins zu glauben.

### *Das Problem des Leidens*

Ich nehme das Problem des Leidens sehr viel ernster als Tetens. Er sagt, er habe keine Antwort auf die Frage, warum Gott zulässt, dass bei einem Erdbeben oder einem Tsunami zigtausende unschuldiger Menschen sterben. Zu sagen, dass wir diese Antwort aber erfahren werden, wenn wir eines Tages Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, ist in meinen Augen eine unzulässige Ausflucht. Wenn es darum geht, was zu glauben rational ist, müssen wir uns an die uns zugänglichen Fakten halten. Angenommen, in einem Mordprozess gäbe es viele Indizien, die dafürsprechen, dass Schmidt der Täter war; aber der Verteidiger argumentiert, der Angeklagte sei am Tag vor der Tat von Außerirdischen entführt und durch einen Doppelgänger ersetzt worden, der dann die Tat begangen habe; allerdings gäbe es in der empirischen Welt keine Fakten, die dies belegen. Hinter der empirischen Welt gebe es aber noch eine andere Wirklichkeit. Und wenn wir dereinst Zugang zu dieser Welt haben werden, werden wir sehen, dass der Verteidiger Recht habe. Natürlich kann es sein, dass der Verteidiger Recht hat. Aber wäre es rational, ihm zu folgen?

### *Wünschenswerte Lebensformen*

Die zweite Bedingung für eine gute Religion ist Tetens zufolge, dass sie „ihre Gläubigen existenziell nachhaltig zu einem Leben motivier[t], in welchem sich möglichst viel von den erhofften positiven Antworten auf die Sinnfragen auf vernünftige Weise widerspiegelt und jetzt schon vorweggenommen ist“.<sup>8</sup> Tetens spricht weiter von Lebensformen, „die die Hoffnung antizipieren, dass vor und bei Gott nichts und niemand schon endgültig verloren ist“<sup>9</sup> und die u.a. fordern, dass wir so leben, dass das Anderssein der anderen für jeden von uns zur Quelle der Freude und der Bereicherung des eigenen Lebens wird und mit Demut wahrnehmen, wie wir in die Übel und Leiden der Welt als Täter und als Opfer verstrickt sind.

Tetens hat ein Miteinander-Umgehen vor Augen, in dem nicht mehr Konkurrenz und Eigennutz und sogar Gewalt vorherrschen, in dem viel-

---

<sup>8</sup> Tetens 2019, S. 36.

<sup>9</sup> Ebd., S. 38.

mehr die Sorge umeinander, das gegenseitige Helfen im Vordergrund stehen. Ich denke, dass viele von uns einen solchen mitmenschlichen Umgang für erstrebenswert halten; aber sie trauen sich und ihren Mitmenschen nicht. Sie glauben nicht, dass Menschen dieses Ziel ohne weiteres erreichen können. Deshalb halten sie es für eine gute Idee, die Religion ins Spiel zu bringen und Gott als ein Wesen einzuführen, das von uns Nächstenliebe fordert und das uns am Ende aller Tage danach beurteilen wird, wieweit wir dieser Forderung gefolgt sind. Eine gute Religion ist also eine, die dazu beiträgt, ein gesellschaftliches Miteinander-Umgehen zu fördern, das sich viele von uns wünschen.

Aber ist es wirklich sinnvoll, hier auf die Rolle der Religion zu setzen? Wir glauben doch, dass die beschriebene Lebensform die beste wäre, bereits bevor die Religion ins Spiel kommt. Brauchen wir diese zusätzliche Motivation durch die Religion? Eine Lebensform für die beste zu halten, sollte doch Motivation genug sein. Mir scheint es sinnvoller, dass wir erkennen, welche Art von mitmenschlichem Umgang wir selbst wollen und welche Art von mitmenschlichem Umgang auch für uns selbst der beste wäre und dass wir dann für diese Art von Umgang kämpfen.

Ein Naturalist kann die Annahmen von Tetens darüber, was ein gutes Leben ausmacht, durchaus teilen – und viele Naturalisten haben das getan. Sie bezweifeln aber, dass es etwas außerhalb der empirischen Welt gibt, das dieses Leben von uns fordert und das uns in diesem Leben vielleicht unterstützt. Wir sind auf uns allein gestellt; wenn wir etwas erreichen wollen, müssen wir es selber tun.

### *Der Sinn der Sinnfragen*

Warum ist Tetens eine positive Antwort auf seine Sinnfragen so wichtig? Bei der ersten geht es darum, ob es uns Menschen nur aufgrund eines kosmischen Zufalls gibt oder ob das materielle Universum „darauf angelegt [ist], dass wir Menschen als selbstbewusste Subjekte in ihm auftreten, es erkennen und es selbstverantwortlich mitgestalten“. Was hängt davon ab, welche Antwort wir hier geben? Wir sind, da bin ich mir mit Tetens ganz einig, „vernünftige, freie und selbstverantwortliche Subjekte“. Daran ändert sich nichts, wenn sich menschliches Leben letzten Endes zufällig auf einem kleinen Planeten am Rande des Universums entwickelt hat. Die Wahrheit dieser Tatsache hängt nicht davon ab, dass es einen christlich verstandenen Gott gibt. Ist es aber wirklich rational zu glauben, dass das materielle Universum darauf angelegt ist, dass in ihm Menschen als selbstbewusste Subjekte entstehen?

In unserem Universum gibt es über 100 Milliarden Galaxien und allein in der Milchstraße gibt es zwischen 100 und 300 Milliarden Sterne. Wir wissen nicht, um wie viele dieser Sterne Planeten kreisen, auf denen lebensfreundliche Bedingungen herrschen. Zudem ist es nicht einmal sicher, dass auf der Erde Menschen entstehen mussten. Wenn wir also auf die erste Sinnfrage die Antwort geben: „Ja, ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott hat die Welt erschaffen und so eingerichtet, dass in ihr Menschen entstehen mussten“, würden wir damit diesem Gott nicht einen äußerst bizarren Plan unterstellen? Erst erschafft er ein Universum mit Milliarden von Sternen, auf deren Planeten überhaupt kein Leben entstehen kann. Und dann richtet er die Naturgesetze so ein, dass nicht einmal auf den günstigsten Planeten Menschen entstehen müssen. Was für eine verrückte Strategie! In meinen Augen sprechen die uns bekannten Tatsachen wirklich nicht dafür, dass die Entstehung des Menschen auf einen Plan zurückgeht.

Bei der zweiten Sinnfrage geht es darum, warum wir uns als Wesen fühlen, die unter einem eigentümlichen unbedingten Sollen stehen. Und warum wir uns als Wesen fühlen, die in vielem, was sie tun, frei und die deshalb auch für dieses Tun verantwortlich sind. In meinen Augen ist es keine gute Idee, die Objektivität von Werten und Normen (wenn es sie denn gibt) auf die Existenz Gottes zurückzuführen. Hier lauert das Euthyphron-Problem. Ist eine Handlung fromm, weil sie den Göttern gefällt; oder gefällt sie den Göttern, weil sie fromm ist? Aber nicht nur das; ich glaube auch nicht, dass Werte und Normen wirklich objektiv sind. Wenn sie es wären, müssten wir doch in jedem moralischen Zweifelsfall erkennen können, was das Richtige ist. Bis 1970 galt in der Bundesrepublik der Kuppeleiparagraph. Gibt es eine objektive Möglichkeit zu entscheiden, ob das unentgeltliche Zurverfügungstellen einer Wohnung für ein unverheiratetes Paar zum Zwecke des Geschlechtsverkehrs moralisch vertretbar ist oder nicht? Und wie ist es mit Prostitution und Vielehe? Oder mit Abtreibung und Sterbehilfe? Kann man wirklich objektiv sagen, was moralisch erlaubt ist und was nicht?

Unabhängig von der objektiven Geltung moralischer Normen scheint Tetens der Meinung zu sein, dass auch Freiheit, Verantwortung, Scham und Reue nur real sein können, wenn es einen Gott gibt. Ich verstehe nicht, warum. Vielleicht steht, aber darüber spricht Tetens in seinen Statements nicht, im Hintergrund dieser These eine dualistische Position im Hinblick auf die Natur des Menschen. Wir können uns nur dann „*uneingeschränkt* als vernünftige, freie und selbstverantwortliche Subjekte begreifen“, wenn

wir über eine immaterielle Seele verfügen. Und das ist nur möglich, wenn Gott uns eine solche Seele eingepflanzt hat.

Das alles bestreitet ein Naturalist natürlich. Und die meisten Naturalisten bestreiten auch, dass wir uns nicht uneingeschränkt als vernünftig, frei und selbstverantwortlich begreifen können, wenn wir uns selbst als vollkommen natürliche Wesen verstehen. Natürlich behaupten sogar manche Naturwissenschaftler, dass wir niemals frei sind, weil alle unsere Entscheidungen nicht von uns, sondern von unseren Gehirnen getroffen werden. Doch diese Überzeugung beruht auf dem Irrtum, dass es eine Konkurrenz zwischen mir und meinem Gehirn gibt. Ernst zu nehmende naturalistische Versuche zeigen, dass es auch in einer rein natürlichen Welt vernünftige, freie und selbstverantwortliche Subjekte geben kann.

Auf Tetens' dritte Sinnfrage bin ich schon eingegangen. Inwiefern hilft die Annahme, dass Gott im Jenseits alle Verbrecher bestrafen und alle Opfer trösten wird, eigentlich weiter?

Ich kann mit einer *negativen* Antwort auf Tetens' Sinnfragen gut leben. Auch wenn Menschen ihre Existenz einem kosmischen Zufall verdanken, bleiben sie, was sie sind – vernünftige, freie und selbstverantwortliche Wesen. Und auch, wenn es keinen Gott gibt, kann ich eine Welt, in der nicht Konkurrenz und Eigennutz und sogar Gewalt vorherrschen, in der vielmehr die Sorge umeinander, das gegenseitige Helfen im Vordergrund stehen und das Eigeninteresse im Zweifelsfall zurücksteht, für die bessere Welt halten. Und ich kann mich dafür einsetzen, dass sich unsere Welt in diese Richtung verändert. Allerdings kann ich dabei nicht auf Beistand aus einer transzendenten Wirklichkeit hoffen. Und ich kann auch nicht hoffen, dass am Ende allen Opfern Gerechtigkeit widerfährt. Doch solche Hoffnungen wären in meinen Augen auch nicht berechtigt.

## Literatur

- Bayle, Pierre (2003) *Historisches und kritisches Wörterbuch*, Meiner.
- Beckermann, Ansgar (2013) *Glaube*, de Gruyter: Berlin.
- von Kutschera, Franz (2008) *Was vom Christentum bleibt*. mentis: Paderborn.
- von Kutschera, Franz (2014) *Drei Formen des Bewusstseins*. mentis: Münster.
- Rohs, Peter (2013) *Der Platz zum Glauben*, mentis: Münster.
- Tetens, Holm (2015) *Gott denken*, Reclam: Stuttgart.
- Tetens, Holm (2019) „Was ist eine gute Religion“, in: *Information Philosophie*, Heft 1, S. 36–38 und 43–47.

## Drei Versionen des logischen Problems des Übels\*

### 1. Das logische Problem des Übels

Ohne Zweifel gibt es in unserer Welt neben vielem Schönen und Bewundernswerten auch unermesslich viel Leid und Schmerz. Aber wie ist das möglich, wenn man annimmt, dass diese Welt auf einen Gott zurückgeht, der allmächtig, allwissend und vollkommen gut ist? Diese Frage wird schon seit der Antike diskutiert. David Hume etwa bezieht sich auf Epikur, wenn er das Problem in seinen Dialogen über natürliche Religion so formuliert:

Auf Epikurs alte Fragen gibt es noch immer keine Antwort: Ist er willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er ohnmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens? Dann ist er boshaft. Ist er sowohl fähig als auch willens? Woher kommt dann das Übel?<sup>1</sup>

Bei Laktanz findet sich eine ausführlichere Version dieses Arguments:

Gott will entweder die Übel aufheben und kann nicht; oder Gott kann und will nicht; oder Gott will nicht und kann nicht; oder Gott will und kann. Wenn Gott will und nicht kann, so ist er ohnmächtig; und das widerstreitet dem Begriffe Gottes. Wenn Gott kann und nicht will, so ist er mißgünstig, und das ist gleichfalls mit Gott unvereinbar. Wenn Gott nicht will und nicht kann, so ist er mißgünstig und ohnmächtig zugleich, und darum auch nicht Gott. Wenn Gott will und kann, was sich allein für die Gottheit geziemt, woher sind dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht hinweg?<sup>2</sup>

Dies ist ein besonders schönes Stück Philosophie, auch weil es sich um einen Beweis durch vollständige Fallunterscheidung handelt. Und es ist zu-

---

\* Preprint eines Artikels, der in J. Bromand & G. Kreis (Hg.) *Gotteswiderlegungen*, Suhrkamp Verlag erscheinen wird.

<sup>1</sup> Hume 1981, S. 99.

<sup>2</sup> Laktanz, „Vom Zorne Gottes (De ira dei)“. Auch Laktanz schreibt dieses Argument Epikur zu. In der Wikipedia kann man aber unter Berufung auf Reinhold F. Gleis, „Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz, *De ira dei* 13, 20–21“, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), S. 47–58 lesen, diese Zuschreibung sei falsch, das Argument gehe nicht auf Epikur, sondern auf einen unbekanntem skeptischen Philosophen zurück – möglicherweise Arkesilaos oder Carneades. (<<http://de.wikipedia.org/wiki/Theodizee>>, letzter Zugriff 31.01.2012)

gleich die klassische Version der logischen Variante des Problems des Übels,<sup>3</sup> die heute häufig so formuliert wird.<sup>4</sup> Die beiden Aussagen

(1) Gott existiert und ist allwissend, allmächtig und vollkommen gut  
und

(2) Es gibt auf der Welt unermesslich viel Schmerz und Leid

sind logisch inkonsistent. Die Aussage (2) ist aber unbestreitbar wahr; also muss die Aussage (1) falsch sein, d.h., es kann keinen Gott geben, der zugleich allwissend, allmächtig und vollkommen gut ist.

So einfach und überzeugend dieses Argument aussieht, es ist immer wieder bestritten worden, dass die Aussagen (1) und (2) tatsächlich inkonsistent sind. Was heißt es überhaupt, dass zwei Aussagen inkonsistent sind? Grundsätzlich spricht man von der Inkonsistenz zweier Aussagen, wenn aus ihnen ein Widerspruch „ $p$  und nicht- $p$ “ folgt. Aber ist das bei (1) und (2) tatsächlich der Fall? Vergleichen wir diese Aussagen mit den Aussagen

(3) Dieses Buch ist rot

und

(4) Dieses Buch ist nicht farbig.

Auch hier ist nicht offensichtlich, dass diese beiden Aussagen inkonsistent sind. Aber diese Inkonsistenz kann doch leicht explizit gemacht werden. Denn aus der Aussage (3) und der *analytischen Wahrheit*

(5) Alles, was rot ist, ist farbig

lässt sich die Aussage

(6) Dieses Buch ist farbig

ableiten. Und (4) und (6) bilden offensichtlich einen Widerspruch. Gibt es auch für das Paar (1) und (2) eine analytische wahre Aussage, die es gestat-

---

<sup>3</sup> Von der logischen Version des Problems des Übels wird traditionell eine zweite Version unterschieden – das evidentielle Problem des Übels. Auch wenn aus der Tatsache, dass es in der Welt unermesslich viel Schmerz und Leid gibt, *nicht logisch* folgt, dass es keinen allwissenden, allmächtigen und vollkommen guten Gott gibt, kann man doch argumentieren, dass diese Tatsache die Existenz eines solchen Gottes zumindest sehr *unwahrscheinlich* macht. Auf diese Version des Problems gehe ich hier nicht ein; siehe aber z.B. Beckermann 2013, Abschnitt 7.2.

<sup>4</sup> Vgl. besonders Rowe 2007, S. 113–117.

tet, in analoger Weise aus diesen beiden Aussagen einen Widerspruch herzuleiten? Auf Anhieb denkt man vielleicht an die Aussage

- (7) Ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten jeder Art von Schmerz und Leid.

Doch ist diese Aussage tatsächlich analytisch wahr? Analytisch wahr ist sicher, dass ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott in jeder Situation das Beste tut – das moralisch Beste und das, was auch für uns Menschen das jeweils Beste ist. Aber ist es wirklich immer das Beste, jede Art von Schmerz und Leid zu verhindern? Kann es nicht Situationen geben, in denen zumindest ein bisschen Schmerz und Leid notwendig sind, um ein höheres Gut zu erreichen – etwas, was diesen Schmerz und dieses Leid mehr als aufwiegt? Man kann etwa an Fälle denken wie den, dass man eine unangenehme und auch durchaus schmerzhaft Behandlung beim Zahnarzt über sich ergehen lassen muss, weil ansonsten die Zähne dauerhaften Schaden nehmen würden, was deutlich schwerer wiegt als die Schmerzen bei der Behandlung selbst. Sicher ist dieses Beispiel im Falle Gottes nicht angemessen; denn Gott könnte unsere Zähne auch ohne jede schmerzhaft Behandlung richten. Trotzdem zeigt das Beispiel, dass es zumindest *möglich* ist, dass es Situationen gibt, in denen man Schmerzen und Leid in Kauf nehmen muss, wenn man bestimmte höherwertige Güter erreichen will. Die Aussage (7) ist daher nicht analytisch. Analytisch wahr scheint nur die Aussage

- (7') Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten von jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig ist.

Für einen Vertreter der logischen Version des Problems des Übels reicht es daher nicht, auf die offensichtlich wahre Aussage (2) zu verweisen. Vielmehr müsste er plausibel machen, dass nicht nur (2), sondern auch die Aussage wahr ist

- (2') Es gibt auf der Welt sinnloses Leid, d.h. Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig ist.<sup>5</sup>

Denn aus (1) und (2') ergibt sich tatsächlich ein Widerspruch – wenn die Aussage (7') analytisch wahr ist. Allerdings: Wie will der Religionskritiker für die Wahrheit von (2') argumentieren? Verteidiger des Theismus weisen darauf hin, dass es ja zumindest logisch möglich ist, dass (2') falsch ist. Das

---

<sup>5</sup> Allerdings reicht schon *ein einziger Fall* sinnlosen Leids für den Religionskritiker aus.

logische Problem des Übels scheint auf den ersten Blick daher gar nicht so schwerwiegend zu sein. Auch wenn Gott allmächtig, allwissend und vollkommen gut ist, kann er nicht jedes Leid verhindern. Vielmehr muss er alles Leid zulassen, das zur Erlangung höherwertiger Güter notwendig ist. Man kann sich also, wie gesagt, anscheinend mit der Feststellung begnügen, dass es zumindest nicht logisch ausgeschlossen ist, dass diese Bedingung für jeden Schmerz und jedes Leid erfüllt ist, die in unserer Welt vorkommen. (Auch wenn es einem schwerfallen mag, sich angesichts von Ereignissen wie dem Erdbeben von Lissabon oder Verbrechen wie dem Holocaust vorzustellen, dass diese ungeheuren Katastrophen zur Erlangung höherwertiger Güter notwendig sind. Welche Güter sollten das sein?) Damit, meinen manche, sei zumindest das logische Problem des Übels erledigt. So schreibt etwa Franz von Kutschera:

Hier geht es jedoch nur [...] um die akademische Frage der rationalen Theologie, ob eine logische Unverträglichkeit zwischen dem Übel in der Welt und der Annahme der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes besteht, und die haben wir negativ beantwortet.<sup>6</sup>

## *2. Das logische Problem des Übels und Kants praktischer Imperativ*

Doch hier lohnt es sich, noch einmal genauer hinzuschauen. Denn vielleicht gibt es neben (7') noch eine andere geeignete analytische Wahrheit, auf die sich der/die Religionskritiker\*in stützen kann. Von Kutschera, der, wie wir gesehen haben, das logische Problem des Übels für im Prinzip gelöst hält, weist uns mit einer Nebenbemerkung einen möglichen Weg:

Es ist allerdings problematisch, Gott zu unterstellen, daß er das Leid der Kreatur als Mittel für höhere Zwecke einplant. Schweres Leid, wie der schmerzvolle Tod eines Kindes, kann kaum als Mittel zu irgendwelchen Zwecken moralisch gerechtfertigt werden. Daher leugnen solche Rechtfertigungsversuche im Effekt die moralische Perfektion Gottes, die sie gerade verteidigen wollten.<sup>7</sup>

Denken wir an den von von Kutschera angesprochenen Fall, dass ein Kind nach schwerem Leid einen qualvollen Tod stirbt, und stellen uns vor, dass es jemanden gibt, der das hätte verhindern können. Diese Person wird vor Gericht gestellt und bringt dabei zu ihrer Verteidigung vor: „Ich habe das Leben dieses Kindes nicht gerettet, weil ich nur so das Ziel X erreichen konnte.“ Was für ein Ziel könnte die Richter überzeugen? Machen wir es

---

<sup>6</sup> von Kutschera 1990, S. 61.

<sup>7</sup> Ebd., S. 60.

dramatisch, nehmen wir an, die Person führt aus: „Ich habe das Leben dieses Kindes nicht gerettet, weil ich nur so die Menschheit als ganze retten konnte.“ Den Richtern stellen sich zwei Fragen: 1. Stimmt es, dass die ganze Menschheit nur durch das qualvolle Sterben des Kindes gerettet werden konnte? 2. Rechtfertigt das Ziel die unterlassene Hilfeleistung?

Was die erste Frage angeht, könnte es sein, dass unsere Person tatsächlich von einem unheimlichen Mister X, der imstande ist, mit mehreren Atombomben die ganze Erde zu zerstören, vor die Wahl gestellt wurde: Entweder Du lässt das Kind qualvoll sterben oder ich zünde meine Atombomben. Was das logische Problem des Übels angeht, muss man sich aber klar machen, dass ein solcher Fall bei einem christlich verstandenen Gott nicht möglich ist. Gott kann Mister X jederzeit überwältigen; ja, er kann jederzeit die Naturgesetze durchbrechen; und er kann eigentlich immer den Lauf der Dinge zumindest graduell verbessern – z.B. indem er die Leidenszeit des Kindes ein wenig verkürzt. Für Gott sind die Hürden also deutlich höher. Und es ist ja auch schon klar geworden, dass Gott nur dann gerechtfertigt wäre, das Kind qualvoll sterben zu lassen, wenn dieser Tod für das Erlangen eines höherwertigen Gutes *notwendig* ist. Ist ein solches Gut wirklich vorstellbar?

Lassen wir dieses Problem einen Moment ruhen und kommen zur zweiten Frage: Rechtfertigt das von unserer Person angegebene Ziel die unterlassene Hilfeleistung? Hier scheint es mir nicht aussichtslos, für die These zu argumentieren: *In keinem Fall!* Warum nicht? Von Kutschera hat den entscheidenden Punkt schon genannt: „[...] der schmerzvolle Tod eines Kindes [...] kann kaum als *Mittel zu irgendwelchen Zwecken* moralisch gerechtfertigt werden“ (meine Hervorh.). Menschen dürfen niemals bloß als Mittel eingesetzt werden – zumindest wenn Kant mit seinem praktischen Imperativ Recht hat: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>8</sup> Wenn das so ist, kann aber kein Wesen, nicht einmal Gott jemals darin gerechtfertigt sein, das Leiden oder Sterben eines Menschen hinzunehmen, um auf diese Weise ein anderes Ziel zu erreichen. Diesen Grundsatz bezeichnet man heute als „Instrumentalisierungsverbot“.

Von Kutschera bezieht sich im Zusammenhang mit der zitierten Bemerkung auf D.Z. Phillips, der in seinem Buch *The Concept of Prayer* diesen Punkt sehr eindringlich herausarbeitet.<sup>9</sup> Wenn wir herausfinden wollen, ob

---

<sup>8</sup> Kant 1968, S. 429.

<sup>9</sup> Phillips 1968, S. 92ff.

eine Handlung moralisch richtig oder falsch war, fragen wir in vielen Fällen nach den Konsequenzen dieser Handlung. Aber, so Phillips, bestimmte Handlungen sind richtig oder falsch völlig unabhängig davon, was für Folgen diese Handlungen haben oder hatten. Unschuldige Personen zu töten, ist immer und auf jeden Fall falsch – egal, was mit einem solchen Tötungsdelikt erreicht werden soll.

Phillips bezieht sich unter anderem auf eine Diskussion zwischen Mitchell, Crombie und Flew, in der es um ein Kind geht, das qualvoll an Krebs stirbt.<sup>10</sup>

Wenn jemand bei einem Versuch, eine solche Handlung zu rechtfertigen, eine Liste von Konsequenzen anführen würde, wäre alles, was wir sagen sollten, dass dadurch gezeigt wird, dass die Handlung noch schlechter ist. Das zeigt sich klar, wenn man an die Antworten denkt, die Mitchell und Crombie auf Flews Beispiel des Kindes, das an Krebs stirbt, geben. Mitchell sagt, dass es dafür Gründe gibt, nach denen wir im Augenblick aber nicht fragen dürfen. Crombie zufolge werden wir diese Gründe erfahren, wenn wir – nach der Auferstehung der Toten – das vollständige Bild sehen. Wir werden dann sehen, weshalb das Kind leidet: der Zweck liegt in Gottes Plan. Diesen Philosophen zufolge sollen wir also ganz beruhigt sein. Denn wir sind nicht mit einem Fall sinnlosen Leids konfrontiert, sondern mit einem Fall geplanten Leids und darüber hinaus mit einem Fall von Leid, das zu einem Plan unendlicher Größenordnung gehört.<sup>11</sup>

Aber zu hören, dass das Leiden und Sterben des Kindes zu einem Plan gehört, macht, so Philipps, die Sache nicht besser, sondern schlechter. Es mache einen Unterschied, ob jemand eine andere Person aus blinder Wut töte oder ob er sie vorsätzlich, überlegt und um eines Zweckes willen ums Leben bringe. Dieser zweite Fall wiege in der Regel deutlich schwerer als der erste.

Mord ist ein furchtbares Verbrechen unabhängig davon, wie er ausgeführt wird. Aber wenn er überlegt und durchdacht ist, wenn er aus einem Grund erfolgt und mit seinen Konsequenzen gerechtfertigt wird, ist er besonders abstoßend. [...] Was sollen wir also zu dem Kind sagen, das an Krebs stirbt? Wenn das Sterben auf eine *Handlung* zurückgeht, ist es schlimm genug, aber wenn es jemand absichtlich getan hat, wenn es von Ewigkeit her so geplant wurde, das wäre das schlimmste Verbrechen. Wenn Gott ein solcher Akteur ist, kann

---

<sup>10</sup> Die Aufsätze von Mitchell, Flew und Crombie zum Thema „Theology and falsification“, auf die sich Phillips bezieht, finden sich in Anthony Flew und Alasdair MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955.

<sup>11</sup> Phillips 1968, S. 92 – meine Übersetzung.

Er Seine Handlungen nicht rechtfertigen, dann offenbart das nur seine böserige Natur.<sup>12</sup>

Wenn wir akzeptieren, dass das Sterben des Kindes auf eine Handlung Gottes zurückgeht, womöglich noch auf eine geplante, überlegte Handlung Gottes, ist der Fall verloren.

[Mitchells und Crombies] Argumente sind jedoch hinreichende Gründe, um Gott schuldig zu sprechen. Sie sind davon überzeugt, dass Gott für das Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden muss. Aber wir, so sagen sie, müssen warten, bis wir von den Toten auferstanden sind, um Gottes Verteidigung zu hören. Und, so sagen sie weiter, diese Verteidigung wird darin bestehen, dass Gott die Konsequenzen aufführt, um deretwillen er das Übel zugelassen hat. Mehr muss nicht gesagt werden. Gott ist schuldig, denn wir sind davon überzeugt, dass keine Konsequenzen rechtfertigen können, dass Kinder zu Tode gequält werden. Einem solchen Übel ein Ziel oder einen Zweck zu geben, heißt dieses Übel noch zu vergrößern.<sup>13</sup>

Aus dieser Falle kann man nach Phillips nur entkommen, indem man leugnet, dass der Tod des Kindes auf ein aktives Tun Gottes zurückgeht. Aber das reicht nicht aus. Denn in dem ursprünglichen diskutierten Fall ging es ausdrücklich nicht um ein Tun, sondern um ein Unterlassen. Und dass Gott, wenn er das Kind qualvoll sterben lässt, es unterlässt, das Kind zu retten, ist unbezweifelbar wahr. Darüber hinaus gelten für Unterlassungen dieselben Argumente. So wie kein möglicher Zweck es rechtfertigen kann, ein unschuldiges Kind zu töten, kann auch kein möglicher Zweck zur Rechtfertigung einer unterlassenen Hilfeleistung herangezogen werden. Unterlassene Hilfeleistung kann nur durch Unvermögen entschuldigt werden, und das kann es bei Gott nicht geben.

Aus dem Instrumentalisierungsverbot ergibt sich also ein Argument für die These, dass das logische Problem des Übels keineswegs gelöst ist. Dies gilt zumindest, wenn es Fälle von Schmerz, Leid und Tod gibt, die Gott nicht verhindert, obwohl er dies könnte, und für die gilt: Keine wie auch immer geartete Konsequenz kann diese unterlassene Hilfeleistung rechtfertigen. Denn unterlassene Hilfeleistung um einer solchen Konsequenz willen würde in jedem dieser Fälle bedeuten, dass ein Mensch bloß als Mittel behandelt wird.

Diese Überlegungen zeigen offenbar, dass es selbst dann, wenn ein Schmerz oder Leid zur Erreichung höherwertiger Güter notwendig ist, unmoralisch sein kann, diesen Schmerz oder dieses Leid zuzulassen – näm-

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 93 – meine Übersetzung.

<sup>13</sup> Ebd., S. 94 – meine Übersetzung.

lich dann, wenn dies bedeutet, die entsprechende Person bloß als Mittel zu behandeln. Und das bedeutet, dass nicht nur (7'), sondern auch die folgende Aussage analytisch wahr ist:

(7'') Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert alle Fälle von Leid, die nicht moralisch gerechtfertigt werden können, da, selbst wenn sie zur Erreichung höherwertiger Güter notwendig sind, in diesen Fällen die entsprechenden Personen bloß als Mittel behandelt würden.

Die argumentative Situation hat sich damit so verändert. Ein Vertreter der logischen Version des Problems des Übels sollte sich vielleicht weniger auf die Wahrheit von (2') stützen als vielmehr auf die Wahrheit von

(2'') Es gibt auf der Welt Fälle von Schmerz und Leid, die, selbst wenn sie zur Erreichung höherwertiger Güter notwendig sind, nicht gerechtfertigt werden können, da in diesen Fällen die entsprechenden Personen bloß als Mittel behandelt würden.

Denn auch die Aussage (2'') ist – wegen der Analytizität von (7'') – mit der Aussage (1) tatsächlich unvereinbar. Aus der Wahrheit von (2'') folgt daher ebenso wie aus der Wahrheit von (2') die Falschheit von (1).

### 3. *Ein möglicher Einwand*

Nun lässt sich gegen die bisherigen Überlegungen natürlich einwenden, dass Kants Instrumentalisierungsverbot vielleicht doch nicht so uneingeschränkt gilt, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Sehr bekannt geworden ist das so genannte „Trolley-Problem“, das Philippa Foot 1967 so formuliert hat:<sup>14</sup>

Eine Straßenbahn ist außer Kontrolle geraten und droht, fünf Personen zu überrollen. Durch Umstellen einer Weiche kann die Straßenbahn auf ein anderes Gleis umgeleitet werden. Unglücklicherweise befindet sich dort eine weitere Person. Darf (durch Umlegen der Weiche) der Tod einer Person *in Kauf genommen* werden, um das Leben von fünf Personen zu retten?<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Foot 1978, S. 19–32. Eine frühere Version – das so genannte „Weichenstellerproblem“ – findet sich in einem Artikel von Hans Welzel in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 63 (1951), 47ff.

<sup>15</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Trolley-Problem> – letzter Zugriff 28.01.2016.

Judith Jarvis Thomson hat 1976 zusätzlich die Version des „Dicken Mannes“ ins Spiel gebracht:<sup>16</sup>

Eine Straßenbahn ist außer Kontrolle geraten und droht, fünf Personen zu überrollen. Durch Herabstoßen eines unbeteiligten fetten Mannes von einer Brücke vor die Straßenbahn kann diese zum Stehen gebracht werden. Darf (durch Stoßen des Mannes) der Tod einer Person *herbeigeführt* werden, um das Leben von fünf Personen zu retten?<sup>17</sup>

Bei den meisten Menschen fällt die ethische Bewertung der beiden Fälle unterschiedlich aus: Sie halten das Umstellen der Weiche im ersten Fall für moralisch vertretbar, lehnen aber das Herabstoßen eines unbeteiligten fetten Mannes als unmoralisch ab. Offenbar unterscheiden sehr viele Menschen zwischen Fällen, in denen der Tod von Menschen zwar nicht absichtlich herbeigeführt, aber doch wissentlich in Kauf genommen wird, und Fällen, in denen dieser Tod aktiv herbeigeführt wird.<sup>18</sup>

Unabhängig von der Frage nach der Berechtigung einer unterschiedlichen ethischen Bewertung der beiden Fälle scheint aber schon das Trolley-Problem gegen die uneingeschränkte Gültigkeit des Instrumentalisierungsverbots zu sprechen. Denn wird nicht der eine Mensch, der durch das Umstellen der Weiche zu Tode kommt, bloß als Mittel behandelt, um die fünf anderen zu retten? Und wenn das Umstellen der Weiche tatsächlich moralisch gerechtfertigt sein soll, heißt das dann nicht, dass eine Handlung selbst dann moralisch gerechtfertigt sein kann, wenn bei ihrer Ausführung ein Mensch bloß als Mittel behandelt wird? Nun, entscheidend ist hier offenbar, was es überhaupt heißt, jemanden *bloß als Mittel* zu behandeln.

Die Intuition, dass im Trolley-Problem der eine Mensch, der durch das Umstellen der Weiche zu Tode kommt, bloß als Mittel behandelt wird, beruht offenbar darauf, dass das Ziel, das durch das Umstellen der Weiche erreicht werden soll, – die Rettung der fünf anderen – mit dem einen und seinen Interessen nichts zu tun hat, ja diesen Interessen sogar direkt zuwiderlaufen kann. Kant selbst liefert aber eine ganz andere Lesart.

[W]as die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines andern Menschen bloß als Mittels bedienen will,

---

<sup>16</sup> Thomson 1976.

<sup>17</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Trolley-Problem> – letzter Zugriff 28.01.2016.

<sup>18</sup> Diese Unterscheidung spiegelt sich wohl auch im Urteil des BVerfG von 15.02.2006, in dem das Abschießen eines Flugzeugs, mit dem Entführer einen Anschlag auf eine große Menschenmenge begehen wollen, ausdrücklich als mit unserem GG unvereinbar untersagt wird.

ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen [...].<sup>19</sup>

Nach Kant scheint also zu gelten:

(BM<sub>1</sub>) Eine Person A wird von B genau dann bloß als Mittel behandelt, wenn A der Art, wie sie von B behandelt wird, unmöglich selbst zustimmen kann.

So betrachtet, ist schon keineswegs mehr offensichtlich, dass die Person, die im Trolley-Fall durch das Umstellen der Weiche zu Tode kommt, bloß als Mittel behandelt wird. Aber es bleibt doch zunächst unklar, was es genau heißen soll, dass jemand der Art, wie sie behandelt wird, unmöglich selbst zustimmen kann. Peter Schaber verweist in Kapitel 1 seines Buches *Instrumentalisierung und Würde*<sup>20</sup>, in dem er sehr hilfreich einige Lesarten des Instrumentalisierungsverbots diskutiert<sup>21</sup>, als erstes auf einen Vorschlag von Allan Wood, dem zufolge die Person A der Art, wie sie von B behandelt wird, unmöglich zustimmen kann, wenn A das Ziel, das B mit seinem Tun verfolgt, nicht teilen kann. Doch wie es bei solchen Vorschlägen häufig der Fall ist, Gegenbeispiele lassen sich leicht finden.

Nehmen wir an, ich möchte Geld, um den Welthunger zu bekämpfen. Das ist ein Ziel, das der andere nicht nur teilen könnte, sondern vielleicht auch teilt, sei es, dass er es selber verfolgt oder er zumindest der Meinung ist, es sollte verfolgt werden. Ungeachtet dessen würde ich mein Gegenüber bloss als Mittel behandeln, würde ich ihn durch ein falsches Versprechen dazu bringen, mir Geld zu geben. Ob der andere also bloss als Mittel gebraucht wird oder nicht, hängt entsprechend nicht davon ab, ob er meine dabei verfolgten Ziele teilt oder teilen kann.<sup>22</sup>

Vielleicht ist also die folgende Lesart des Instrumentalisierungsverbots plausibler:

(BM<sub>2</sub>) Eine Person A wird von B genau dann bloß als Mittel behandelt, wenn sie keine Gründe hat, in die Weise, wie sie von B behandelt wird, einzuwilligen.<sup>23</sup>

Betrachten wir folgendes Beispiel: Ein Arzt, der meine Organe zu Transplantationszwecken entnehmen möchte, teilt mir dies mit, und auch, dass er mich –

<sup>19</sup> Kant 1968, S. 429f.

<sup>20</sup> Schaber 2010.

<sup>21</sup> Vgl. zum Folgenden Schaber 2010, S. 24–39.

<sup>22</sup> Ebd., S. 24f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 25f.

würde ich mich weigern – gegebenenfalls mit Gewalt zwingen würde. Ich weiss, was er mit mir vor hat, und besitze entsprechend auch die Möglichkeit, meinen Dissens klar und deutlich zum Ausdruck zu bringen. Was der Arzt mit mir zu tun plant, ist moralisch verwerflich und ohne Frage eine Weise, mich bloss als Mittel zu gebrauchen. In diesem Fall trifft aber die Diagnose, dass ich bloss als Mittel behandelt werde, nicht deshalb zu, weil ich unfähig wäre zuzustimmen, diese Möglichkeit habe ich ja, sondern weil ich keine Gründe habe, dem, was der Arzt mit mir vorhat, zuzustimmen.<sup>24</sup>

Wieder bleiben Fragen. Was genau heißt es, dass A Gründe hat, dem, was B mit ihr macht, zuzustimmen? Eine Möglichkeit wäre zu sagen, dass dies dann der Fall ist, wenn das, was B tut, im Interesse von A ist, und dass es nicht der Fall ist, wenn das, was B tut, nicht im Interesse von A ist. Immer wenn B A in einer Weise behandelt, die nicht im Interesse von A ist, behandelt B A bloß als Mittel. Aber dann würde mich jeder, der mich nach dem Weg zum Bahnhof fragt, bloß als Mittel behandeln. Denn ich habe im Allgemeinen kein eigenes Interesse daran, ihm diese Auskunft zu erteilen. Als Utilitarist könnte man auf der anderen Seite sagen, dass A Gründe hat, dem, was B mit ihr macht, zuzustimmen, wenn dies zum allgemeinen Wohl beiträgt. Doch dann entsteht das komplementäre Problem. Denn dann müsste man sagen, „dass mich der Arzt, der mich umbringt, um mit meinen Organen das Leben von fünf Menschen zu retten, nicht bloss als Mittel behandelt. Denn ich habe gute utilitaristische Gründe, dem Tun des Arztes zuzustimmen, da das, was er tut, das allgemeine Wohl maximiert“<sup>25</sup>.

Darüber hinaus ist es nach (BM<sub>2</sub>) egal, ob A dem, was B mit ihr macht, tatsächlich zustimmt; wichtig ist nur, ob A Gründe dafür hat. Aber:

Viele unserer Praktiken sehen wir genau deshalb als gerechtfertigt an, weil oder sofern sie die freie Zustimmung der betroffenen Personen finden. Forschung an Menschen darf betrieben werden, sofern die informierte Zustimmung vorliegt. Das Eigentum anderer Personen darf benutzt werden, wenn sie ihre Zustimmung dazu geben u.a.m. Es ist die Zustimmung, die hier normativ bedeutsam zu sein scheint.<sup>26</sup>

Sollte man „bloß als Mittel“ also nicht vielleicht doch am besten so explizieren:

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 25.

<sup>25</sup> Ebd., S. 27.

<sup>26</sup> Ebd., S. 28.

(BM<sub>3</sub>) Eine Person A wird von B genau dann bloß als Mittel behandelt, wenn sie der Art, wie sie von B behandelt wird, nicht zustimmt. (Dabei soll es sich um eine „freie Zustimmung“ handeln.)<sup>27</sup>

Doch auch hier gibt es wieder Schwierigkeiten:

Wenn Person A aber freiwillig, ohne gezwungen oder manipuliert zu werden, ihre Zustimmung zu B's Vorhaben, sie zu töten, um ihre kannibalischen Bedürfnisse zu befriedigen, gibt, wird A dann nicht bloss als Mittel behandelt? Und wenn ich bereit wäre, mich ausschachten zu lassen, um anderen Personen damit das Leben zu retten, wäre ich dann zwar Mittel, aber nicht bloss Mittel zu anderen Zwecken? Wer sich am Zustimmungsvorschlag orientiert, muss all diese Fragen mit ‚Ja‘ beantworten. [...] Dasselbe müsste auch von einer freiwilligen Selbstversklavung gesagt werden. Wer sich freiwillig versklaven lässt, wird nach dem Zustimmungsvorschlag nicht bloss als Mittel behandelt. Und wer das Tun eines Sklavenhalters für moralisch verwerflich hält, müsste dies [...] aus Gründen tun, die nichts mit der Instrumentalisierung des Sklaven zu tun haben.<sup>28</sup>

Außerdem ergibt sich aus (BM<sub>3</sub>) ein Problem im Hinblick auf zustimmungsunfähige Wesen – Kleinkinder, Demente oder geistig Schwerbehinderte.

Dies gilt zumindest dann, wenn man nicht jede Form der Interaktion mit ihnen als unzulässige Instrumentalisierung bezeichnen will. Denn wenn immer sie als Mittel zu unseren Zwecken behandelt werden, würden sie als bloße Mittel behandelt werden, da sie keiner dieser Interaktionen zustimmen und wir auch nicht davon ausgehen können, dass sie zustimmen würden, würden sie gefragt, weil sie dazu nicht fähig sind.<sup>29</sup>

Wegen dieser Schwierigkeiten verwirft Schaber alle bisher diskutierten Versuche zu erläutern, was es heißt, eine Person bloß als Mittel zu behandeln, und macht selbst folgenden Vorschlag:

(BM<sub>4</sub>) Eine Person A wird von B genau dann bloß als Mittel behandelt, wenn die Art, wie sie von B als Mittel behandelt wird, moralisch unzulässig ist.<sup>30</sup>

Hinter dieser Formulierung steckt folgende Idee. Menschen haben nach Schaber „berechtigte moralische Ansprüche“, wie man mit ihnen umgehen darf und wie nicht. Bloß als Mittel werden sie behandelt, wenn sie auf eine Weise als Mittel behandelt werden, bei der diese Ansprüche nicht respek-

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 30.

<sup>29</sup> Ebd., S. 30f.

<sup>30</sup> Ebd., S. 33.

tiert werden. Das macht zweierlei klar: Erstens, warum es moralisch falsch ist, Menschen bloß als Mittel zu behandeln. Denn offenbar ist es unmoralisch, Menschen auf eine Weise zu behandeln, bei der ihre berechtigten moralischen Ansprüche nicht respektiert werden. Und zweitens, dass das Instrumentalisierungsverbot tatsächlich doch generell gilt. Denn es ist immer unmoralisch, Menschen auf eine Weise zu behandeln, bei der ihre berechtigten moralischen Ansprüche nicht respektiert werden.<sup>31</sup>

Schaber selbst erläutert dies an einem Beispiel Parfits, der argumentiert hat: Wenn ich durch die Verletzung des Beines einer Person, Black, das Leben eines Kindes retten kann, wäre es moralisch zulässig, dies zu tun, obwohl Black dadurch bloß als Mittel behandelt wird. Schaber sieht das anders:

Ob Black bloss als Mittel behandelt wird, hängt davon ab, welche Ansprüche er in dieser Situation anderen gegenüber geltend machen kann. Hat er ein Recht darauf, in der besagten Situation, in der es um Rettung des Lebens eines Kindes geht, nicht physisch verletzt zu werden? Wenn das der Fall ist, wird er bloss als Mittel behandelt; wenn es nicht der Fall ist, dann ist er nicht ein blosses Mittel zu fremden Zwecken. Ob und wann es falsch ist, Menschen Schaden zuzufügen, hängt von einer *Theorie berechtigter moralischer Ansprüche* ab. Dabei könnte sich herausstellen, dass geringe Schädigungen von Menschen erlaubt sind, sofern sie nicht intendiert, sondern bloss als Nebenfolgen der Verfolgung guter Zwecke in Kauf genommen wurden.<sup>32</sup>

Wenn man das Instrumentalisierungsverbot richtig versteht, kann man daher, so Schaber, in keiner Weise davon ausgehen, dass Black in der besagten Situation bloß als Mittel gebraucht wird. Man sieht: Es ist keineswegs ausgemacht, dass das Instrumentalisierungsverbot nicht doch generell gilt. Ich gehe sogar mit Schaber davon aus, dass es Lesarten des Instrumentalisierungsverbots gibt, die diese allgemeine Geltung stützen. Allerdings kommt man dann auch nicht an der Feststellung vorbei: Je komplexer die Interpretation dessen ist, was dieses Verbot eigentlich besagt, umso schwerer wird es, die Wahrheit von (2'') zu beurteilen.

---

<sup>31</sup> (BM<sub>4</sub>) hat allerdings zur Folge, dass das Instrumentalisierungsverbot als grundlegendes moralisches Prinzip ausscheidet, da es „selbst eine Theorie moralisch zulässig[er] und unzulässiger Handlungen voraussetzt“ (Schaber 2010, S. 38).

<sup>32</sup> Schaber 2010, S. 36 – Hervorh. im Original.

#### 4. *Die Wahrheit der Aussagen (2') und (2'') sowie van Inwagens erweitertes Argument der Willensfreiheit*

Gegen die logische Version des Problems des Übels ist, wie wir schon gesehen haben, geltend gemacht worden, dass die Falschheit der Aussage (2') doch zumindest (logisch) möglich sei. Das ist eigentlich merkwürdig. Denn bei der Debatte um die ursprüngliche Version dieses Problems – aus der Wahrheit von (2) folgt die Falschheit von (1), da (1) und (2) logisch unvereinbar sind – ging es nie um die Frage, ob es eventuell (logisch) möglich ist, dass (2) falsch ist, sondern nur darum, ob (1) und (2) tatsächlich logisch unvereinbar sind. (2) ist so offensichtlich wahr, dass darüber keine Diskussion entstehen konnte. Ich denke, man sollte deshalb die Frage, ob es eventuell logisch möglich ist, dass die Aussagen (2') und (2'') falsch sind, außer Acht lassen und direkt die Frage stellen, was für oder gegen die Wahrheit dieser beiden Aussagen spricht. Ich beschränke mich hier allerdings auf ein Argument, das sein Autor, van Inwagen, selbst als „erweitertes Argument der Willensfreiheit“ bezeichnet hat.<sup>33</sup> Denn van Inwagen hat nicht nur ein Argument gegen das Problem des Übels; er hat auch eine Theorie über den Stellenwert von Argumenten in philosophischen Diskussionen im Allgemeinen.

Van Inwagens erweitertes Argument der Willensfreiheit lässt sich kurz so zusammenfassen.<sup>34</sup> Es könnte doch sein, dass sich Mensch und Welt ursprünglich in einem paradiesischen Zustand befanden, in dem alles in Harmonie war. In diesem Zustand war der Mensch in direktem Kontakt zu Gott und hatte übernatürliche Kräfte, die es ihm erlaubten, sich vor allen natürlichen Übeln zu schützen. (Moralische Übel gab es in diesem Zustand sowieso nicht.) Doch die ersten Menschen rebellierten gegen Gott und verloren deshalb sowohl den direkten Kontakt zu ihm als auch ihre übernatürlichen Kräfte. Damit waren sie den Unbilden der Natur schutzlos ausgeliefert, und mehr und mehr fingen sie auch an, sich untereinander Schmerz und Leid zuzufügen. In seiner Güte und Gnade beschloss Gott jedoch, die Menschheit aus dieser Not zu befreien und in eine Beziehung der Liebe zu ihm zurückzuholen, die ihr wahres Glück ausmacht. Doch dies kann nur

---

<sup>33</sup> Siehe besonders van Inwagen 2006. Zum Argument der Willensfreiheit im Allgemeinen vgl. auch Beckermann 2013, S. 122–125.

<sup>34</sup> Vgl. zum Folgenden William Haskers Rezension des Buches von van Inwagen in den *Notre Dame Philosophical Reviews* <https://ndpr.nd.edu/news/25239-the-problem-of-evil> – letzter Zugriff 29.01.2016.

gelingen, wenn die Menschen selbst mitarbeiten. Liebe kann man nicht erzwingen.

Um die Menschen dazu zu bringen, am Rettungsplan Gottes mitzuwirken, müssen sie wissen, dass sie der Rettung bedürfen. Sie müssen wissen, was es bedeutet, von ihm getrennt zu sein. Und dass von Gott getrennt zu sein bedeutet, in einer Welt der Schrecken zu leben. Wenn Gott einfach alle Schrecken dieser Welt durch eine endlose Kette von Wundern „auslöschen“ würde, würde er seinen eigenen Rettungsplan zerstören. Wenn er das täte, müssten wir uns mit unserem Schicksal abfinden und würden keinen Grund sehen, mit ihm zusammenzuarbeiten.<sup>35</sup>

Tatsächlich, so van Inwagen weiter, verhindert Gott einen großen Teil der Übel und des Leids, das sich ohne sein Einwirken aus der Rebellion der Menschen gegen ihn ergeben würde. Aber aus den genannten Gründen kann er nicht alle Übel verhindern.

Soweit van Inwagens Argument, das in meinen Augen keine große Überzeugungskraft hat. Ich kann einfach nicht verstehen, was es überhaupt heißt, dass die ersten Menschen gegen Gott rebellierten, warum sie das tun sollten, wo sie doch in völliger Harmonie mit sich und der Welt lebten, und warum die Rebellion gegen Gott so schreckliche Folgen haben musste. Aber das soll hier erst einmal keine Rolle spielen. Denn selbst van Inwagen behauptet nicht die Wahrheit seiner Geschichte. Doch welche argumentative Rolle kann sie dann spielen?<sup>36</sup>

Van Inwagen nennt seine Überlegungen eine „Verteidigung“ (*defense*), die zeigen soll, dass alle Argumente, die die Nichtexistenz Gottes aus dem in der Welt vorhandenen Leid und Schmerz ableiten wollen, als Fehlschläge gelten müssen. Hinter dieser These steckt eine Analyse dessen, was es heißt, dass ein philosophisches Argument kein Fehlschlag, sondern erfolgreich ist. Das ist nach van Inwagen dann der Fall, wenn derjenige, der das Argument vertritt (der Proponent), in einem idealen Diskurs die Beteiligten von der Wahrheit seiner Konklusion überzeugen würde. Diese Beteiligten sollten nach van Inwagen „ideale Agnostiker“ sein.

Ideale Agnostiker sind Personen, die vorab nicht nur weder von der Konklusion noch von ihrem Gegenteil überzeugt sind, die darüber hinaus vielmehr in dem Sinne „neutral“ sind, dass sie keine vorgängige Präferenz für die Konklusion oder ihr Gegenteil haben und auch keine Vormeinung darüber, welche der beiden Aussagen wahrscheinlicher ist. Andererseits haben sie aber ein leidenschaftliches Interesse daran herauszufinden, welche der beiden Aussagen wahr

---

<sup>35</sup> Van Inwagen 2006, S. 88 – meine Übersetzung.

<sup>36</sup> Auch im Folgenden orientiere ich mich wieder stark an Haskers Rezension des Buches von van Inwagen.

ist – unabhängig davon, welche sich als wahr herausstellen wird. Die idealen Agnostiker sind sehr intelligent, haben beliebig viel Zeit zur Verfügung und sind auch willens, solange zu diskutieren, wie es nötig ist, um zu einem Schluss zu kommen. Der Proponent des Arguments sieht sich einem Opponenten gegenüber, der sich für die Negation der Konklusion genauso stark macht wie der Proponent für die Konklusion selbst. Auch Proponent und Opponent sind sehr intelligent, und jeder von ihnen ist bestens darüber informiert, wie die jeweilige Position am besten vertreten werden kann. Der Proponent, und sein Argument, sind erfolgreich, wenn er die Beteiligten dazu bringen kann, die Konklusion des Arguments zu akzeptieren. [...] Ob der Opponent erfolgreich ist, hängt auf der anderen Seite davon ab, ob er den Erfolg des Proponenten verhindern und die Beteiligten zu dem Urteil „nicht bewiesen“ [*not proven*] bringen kann.<sup>37</sup>

Soweit van Inwagens generelle Theorie philosophischer Argumente. Aber was bedeutet das für sein erweitertes Argument der Willensfreiheit? Wie schon gesagt, van Inwagens versteht seine Überlegungen als eine „Verteidigung“, die zeigen soll, dass alle Argumente, die die Nichtexistenz Gottes aus dem in der Welt vorhandenen Leid und Schmerz ableiten wollen, als Fehlschläge gelten müssen. Er übernimmt hier also offenbar die Rolle des Opponenten, der zeigen will, dass alle diese Argumente nicht wirklich überzeugen können. Dafür benötigt er eine Geschichte, in der alles Leid und jeder Schmerz moralisch gerechtfertigt zu sein scheinen. Diese Geschichte muss nicht wahr sein; aber sie muss wahr sein *können*, falls Gott existiert. Dass sie wahr sein könnte, soll dabei nicht nur heißen, dass sie logisch möglich ist; sie muss auch epistemisch möglich sein; sie muss nach allem, was wir über die Welt wissen, wahr sein können. Etwa so, wie wenn ein Verteidiger in einem Strafprozess eine Geschichte vorbringt, die mit allen bekannten Fakten verträglich ist, in der aber nicht der Angeklagte die Tat begangen hat, um berechtigte Zweifel an dessen Schuld zu säen. Eine solche Geschichte muss zu den bekannten Fakten passen und sie darf nicht von vornherein so unwahrscheinlich sein, dass man sie getrost ignorieren kann. Aber sie muss nicht wahr sein. Es muss sich nur so zugetragen haben können, um zu zeigen, dass die Version des Staatsanwalts nicht die einzig mögliche ist.

Was bedeutet das für die Wahrheit der beiden Aussagen (2') und (2'')? Der Proponent weist die Mitglieder der Jury darauf hin, dass es nur darum geht, ob es zumindest *einen einzigen Fall* von Schmerz und Leid gibt, der nicht zur Erreichung eines höheren Zieles notwendig ist, bzw. *einen einzi-*

---

<sup>37</sup> Hasker <<https://ndpr.nd.edu/news/25239-the-problem-of-evil>> – meine Übersetzung.

*gen Fall* von Schmerz und Leid, der moralisch nicht gerechtfertigt werden kann, da in diesem Fall die Person, die leidet, bloß als Mittel behandelt wird. Dann führt er das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 an, bei dem nach heutigen Schätzungen 30.000 bis 100.000 Menschen zu Tode kamen, und den Tsunami im Indischen Ozean 2004, bei dem 230.000 Menschen getötet wurden. Gibt es irgendeinen Grund anzunehmen, dass diese beiden Großkatastrophen notwendig waren, um ein höheres Ziel zu erreichen? Was für ein Ziel könnte das überhaupt sein? Und hatten die getöteten Menschen nicht ein Recht darauf, dass ihr Leben und ihre körperliche Unversehrtheit nicht angetastet würden? Wurden sie nicht insofern bloß als Mittel behandelt? Daraufhin steht der Opponent, van Inwagen, auf und erzählt seine Geschichte vom ursprünglichen Paradies, von der Rebellion der Menschen gegen Gott und von Gottes Plan, die Menschen wieder in seine Liebe zurückzuführen. Wie werden die Mitglieder der Jury reagieren? Ich weiß es nicht; aber ich selbst wäre nicht sehr beeindruckt. In meinen Augen hat van Inwagens Geschichte nicht mehr für sich, als wenn der Verteidiger in einem Strafprozess vorbrächte, der Angeklagte sei am Tag vor der Tat von Außerirdischen entführt und durch einen Doppelgänger ersetzt worden, der dann die Tat begangen habe; danach hätten die Außerirdischen den Doppelgänger ausgelöscht und den Angeklagten wieder an seinen Platz gesetzt. Diese Geschichte ist offenbar so an den Haaren herbeigezogen, dass man ihr von vornherein keinen Glauben schenken kann. Aber natürlich wird ein überzeugter Theist das ganz anders sehen.

### 5. Fazit

Die generelle Struktur aller Versionen des logischen Problems des Übels ist einfach. Kritiker des Theismus argumentieren: Es gibt Tatsachen, die den Schmerz und das Leid in dieser Welt betreffen, aus denen *logisch* folgt, dass es keinen allwissenden, allmächtigen und vollkommen guten Gott geben kann, da diese Tatsachen mit der Existenz eines solchen Gottes logisch unvereinbar sind. Alle Versionen des logischen Problems des Übels haben also die Form:

- (i) Es gibt einen allwissenden, allmächtigen und vollkommen guten Gott.
- (ii) Es gibt auf der Welt Leid vom Typ A.
- (iii) Ein allwissender, allmächtiger und vollkommen guter Gott verhindert alles Leid vom Typ A.

Also ist die Aussage (i) falsch.

Um Versionen des *logischen* Problems des Übels handelt es sich bei diesen Argumenten, wenn die Prämisse (iii) eine logische oder analytische Wahrheit ist.<sup>38</sup> Denn wenn (iii) analytisch ist, folgt aus (ii) tatsächlich *logisch* (bzw. *analytisch*) die Falschheit von (i).

Bei allen Versionen des logischen Problems des Übels stellen sich deshalb zwei Fragen:

1. Ist die Prämisse (iii) analytisch wahr?
2. Ist die Prämisse (ii) wahr? D.h., ist es wirklich eine Tatsache, dass es in der Welt Leid vom Typ A gibt?

Wenn man sich dies klar macht, sieht man sofort, dass manche Kritiken an bestimmten Versionen des logischen Problems des Übels an der Sache vorbegehen. Nehmen wir das zweite der oben analysierten Argumente:

- (1) Gott existiert und ist allwissend, allmächtig und vollkommen gut.
- (2') Es gibt auf der Welt sinnloses Leid, d.h. Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig ist.
- (7') Ein allwissendes, allmächtiges und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten von jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig ist.

Also ist die Aussage (1) falsch.

Wenn man gegen dieses Argument einwendet, es sei doch aber (logisch) *möglich*, dass alles Leid in dieser Welt zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig ist, dass also (2') falsch ist, dann ist dies völlig irrelevant. Denn es geht nicht darum, ob (2') (logisch) notwendig wahr ist (das ist für

---

<sup>38</sup> Mackie, Plantinga und andere setzen allerdings voraus, dass man nur dann von einem „logical problem of evil“ sprechen kann, wenn auch die Prämisse (ii) entweder eine Implikation des Theismus oder rational unbezweifelbar ist. (Diesen Hinweis verdanke ich Peter Schulte.) Ich halte das für eine unglückliche Verwendung des Ausdrucks „logisches Problem des Übels“. Denn es verwischt den wesentlichen Unterschied zwischen logischen und evidentiellen Varianten des Problems. Bei den ersteren schließt die Tatsache, dass es auf der Welt eine bestimmte Art von Leid gibt, die Existenz eines christlichen Gottes logisch/analytisch aus, bei den letzteren macht diese Tatsache die Existenz nur unwahrscheinlich. Mackies und Plantingas Terminologie macht es auch möglich, dass es, wie Peter Schulte es mir gegenüber formuliert hat, „deduktive Varianten des evidentiellen Problems“ gibt. Das ist in meinen Augen fast so etwas wie eine *contradictio in adjecto*.

die Gültigkeit des Arguments unerheblich), sondern nur darum, ob (2') wahr ist.

Das sieht man besonders schön an der ursprünglichen Version des Problems des Übels:

- (1) Gott existiert und ist allwissend, allmächtig und vollkommen gut.
- (2) Es gibt auf der Welt unermesslich viel Schmerz und Leid.
- (7) Ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen verhindert das Auftreten jeder Art von Schmerz und Leid.

Also ist die Aussage (1) falsch.

Auch bei diesem Argument ist es nicht so, dass die Aussage (2) notwendig wahr ist. Es handelt sich hier schlicht um eine völlig unbestreitbare *empirische* Wahrheit. Und das genügt. (Das Argument scheitert ja nicht daran, dass (2) *möglicherweise* falsch ist, sondern daran, dass (7) nicht analytisch wahr ist.) Diese Überlegungen machen deutlich, dass auch alle Versionen des logischen Problems des Übels eine empirische Komponente haben. Das mag irritieren, ist in meinen Augen aber nicht zu leugnen.

Noch einmal, bei allen Versionen des logischen Problems des Übels stellen sich zwei Fragen:

1. Ist die Prämisse (iii) analytisch wahr?
2. Ist die Prämisse (ii) wahr? D.h., ist es wirklich eine Tatsache, dass es in der Welt Leid vom Typ A gibt?

Im Hinblick auf die drei Versionen des logischen Problems des Übels, die hier diskutiert wurden, sehen die Antworten auf diese Fragen so aus. Für das erste Argument gilt: Die Aussage (2) ist ganz offensichtlich wahr; dafür ist aber (7) nicht analytisch; d.h., (1) und (2) sind *nicht* logisch unvereinbar. Für die beiden anderen Argumente gilt dagegen: Ich denke, dass (7') und (7'') tatsächlich analytisch wahr sind, dass also (1) und (2') sowie (1) und (2'') jeweils logisch unvereinbar sind. Aber sind (2') und (2'') auch wahr? In meinen Augen spricht viel dafür, dass das der Fall ist. Denken wir etwa an den Holocaust. Ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass der Tod und das fürchterliche Leiden von Millionen von Juden zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig waren? Wie gesagt, es geht nicht darum, ob das *möglich* ist, sondern darum, ob es gute Gründe für diese Annahme gibt. Oder auch: Wenn es wirklich so war, dass der Tod und das fürchterliche Leiden von Millionen von Juden zur Erlangung eines höherwertigen Gutes notwendig waren, dann wurden diese Juden offenbar als Mittel benutzt. Ist

es dann aber nicht plausibel anzunehmen, dass sie dabei insofern bloß als Mittel benutzt wurden, bei der ihre moralischen Rechte verletzt wurden?

Auf der anderen Seite schreibt William Hasker in seiner Rezension von *The Problem of Evil* mit Bezug auf van Inwagens Idee eines idealen Diskurses sicher zu Recht:

Offensichtlich ist die ideale Zuhörerschaft charakterisiert durch das aufklärerische Ideal einer neutralen und unparteiischen [*impartial*] Vernunft – aber dieses Ideal ist ein Mythos; darin stimmen Vertreter der Postmoderne und der Reformierten Erkenntnistheorie überein.<sup>39</sup>

## Literatur

- Beckermann, Ansgar (2013) *Glaube*, de Gruyter: Berlin.
- Foot, Philippa (1978) „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“, in: *Virtues and Vices*, Oxford 1978,
- Hume, David (1981) *Dialoge über natürliche Religion*, übers. und hrsg. von Norbert Hoerster, Stuttgart.
- Inwagen, Peter van (2006) *The Problem of Evil*, Oxford.
- Kant, Immanuel (1968) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke. Akademie Textausgabe*. Band IV, Berlin.
- Kutschera, Franz von (1990) *Vernunft und Glaube*. Berlin/New York.
- Laktanz, „Vom Zorne Gottes (De ira dei)“, in: *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. München 1919, Abs. 13 (zitiert nach: <http://www.unifr.ch/patr/bkv/kapitel.php?ordnung=12&werknr=58&buchnr=132&abschnittnr=501> – letzter Zugriff 28.04.2006)
- Phillips, Dewi Z. (1986) *The Concept of Prayer*. 2<sup>nd</sup> ed. London 1968
- Rowe, William L (2007) *Philosophy of Religion. An Introduction*. 4<sup>th</sup> ed., Belmont CA.
- Schaber, Peter (2010) *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn.
- Thomson, Judith Jarvis (1976) „Killing, Letting Die, and the Trolley Problem“, in: *The Monist* 59, S. 204–217.

#

---

<sup>39</sup> Hasker <<https://ndpr.nd.edu/news/25239-the-problem-of-evil>> – meine Übersetzung.

# **Philosophie**



## Methoden der Philosophie – gibt es rationale Intuition?\*

### 1. Die Rolle rationaler Intuition in der Geschichte der Philosophie

Philosophen, so schreibt Holm Tetens zu Beginn seines Buches *Philosophisches Argumentieren*, machen sich nicht die Mühe der Naturwissenschaftler, durch die ganze Welt zu reisen, um ein bestimmtes Phänomen zu beobachten, oder aufwendige Apparaturen zu bauen, um einen bestimmten Effekt nachzuweisen. Philosophen denken einfach nur nach, und das können sie auch im Lehnstuhl tun. Aber was können sie auf diese Weise erkennen? Gibt es wirklich interessante Aussagen, deren Wahrheit man durch bloßes Nachdenken erkennen kann? Diese Frage beschäftigt die Philosophie, spätestens seit Hume behauptet hat, das Einzige, was wir durch bloßes Nachdenken erkennen können, seien analytische Wahrheiten.<sup>1</sup> Aber gehen wir zunächst etwas weiter zurück in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften.<sup>2</sup>

Das sowohl für die Wissenschaften als auch für die Philosophie<sup>3</sup> mehr oder weniger allgemein verbindliche Erkenntnismodell war bis weit in die Neuzeit hinein die Geometrie Euklids. Man beginnt mit Definitionen, Postulaten und Axiomen und leitet aus diesen nacheinander alle anderen Lehrsätze der Geometrie ab. Postulate und Axiome gelten dabei als über jeden Zweifel erhaben. Descartes hat diese Grundidee folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: Wir beginnen mit *intuitiv* gewissen, d.h. klaren und deutlichen Prinzipien, die so einleuchtend sind, dass wir an ihrer Wahrheit nicht zweifeln können, um dann aus diesen Prinzipien weitere wahre Aussagen logisch *deduktiv* abzuleiten. *Intuition* – oder wie viele heute sagen

---

\* Zuerst erschienen in: In: G. Betz et al. (Hg.) *Weiter denken – über Philosophie, Wissenschaft und Religion*. Berlin/München/Boston: de Gruyter 2015, S. 71–87.

<sup>1</sup> Ähnliche Positionen sind auch schon vor Hume vertreten worden – etwa von Duns Scotus, der Philosophie deshalb explizit als die Wissenschaft des Möglichen, nicht des Wirklichen ansieht.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden Beckermann 2013, Abschn. 4.3.

<sup>3</sup> Grundsätzlich wird bis etwa 1800 gar kein Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft gemacht. Der Ausdruck „Philosophie“ bezeichnet bis zu diesem Zeitpunkt vielmehr jede wissenschaftliche Erkenntnis.

würden – *rationale Intuition* ist also eine Methode, auf die wir uns, so Descartes, stützen können und müssen, wenn wir wirkliches Wissen erwerben wollen. Mit Hilfe dieser Methode können wir z.B. die Wahrheit folgender Aussagen erkennen: „Ich existiere“, „Ich denke“, „Ein Dreieck ist von nur drei Linien, die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt“ (*Regeln* III 5), „Gleiches zu Gleichem hinzugetan ergibt Gleiches“ (*Prinzipien* I 13), „Aus Nichts kann nicht Etwas werden“ (*Prinzipien* I 18), „Das Vollkommenere kann nicht von etwas Unvollkommenerem hervorgebracht werden“ (*Prinzipien* I 18), „Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist“ (*Prinzipien* I 49), „Das Geschehene kann nicht ungeschehen werden“ (*Prinzipien* I 49) und viele andere mehr.

Hume modifiziert dieses Erkenntnismodell auf zweierlei Weise. Erstens unterscheidet er zwei Arten der Erkenntnis – Erkenntnis, die sich auf *Beziehungen von Vorstellungen* bezieht, und Erkenntnis, bei der es um *Tatsachen* geht. Hume zufolge kann das Euklidische Erkenntnismodell nur im ersten Bereich Gültigkeit beanspruchen. Die zweite Modifikation betrifft die Frage, welche Aussagen als intuitiv gewiss gelten können. Hume misstraut der Fähigkeit zur rationalen Intuition, mit deren Hilfe wir vermeintlich auch *nicht-analytische* Aussagen *a priori* als wahr erkennen können. Für ihn gilt: Intuitiv gewiss sind nur Aussagen, bei denen die Annahme des Gegenteils einen Widerspruch beinhaltet; heute würden wir sagen: intuitiv gewiss sind nur analytische Wahrheiten. Das hat weitreichende Folgen. Denn mit dieser Festlegung scheiden viele Wahrheiten, die traditionell für absolut unbezweifelbar galten, aus dem Bereich dessen aus, was wir *a priori* wissen können. Das gilt etwa für das Prinzip „Alles, was zu existieren anfängt, muss einen Grund seiner Existenz haben“. Denn die Annahme des Gegenteils dieses Prinzips beinhaltet, so Hume, keinen Widerspruch, und das Prinzip lässt sich auch nicht aus anderen intuitiv gewissen Aussagen deduktiv ableiten. Die Möglichkeit, das Prinzip durch Bezugnahme auf rationale Intuition zu begründen, kommt bei Hume gar nicht mehr vor.

Humes Skepsis in Bezug auf die Fähigkeit zur rationalen Intuition – die Fähigkeit, nicht-analytische erste Prinzipien intuitiv als wahr zu erkennen – wurde im 19. Jahrhundert durch die Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien auf eindrucksvolle Weise indirekt gestützt. Auch Euklid ging, wie schon gesagt, von einer Reihe von Definitionen, Axiomen und Postulaten aus, um dann aus diesen die Lehrsätze der Geometrie deduktiv abzuleiten. Zu Euklids Axiomen gehören Aussagen wie „Was demselben gleich ist, ist auch einander gleich“ und „Wenn Gleichem Gleiches hinzugefügt wird, sind die Ganzen gleich“ – Aussagen, die man ohne Weiteres für analytisch halten kann. Zu den Axiomen gehört aber auch das berühmte Paral-

lelenaxiom „Und dass, wenn eine gerade Linie beim Schnitt mit zwei geraden Linien bewirkt, dass innen auf derselben Seite entstehende Winkel zusammen kleiner als zwei Rechte werden, dann die zwei geraden Linien bei Verlängerung ins unendliche sich treffen auf der Seite, auf der die Winkel liegen, die zusammen kleiner als zwei Rechte sind“ (Euklid 1997, 3). Die äquivalente moderne Formulierung dieses Axioms lautet: „In einer Ebene gibt es zu jeder Geraden  $g$  und jedem Punkt  $S$ , der nicht auf  $g$  liegt, genau eine Gerade, die durch  $S$  geht und parallel zu  $g$  ist.“

Ist dieses Axiom wirklich intuitiv gewiss? Auf zwei Wegen hat man versucht, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Der erste Weg bestand in dem Versuch zu zeigen, dass das Axiom gar nicht benötigt wird, da es sich aus den anderen Axiomen deduktiv ableiten lässt. Beim zweiten Weg dagegen versuchte man nachzuweisen, dass sich – ganz im Sinne Humes – doch ein Widerspruch ergibt, wenn man das Parallelenaxiom durch seine Negation ersetzt. Aber alle diese Versuche scheiterten. Gauß erkannte schließlich die Unlösbarkeit des Problems. Doch erst Lobatschewski veröffentlichte 1826 eine neue – die später so genannte „hyperbolische“ – Geometrie, in der alle Axiome Euklids gelten außer dem Parallelenaxiom.<sup>4</sup> Auf dieser Grundlage entwickelten sich die nicht-euklidischen Geometrien, bei denen das Parallelenaxiom entweder ganz wegfällt oder durch andere Axiome ersetzt wird, wobei zum Teil auch noch andere Axiome der euklidischen Geometrie in Mitleidenschaft gezogen werden. Die Entdeckung nicht-euklidischer Geometrien war nicht nur für die Mathematik, sondern auch für die Grundannahmen des Euklidisch/Cartesischen Erkenntnismodells von entscheidender Bedeutung. Denn sie zeigte, auf welch wackligen Füßen die Annahme steht, es gebe *nicht-analytische* erste Prinzipien, deren Wahrheit intuitiv eingesehen werden kann.<sup>5</sup>

Die frühe Analytische Philosophie stand erkenntnistheoretisch vollständig auf der Seite Humes. Für sie gab es nur zwei Arten von sinnvollen Aussagen – analytische und empirische Aussagen. Die Wahrheit analytischer Aussagen ergibt sich schon aus der Bedeutung der in ihnen vorkommenden sprachlichen Ausdrücke. Empirische Aussagen werden überprüft, indem

<sup>4</sup> Fast zeitgleich kam Janos Bolyai zu ganz ähnlichen Resultaten.

<sup>5</sup> Für die Mathematik selbst bewirkte sie ein völliges Umdenken im Hinblick auf den Begriff des Axioms. Axiome sind in der Mathematik heute nicht mehr unumstößliche erste Prinzipien, an deren Wahrheit man nicht zweifeln kann, sondern Setzungen oder Annahmen. Angenommen, die Axiome A, B und C sind wahr, welche Aussagen sind dann auch noch wahr, weil sie sich aus diesen Axiomen deduktiv ableiten lassen?

man z.B. durch Beobachtung untersucht, ob das, was sie behaupten, der Fall ist. In neuerer Zeit mehren sich aber die Stimmen, die bezweifeln, dass das uns zur Verfügung stehende erkenntnistheoretische Instrumentarium wirklich so karg ist. Manche bezweifeln etwa, dass die Sätze der Mathematik tatsächlich analytisch sind, sind aber trotzdem davon überzeugt, dass wir diese Sätze *a priori* als wahr erkennen können. Da sie auch dem Kantischen Weg misstrauen, stellt sich für sie deshalb die Frage, ob die apriorische Erkenntnis mathematischer Wahrheiten nicht vielleicht doch auf rationaler Intuition beruht. Andere fragen besonders nach den Grundlagen logischer und modaler Erkenntnis. Woher wissen wir eigentlich, dass der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt? Und worauf beruht die Erkenntnis, dass nichts zugleich ein Quadrat und ein Kreis sein kann? Müssen wir nicht auch bei diesen Wahrheiten annehmen, dass ihre Erkenntnis auf rationaler Intuition beruht?

## 2. *BonJour zur Rechtfertigung rationaler Intuition*

Ein Autor, der diese Position mit großer Vehemenz vertritt, ist Laurence BonJour. In *In Defense of Pure Reason* und auch in *Epistemology* zählt er eine Reihe von Aussagen auf, für die in seinen Augen gilt:

- a) Wir können die Wahrheit dieser Aussagen *a priori* erkennen.
- b) Diese Aussagen sind aber nicht analytisch.

Hieraus folgt nach BonJour, dass wir guten Grund haben zu der Annahme:

- c) Die Wahrheit dieser Aussagen erkennen wir durch rationale Intuition.

Das ist in meinen Augen eine absolut vernünftige Argumentationsstrategie, die allerdings auf zwei zentralen Prämissen beruht – der Prämisse a), dass wir die Wahrheit der betreffenden Aussagen tatsächlich *a priori* erkennen können, und der Prämisse

- d) Zu der Annahme, dass die Erkenntnis dieser Aussagen auf rationaler Intuition beruht, gibt es keine vernünftige Alternative.

Zur Liste der Aussagen, die BonJour in Blick hat, gehören unter anderem:

1. Logische Aussagen wie „ $p \vee \neg p$ “ und „ $\neg(p \wedge \neg p)$ “.
2. Mathematische Aussagen wie „ $2 + 3 = 5$ “.
3. Nichts kann zugleich eine Kugel und ein Würfel sein.
4. Alle Dreiecke haben drei Seiten.

- 5. Wenn a länger als b ist und b länger als c, dann ist a länger als c.
- 6. Nichts kann zugleich ganz rot und ganz grün sein.

Wer wie ich Humes Grundeinstellung nach wie vor genauso überzeugend findet wie die der Vertreter der frühen Analytischen Philosophie, muss sich der Aufgabe stellen zu zeigen, dass zumindest eine der beiden Prämissen a) oder d) nicht zutrifft. Ich werde mich auf die Prämisse d) konzentrieren und damit zugleich die Annahme b) angreifen. Denn ich denke, dass man zeigen kann, dass alle genannten Aussagen tatsächlich doch analytisch sind oder aus analytischen Aussagen durch Deduktion gewonnen werden können.

### 3. Logische Wahrheiten

Gibt es überhaupt logische Wahrheiten? Sicher werden viele das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch für (notwendig) wahre logische Gesetze halten und den Modus Ponens für eine allgemeingültige Schlussregel; aber inzwischen haben wir gelernt, dass es neben der klassischen Logik viele andere Logiken gibt, in denen zum Teil ganz andere Gesetze und andere Schlussregeln gelten – die intuitionistische Logik, mehrwertige Logiken, die Fuzzy-Logik usw. Fragen wir trotzdem zunächst, wie in der klassischen Logik das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch begründet werden. Die allermeisten werden die Beweise durch Wahrheitstafeln kennen:

p	p	∨	¬p
W	W	W	F
F	F	W	W

p	¬	(p ∧ ¬p)		
W	F	W	W	F
F	W	F	F	W

Aber nur wenigen ist klar, dass diese Wahrheitstafeln tatsächlich Beweise für das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch enthalten – Beweise, die sich folgendermaßen explizit machen lassen (ich beschränke mich auf das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch).

Ausgangspunkt sind die folgenden klassischen Definitionen der logischen Konstanten „¬“, „∧“ und „∨“:

(¬<sub>k</sub>) „¬p“ ist genau dann wahr, wenn p nicht wahr ist.

- ( $\wedge_k$ ) „ $p \wedge q$ “ ist genau dann wahr, wenn  $p$  und  $q$  beide wahr sind.  
 ( $\vee_k$ ) „ $p \vee q$ “ ist genau dann wahr, wenn von den Aussagen  $p$  und  $q$  mindestens eine wahr ist.

Ausgehend von diesen Definitionen lässt sich folgender Beweis führen:

*Beweis durch vollständige Fallunterscheidung* (es wird vorausgesetzt, dass jede Aussage wahr oder nicht wahr ist)

1. Fall: Wenn  $p$  wahr ist, ist „ $\neg p$ “ nicht wahr und daher auch „ $p \wedge \neg p$ “ nicht wahr; in diesem Fall ist „ $\neg(p \wedge \neg p)$ “ also wahr.
2. Fall: Wenn  $p$  nicht wahr ist, ist auch „ $p \wedge \neg p$ “ nicht wahr; auch in diesem Fall ist „ $\neg(p \wedge \neg p)$ “ also wahr.

q.e.d.

Auf der Grundlage der angegebenen Definitionen lässt sich das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch also problemlos beweisen.<sup>6</sup> Wenn man von anderen Definitionen ausgeht, ergeben sich allerdings andere Resultate. In manchen dreiwertigen Logiken geht man etwa von folgenden Definitionen aus, wobei vorausgesetzt wird, dass jede Aussage einen der drei Wahrheitswerte „wahr“, „falsch“ und „unbestimmt“ hat:

- ( $\neg_d$ ) „ $\neg p$ “ ist wahr, wenn  $p$  falsch ist, falsch, wenn  $p$  wahr ist und unbestimmt, wenn  $p$  unbestimmt ist.  
 ( $\wedge_d$ ) „ $p \wedge q$ “ ist wahr, wenn  $p$  und  $q$  beide wahr sind, falsch, wenn von  $p$  und  $q$  mindestens eine Aussage falsch ist, und unbestimmt, wenn eine der beiden Aussagen wahr und die andere unbestimmt ist oder wenn beide unbestimmt sind.  
 ( $\vee_d$ ) „ $p \vee q$ “ ist wahr, wenn von den Aussagen  $p$  und  $q$  mindestens eine wahr ist, falsch, wenn beide falsch sind, und unbestimmt, wenn eine der beiden Aussagen falsch und die andere unbestimmt ist oder wenn beide unbestimmt sind.

Wenn man von *diesen* Definitionen ausgeht und davon, dass eine Aussage ein logisches Gesetz ist, wenn sie immer wahr ist – d.h. unabhängig davon, welche Wahrheitswerte ihre Teilaussagen haben –, dann ist leicht zu sehen, dass in der dreiwertigen Logik das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch *kein* logisches Gesetz ist. Denn wenn  $p$  den Wahrheitswert *unbestimmt* hat, dann hat auch nicht „ $\neg p$ “ und damit auch „ $p \wedge \neg p$ “ den Wahr-

---

<sup>6</sup> Jeder Beweis wird natürlich selbst in einer Sprache formuliert, in der eine bestimmte Logik herrscht; aber das ist unvermeidlich.

heitswert *unbestimmt*, und damit hat in diesem Fall auch „ $\neg(p \wedge \neg p)$ “ den Wahrheitswert *unbestimmt*.

Zwei Dinge lassen sich also festhalten: 1. Ob eine Aussage ein logisches Gesetz ist, hängt davon ab, wie man die logischen Konstanten definiert.<sup>7</sup> 2. Auf der Grundlage dieser Definitionen lässt sich dann aber in der Regel leicht beweisen, dass eine Aussage – gegeben diese Definitionen – ein logisches Gesetz ist oder eben nicht. Es gibt also keinen Grund für die Annahme, dass man zur „Erkenntnis“ logischer Gesetze auf rationale Intuition angewiesen ist.

#### 4. Mathematische Aussagen

Für mathematische Wahrheiten gilt zunächst dasselbe wie für logische Gesetze. Denn, wie das Beispiel der Geometrie schon gezeigt hat, kommt es auch hier darauf an, von welchen Voraussetzungen – z.B. von welchen Axiomen – man ausgeht. Dabei denkt heute meines Wissens kein Mathematiker mehr, dass eines dieser Axiomensysteme selbst als wahr erwiesen werden kann. In der euklidischen Geometrie beträgt die Winkelsumme im Dreieck  $180^\circ$ , in anderen Geometrien nicht. Aber vielleicht ist es in der Arithmetik anders? Ist nicht „ $2 + 3 = 5$ “ wahr – immer und überall und unabhängig davon, von welchen Axiomen man ausgeht? Lassen wir das zunächst offen und betrachten die Argumente, die BonJour dafür anführt, dass „ $2 + 3 = 5$ “ weder analytisch noch aus analytischen Aussagen ableitbar ist.

Here the obvious candidates for definition are the numerical concepts 2, 3, and 5, and this time there are much more plausible definitions available. If we take 1 as the undefined starting point, then 2 can be defined as *the successor of 1*, that is, as *the number that is greater than 1 by 1*, that is, as  $1 + 1$ . And analogously, 3 can be defined as *the successor of 2*, that is, as  $(1 + 1) + 1$ . Here the parentheses are crucial: 3 is *arithmetically equal* to  $1 + 1 + 1$ , but that is not its *definition* (any more than 3 is to be *defined* as, say,  $7 - 4$ ). Finally, 5 can be analogously defined as *the successor of the successor of 3*, that is, as  $\{[(1 + 1) + 1] + 1\} + 1$  (with all of the parentheses again essential, for the same reason). (BonJour 2002, 90)

Auf der Grundlage dieser Definitionen kann man die Aussage „ $2 + 3 = 5$ “ offenbar so reformulieren:

---

<sup>7</sup> Wenn man logische Probleme nicht semantisch, sondern syntaktisch angeht, sind natürlich nicht die Definitionen entscheidend, sondern die Kalküle, von denen man ausgeht.

$$(1 + 1) + [(1 + 1) + 1] = \{[(1 + 1) + 1] + 1\} + 1$$

Diese Gleichung ist, so Bonjour, zwar korrekt; aber ihre Korrektheit beruht nicht allein auf logischen Gesetzen. Denn die rechte kann in die linke Seite ja nicht einfach durch äquivalente Ersetzung überführt werden; vielmehr müssen einige Klammern hinzugefügt, entfernt oder verschoben werden. Und diese Veränderungen haben anscheinend keine logische Basis.

Die Sache sieht allerdings anders aus, wenn man sich dichter an die herkömmlichen Definitionen in der Mathematik hält. Für die natürlichen Zahlen gelten zunächst die

*Peano-Axiome*

1. 0 ist eine natürliche Zahl.
2. Jede natürliche Zahl  $n$  hat einen Nachfolger  $S(n)$ .
3. 0 ist kein Nachfolger. (D.h. es gibt keine natürliche Zahl  $n$  mit  $0 = S(n)$ ).
4. Für alle natürlichen Zahlen  $n$  und  $m$  gilt:  $S(n) = S(m) \Rightarrow n = m$ .
5. Für alle Aussagenfunktionen  $A(x)$  gilt:  $A(0)$  und  $\forall n(A(n) \rightarrow A(S(n))) \Rightarrow \forall nA(n)$ .

Auf der Grundlage dieser Axiome kann man – ausgehend von der Zahl 0 – die einzelnen Zahlen folgendermaßen definieren: 1 ist der Nachfolger von 0, also „ $S(0)$ “ (und nicht etwa  $0 + 1$ ; denn das würde ja eine Definition der Addition voraussetzen). 2 ist der Nachfolger von 1, also als „ $S(S(0))$ “, 3 der Nachfolger von 2, also als „ $S(S(S(0)))$ “ und 5 schließlich der Nachfolger des Nachfolgers von 3, also als „ $S(S(S(S(S(0))))$ “.

Schließlich, und das wird von Bonjour nicht einmal erwähnt, gibt es auch noch eine rekursive *Definition der Addition*

1.  $n + 0 = n$
2.  $n + S(m) = S(n + m)$

Wenn man all dies zusammennimmt, wie sieht es dann mit der Gleichung „ $2 + 3 = 5$ “ aus? Zunächst entspricht dieser Aussage offenbar die Aussage „ $S(S(0)) + S(S(S(0))) = S(S(S(S(S(0))))$ “. Aufgrund der 2. Bedingung der Definition der Addition gilt:

- (i)  $S(S(0)) + S(S(S(0))) = S(S(S(0)) + S(S(0)))$  und
- (ii)  $S(S(0)) + S(S(0)) = S(S(S(0)) + S(0))$  und
- (iii)  $S(S(0)) + S(0) = S(S(S(0)) + 0)$ .

Aus der 1. Bedingung der Definition der Addition folgt weiter:

$$(iv) \quad S(S(0)) + 0 = S(S(0)).$$

Wenn wir nun in (iii) wegen (iv) „ $S(S(0)) + 0$ “ durch „ $S(S(0))$ “ ersetzen, erhalten wir:

$$(v) \quad S(S(0)) + S(0) = S(S(S(0))).$$

Wenn wir weiter in (ii) wegen (v) „ $S(S(0)) + S(0)$ “ durch „ $S(S(S(0)))$ “ ersetzen, erhalten wir:

$$(vi) \quad S(S(0)) + S(S(0)) = S(S(S(S(0)))).$$

Und wenn wir schließlich in (i) wegen (vi) „ $S(S(0)) + S(S(0))$ “ durch „ $S(S(S(S(0))))$ “ ersetzen, erhalten wir:

$$(vii) \quad S(S(0)) + S(S(S(0))) = S(S(S(S(S(0))))).$$

q.e.d.

In dieser Ableitung werden, außer den oben angeführten Definitionen, tatsächlich nur Regeln der Logik verwendet. Wenn man von den Peano-Axiomen, den herkömmlichen Definitionen der Zahlen und der rekursiven Definition der Addition ausgeht, lässt sich der Satz „ $2 + 3 = 5$ “ also durchaus rein logisch beweisen. Auch in der Arithmetik sind wir also nicht auf rationale Intuition angewiesen, um die Wahrheit mathematischer Aussagen zu erkennen.

### 5. Kugeln und Würfel

Wie kann man erkennen, dass nichts zugleich eine Kugel und ein Würfel sein kann? Offenbar, indem man zeigt, dass etwas, was eine Kugel ist, kein Würfel sein kann und umgekehrt. Wenn wir uns hier auf den zweidimensionalen Fall – Kreis und Quadrat – beschränken, lässt sich auch dies be-  
werkstelligen, ohne dass wir auf rationale Intuition zurückgreifen müssten.

Ein Kreis ist definiert als ebene geometrische Figur, deren Punkte alle von einem vorgegebenen Punkt, dem Mittelpunkt, gleich weit entfernt sind, ein Quadrat als ein ebenes rechtwinkliges und gleichseitiges Viereck. Nehmen wir nun ein beliebiges Quadrat  $Q$  mit der Seitenlänge  $2a$  und betrachten – neben dem Mittelpunkt  $M$  – zwei weitere Punkte auf diesem Quadrat – den Mittelpunkt der linken Seite  $A$  und den linken oberen Eckpunkt  $B$  (siehe Abbildung 1).

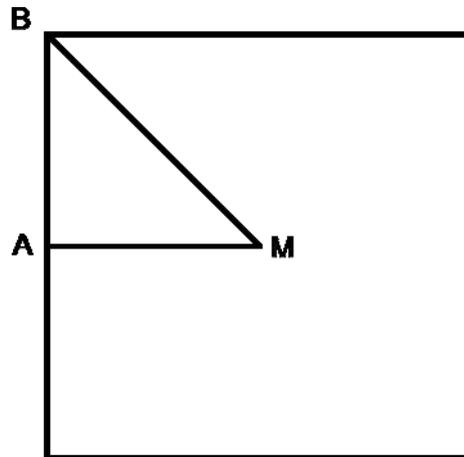


Abbildung 1

Offenbar beträgt der Abstand von A und M genau  $a$ , es lässt sich beweisen, dass der Abstand von B und M  $a \cdot \sqrt{2}$  beträgt und offenbar gilt  $a \neq a \cdot \sqrt{2}$ . Also sind die beiden Punkte A und B nicht gleich weit von M entfernt; also ist Q kein Kreis, denn nicht alle Punkte von Q sind von M gleich weit entfernt. Wenn wir umgekehrt einen Kreis K mit dem Radius  $a$  betrachten, dann gibt es auf diesem Kreis offenbar keinen Punkt, der vom Mittelpunkt  $a \cdot \sqrt{2}$  entfernt wäre; also ist K kein Quadrat.

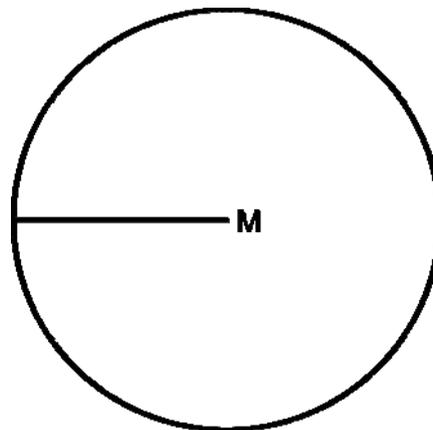


Abbildung 2

All dies ergibt sich völlig problemlos aus den Definitionen der Begriffe *Kreis* und *Quadrat* nur unter Verwendung der Mittel der Mathematik und der Logik und ohne dass wir auf ominöse intuitive Fähigkeiten zurückgreifen müssten.

6. Haben alle und nur Dreiecke drei Seiten?

Der Satz „Alle Dreiecke haben drei Seiten“ ist nach Bonjour nicht analytisch, wenn man von der traditionellen Definition von „Dreieck“ ausgeht: Ein Dreieck ist eine ebene geometrische Figur mit drei *Winkeln*, deren Seiten alle gerade sind. Wie kann man zeigen, dass eine solche Figur immer auch drei Seiten hat? Das liegt nicht unbedingt auf der Hand; aber es kann gelingen, wenn man sich klar macht, was wir eigentlich mit „geometrische Figur“ meinen. Zunächst einmal: Zweidimensionale geometrische Figuren bestehen aus Linien; Kreise und Quadrate sind geometrische Figuren und auch die in Abbildung 3 gezeigte Figur ist eine geometrische Figur:

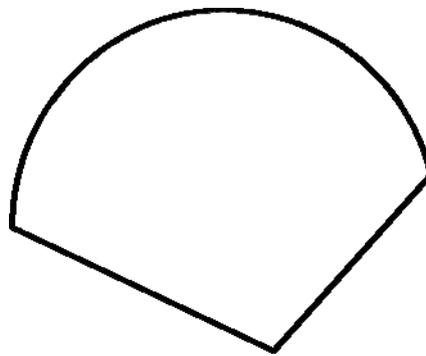


Abbildung 3

Aber nicht alle Ansammlungen von Linien sind geometrische Figuren. Die in Abbildung 4 gezeigten Ansammlungen etwa sind allesamt *keine* geometrischen Figuren.



Abbildung 4

Geometrische Figuren müssen also offenbar in folgendem Sinne geschlossen sein: a) Jeder Endpunkt einer Linie fällt mit dem Endpunkt einer anderen Linie zusammen, und zwar so, dass immer nur die Endpunkte zweier

Linien zusammenfallen. b) Am Ende muss eine geschlossene Gesamtlinie entstehen: Wenn wir die Linien mit  $a_1, a_2, \dots, a_n$  bezeichnen und ein Endpunkt von  $a_1$  mit einem Endpunkt von  $a_2$  zusammenfällt, muss der andere Endpunkt von  $a_2$  mit einem Endpunkt von  $a_3$  zusammenfallen, ... und schließlich der zweite Endpunkt von  $a_n$  mit dem noch freien Endpunkt von  $a_1$ . Und schließlich gilt offenbar auch noch: c) Die Linien dürfen nicht aufeinander fallen – nicht einmal teilweise. Und: d) Sie dürfen sich nicht kreuzen.<sup>8</sup>

Vor diesem Hintergrund kann man offenbar so weiter argumentieren: Nehmen wir an, eine geometrische Figur, deren Seiten alle gerade sind, besteht aus mehr als drei, sagen wir vier, Seiten. Dann berühren sich die erste und die zweite Seite in je einem Endpunkt, die zweite und die dritte Seite in je einem Endpunkt, die dritte und die vierte Seite in je einem Endpunkt und schließlich die vierte und die erste Seite in je einem Endpunkt. Diese Punkte müssen alle verschieden sein, und es kann nicht sein, dass drei von ihnen auf einer Geraden liegen; denn sonst wäre mindestens eine der oben angegebenen Bedingungen verletzt.<sup>9</sup> Also entsteht an jedem dieser Punkte ein Winkel zwischen zwei Seiten, also hat diese Figur nicht drei, sondern vier Winkel. Also ist eine geometrische Figur mit vier geraden Seiten kein Dreieck. Habe ich mich an irgendeiner Stelle in diesen Überlegungen rationaler Intuition bedient? Ich kann das nicht sehen.

### 7. Die Transitivität der Längen-Relation

Ist der Satz

(T) Wenn  $a$  länger als  $b$  ist und  $b$  länger als  $c$ , dann ist  $a$  länger als  $c$

wahr? Und ist er nicht nur eine empirische Wahrheit, sondern eine Aussage, deren Wahrheit wir *a priori* einsehen können? Auch hier muss man den Kontext genauer anschauen. *Länge* ist ein metrischer Begriff. Aber metrische Begriffe fallen nicht vom Himmel; wir können sie nur einführen, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Metrische Begriffe gehören zu den Begriffen, mit denen wir Eigenschaften zuschreiben, indem wir reelle Zah-

<sup>8</sup> Ich jedenfalls würde Gebilde, die diese Bedingungen nicht erfüllen, nicht als „geometrische Figuren“ bezeichnen.

<sup>9</sup> Im Prinzip kann es schon sein, dass in einem Viereck drei Endpunkte auf einer Geraden liegen. Doch in diesem Fall würde man entweder sagen, dass es sich hier gar nicht um eine Figur mit vier (sondern nur mit drei) Seiten handelt oder dass bei dem Endpunkt in der Mitte ein Winkel von  $180^\circ$  vorliegt.

len verwenden. Wir sagen etwa, dass etwas eine Masse von 20,5 kg hat, dass es 1,7 cm lang ist oder dass es 30 sec gedauert hat. Damit dies sinnvoll geschehen kann, müssen, wie gesagt, bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein.

Der klassischen Messtheorie zufolge gilt Folgendes. Ein Begriff ist metrisierbar, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: 1. Auf der Menge  $D$  der Gegenstände, auf die wir diesen Begriff anwenden, existiert eine zweistellige empirische Relation  $H$  und eine ebenfalls zweistellige additive Operation  $o$ . 2. Das empirische relationale System  $\langle D, H, o \rangle$  lässt sich strukturerhaltend auf das abstrakte relationale System  $\langle \mathbf{R}^+, \leq, + \rangle$  abbilden, d.h. es gibt einen Homomorphismus  $L$  von der Menge  $D$  auf die Menge der positiven reellen Zahlen mit:

- (1)  $a H b$  genau dann, wenn  $L(a) \geq L(b)$
- (2)  $L(a o b) = L(a) + L(b)$ .

Im Fall des Begriffs der *Länge* ist  $H$  die Relation des „Überragens“. Wenn man zwei gerade Stäbe  $a$  und  $b$  so nebeneinander legt, dass die Enden der Stäbe auf der einen Seite genau nebeneinander liegen, dann überragt  $a$   $b$  genau dann, wenn auch die anderen beiden Endpunkte genau nebeneinander liegen oder der andere Endpunkt von  $a$  über den anderen Endpunkt von  $b$  hinausragt. Die empirische Operation ist beim Begriff der *Länge* die Operation des „Aneinanderlegens“. Man legt  $a$  und  $b$  aneinander, indem man einen Endpunkt von  $a$  direkt an einen Endpunkt von  $b$  legt und die Stäbe genau in einer Linie ausrichtet. In diesem Zusammenhang ist nun entscheidend, dass sich zeigen lässt, dass es eine strukturerhaltende Abbildung  $L$  von  $\langle D, H, o \rangle$  auf  $\langle \mathbf{R}^+, \geq, + \rangle$  nur geben kann, wenn  $H$  transitiv ist, wenn also gilt: wenn  $a H b$  und  $b H c$ , dann auch  $a H c$ .

Aus diesen Überlegungen ergibt sich zunächst, dass der Satz (T) auf verschiedene Weise verstanden werden kann. Er kann besagen:

- (T<sub>1</sub>) Wenn  $L(a) \geq L(b)$  und  $L(b) \geq L(c)$ , dann auch  $L(a) \geq L(c)$ .

In dieser Lesart ist (T) aber eine mathematische Wahrheit; denn  $L(a)$ ,  $L(b)$  und  $L(c)$  stehen allesamt für reelle Zahlen. (T) kann aber auch besagen:

- (T<sub>2</sub>) Wenn  $a H b$  und  $b H c$ , dann auch  $a H c$ .

Für diese Lesart gilt Folgendes: Wenn wir schon wissen, dass *Länge* eine metrische Eigenschaft ist, dann wissen wir auch, dass  $H$  transitiv ist. Aber dass *Länge* metrisierbar ist, ist selbst eine *empirische* Tatsache. Es könnte

auch sein, dass  $H$  nicht transitiv ist;<sup>10</sup> aber dann ließe sich der Begriff der *Länge* eben nicht metrisieren.  $(T_2)$  scheint mir also nicht zu den Aussagen zu gehören, die wir *a priori* als wahr erweisen können und die unabhängig von jeder Empirie gelten.

#### 8. *Nichts kann zugleich ganz rot und ganz grün sein*

Wenn ich Philosophen darüber diskutieren höre, wie man die Wahrheit dieses Satzes – nennen wir ihn (RG) – erkennen kann, frage ich mich immer, warum noch niemand in ähnlicher Weise die Wahrheit des Satzes problematisiert hat, dass nichts zugleich 11 cm und 12 cm lang sein kann. Denn die beiden Sätze gehören ins selbe Boot. Es gibt Eigenschaftsfamilien, für die gilt, dass jeder Gegenstand höchstens eine der Eigenschaften haben kann, die zu diesen Familien gehören. Die gerade besprochenen metrischen Begriffe gehören dazu. Nichts kann zugleich 11 cm und 12 cm lang sein, nichts kann zugleich eine Masse von 2 kg und 3 kg haben, nichts kann zugleich 20 sec und 30 sec dauern. Aber auch die Farben bilden eine solche Familie. In der Fachterminologie wird heute oft von *determinables* und *determinates* gesprochen.

Ich will hier aber nicht generell auf die Problematik von *determinables* und *determinates* eingehen, sondern plausibel zu machen versuchen, dass – vor dem Hintergrund dessen, was wir heute über das Farbsehen wissen – die Wahrheit von (RG) gar nicht so problematisch ist. Unsere Farbwahrnehmung ist im Wesentlichen eine Unterscheidung verschiedener Reflektanzen der Oberflächen der Dinge in unserer Umgebung.<sup>11</sup> Wir sehen im Wesentlichen, weil wir das Licht, das die Dinge in unserer Umgebung reflektieren, aufnehmen und analysieren. Nun umfasst das wahrnehmbare Licht nicht nur eine Wellenlänge, vielmehr ist die gesamte elektromagnetische Strahlung von 380 nm bis 780 nm im Prinzip für uns sichtbar, d.h., in unseren Augen gibt es lichtempfindliche Zellen, die auf die Strahlung in diesem Bereich reagieren. Das ist eine wichtige Tatsache; eine andere wichtige Tatsache ist, dass die Oberflächen der Dinge in unserer Umgebung Licht unterschiedlicher Wellenlänge unterschiedlich stark reflektieren.<sup>12</sup> Manche reflektieren kurzwelliges Licht stark, langwelliges dagegen

<sup>10</sup> Und dass es auch sonst keine geeignete transitive empirische Relation gibt.

<sup>11</sup> Auf die Wahrnehmung der Farben selbstleuchtender Körper gehe ich hier nicht ein.

<sup>12</sup> Ich betrachte hier nur *homogene* Oberflächen, die Licht überall auf dieselbe Weise reflektieren.

eher schwach, bei anderen ist es genau umgekehrt, und einige reflektieren das Licht unterschiedlicher Wellenlänge ungefähr gleich stark. (Siehe Abbildung 5)

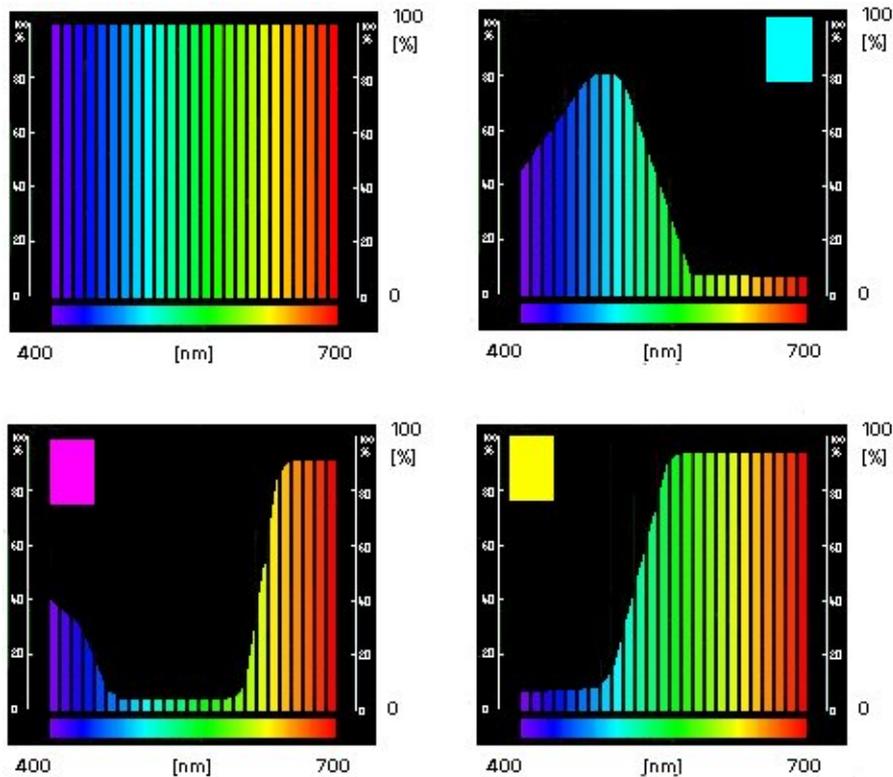
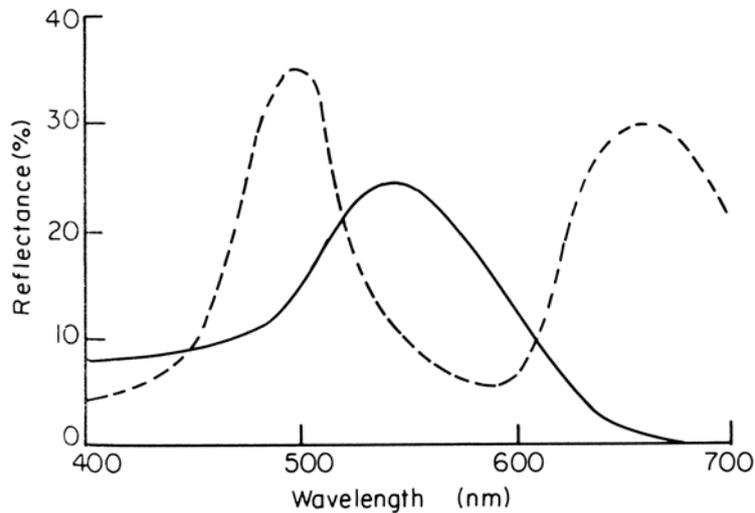


Abbildung 5 (Prof. Dr.-Ing. Hans-jürgen Scheibl, URL: <http://home/fl/htw-berlin.de/scheibl/dbv/licht/Objekf.jpg>)

Die Verteilung der Prozentsätze, mit der eine Oberfläche Licht der verschiedenen Wellenlängen reflektiert, nennt man die „Reflektanz“ dieser Oberfläche. Und es gilt: Unterschiedliche Farbeindrücke werden durch unterschiedliche Reflektanzen erzeugt.

Allerdings: Unser Farbwahrnehmungssystem ist nicht in der Lage, die unendlich vielen möglichen Reflektanzen alle voneinander zu unterscheiden, d.h. zu jeder möglichen Reflektanz einen eigenen unverwechselbaren Farbeindruck zu erzeugen. Vielmehr werden die Reflektanzen in disjunkte *Gruppen* sortiert, wobei alle Reflektanzen einer Gruppe denselben Output, denselben Farbeindruck erzeugen. Dabei geht unser Farbwahrnehmungssystem erstaunlich *unsystematisch* vor, da es bei Reflektanzen, die kaum eine physikalische Ähnlichkeit aufweisen, trotzdem denselben Farbeindruck erzeugt. Dieses Phänomen nennt man „Metamerismus“. Abbildung 6

zeigt ein Beispiel – zwei sehr unterschiedliche Reflektanzen, die trotzdem zu demselben Farbeindruck führen; beide Oberflächen erscheinen bei Sonnenlicht grün.<sup>13</sup>



Abbildungen 6 (C.L. Hardin, *Color for Philosophers*, Indianapolis 1988, S. 47)

Hier geht es aber um einen anderen Punkt. Nennen wir die Gruppe aller Reflektanzen, die den Eindruck *rot* erzeugen, R und die Gruppe aller Reflektanzen, die den Eindruck *grün* erzeugen, G. Wenn uns eine Oberfläche rot erscheint, gehört ihre Reflektanz zur Gruppe R und, wenn sie uns grün erscheint, zur Gruppe G. D.h., in diesen Fällen ist klar, dass die Oberflächen *verschiedene* Reflektanzen besitzen. Also kann nichts zugleich ganz rot und ganz grün sein; denn dafür müsste seine Oberfläche zugleich zwei verschiedene Reflektanzen besitzen, was offenbar nicht möglich ist. Brauchen wir, um dies zu erkennen, rationale Intuition?

### 9. Fazit

BonJour hat argumentiert, dass es Aussagen gibt, die wir *a priori* als wahr erkennen können, die aber weder analytisch sind noch aus analytischen Aussagen deduktiv abgeleitet werden können. Deshalb, so BonJour weiter, haben wir guten Grund anzunehmen, dass die Erkenntnis der Wahrheit dieser Aussagen auf einer zusätzlichen Erkenntnisfähigkeit beruht – der Fähigkeit zur rationalen Intuition. Ich habe zu zeigen versucht, dass BonJour

<sup>13</sup> Metamerismus ist in meinen Augen der Hauptgrund für die Diskussion um die Unwirklichkeit der Farben.

in einem zentralen Punkt Unrecht hat, da wir die Wahrheit der von ihm angeführten Beispielaussagen tatsächlich doch erkennen können, ohne auf rationale Intuition zurückzugreifen. Wenn das so ist, haben wir mit Hume aber jeden Grund, an der Existenz einer besonderen Fähigkeit zur rationalen Intuition zu zweifeln. Denn dort, wo man sich bisher auf rationale Intuition berufen hat, hat sich diese vermeintliche Methode als äußerst unzuverlässig erwiesen. Und ein weiterer Punkt scheint mir nicht unwichtig: Es ist nicht zu sehen, wie wir diese Fähigkeit – z.B. evolutionär – erworben haben sollen.

### Literatur

- Beckermann, A. (2013) *Glaube*. Berlin: de Gruyter.
- BonJour, I. (1998) *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BonJour, L. (2002) *Epistemology*. Lanham, Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield.
- Descartes, R. (1973) *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Lat.-Dt. Hamburg: Meiner.
- Descartes, R. (2005) *Principia Philosophiae. Prinzipien der Philosophie*. Lat.-Dt. Hamburg: Meiner.
- Euklid (1997) *Die Elemente*, Frankfurt am Main: Harri Deutsch.
- Tetens, H. (2010) *Philosophisches Argumentieren*. 3. Aufl., München: Beck.



**Was lässt sich metaphilosophisch daraus lernen,  
wie in der Religionsphilosophie Philosoph\*innen  
tatsächlich vorgehen?\***

1. Hanjo Glock ist davon überzeugt, dass es einen realen Unterschied zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften gibt. „This approach distinguishes the conceptual issues of philosophy from the factual issues of science.“<sup>1</sup> Er erläutert diese Auffassung unter anderem an einem Bereich der Philosophie, zu dem er selbst viele Beiträge geleistet hat – dem Problem, ob auch nicht-menschliche Tiere einen Geist haben. Dabei geht es hauptsächlich um zwei Fragen: 1. Haben zumindest einige nicht-menschliche Tiere mentale Eigenschaften? 2. Und falls ja, welche Tiere haben welche mentalen Eigenschaften? Glock zufolge hängen die Antworten auf diese Fragen von zwei Dingen ab:

[O]n the one hand, they depend on contingent facts about animals to be established by empirical science, whether through observations in the field or experiments in the laboratory. On the other hand, they depend on what one makes of heavily contested concepts like that of a mind, of thought, rationality, belief, consciousness, desire, perception, sensation, intention, behaviour, action, emotion, and so on.<sup>2</sup>

Ich will hier nicht auf die Frage eingehen, inwieweit diese Einschätzung für den Bereich der Philosophie zutrifft, auf den sich Glock primär bezieht – die Frage nach dem Geist nicht-menschlicher Tiere. Stattdessen möchte ich einen anderen Bereich der Philosophie in den Blick nehmen – die Religionsphilosophie. Was können wir metaphilosophisch lernen, wenn wir einen Schritt zurücktreten und untersuchen, welche Fragen in der Religionsphilosophie behandelt werden und auf welche Weise Philosoph\*innen versuchen, diese Fragen zu beantworten? Sicher lassen sich auf diese Weise keine Ergebnisse erzielen, die ohne weiteres auf alle Bereiche der Philosophie übertragen werden können; denn in anderen Bereichen – der Philosophie des Geistes, der Erkenntnistheorie oder der Sprachphilosophie – gehen Philosoph\*innen oft sicher ganz anders vor. Ich hoffe jedoch, dass ein distan-

---

\* Deutsche Fassung von Beckermann 2021.

<sup>1</sup> Glock 2017, S. 77.

<sup>2</sup> Ebd., S. 78.

zierter Blick auf die Religionsphilosophie uns doch etwas darüber lehren kann, was Philosophie ist und wie Philosoph\*innen vorgehen.

Im Folgenden werde ich zuerst einen Überblick über die Hauptdiskussionspunkte in der Religionsphilosophie geben. Dabei geht es zuerst um die so genannten „Gottesbeweise“, dann um den Begriff Gottes, um das Problem des Leides und schließlich um die Fragen, die sich aus religiösen, insbesondere mystischen Erfahrungen ergeben.

2. Alle „Gottesbeweise“ – genauer: Argumente für die Existenz Gottes – gibt es in mehreren Varianten. Alle *kosmologischen* Argumente gehen von relativ einfachen, unbestreitbaren Tatsachen aus – etwa der Existenz der Welt oder der Existenz von Bewegung und Kausalität. Schauen wir auf drei dieser Argumente. Das erste geht von der Tatsache aus, dass manches in der Welt durch anderes verursacht wird (Thomas von Aquin); das zweite davon, dass es in der Welt kontingente Tatsachen gibt, Tatsachen, die bestehen, die aber auch nicht bestehen könnten (Leibniz); das dritte schließlich davon, dass unsere Welt einen Anfang hat (Kalam-Argument).

*Thomas' zweiter Weg*<sup>3</sup>

- (A1) In der Welt gibt es Phänomene, die verursacht sind.
- (A2) Nichts kann seine eigene Ursache sein.
- (A3) Entfällt die Ursache, entfällt auch die Wirkung.
- (A4) Verursachungsketten können nicht ins Unendliche zurückgehen.
- (A5) Es gibt also eine erste, selbst nicht verursachte Wirkursache, und diese ist das, was in den Religionen „Gott“ genannt wird.

*Leibniz' Argument*<sup>4</sup>

- (B1) Für jede kontingente Tatsache gibt es einen zureichenden Grund, warum sie der Fall ist.
- (B2) Es gibt eine kontingente Tatsache, die alle anderen kontingenten Tatsachen umfasst.
- (B3) Auch diese Tatsache muss einen zureichenden Grund haben.
- (B4) Also muss es einen zureichenden Grund geben, der nicht kontingent, sondern notwendig ist, und dieser Grund ist das, was in den Religionen „Gott“ genannt wird.

---

<sup>3</sup> Thomas von Aquin 1981, vgl. Löffler 2019, S. 69f.

<sup>4</sup> Leibniz 1966, S. 39-50, vgl. Pruss 2012, S. 25f.

*Das kosmologische Kalam-Argument<sup>5</sup>*

- (C1) Alles, was zu existieren anfängt, hat eine Ursache.
- (C2) Das Universum hat irgendwann zu existieren begonnen.
- (C3) Das Universum hat eine Ursache.
- (C4) Da das Universum die gesamte raumzeitliche Realität umfasst, alle Materie und Energie eingeschlossen, muss diese Ursache, da sie vom Universum verschieden ist, eine nicht-physikalische, immaterielle Entität sein, jenseits von Raum und Zeit.
- (C5) Die einzigen nicht-physikalischen, immateriellen Entitäten jenseits von Raum und Zeit sind abstrakte Objekte wie Zahlen und körperlose Geister.
- (C6) Abstrakte Objekte können nichts verursachen.
- (C7) Daher muss die Ursache des Universums ein transzendenter Geist sein – das, was Gläubige von Gott denken.<sup>6</sup>

Offensichtlich beruhen alle diese Argumente auch auf Prämissen, die nicht jedermann auf Anhieb einleuchten. Und so haben ihre Vertreter versucht, weitere Begründungen etwa für die Prämissen (A4), den Satz vom zureichenden Grund (B1), das Kausalprinzip (C1) und die Prämisse (C2) zu geben.

William Rowe zufolge sind im Hinblick auf (B1) und (C1) hauptsächlich zwei Begründungen versucht worden<sup>7</sup>: 1. Diese Prinzipien sind selbstevident; und 2. diese Prinzipien sind Annahmen, die jeder vernünftige Mensch und insbesondere jeder Wissenschaftler/jede Wissenschaftlerin machen muss, wenn er/sie etwas über die Welt erfahren will. Das ist naheliegend. Denn die These, (C1) sei selbstevident, findet sich z.B. bei Descartes.

Denn es ist für das natürliche Licht ganz selbstverständlich, daß [...] aus dem Nichts nichts entsteht [...].<sup>8</sup>

Und die These, (C1) sei eine Annahme, die jeder vernünftige Mensch machen müsse, wurde z.B. von Copleston in seiner Debatte mit Russell vertreten.<sup>9</sup> Allerdings ist Rowes Aufzählung nicht vollständig. Denn auch im Hinblick etwa auf das Kausalprinzip finden sich viele Argumente, mit de-

---

<sup>5</sup> Z.B. Craig/Sinclair 2012, S. 102, Craig 2010, Kap. 4.

<sup>6</sup> Craig 2010, S. 59.

<sup>7</sup> Rowe 2007, S. 31f.

<sup>8</sup> Descartes 2005, I 18.

<sup>9</sup> Russell/Copleston 1948.

nen versucht wurde, die Wahrheit dieses Prinzips auf direktere Art zu *beweisen*.

Bei Leibniz findet sich z.B. folgendes Argument: Für jedes Ding (res) gibt es notwendige Bedingungen für seine Existenz; wenn auch nur eine dieser Bedingungen nicht erfüllt ist, existiert dieses Ding nicht. Wenn etwas existiert, sind also alle seine notwendigen Bedingungen erfüllt. Und wenn alle notwendigen Bedingungen erfüllt sind, existiert dieses Ding. Denn wenn es nicht existiert, dann deshalb, weil eine der notwendigen Bedingungen nicht erfüllt ist. Alle notwendigen Bedingungen zusammen sind also ein hinreichender Grund. Also gibt es für alles, was existiert, einen hinreichenden Grund.<sup>10</sup>

Hume schreibt Locke das folgende Argument zu:<sup>11</sup> Wenn es für den Anfang der Existenz von A keine Ursache gibt, dann ist A aus *nichts* entstanden, dann ist also *nichts* die Ursache von A; nichts kann aber niemals eine Ursache sein. Also hat alles etwas anderes als Ursache. Hume kritisiert dieses Argument: Wenn man davon ausgeht, dass alles eine Ursache haben muss, dann kommt man notgedrungen dazu, nach Ausschluss aller anderen Ursachen A selbst oder *nichts* als Ursache für den Anfang der Existenz von A anzusehen. Nun geht es aber genau darum, ob tatsächlich alles eine Ursache haben muss; dies darf also nicht schon vorausgesetzt werden. Man könnte hinzufügen: Wer den Satz „*Nichts* ist die Ursache dafür, dass A anfängt zu existieren“ so versteht, als würde er besagen „Der Anfang der Existenz von A hat eine Ursache, nämlich *nichts*“, begeht einen schweren logischen Fehler. Denn der Ausdruck „nichts“ ist kein Name, er bezeichnet keinen obskuren Gegenstand namens „nichts“, der die Ursache von irgendetwas sein könnte. „nichts“ ist ein Quantor und „*Nichts* ist die Ursache dafür, dass A anfängt zu existieren“ besagt nichts anderes als „*Es gibt keine Ursache* für den Anfang der Existenz von A“.

Kant stimmt mit Hume zwar darin überein, dass das Kausalprinzip keine analytische Wahrheit ist. Trotzdem ist es in seinen Augen wahr und sogar *a priori* wahr. Denn für die Aussage „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung“ (Kant *KrV* A 189/B 232, 286) gilt nach Kant: Wenn sie nicht wahr wäre, wäre objektive Erfahrung unmöglich. Insbesondere wäre es dann nicht möglich, die objektive zeitliche Reihenfolge von Ereignissen in der Erfahrungswelt zu ermitteln. Da objektive Erfahrung aber möglich ist, muss die Aussage wahr sein,

---

<sup>10</sup> Dieses Argument findet sich in Leibniz 1990, S. 483.

<sup>11</sup> Hume 1978, S. 81.

d.h., sie gilt, so Kant, zumindest in der Erscheinungswelt, der Welt, wie sie sich in unserer Erfahrung darstellt.

Auch in neuester Zeit haben Philosoph\*innen für die Wahrheit des Kausalprinzips argumentiert. Craig und Sinclair etwa schreiben:

First and foremost, the principle is rooted in the metaphysical intuition that something cannot come into being from nothing. For to come into existence without a cause of any sort is to come into being from nothing. To suggest that things could just pop into being uncaused out of nothing is to quit doing serious metaphysics and to resort to magic. (Craig & Sinclair 2012, S. 182)

Der entscheidende Punkt ist hier, dass Craig und Sinclair die metaphorische Redewendung „wie aus dem Nichts“ offenbar wörtlich nehmen, so wie es anscheinend schon Locke getan hatte. Das zeigt sich etwa in Craigs Entgegnung auf den Einwand, in der Physik der Elementarteilchen gebe es tatsächlich immer wieder Teilchen, die aus dem Nichts entstehen.

This skeptical response represents a deliberate abuse of science. The theories in question have to do with particles originating as a fluctuation of the energy contained in the vacuum. The vacuum in modern physics is not what the layman understands by „vacuum“, namely nothing. Rather in physics the vacuum is a sea of fluctuating energy governed by physical laws and having a physical structure. (Craig 2010, S. 76)

Mir scheint allerdings, dass das Missverständnis hier auf der Seite von Craig und Sinclair liegt. Denn wer würde wirklich behaupten, die entsprechenden Teilchen entstünden wortwörtlich aus dem Nichts? Die Behauptung ist allein, sie entstünden ohne hinreichende Ursache. *Ohne hinreichende Ursache zu entstehen* ist nicht dasselbe wie *Aus dem Nichts entstehen*. Wenn Craig behauptet, dass niemand ernsthaft glaubt, dass etwa ein Pferd oder ein Eskimodorf ohne Ursache zu existieren beginnen, mag er Recht haben. Aber ist das folgende Szenario nicht wenigstens denkbar? Hans kommt in einen Raum, in dem er bisher noch nie gewesen ist. Plötzlich bemerkt er, dass in einer Ecke ein roter Ball entsteht. Erst ist es ein ganz kleiner Ball, der allmählich größer wird bis zur Größe eines Tennisballs. Dann beobachtet er dasselbe Phänomen in einer anderen Ecke, usw. Und genauso wie sie entstanden sind, verschwinden die Bälle nach einiger Zeit auch wieder. Auf Nachfrage erklärt man ihm, dass es sich hier um ein unerklärtes Phänomen handele. Aber soweit man das beurteilen könnte, entstünden die Bälle tatsächlich einfach so, ohne jede hinreichende Ursache. Und das heißt *nicht*, dass sie aus dem Nichts entstünden.

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass Vertreter des Kausalprinzips oft auch darauf verweisen, dass dieses Prinzip empirisch sehr gut bestätigt sei. So Craig und Sinclair:

Finally, [(C1)] is constantly confirmed in our experience. Scientific naturalists thus have the strongest of motivations to accept it.<sup>12</sup>

Und wie steht es mit der Behauptung, (C1) sei eine Annahme, die jeder vernünftige Mensch und insbesondere jeder Wissenschaftler/jede Wissenschaftlerin machen muss, wenn er/sie etwas über die Welt erfahren will. Diese Behauptung wurde, wie schon gesagt, von Copleston 1948 in einer BBC-Debatte mit Russell vertreten; aber auch von William Craig im Oktober 2015 in München in einer Debatte mit mir zur Frage *Gibt es Gott?* Ich habe darauf in meiner zweiten Erwiderung auf Craig ganz ähnlich geantwortet wie schon Russell auf Copleston:

Tatsächlich gehört die Annahme, dass es für *alles* eine Erklärung gibt, *nicht* zu den Standardannahmen der modernen Wissenschaft. Es gilt nur die *methodische* Regel: Versuche solange wie möglich eine Erklärung für die Existenz jedes Dings zu finden. Doch diese Regel lässt es durchaus zu, dass wir am Ende langer wissenschaftlicher Untersuchungen dieses Bemühen aufgeben und zu dem Schluss kommen: In diesem Fall können wir keine Erklärung finden; es spricht also alles dafür, dass es eine solche Erklärung tatsächlich nicht gibt. Ich denke, genau das ist bei der Entwicklung der Quantenmechanik geschehen.<sup>13</sup>

Ziehen wir eine erste Zwischenbilanz. In der Debatte darum, ob man aus der Existenz des Universums, der Existenz von Kausalketten oder von kontingenten Tatsachen auf die Existenz Gottes schließen kann, geht es nicht primär um Begriffsklärungen, sondern um eine Sachfrage: Existiert Gott? Deshalb spielen Begriffsanalysen in dieser Debatte letztlich keine wichtige Rolle. Den Kern der Debatte bilden vielmehr die Argumente, die zeigen sollen, dass solche Schlüsse tatsächlich möglich sind. Und in der Debatte selbst geht es dann darum, wie gut diese Argumente sind. Sind die Prämissen so plausibel, wie die Vertreter der Argumente glauben? Und folgen die Konklusionen wirklich aus den Prämissen?

Auch bei den *ontologischen* Argumenten für die Existenz Gottes stehen Argumente im Vordergrund – etwa das Argument Anselms von Canterbury, in dem Anselm von der berühmten Formel ausgeht „Gott ist das Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“.

- (D1) Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, existiert im Verstande.
- (D2) Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, existiert nur im Verstande und nicht in Wirklichkeit.

---

<sup>12</sup> Craig & Sinclair 2012, S. 187.

<sup>13</sup> Beckermann/Craig 2015, Zweite Erwiderung.

- (D3) Wenn etwas im Verstande existiert, kann gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit existiert.
- (D4) Wenn etwas in Wirklichkeit existiert, ist es größer (vollkommener), als wenn es nur im Verstand existiert.
- (D5) Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann.

Aus (D2) folgt also ein Widerspruch; also ist (D2) falsch und es gilt stattdessen:

- (D6) Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, existiert nicht nur im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit.

Auch dieses Argument enthält Prämissen, die keineswegs selbstverständlich sind. Wie z.B. ist (D1) zu verstehen? Ist Existenz eine Eigenschaft von Dingen, oder, wie Frege meint, eine Eigenschaft von Begriffen? Und wenn ja, ist Existenz eine großmachende Eigenschaft? Es fällt mir schwer, diese Debatte mit den herkömmlichen metaphilosophischen Kategorien zu beschreiben. Handelt es sich hier um eine Analyse des Begriffs *Existenz*? Mag sein. Auf jeden Fall spielen in dieser Debatte empirische Argumente offenbar keine Rolle.

Ganz anders bei den so genannten *teleologischen* Argumenten für die Existenz Gottes, die lange Zeit die meisten Anhänger hatten. Ausgangspunkt dieser Argumente ist zum einen die nicht bestreitbare Tatsache, dass es in der Welt funktionale Systeme (z.B. Tiere) gibt, d.h. Wesen, die aus Teilen bestehen, die so funktional aufeinander abgestimmt sind, dass das Wesen über erstaunliche Fähigkeiten verfügt, etwa die Fähigkeit, sich selbst zu erhalten. (Ob die Welt als ganze eine solche funktionale Struktur aufweist, war zurecht immer umstritten.) Wie können solche Wesen entstanden sein? Auch Menschen können funktionale Systeme (z.B. Maschinen) herstellen. Aber können funktionale Systeme auch auf andere Weise entstehen, also nicht dadurch, dass sie durch intelligente Wesen hergestellt werden? Das erschien vielen lange Zeit undenkbar. Hier hat erst eine empirische Theorie die Lage völlig verändert – die Evolutionstheorie Darwins. Denn durch diese Theorie wurde klar, dass es physische Mechanismen gibt (Mechanismen, in denen intelligente Konstrukteur\*innen keine Rolle spielen), die dafür sorgen, dass sich nach und nach aus einfachen immer komplexere funktionale Systeme entwickeln mit immer erstaunlicheren Fähigkeiten. Trotzdem war die Debatte damit nicht beendet. So hat man etwa versucht zu argumentieren, dass es in Lebewesen Strukturen gibt, die nicht auf evolutionäre Weise entstanden sein können. Und daraus hat sich eine interessante Debatte darüber ergeben, bei welchen funktionalen Systemen

man zu Recht annehmen darf, dass sie auf intelligente Konstrukteur\*innen zurückgehen und welche aufgrund von evolutionären Mechanismen entstanden sein können. Beim Lieblingsbeispiel der Vertreter teleologischer Argumente, der Uhr, die man im Wald findet, ist es völlig legitim anzunehmen, dass sie von einem Uhrmacher hergestellt wurde. Denn erstens fehlt Uhren die Fähigkeit, sich selbst zu reproduzieren (ein notwendiger Bestandteil evolutionärer Mechanismen). Und zweitens gibt es bei der Uhr keine evolutionäre Geschichte, die ihr Entstehen erklären könnte. Bei Lebewesen ist das offenbar ganz anders.

Eine zweite Version teleologischer Argumente ist das so genannte Fine-Tuning-Argument. Der modernen Physik zufolge gibt es in unserem Weltall eine ganze Reihe von fundamentalen Naturkonstanten – etwa die Gravitationskonstante, die starke Wechselwirkung (die Protonen und Neutronen im Atomkern zusammenhält), die Masse von Protonen und Elektronen usw. –, deren Wert nach allem, was wir wissen, auch anders hätte sein können, als er tatsächlich ist. Theoretische Berechnungen haben gezeigt, dass sich das Universum ganz anders entwickelt hätte, wenn der Wert einiger Naturkonstanten auch nur geringfügig anders gewesen wäre. In diesen Fällen hätte es keine Expansion des Universums, keine stabilen Atome, damit natürlich auch kein Leben auf Kohlenstoffbasis, keine Evolution usw. gegeben. Wie lässt sich erklären, dass die fundamentalen Naturkonstanten genau die Werte haben, die die Entstehung von Galaxien, Sonnen, Planeten, Lebewesen und schließlich uns Menschen ermöglicht haben? Vertreter des Fine-Tuning-Arguments antworten: Am besten durch die Annahme, dass ein intelligentes Wesen die Welt erschaffen und dabei genau diese Naturkonstanten vorgesehen hat. Die Hauptbegründung für diese These lautet: Dass die Naturkonstanten so sind, wie sie sind, ist so unwahrscheinlich, dass das nicht auf purem Zufall beruhen kann. Auch hier hat sich eine interessante Debatte ergeben. Bei welchen unwahrscheinlichen Ereignissen ist es legitim anzunehmen, dass sie auf Eingriffe intelligenter Wesen zurückgehen, und bei welchen unwahrscheinlichen Ereignissen reicht die Zufallsannahme aus? Wenn jemand im Lotto gewinnt, ist es in aller Regel legitim anzunehmen, dass es reiner Zufall war, dass genau diese Person gewonnen hat. Wenn dagegen in einer Lotterie immer wieder Mitglieder einer bestimmten Mafiafamilie gewinnen, liegt es nahe anzunehmen, dass Manipulation im Spiel war. Worin genau besteht der Unterschied zwischen diesen beiden Fällen?<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Siehe Weidemann 2019 und Beckermann 2019.

In einem Bereich der Religionsphilosophie spielt Begriffsanalyse natürlich eine zentrale Rolle – nämlich dort, wo es darum geht, wie die Begriffe *Religion* und *Gott* (oder *übernatürliches Wesen*) zu verstehen sind. Allerdings geht es in diesen Debatten, wenn ich das richtig sehe, weniger darum zu untersuchen, wie diese Begriffe tatsächlich gebraucht werden, als vielmehr darum, wie man diese Begriffe sinnvollerweise verstehen sollte. Ich sympathisiere mit von Kutscheras Charakterisierung von *Religion*:

Eine *Religion* ist eine Ausformung des Bewusstseins einer die empirische Welt, die Welt unserer normalen Erfahrungen, transzendierenden Wirklichkeit [...]. [...] In jedem Fall wird die transzendente Wirklichkeit im Vergleich mit der empirischen als die bestimmende, größere, mächtigere, bedeutendere Realität angesehen, an der wir Menschen uns orientieren müssen, wenn unser Leben nicht scheitern soll.<sup>15</sup>

Auch diese Charakterisierung scheint mir aber nicht so sehr auf einer Analyse des allsprachlichen Gebrauchs von Religion zu beruhen als eine Explikation im Sinne Carnaps darzustellen.

Beim Begriff Gottes gibt es ebenfalls verschiedene Vorschläge, wie dieser Begriff zu verstehen ist. Norbert Hoerster orientiert sich am Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen:

Nach theistischem Verständnis ist Gott das einzige, ewige, personale und körperlose, höchst vollkommene Wesen, das die Welt erschaffen hat sowie erhält und lenkt.<sup>16</sup>

Bei Anselm finden wir, wie schon gesagt, die Formel: Gott = das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Andere Philosophen schreiben zum Begriff Gottes etwa *Übernatürliches Wesen, das die Menschen ehren sollen* oder *Die höchste Wirklichkeit, die Quelle oder der Grund alles anderen, perfekt und der Anbetung würdig*.<sup>17</sup> Alle diese Vorschläge sind aber offensichtlich explizit oder implizit durch unsere jüdisch-christlich-islamische Kultur bestimmt. Doch auch die griechischen Götter sind Götter, und auf sie trifft eigentlich keine der Eigenschaften zu, die etwa Hoerster zufolge für Gott charakteristisch sind. Sie sind weder einzig noch höchst vollkommen; sie haben nicht einmal die Welt erschaffen. Allerdings sind sie personale Wesen, die sich von uns Menschen in zwei Punkten unterscheiden – sie sind sehr sehr viel mächtiger und sie sind unsterblich. Ob sie körperlos sind, ist unklar; offenbar sind sie meistens unsichtbar, können aber auch in den unterschiedlichsten Gestalten in der Welt erscheinen und

---

<sup>15</sup> Von Kutschera 2014, S. 141.

<sup>16</sup> Hoerster 2005, S. 13.

<sup>17</sup> <https://de.wikipedia.org/wiki/Gott> = letzter Abruf 14. Mai 2020, 9:40.

handeln. Meiner Meinung nach sind diese unterschiedlichen Auffassungen metaphilosophisch nicht sehr interessant. Denn es scheint mir nicht sinnvoll, zwischen „richtigen“ und „falschen“ Gottesbegriffen zu unterscheiden.

Interessant ist die Debatte um den Gottesbegriff allerdings da, wo es darum geht, ob etwa die Auffassung von der maximalen Größe Gottes, die Gott als ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen versteht, überhaupt kohärent ist. Dies gilt umso mehr, als viele Philosoph\*innen Gott auch durch vier weitere metaphysische Eigenschaften charakterisieren – Einfachheit, Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit und Unbeeinflussbarkeit (Gott kann auf die Welt einwirken, aber die Welt kann nicht auf Gott einwirken). Und schließlich geht es auch um die Frage, ob der Begriff eines notwendigen Wesens überhaupt sinnvoll ist. Jedenfalls gibt es ganz offensichtlich Spannungen zwischen den vermeintlichen Eigenschaften Gottes und zwischen diesen Eigenschaften und anderen Annahmen – etwa der Annahme, dass Gott zu bestimmten Zeitpunkten handelnd in die Welt eingreift oder dass manche menschliche Handlungen im libertarischen Sinne frei sind. Ich persönlich habe auch größte Zweifel, dass es körperlose Personen überhaupt geben kann.

Zwei weitere zentrale Bereiche der Religionsphilosophie sind das Problem des Leides und die Rolle religiöser Erfahrungen. Es ist offensichtlich, dass es in der Welt entsetzlich viel Leid und Elend gibt. Schon in der Antike hat man sich die Frage gestellt, ob – und wenn ja wie – diese Tatsache mit der Annahme vereinbar ist, dass es einen Gott gibt, der allmächtig, allwissend und vollkommen gut ist, oder um eine andere Formulierung zu wählen: der seine Geschöpfe über alles liebt. Gemeinhin unterscheidet man zwei Varianten des Problems des Leides – das logische Problem, bei dem es darum geht, ob die charakteristischen Eigenschaften Gottes mit der Existenz des Leids logisch unvereinbar sind, und das evidentielle Problem, das nicht von einer logischen Unvereinbarkeit ausgeht, aber doch davon, dass die Existenz des Leids und die Menge des Leids einen starken Grund *gegen* die Annahme der Existenz eines Gottes mit den von den abrahamitischen Religionen angenommenen Eigenschaften darstellt.

Bei Laktanz findet sich die klassische Formulierung des logischen Problems: Entweder Gott will das Leid beseitigen und kann nicht, dann ist er ohnmächtig; oder er kann das Leid beseitigen, will es aber nicht, dann ist er missgünstig; oder er will das Leid nicht beseitigen und er kann es auch nicht, dann ist er missgünstig und ohnmächtig; oder er will das Leid besei-

tigen und er kann es auch, woher kommt dann das Leid?<sup>18</sup> Ein Punkt, in dem die bisherige Debatte eindeutig zur Klärung beigetragen hat, ist, dass Laktanz' zweiter Punkt „Wenn Gott das Leid beseitigen kann, es aber nicht will, dann ist er missgünstig“ keineswegs selbstverständlich ist. Und das gilt auch für die äquivalente Aussage:

(1) Ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott verhindert alles Leid.

Denn offenbar würde auch ein allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Gott nur das Leid verhindern, das nicht zur Erreichung wichtigerer Ziele erforderlich ist. Wer aus der Existenz von Leid auf die Nichtexistenz Gottes schließen will, muss daher nicht nur

(2) Es gibt in der Welt entsetzlich viel Leid und Elend,  
sondern offenbar auch

(3) Es gibt in der Welt sinnloses Leid, d.h. Leid, das nicht zur Erreichung wichtigerer Ziele erforderlich ist

behaupten. Und während (2) völlig unbestreitbar ist, gilt das für (3) nicht in gleicher Weise. Zumindest scheint es möglich, dass (3) falsch ist. Wenn man allerdings nachfragt, welches denn wohl die Gründe sein könnten, um derentwillen Gott schwere Naturkatastrophen wie das Erdbeben von Lissabon oder den Tsunami von 2004 oder den Holocaust zulässt, erhält man oft die Antwort: Gottes Gründe seien für uns Menschen unergründlich. Ist das wirklich eine befriedigende Antwort? Und, selbst wenn (3) *möglicherweise* falsch ist: Wenn ein kleines Rehkitz qualvoll stirbt, weil seine Mutter erschossen wurde und es selbst in eine Falle geraten ist, wie wahrscheinlich ist es dann, dass es ein wichtigeres Ziel gibt, das Gott dazu veranlasst, dem Kitz nicht helfend beizustehen?

Außerdem können Vertreter der logischen Version des Problems des Leides auch noch anders gegen den Theismus argumentieren. Denn statt (3) können sie auch die folgende These vertreten:

(4) Es gibt in der Welt Leid, bei dem die Leidenden instrumentalisiert oder in ihren Rechten verletzt werden.

Wenn man etwa die Geschichte Ijobs betrachtet, ist es nicht so, dass den Kindern Ijobs Leid zugefügt wird, um Ijob in seinem Glauben zu prüfen? Und werden diese Kinder dadurch nicht instrumentalisiert? Oder werden sie dadurch nicht zumindest in ihren Rechten verletzt? Wenn das so wäre,

---

<sup>18</sup> Laktanz *Vom Zorne Gottes*, Kap. 13.

könnte kein Ziel das Leid dieser Kinder rechtfertigen. Auch bei (4) kann man natürlich die Auffassung vertreten, dass es zumindest möglich ist, dass (4) falsch ist. Aber spricht nicht sehr Vieles für die Wahrheit von (4)?

Das evidentielle Problem des Leids wird häufig so dargestellt, dass die Aussage (3) zwar möglicherweise falsch ist, dass ihre Wahrheit aber doch sehr wahrscheinlich und dass es daher auch sehr wahrscheinlich ist, dass es keinen Gott im Sinne der abrahamitischen Religionen gibt. Mir scheint es aber sinnvoll, die Wahrheit der Prämissen und die Qualität des Schlusses voneinander zu unterscheiden. Bei letzterem geht es darum, ob die Konklusion mit deduktiver Sicherheit oder nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus den Prämissen folgt. Bei ersterem darum, ob die Prämissen unbestreitbar oder nur wahrscheinlich wahr sind. Das logische Problem des Leides würde ich daher so formulieren: Es gibt unbestreitbare oder doch sehr wahrscheinliche Tatsachen, aus denen die Nichtexistenz eines Gottes im Sinne der abrahamitischen Religionen mit deduktiver Sicherheit folgt. Und entsprechend würde für das evidentielle Problem gelten: Es gibt unbestreitbare oder doch sehr wahrscheinliche Tatsachen, aus denen die Nichtexistenz eines Gottes im Sinne der abrahamitischen Religionen mit großer Wahrscheinlichkeit folgt.

Eine Variante des evidentiellen Problems lautet dann folgendermaßen. Wenn wir davon ausgehen, dass übernatürliche Wesen unsere Welt erschaffen haben, was lässt sich dann aus der Beschaffenheit dieser Welt mit großer Wahrscheinlichkeit über die Eigenschaften dieser übernatürlichen Wesen ableiten? Wenn wir die Welt um uns herum betrachten, dann sehen wir in ihr unbestreitbar viel Schönes und Bewundernswertes. Auf der anderen Seite ist diese Welt aber auch äußerst unvollkommen. Es gibt schreckliche Krankheiten und Naturkatastrophen; Menschen verüben die entsetzlichsten Verbrechen und hunderttausende müssen qualvolle Schmerzen und unerträgliches Leid ertragen. Die Welt zeigt uns also ein Doppelgesicht – schön und beeindruckend auf der einen und böse und schrecklich auf der anderen Seite. Welche Annahme steht mit dieser Tatsache besser in Einklang – die Annahme, dass diese Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott geschaffen wurde, oder eine der Annahmen, die Hume als Alternativen vorschlägt?

[Perhaps this world] was only the first rude essay of some infant deity who afterwards abandoned it, ashamed of his lame performance; it is the work only of some dependent, inferior deity, and is the object of derision to his superiors; it is the production of old age and dotage in some superannuated deity; and ever since his death has run on at adventures, from the first impulse and active force which it received from him. (Hume 1981, S. 53)

Oder vielleicht die Annahme, die z.B. vom Manichäismus vertreten wird, dass es in der übernatürlichen Welt zwei Prinzipien gibt – ein gutes und ein böses –, die im Kampf miteinander liegen?

In ähnlicher Weise kann man sich fragen, ob das, was wir tagtäglich um uns herum wahrnehmen, ein guter Grund für die Annahme ist, dass die Welt von einem Gott gelenkt wird, der seine Geschöpfe über alles liebt. John L. Schellenberg etwa fragt sich, was eine liebende Mutter eigentlich charakterisiert. Und er antwortet:

(1) A loving mother would consider each of her child's serious requests important and seek to provide a quick response. (2) A loving mother would wish to spare her child needless trauma, or, more positively, would wish to foster her child's physical and emotional well-being. (3) A loving mother would seek to avoid encouraging in her child false or misleading thoughts about herself or about their relationship. (4) A loving mother would want personal interaction with her child whenever possible, for the joy it brings as well as for its own sake. (5) A loving mother would *miss* her child if separated from her.<sup>19</sup>

Finden wir in unserer Welt ein entsprechendes Verhalten Gottes zu seinen Geschöpfen? Manchmal mag es so scheinen; aber im Allgemeinen ist das nicht so. Wenn man an Menschen denkt, die nach einem Erdbeben verschüttet sind; oder an die Juden, die den Tod in der Gaskammer vor Augen haben. Diese Menschen benötigen dringende Hilfe und vielleicht schreien sie „Gott Du liebst Deine Geschöpfe, hilf uns doch bitte in dieser großen Not“. Aber in aller Regel passiert – nichts. Also können wir aus dem, was ständig in unserer Welt geschieht, mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, dass Gott, wenn es ihn überhaupt gibt, seinen Geschöpfen eher gleichgültig gegenübersteht.

Kommen wir schließlich zum Problem religiöser und insbesondere mystischer Erfahrungen. Wir alle machen ständig sensorische (visuelle, auditive, olfaktorische u.a.) Erfahrungen, durch die wir über unsere Umwelt informiert werden. Aber manche Menschen machen in bestimmten Situationen auch Erfahrungen, die über unsere normale Umwelt hinaus auf eine andere Wirklichkeit zu verweisen scheinen. Am Ende einer (oder vieler) Meditationen etwa kann es zu einem Erlebnis kommen, das als „Erleuchtung“ bezeichnet wird – ein Erlebnis, das sich jedem Versuch, es sprachlich zu beschreiben, zu entziehen scheint. Mein Schwager, ein Zenlehrer, hat dies einmal so formuliert:

In einem Augenblick völlig leer von Gedanken und Gefühlen kann der Durchbruch geschehen. [...] Man sieht eine Welt, in der alles verschwunden ist, in

---

<sup>19</sup> Schellenberg 2004, S. 32.

der keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt gegeben ist. Man ist zugleich im Raum und draußen. Es gibt nur EINS, dies ist mein eigentliches Wesen. Diese Sicht bleibt für Sekunden, allenfalls wenige Minuten bestehen. Es gibt keine Angst vor der Erscheinung der „Leere“. [...] Die ganze Wahrnehmung ist Erstaunen über diese Welt, in der offensichtlich alle gewohnten Gedanken und Gefühle verschwunden sind. Alles ist in dies EINS versunken. [...] Zugleich wird diese Welt, wie wir sie jeden Tag sehen, absurderweise als gut erkannt. [...] Bei tiefer Erleuchtung kommt immer ein Schauer vor dem Großen, Unbekannten verbunden mit dem unspezifizierten Gefühl, alles, was man bisher gelernt oder erfahren hat, sei irrig. Vor dieser Größe wird man klein und demütig, wie groß auch immer die Mühe vorher war, Stolz kommt nicht auf.<sup>20</sup>

Ganz ähnlich hat schon Russell über den Inhalt mystischer Erfahrungen geschrieben:

(1) that all division and separateness is unreal, and that the universe is a single indivisible unity; (2) that evil is illusory, and that the illusion arises through falsely regarding apart as self-subsistent; (3) that time is unreal, and that reality is eternal, not in the sense of being everlasting, but in the sense of being wholly outside time.<sup>21</sup>

Die Wirklichkeit, mit der man in solchen Erfahrungen anscheinend konfrontiert wird, ist also ganz anders als unsere Erfahrungswelt. Wie sie ist, kann man nicht wirklich sagen; aber sie ist offenbar überwältigend. Die philosophisch entscheidende Frage ist aber: Sind mystische Erfahrungen veridisch, zeigen sie eine Wirklichkeit, so wie sie ist? Oder sind sie halluzinatorisch, gaukeln sie uns eine Wirklichkeit vor, die es tatsächlich nicht gibt?

William Alston hat einen wichtigen Versuch unternommen, für die Verlässlichkeit mystischer Erfahrungen zu argumentieren.<sup>22</sup> Sein Ausgangspunkt ist die folgende Theorie epistemischer Rechtfertigung:

(ER) Die Überzeugung  $\ddot{U}$  eines Subjekts  $S$  zum Zeitpunkt  $t$  ist genau dann epistemisch gerechtfertigt, wenn diese Überzeugung von  $S$  zu  $t$  (i) auf anderen propositionalen oder nicht-propositionalen Zuständen wie Erfahrungen beruht und (ii) die Praxis, eine Überzeugung des Typs, zu dem  $\ddot{U}$  gehört, auf Gründe des verwendeten Typs zu stützen, epistemisch verlässlich ist.

---

<sup>20</sup> Gerhard Schütte, Ms. 2015.

<sup>21</sup> Russell 1997, S. 179.

<sup>22</sup> Z.B. in Alston 1991. Im Folgenden orientiere mich eng an den Überlegungen von Christoph Jäger in 2002 und 2009. Siehe aber auch Steup 1997.

Für Alston hängt die Rechtfertigung einzelner Überzeugungen also entscheidend davon ab, aufgrund welcher doxastischen Praxen sie gewonnen wurden. Zu den doxastischen Praxen gehören etwa die Praxis, „perzeptive Überzeugungen aufgrund perzeptiver Erfahrungen, Überzeugungen über die eigenen Bewusstseinszustände auf der Basis von Introspektion, inferentielle Überzeugungen aufgrund deduktiven oder induktiven Schließens und Erinnerungsüberzeugungen aufgrund von Erinnerungen zu bilden“.<sup>23</sup> Und eben auch die Praxis, Überzeugungen über eine die empirische Welt übersteigende transzendente Wirklichkeit aufgrund von mystischen Erfahrungen zu bilden. Die Frage ist also, welche dieser Praxen verlässlich ist, d.h., für welche dieser Praxen gilt: „Käme sie unter Bedingungen, in denen sich das Subjekt bei ihrer Ausübung typischerweise befinden würde, hinreichend oft zum Einsatz, so würde sie überwiegend wahre Meinungen generieren“<sup>24</sup>.

Lässt sich z.B. von der perzeptiven Praxis zeigen, dass sie verlässlich ist? Ein zentraler Punkt Alstons ist, dass ein solcher Nachweis nur *zirkulär* möglich ist. Er ist nur möglich, wenn wir bei diesem Nachweis an der einen oder anderen Stelle schon voraussetzen, dass diese Praxis überwiegend zu wahren Überzeugungen führt. Und Ähnliches gilt nach Alston auch für alle anderen Praxen des so genannten „Standardpakets“. Für die Beurteilung der mystischen Praxis hat das folgende Konsequenz. Wenn sich auch diese Praxis nur zirkulär rechtfertigen ließe, stünde sie in dieser Hinsicht jedenfalls nicht schlechter da als die Praxen des Standardpakets.

Wenn sich doxastische Praxen nicht auf nicht-zirkuläre Weise als verlässlich erweisen lassen, ist es dann rational, diesen Praxen trotzdem zu vertrauen? Ist es z.B. rational, sich auf die perzeptive Praxis zu verlassen? Auf diese Frage antwortet Alston zunächst, dass es in seinen Augen auf jeden Fall in einem praktischen Sinne rational ist, zumindest sozial gut etablierten Praxen zu folgen. Denn erstens sei es unmöglich, auf diesem Wege gewonnene Überzeugungen aufzugeben. Und zweitens: Selbst wenn wir die Wahl hätten, zwischen der perzeptiven und alternativen Praxen zu entscheiden, hätten wir niemals einen guten Grund, eine der alternativen der perzeptiven Praxis vorzuziehen. Die kognitive *conditio humana* lässt es einfach nicht zu, hinter oder unter unsere gebräuchlichen Praxen zurückzutreten und sie von einer tieferen oder objektiveren Position aus zu kritisieren. Wenn ich einer doxastischen Praxis folge, bin ich aber, so Alston weiter, darauf festgelegt, diese Praxis für verlässlich zu halten. Dann wäre es

---

<sup>23</sup> Jäger 2009, S. 402.

<sup>24</sup> Ebd., S. 403.

für mich irrational, dem Urteil, dass diese Praxis verlässlich ist, nicht zuzustimmen – wenn die Frage auftaucht, ob diese Praxis verlässlich ist.

Was bedeutet das für mystische Erfahrungen? Alles, was für die perzeptive Praxis gilt, gilt Alston zufolge in analoger Weise für alle sozial gut etablierten doxastischen Praxen. Und dazu gehört in seinen Augen auch die mystische Praxis. Für ihn ist es rational, auch auf diese Praxis zu vertrauen, „since it is a socially established doxastic praxis that is not demonstrably unreliable or otherwise disqualified for rational acceptance“.<sup>25</sup> Kurz: In seinen Augen gibt es keine so gravierenden Unterschiede zwischen der perzeptiven und der mystischen Praxis, dass es gerechtfertigt wäre, die eine für verlässlich zu halten, die andere aber nicht. Alston geht zwar auf einige Argumente ein, die gegen diese These vorgebracht wurden. Meiner Meinung nach widmet er aber dem zentralen Gegenargument zu wenig Aufmerksamkeit.<sup>26</sup>

Wenn wir die Verlässlichkeit von Sinneserfahrungen betrachten, dann wissen wir aufgrund unserer Alltagserfahrung und auch aufgrund von wissenschaftlichen Untersuchungen, dass es normale Umstände gibt, in denen uns diese Erfahrungen verlässlich über unsere Umwelt informieren, und außergewöhnliche Umstände, in denen das nicht so ist. Es ist aber nicht zu leugnen, dass mystische Erfahrungen nur unter sehr speziellen Bedingungen zustande kommen. Meditative Versenkung, starkes Fasten oder die Einnahme von Drogen, die ja manchmal auch zu solchen Erfahrungen führt, gehören sicher nicht zu den Normalbedingungen unseres Wahrnehmungssystems. Und das ist ein starker Grund für die Annahme, dass es sich bei mystischen Erfahrungen eher um Halluzinationen als um veridische Wahrnehmungen handelt. Bertrand Russell hat dieses Argument in der prägnanten Formulierung zusammengefasst:

From a scientific point of view, we can make no distinction between the man who eats little and sees heaven and the man who drinks much and sees snakes. Each is in an abnormal physical condition, and therefore has abnormal perceptions.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Alston 1991, S. 194.

<sup>26</sup> Mich erstaunt im Übrigen, dass Alston davon ausgeht, dass mystische Erfahrungen für die Existenz eines in etwa abrahamitisch verstandenen Gottes sprechen. Er ignoriert damit die Tatsache, dass diejenigen, die solche Erfahrungen machen, in aller Regel von einer Begegnung mit einer weitgehend rätselhaften Realität sprechen. Ob diese Realität z.B. personalen Charakter hat, bleibt völlig unklar.

<sup>27</sup> Russell 1997, S. 188.

Außerdem wissen wir inzwischen eine ganze Menge darüber, wie unser Wahrnehmungssystem funktioniert. Und auch aus diesem Wissen ergeben sich Zweifel an der Verlässlichkeit mystischer Wahrnehmungen.<sup>28</sup>

3. Ich habe nun einige, bei weitem nicht alle, Facetten der Religionsphilosophie noch einmal Revue passieren lassen. Was lässt sich metaphilosophisch daraus lernen? Zunächst, dass es in diesem Zweig der Philosophie, wie er heute (wieder) betrieben wird, nicht um Therapie geht. Kaum eine\*r versucht heute noch, durch Sprachanalyse die Probleme der Religionsphilosophie als Scheinprobleme zu entlarven. Diese Fragen und Probleme haben sich als echte Fragen und Probleme erwiesen, die man offenbar nicht wegdiskutieren kann. Es geht also um Sachfragen, und zwar besonders um die Fragen: Gibt es eine übernatürliche Welt? Und wenn ja, wie ist sie beschaffen?

Zweitens spielen Begriffsanalysen in der Religionsphilosophie offenbar nur eine untergeordnete Rolle. Natürlich gibt es eine Debatte darüber, ob Allmacht, Allwissenheit, Allgüte, Einfachheit, Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit und Unbeeinflussbarkeit eine kohärente Menge von Eigenschaften bilden und ob der Begriff eines notwendigen Wesens überhaupt ein sinnvoller Begriff ist. Diese Debatte hat jedoch einen ganz anderen Stellenwert als die Debatte über die mentalen Begriffe Denken, Rationalität, Überzeugtsein, Bewusstsein, Wünsche, Wahrnehmung, Empfindung und Absicht im Hinblick auf die Frage nach dem Geist der Tiere. Die Religionsphilosophie beginnt nicht mit einer Analyse der zentralen Merkmale übernatürlicher Wesen, um dann die Frage, ob es Wesen mit diesen Merkmalen in der Realität gibt, den empirischen Wissenschaften zu überantworten. Vielmehr setzt sie die Begriffe einer transzendenten Welt und übernatürlicher Wesen voraus, und beginnt dann direkt *selbst* damit zu untersuchen, ob eine solche Welt und solche Wesen existieren. Aber warum ist das so? Warum überlässt man die Beantwortung dieser Fragen nicht tatsächlich den empirischen Wissenschaften?

Einige Autor\*innen sind offenbar der Meinung, dass diese Wissenschaften prinzipiell nicht in der Lage sind, etwas über die Welt des Übernatürlichen herauszufinden. Kurt Bayertz zum Beispiel schreibt:

Im Rahmen der naturwissenschaftlichen Forschung fungiert [das Immanenzprinzip, dem zufolge alle wirklichen Phänomene auf materielle Objekte und Prozesse zurückgeführt werden können] als eine *methodologische Regel*, nach der nur das in Betracht gezogen wird, was ‚natürlich erklärt werden‘ kann.

---

<sup>28</sup> Siehe dazu z.B. Beckermann 2013, Abschnitt 8.2.

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.<sup>29</sup>

Ich halte diese Auffassung für verfehlt. Viele, die an eine transzendente Welt und an übernatürliche Wesen glauben, glauben auch, dass diese Wesen das Leben von uns Menschen positiv und negativ beeinflussen können. Bevor sie eine Reise antreten, ein riskantes Geschäft unternehmen oder im Fall einer schweren Krankheit beten sie deshalb zu den Wesen, an deren Existenz sie glauben, bringen ihnen Opfer dar oder legen Gelübde ab. Und natürlich ist es eine empirische Frage, ob diese Gebete und Opfer tatsächlich überdurchschnittlich häufig Erfolg haben. Von vielen übernatürlichen Wesen wird angenommen, dass sie sehr auf ihre Ehre bedacht sind und dass sie Menschen sofort bestrafen, die ihnen gegenüber nicht den angemessenen Respekt erweisen. Auch hier ist es eine empirische Frage, ob Menschen, die es an dem nötigen Respekt fehlen lassen, häufiger leiden als andere. Und es ist auch eine empirische Frage, ob manche Menschen regelmäßig Taten vollbringen, die sich *nicht natürlich* erklären lassen (Wunderheiler, Regenmacher).<sup>30</sup> Ganz allgemein kann man empirisch untersuchen, ob es in unserer Welt Phänomene gibt, die nur oder am besten durch das Eingreifen übernatürlicher Kräfte und Wesen erklärt werden können. Warum meinen also viele, dass man die Frage, ob es eine transzendente Welt oder übernatürliche Wesen gibt, nicht den empirischen Wissenschaften überantworten kann?

Meiner Meinung nach gehen inzwischen eigentlich alle davon aus, dass es in unserer Welt *de facto* keine Phänomene gibt, die sich nur oder am besten durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen erklären lassen. Es gibt keine Wunderheilungen, keine Wiedererweckung von Toten, keine wunderbaren Errettungen aus großer Gefahr. Ganz allgemein gibt es also in unserer Welt keine beobachtbaren Tatsachen, die für die Existenz einer transzendenten Welt oder übernatürlicher Wesen sprechen. Doch damit ist die Sache noch nicht erledigt. Denn viele denken, dass es auch noch andere

---

<sup>29</sup> Bayertz 2007, 57 f. – Hervorh. im Original.

<sup>30</sup> Ausführlicher gehe ich auf diesen Punkt in Beckermann 2019a ein.

Möglichkeiten gibt, um herauszufinden, ob es eine solche Welt oder solche Wesen gibt.

Eine dieser Möglichkeiten scheint darin zu bestehen, einen Schritt zurückzutreten, einige sehr allgemeine Tatsachen in den Blick zu nehmen und zu fragen, ob diese Tatsachen möglicherweise für oder gegen die Existenz einer transzendenten Welt sprechen. Dies ist die Strategie hinter den meisten „Gottesbeweisen“ – ausgenommen die ontologischen Argumente für die Existenz Gottes. Und es ist auch die Strategie hinter der Debatte um das Problem des Leides.

Ontologische Argumente sind anders. Eines dieser Argumente beruht auf der These, die Aussage „Gott existiert“ sei analytisch wahr, da die Annahme des Gegenteils einen Widerspruch beinhaltet. Diese These führt zu interessanten Diskussionen über die Natur von Existenzaussagen und insbesondere über die Frage, ob solche Aussagen überhaupt analytisch wahr sein können. Ich finde es schwierig, diese Diskussionen metaphilosophisch einzuordnen. Handelt es sich hier um den Versuch, mit philosophischen Mitteln das Wesen einer Sache zu ermitteln? Oder um Begriffsanalyse? Oder um eine wissenschaftliche Untersuchung?<sup>31</sup> Das wohl eher nicht. Denn wie soll man mit den Methoden der empirischen Wissenschaften herausfinden können, ob es analytisch wahre Existenzaussagen gibt? Vielleicht kann man diese Frage mit der Suche nach Beispielen beantworten. Gibt es vielleicht in der Mathematik beweisbar wahre Existenzaussagen wie „Es gibt eine kleinste natürlichen Zahl“? Und wenn das so ist, was charakterisiert diese Aussagen? Und: Gehört „Gott existiert“ zu der Gruppe von Existenzaussagen, die man beweisen kann?

Bei den anderen klassischen Argumenten für die Existenz Gottes und auch beim Problem des Leides liegen die Dinge anders. Hier ist der Ausgangspunkt jeweils eine (vermeintlich) unbestreitbare Tatsache – die Tatsache, dass unser Universum irgendwann zu existieren begonnen hat; die Tatsache, dass es in unserer Welt funktionale Wesen (Tiere) gibt, die nicht von Menschen geschaffen wurden; die Tatsache, dass die Naturkonstanten so sind, dass Galaxien, Sonnen, Planeten, Lebewesen und Menschen entstehen konnten; die Tatsache, dass es in der Welt unsäglich viel (sinnloses) Leid gibt. Und die Grundfrage ist immer: Was kann man aus diesen Tatsachen folgern? Hinzu kommt manchmal die Frage: Handelt es sich hier überhaupt um Tatsachen?

Der Ausgangspunkt des *Kalam*-Arguments ist die Prämisse (C2) „Das Universum hat irgendwann zu existieren begonnen“. Und die Wahrheit die-

---

<sup>31</sup> Zu dieser Dreiteilung vgl. Glock 2017.

ser Prämisse ist sicher nicht selbstverständlich. Verfechter des *Kalam*-Arguments haben sich deshalb einige Mühe gegeben, die Wahrheit von (C2) plausibel zu machen. In ihrem langen Artikel „The *kalam* cosmological argument“ verwenden Craig und Sinclair dabei einen interessanten Mix von Argumenten. Auf der einen Seite stützen sie sich auf eher theoretische Argumente für die These, dass es aktual Unendliches nicht geben kann; auf der anderen Seite widmen sie einen Großteil ihrer Argumentation aber auch einer ausführlichen Diskussion der wesentlichen gegenwärtigen wissenschaftlichen Kosmologien, wobei sie zu dem Schluss kommen, dass diese Kosmologien eher dafürsprechen, dass unser Universum irgendwann zu existieren begonnen hat.

Der umstrittenste Punkt des *Kalam*-Arguments ist allerdings die Prämisse (C1) – das Kausalprinzip. Insofern ist nicht verwunderlich, dass sehr viel Zeit und Energie darauf verwendet wurde, für und gegen dieses Prinzip zu argumentieren. Dabei gibt es im Wesentlichen vier Hauptstrategien. Erstens die Behauptung, das Prinzip sei evident. Zweitens die Behauptung, das Prinzip sei eine Annahme, die jeder vernünftige Mensch und insbesondere jeder Wissenschaftler/jede Wissenschaftlerin machen muss, wenn er/sie etwas über die Welt erfahren will. Drittens den Versuch, dieses Prinzip auf die eine oder andere Weise zu „beweisen“. Und viertens schließlich die Behauptung, das Prinzip sei empirisch gut bestätigt.

Mir scheint, dass die letzte Behauptung angesichts der Entwicklung der Quantenphysik wenig für sich hat. Vielleicht gibt es Interpretationen der Quantenphysik, die mit der Annahme vereinbar sind, dass selbst auf der Quantenebene alles eine hinreichende Ursache hat. Aber es gibt eben auch Interpretationen, denen zufolge es auf dieser Ebene wirklich Zufallsereignisse gibt. Es ist daher als andere als klar, dass die Wissenschaften (C1) als wahr erwiesen haben.

Zweitens stehen auch alle vermeintlichen Beweise (Leibniz, Locke, Kant, Craig und Sinclair) von (C1) auf schwachen Füßen. Tatsächlich sind diese Beweise so schwach, dass man sich fragt, warum sie überhaupt vorgebracht wurden. Und auch für die These, (C1) sei eine Annahme, die insbesondere jede\*r Wissenschaftler\*in machen müsse, wenn er/sie etwas über die Welt erfahren will, spricht wenig. Tatsächlich entspricht (C1) eher einer methodologischen Regel, die man anwendet, solange dies möglich ist, und die man aufgibt, wenn sie nicht mehr zum Erfolg führt. Damit konzentriert sich schließlich alles auf die Frage, ob (C1) evident ist. Und hier scheiden sich schlicht die Geister. Einigen scheint das so selbstverständlich, dass sie dazu neigen, Philosoph\*innen für verrückt zu erklären, die das bezweifeln. Andere, wie ich selbst, haben dagegen kein Problem damit,

sich Situationen vorzustellen, in denen Dinge ohne jede Ursache anfangen zu existieren. Ein Fall von, wie es scheint, unauflösbarem philosophischen Dissens.

Auch die klassischen teleologischen Argumente für die Existenz Gottes sind metaphilosophisch interessant. In ihnen geht es zentral um die Frage, wie komplexe funktionale Systeme entstehen können. Nur dadurch, dass sie von intelligenten Wesen geplant und hergestellt werden? Oder können sie auch aufgrund von rein physischen Mechanismen entstehen, Mechanismen, in denen intelligente Konstrukteur\*innen keine Rolle spielen? Ist das überhaupt eine philosophische Frage? Könnte man nicht einfach alle funktionalen Systeme in dieser Welt auf ihre Entstehung hin untersuchen und so die Frage entscheiden? Die Antwort auf diese Frage scheint mir in dem Ausdruck „können“ zu stecken. Die traditionelle Behauptung war:

- (5) Komplexe funktionale Systeme *können* nur dadurch entstehen, dass sie von intelligenten Wesen geplant und hergestellt werden.

Ist das eine philosophische oder eine wissenschaftliche Behauptung? Auf jeden Fall ist es eine Behauptung, die durch die Entwicklung der Wissenschaften widerlegt wurde. Dabei sind die Details der Evolutionstheorie gar nicht entscheidend. Entscheidend ist, dass durch diese Theorie deutlich wurde, wie ein durch Mutation und Selektion getriebener natürlicher Mechanismus aussehen kann, der dafür sorgt, dass sich nach und nach aus einfachen immer komplexere funktionale Systeme mit immer erstaunlicheren Fähigkeiten entwickeln. Damit wurde der Behauptung (5) die intuitive Plausibilität genommen, die sie für Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende hatte. Das war, allerdings, wie schon gesagt, nicht das Ende der Debatte. Denn jetzt hatte man zwei mögliche Erklärungen: Tiere und auch wir Menschen wurden von einem intelligenten Wesen geplant und hergestellt. Und: Tiere und auch wir Menschen sind in einem natürlichen evolutionären Prozess entstanden. Also kann man immer noch darüber streiten, welche dieser beiden möglichen Erklärungen zutrifft. Dieser Streit ist allerdings mehr und mehr zu einer wissenschaftlichen Debatte geworden.

Die Fine-Tuning-Debatte hat einen anderen Charakter. Hier bilden zwei Aussagen den Ausgangspunkt:

- (6) Die fundamentalen Naturkonstanten haben Werte, die die Entstehung von Galaxien, Sonnen, Planeten, Lebewesen und schließlich uns Menschen ermöglicht haben.
- (7) Dass die fundamentalen Naturkonstanten die Werte haben, die sie haben, ist äußerst unwahrscheinlich.

(6) ist offenkundig unbestreitbar. Über (7) kann man aber sicher diskutieren. Hat es wirklich Sinn, hier überhaupt von Wahrscheinlichkeiten zu sprechen? Doch davon abgesehen, der Kern der Debatte dreht sich in diesem Fall um die beiden Fragen: 1. Bei welchen unwahrscheinlichen Ereignissen ist es legitim anzunehmen, dass sie auf Eingriffe intelligenter Wesen zurückgehen, und bei welchen unwahrscheinlichen Ereignissen reicht die Zufallsannahme? 2. Gehört die Tatsache, dass die fundamentalen Naturkonstanten die Werte haben, die sie haben, zum ersten oder zum zweiten Typ? Wie lassen sich diese Fragen beantworten?

Wir hatten schon gesehen, dass wir bei einigen paradigmatischen Fällen offenbar in der Lage sind, eine intuitive Zuordnung vorzunehmen. Also sollten wir untersuchen, was die Fälle gemeinsam haben, die wir intuitiv zum ersten Typ zählen, und was sie von den Fällen unterscheidet, die wir intuitiv zum zweiten Typ zählen. Christian Weidemann hat hier einen Vorschlag gemacht, der sich auf Überlegungen von Paul Horwich stützt.<sup>32</sup> Diesem Vorschlag zufolge gehört ein unwahrscheinliches Ereignis zum ersten Typ, wenn es nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch *überraschend* ist. Dabei sei ein Ereignis E überraschend, wenn gilt: (a) E ist, gegeben unsere bisherigen Hintergrundannahmen C, sehr unwahrscheinlich; (b) es gibt alternative Hintergrundannahmen K, bzgl. deren E sehr viel wahrscheinlicher ist; und (c) die alternativen Hintergrundannahmen K sind (unabhängig von E) zwar unplausibel, aber gleichwohl nicht extrem unwahrscheinlich. Ich habe diesen Vorschlag in Beckermann 2019b kritisch kommentiert. Aber darauf kommt es hier nicht an. Hier ist vielmehr die Frage: Was ist das eigentlich für eine Diskussion? Wie ist sie metaphilosophisch einzuordnen?

Das Problem des Leides hat eine inzwischen gut bekannte Struktur. Es beruht auf der (wirklich unbestreitbaren) Tatsache, dass es in unserer Welt entsetzlich viel furchtbares Leid gibt. Die Frage ist dann wieder, was daraus folgt. Klar ist mittlerweile, dass aus dieser Tatsache allein nicht mit deduktiver Sicherheit gefolgert werden kann, dass es keinen allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott gibt. Einige haben deshalb gefragt, ob nicht nur (2) „Es gibt in der Welt entsetzlich viel Leid und Elend“, sondern auch (3) „Es gibt in der Welt sinnloses Leid, d.h. Leid, das nicht zur Erreichung wichtigerer Ziele nötig ist“ oder (4) „Es gibt in der Welt Leid, bei dem die Leidenden instrumentalisiert oder in ihren Rechten verletzt werden“ wahr sind. Sicher, (3) und (4) sind nicht so unbezweifelbar wie (2); sie könnten falsch sein. Aber sind diese Aussagen nicht wenigstens sehr wahrscheinlich?

---

<sup>32</sup> Weidemann 2019.

Unbestreitbar gibt es in unserer Welt viel Schönes und Bewundernswertes. Auf der anderen Seite gibt es aber auch schreckliche Krankheiten und Naturkatastrophen; Menschen verüben die entsetzlichsten Verbrechen und hunderttausende müssen qualvolle Schmerzen und unerträgliches Leid ertragen. Spricht dieser Befund für die Annahme, dass unsere Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesen geschaffen wurde? Oder doch eher für die Annahme, dass der Schöpfer dieser Welt, wenn es überhaupt einen gegeben hat, weit davon entfernt ist, vollkommen zu sein, oder zumindest dafür, dass sich dieser Schöpfer wenig um das Wohlergehen seiner Geschöpfe kümmert? Weiterhin ist unbestreitbar, dass in den allermeisten Fällen Menschen, die sich in großer Not befinden, nicht durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen geholfen wird, obwohl sie dringend auf diese Hilfe angewiesen wären. Spricht das für die Annahme, dass Gott seine Geschöpfe über alles liebt? Oder doch eher für die Annahme, dass Gott, wenn es ihn denn gibt, seine Geschöpfe ziemlich gleichgültig sind? Meiner Meinung nach hilft es angesichts dieser Tatsachen auch nicht weiter zu behaupten, dass es zwar nicht wahrscheinlich, aber doch immerhin möglich ist, dass unsere Welt von einem Gott erschaffen wurde, der seine Geschöpfe über alles liebt. Angenommen, in einem Mordfall spricht alles dafür, dass Schmidt der Täter ist. Aber sein Anwalt argumentiert: Einen Tag vor dem Mord sei Schmidt von Außerirdischen entführt und durch einen Doppelgänger ersetzt worden, der dann den Mord begangen habe. Einen Tag später sei Schmidt zurückgebracht worden. Auch hier könnte man argumentieren, dass das, was der Anwalt vorgebracht hat, doch möglicherweise wahr sei. Aber wäre es nicht trotzdem völlig irrational, seiner Geschichte Glauben zu schenken?

Die Debatte um die Verlässlichkeit mystischer Erfahrungen reicht offenbar weit über die Religionsphilosophie hinaus. Denn dieses Problem lässt sich offenbar nicht unabhängig von der Frage behandeln, was sich überhaupt über die Verlässlichkeit unserer doxastischen Praxen sagen lässt. Wir sind hier also sofort im Bereich der Erkenntnistheorie. Soweit es speziell um die Verlässlichkeit mystischer Erfahrungen geht, ist die Struktur der Debatte aber relativ klar. Hier geht es im Kern darum, ob sich, wie Alston behauptet, die mystische Praxis nicht wesentlich von der perzeptiven Praxis unterscheidet. Soweit ich das beurteilen kann, gibt es auch in dieser Debatte einen interessanten Mix aus theoretischen und empirischen Argumenten.

4. Wenn wir versuchen, ein kurzes Fazit zu ziehen, dann sollte klar geworden sein: Metaphilosophisch gesehen, unterscheiden sich die Debatten in der Religionsphilosophie deutlich von den Debatten, in denen es um den

Geist der Tiere geht. Glocks Bild von einer Arbeitsteilung – während es in der Philosophie um die Klärung der relevanten mentalen Begriffe geht, haben die Wissenschaften die entsprechenden Fakten über Tiere zu liefern – passt nicht auf diese Debatten. In ihnen werden die Fragen, ob es eine übernatürliche Welt gibt und, wenn ja, wie sie aussieht, direkt angegangen. Und Philosoph\*innen selbst versuchen, diese Fragen zu beantworten. Denn es gibt eine allgemeine Übereinstimmung, dass uns die empirischen Wissenschaften hier nicht weiterhelfen können, da es *de facto* einfach keine Phänomene gibt, die sich nur oder am besten durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen erklären lassen. Dies selbst ist allerdings ein empirisches Faktum.

Abgesehen von dem Versuch zu zeigen, dass die Aussage „Gott existiert“ analytisch wahr ist, und dem Versuch, die Wahrheit dieser Aussage mit Rückgriff auf mystische Erfahrungen zu begründen, gibt es in der Religionsphilosophie eine Standardargumentationsstrategie, die sowohl von Vertretern als auch von Gegnern des Theismus verwendet wird. Gehe von (vermeintlich) unbestreitbaren allgemeinen Tatsachen aus und versuche dann zu zeigen, dass diese Tatsachen entweder für oder gegen die Existenz einer transzendenten Welt sprechen. Deshalb geht es in weiten Teilen der Diskussion darum, was man woraus folgern kann. Kann man aus der Tatsache, dass unser Universum zu existieren begonnen hat, folgern, dass das Universum eine Ursache hat und dass diese Ursache ein intelligentes körperloses notwendiges Wesen ist? Kann man aus der Tatsache, dass es in der Welt funktionale Systeme gibt, die nicht von Menschen hergestellt wurden, folgern, dass es ein übernatürliches Wesen gibt, das diese funktionalen Systeme erschaffen hat? Kann man aus der Tatsache, dass die Naturkonstanten so sind, dass sich Lebewesen und schließlich auch Menschen entwickeln konnten, schließen, dass es ein übernatürliches Wesen gibt, das dafür gesorgt hat, dass die Naturkonstanten so sind, wie sie sind? Kann man aus der Tatsache, dass es in der Welt so erschreckend viel furchtbares Leid gibt, schließen, dass diese Welt nicht von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott erschaffen wurde, oder zumindest, dass dieser Schöpfer seine Geschöpfe nicht über alles liebt? In aller Regel benötigt man für entsprechende Schlüsse Zusatzannahmen, und auch diese Zusatzannahmen stehen im Zentrum der Diskussion.

Diese Strategie hat allerdings einen offensichtlichen Nachteil, der sehr gut in dem Spruch eingefangen wird: Des einen Philosophen *modus ponens* ist des anderen Philosophen *modus tollens*. Die Strategie führt zu einem vorprogrammierten Dissens. Wir haben gesehen, dass es schon bei der Annahme, ob das Kausalprinzip unmittelbar evident ist, einen offenbar unauf-

löslichen Dissens gibt. Und auch für alle Argumente, die ich erwähnt habe, gilt: Man kann der Auffassung sein, dass die Prämissen sehr gut begründet sind und dass man deshalb auch die Konklusionen akzeptieren sollte. Und man kann der Auffassung sein, dass die Konklusionen so unplausibel sind, dass mit den Prämissen etwas faul sein muss. Und man kann auch unterschiedlicher Auffassung darüber sein, ob die Konklusionen wirklich aus den Prämissen folgen. Das bedeutet, dass die Philosophie hier offenbar nicht in der Lage ist, definitive Antworten auf die Fragen zu geben, die sie sich selbst gestellt hat. Sie kann nur Klarheit schaffen. Sie kann klar machen, was man auch für wahr halten muss, wenn man These A für wahr hält, und welche Konsequenzen man zu akzeptieren hat, wenn man nicht-A für wahr hält. Ich denke, dass dies auch in sehr vielen anderen Bereichen der Philosophie gilt. Zumindest schreibt David Lewis:

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.<sup>33</sup>

## Literatur

- Alston, William (1991) *Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Bayertz, Kurt (2007) „Was ist moderner Materialismus?“. In: K. Bayertz, M. Gerhard & W. Jaeschke (Hg.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner, 50–70.
- Beckermann, Ansgar (2013) *Glaube*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Beckermann, Ansgar (2019a) „Ein nüchterner Blick auf die Welt“, in: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Münster: mentis, S. 15–30. (In diesem Band S. 205–222)

---

<sup>33</sup> Cf. Lewis 1983, p. x.

- Beckermann, Ansgar (2019b) „Antworten“, in: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Münster: mentis, S. 191–203. (In diesem Band S. 223–238)
- Beckermann, Ansgar (2021) „What can we learn meta-philosophically from how philosophers actually proceed in the philosophy of religion?“, in: Christoph C. Pfisterer, Nicole Rathgeb & Eva Schmidt (eds.) *Departing from Wittgenstein: Language, Mind, and Normativity*.
- Beckermann, Ansgar & William Craig (2015) *Gibt es Gott?* URL: <https://www.reasonablefaith.org/videos/debates/craig-vs-beckermann-munich-germany/>
- Craig, William (2010) *On Guard*. Colorado Springs CO: David C. Cook.
- Craig, William & James D. Sinclair (2012) „The *kalam* cosmological argument“, in: W. L. Craig & J. P. Moreland (eds.) *The Blackwell companion to natural theology*. Wiley-Blackwell, S. 101–201.
- Descartes, René (2005) *Die Prinzipien der Philosophie*, übers. und hrsg. von C. Wohlers. Hamburg: Meiner.
- Glock, Hans-Joachim (2017) „Impure Conceptual Analysis“, in: S. Overgaard & G. d’Oro (eds.) *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 83–107.
- Hoerster, Norbert (2005) *Die Frage nach Gott*. München: C.H. Beck.
- Hume, David (1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selb-Bigge, 2<sup>nd</sup> edition by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David (1970) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N. Pike. Indianapolis: Bobbs Merrill.
- Jäger, Christoph (2002) „Religious Experience and Epistemic Justification: Alston on the Reliability of ‚Mystical Perception‘“. In: C. Moulines & K.G. Niebergall (Hg.) *Argument und Analyse*. Paderborn: mentis, S. 403–423.
- Jäger, Christoph (2009) „Epistemische Rationalität und Alstons Theorie ‚mystischer Wahrnehmung‘“. *Zeitschrift für katholische Theologie* 131, S. 396–413.
- Laktanz, *Vom Zorne Gottes (De ira dei)*, in: *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. München 1919, Abs. 13. (zitiert nach: <http://www.unifr.ch/patr/kv/>)

kapitel.php?ordnung=12&werknr=58&buchnr=132&abschnittnr=501  
– letzter Zugriff 28.04.2006)

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966) „Über den ersten Ursprung der Dinge“. In: G. W. Leibniz, *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Stuttgart.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1990) *Philosophische Schriften*, Sechste Reihe: Band 2. Hgg. von der Leibnizforschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie-Verlag.
- Lewis, David (1983) *Philosophical Papers. Volume 1*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Löffler, Winfried (2019) *Einführung in die Religionsphilosophie*. 3. Aufl., wbg Academic.
- Kutschera, Franz von (2014) *Drei Formen des Bewusstseins*, mentis: Münster 2014.
- Pruss, Alexander R. (2012) „The Leibnizian Cosmological Argument“, in: W. L. Craig & J. P. Moreland (eds.) *The Blackwell companion to natural theology*. Wiley-Blackwell, S. 24–100.
- Rowe, William L. (2007) *Philosophy of Religion. An Introduction*. 4<sup>th</sup> ed., Thomson/Wadsworth.
- Russell, Bertrand (1997) *Religion and Science*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Russell, B. & F.C. Copleston (1948) *A Debate on the Existence of God*. [http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological\\_radio.htm](http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm)
- Schellenberg, John L. (2004) „Devine Hiddenness Justifies Atheism“, in: M.L. Peterson & R.J. Vanarragon (eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, S. 30–41.
- Steup, Matthias (1997) „William Alston, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience“. *Nous* 31, S. 408–420.
- Thomas von Aquin (1981) *Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd.1: Gottes Dasein und Wesen*. 2. Aufl., Graz.
- Weidemann, Christian (2019) „Dinge, die unwahrscheinlich sind, passieren einfach“, in: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Münster: mentis, S. 163–189.