

Tetens | Gott denken

[Was bedeutet das alles?]

Holm Tetens

Gott denken

Ein Versuch über rationale Theologie

Reclam

Für Frank Mau

mit herzlichem Dank für die nachhaltige Ermutigung

6. Auflage

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19295

2015 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2017

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019295-5

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

1. Auf Gott hoffen – Wie vernünftig ist das? 7

I. Naturalismus 12

2. Naturalismus als Metaphysik 12

3. Metaphysik 16

4. Die Stagnation des Naturalismus 21

II. Panentheismus 29

5. Endlicher Geist und Materie 29

6. Unendlicher Geist 33

7. Gott als Schöpfer der Welt 37

8. Die Freiheit des Menschen 44

9. Eine kosmologische Argumentation 51

III. Erlösung und Theodizee 55

10. Die existenzielle Botschaft des Naturalismus 55

11. Gott als Erlöser der Welt 59

12. Rationale Eschatologie 65

13. Der Stachel des Theodizee-Problems 71

14. Ein moralisches Argument 73

IV. Theistische Metaphysik 80

15. Ein eschatologisches »Experimentum Crucis« 80

16. Von trostloser und tröstlicher Metaphysik 87

Literaturverzeichnis 91

Dank 94

Zum Autor 96

»Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich.«

Max Horkheimer¹

1. Auf Gott hoffen – Wie vernünftig ist das?

»Persönlich glaube ich, dass zumindest die Hoffnung auf Gott rational gerechtfertigt werden kann.«² Mit diesem Satz endet ein überaus scharfsinniges Buch, das den Titel trägt »Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie«. Der Satz beschreibt exakt, worum es im vorliegenden Buch gehen soll. Wir wollen eine komplexe Argumentation entfalten, wonach es im Vergleich mit der heute vorherrschenden naturalistischen Sicht auf die Welt und unser Leben keineswegs unvernünftig ist, auf Gott zu hoffen. Der Vergleich mit dem Naturalismus ist entscheidend, ist doch der Naturalismus heutzutage der gewichtigste Widersacher eines Gottesglaubens. Deshalb tut man gut daran, Argumente zugunsten des Theismus wesentlich dialektisch anzulegen: Schwierigkeiten des Naturalismus sind in Stärken des Theismus umzumünzen.

Dieses Buch offeriert einen Versuch über rationale Theologie. Theologie verdient nur dann rational genannt zu werden, vermag sie die »Sache mit Gott«³ mit vernünftigen Überlegun-

1 Horkheimer (1968), S. 372; ich verdanke den Hinweis auf Horkheimer Henning Klingen (Wien).

2 Vgl. Weidemann (2007), S. 436.

3 So der Titel des immer noch lesenswerten Buches von Zahrnt (1966).

gen auszufechten. Was heißt in diesem Kontext »vernünftig«? Das müssen und können wir nicht grundsätzlich beantworten. Wir nennen lediglich einige wichtige Bedingungen, denen die nachfolgenden Überlegungen gerecht zu werden versuchen. Würden wir sie verfehlen, ließe das sofort legitime Zweifel an der Vernünftigkeit unseres Gedankengangs aufkeimen.

Erstens unterstellen wir, dass die Erfahrungswelt im wesentlichen genauso ist, wie die Wissenschaften sie beschreiben und erklären. Das auferlegt einer rationalen Theologie, mit ihren Thesen und Argumenten keinen anerkannten Ergebnissen der Wissenschaften zu widersprechen. Zweitens erteilen wir jedem Wunderglauben eine Absage.⁴ In der uns zugänglichen Erfahrungswelt ereignet sich nichts, was sich nur so erklären lässt, dass anerkannte Naturgesetze oder andere strukturelle Gesetzmäßigkeiten der Erfahrungswelt einmalig außer Kraft gesetzt sind. Rationale Theologie sollte deshalb nicht mit der These liebäugeln, dass Gott in dieser empirischen Welt Wunder wirkt und sich durch sie offenbart. Drittens gelten für die rationale Theologie von vornherein alle fundamentalen Prinzipien vernünftigen Denkens. Demnach kann zum Beispiel selbst Gott nicht Jungesellen verheiratet machen und der rationale Theologe hat den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu

4 David Humes (1711–1776) im Grunde genommen transzendentes Argument gegen Wunder als Ausnahmen von den Naturgesetzen innerhalb der Erfahrungswelt scheint mir schlagend. Statt anzunehmen, dass bei einem Ereignis Naturgesetze und andere Erfahrungsregeln verletzt sind, ist es immer möglich, dass wir das Ereignis fehlerhaft oder unvollständig beobachtet haben oder es bisher unbekannte Kausalfaktoren gibt, die sich am Ende doch unter ein Naturgesetz subsumieren lassen. Und Erklärungen dieser Art liegen nach erklärungstheoretischen Maximen immer näher und sind immer plausibler als die Annahme, ein Naturgesetz sei ausnahmsweise in einem einzigen Falle verletzt.

respektieren und gütig hergeleitete Widersprüche sollten ihn veranlassen, mindestens eine Prämisse in der Herleitung zu verwerfen.

Erfüllt sie diese drei Bedingungen, scheint rationale Theologie erst einmal eine Weggefährtin des Naturalismus zu sein. Doch die Wege der beiden trennen sich alsbald. Rationale Theologie will sich einem Territorium der Wirklichkeit nähern, das nicht am Wegesrand der Erfahrungswissenschaften liegt. Diese *Terra incognita*, die die rationale Theologie »Gott« nennt und die der Naturalismus auf keiner seiner Landkarten von der Wirklichkeit verzeichnet, sollte mehr sein als bloß eine logische Möglichkeit, die bisher noch niemand widerlegt hat. Logisch ist allzu vieles möglich; es für wirklich zu halten, ist deshalb in hinreichend vielen Fällen schlicht abstrus. Freilich nehmen wir heute den Naturalismus ernst, und das durchaus zu Recht, wemgleich er sich nicht beweisen lässt, ja obwohl er nicht unerhebliche Probleme aufwirft.⁵ Doch auch ein mögliches Dasein Gottes ist so ernst zu nehmen wie der Naturalismus, falls sich eine Lehre von Gott aus bestimmten Schwierigkeiten und Problemen des Naturalismus dialektisch herleiten lässt.⁶ Ein durchgängig dialektischer Bezug auf die Ungereimtheiten des Naturalismus ist eine vierte Anforderung an die rationale Theologie. Fünftens jedoch lässt sich die rationale Theologie durch die Geschichte und das Schicksal der Gottesbeweise gewarnt sein: Sie träumt nicht davon, die Probleme, die sie dialektisch für sich ausbeutet, könnten den Naturalis-

5 Die nicht unerheblichen Probleme des Naturalismus thematisiert das Kap. 4.

6 Was es genau heißt, den Theismus aus den Schwierigkeiten des Naturalismus dialektisch herzuleiten, wird in Kap. 9 »Eine kosmologische Argumentation«, S. 51–54, und in Kap. 14 »Ein moralisches Argument«, S. 73–79 (hier 77–79), erläutert.

mus definitiv widerlegen⁷ und den Theismus im Gegenzug definitiv beweisen.⁸

Wie weit kommt eine rationale Theologie, die sich den genannten fünf Bedingungen unterwirft? Sagen wir es mit den Worten eines antiken Textes:

»Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. [...] Ich glaube an den Heiligen Geist, [...] Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben.«⁹

Den Gottesglauben, der sich in diesen Sätzen artikuliert, vermag eine rationale Theologie als vernünftige Hoffnung zu rechtfertigen, wohlgerne: als vernünftige Hoffnung. Gleichwohl ist das, sollte es gelingen, nicht wenig.¹⁰ So viel vorweg

7 Es liegt in der Natur des Naturalismus wie überhaupt jeder metaphysischen Wirklichkeitsdeutung, nicht definitiv widerlegt werden zu können. Das wird im Kap. 3 über die Natur der Metaphysik genauer dargelegt.

8 Das Scheitern aller Gottesbeweise, also aller Argumente für die Existenz Gottes, die selber den Anspruch erheben, deduktiv schlüssig zu sein, wird hier vorausgesetzt, aber nicht begründet. Die Literatur zu den Schwierigkeiten der Gottesbeweise zählt Legion. Einer der kürzesten und elegantesten Nachweise, warum alle Versuche, das Dasein Gottes deduktiv schlüssig zu beweisen, als gescheitert gelten müssen, findet sich meines Erachtens in Kutschera (1990), S. 16–42.

9 Natürlich ein Torso des apostolischen Glaubensbekenntnisses der Christen. Es fehlen der mittlere, der christologische Teil und vom dritten Teil die Aussagen über die Kirche und die Heiligen.

10 Das Christentum wird im folgenden nicht verteidigt, obwohl der Text in seinem Gottesbegriff durchaus am Christentum orientiert ist. Das genuin Christliche am Christentum, nämlich die heilsgeschichtliche Bedeutung, die Christen dem Leben und Sterben

zur zentralen These, für die das vorliegende Buch eine Begründung zwar ausführlich, aber gleichwohl am Ende lediglich skizziert. Mehr als eine Skizze lässt das vorgeschriebene Format nicht zu.

des Jesus von Nazareth zuschreiben, bleibt ausgespart. Wie uneinheitlich und zum Teil problematisch in den verschiedenen biblischen Texten, den verschiedenen christlichen Theologien und den am Christentum orientierten Religionsphilosophien die heilsgeschichtliche Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu Christi gedeutet wird, ist aus der Warte rationaler Religionsphilosophie und Theologie unter anderen in Kutschera (2008) zusammengefasst. Die Kernaussage des Christentums, dass Gott in Jesus von Nazareth selber Mensch geworden sei und durch Christi Kreuzestod und Auferstehung alle Menschen errettet habe, verstehe ich nicht wirklich. Natürlich bekunde ich mit diesem Eingeständnis nur meine persönliche Meinung. Sie ersetzt keine gründliche Auseinandersetzung mit der Christologie, doch würde eine solche den Rahmen dieses Buches sprengen.

I. Naturalismus

2. Naturalismus als Metaphysik

Wer heute fragt, wie vernünftig es ist, an Gott zu glauben, dem schallt ein »Indiskutabel unvernünftig!« von der Mehrheit der Intellektuellen, zumal von der Mehrheit der Philosophen unter den Intellektuellen entgegen. Die meisten Intellektuellen, vor allem aber die meisten Philosophen glauben heutzutage an den Naturalismus. Was glaubt ein Naturalist? Ich zitiere den Naturalisten Ansgar Beckermann (* 1945):

»1. Die gesamte Realität besteht nur aus natürlichen Dingen; in der Realität gibt es weder Götter noch Geister noch Seelen noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte. 2. Philosophie und Wissenschaft gehören enger zusammen als gemeinhin angenommen wird; letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist.«¹¹

Den Glauben von Erwachsenen an Gott hält der Naturalist intellektuell für beschämend, so wie wir alle es vermutlich für intellektuell beschämend hielten, glaubte ein Erwachsener ernsthaft an Frau Holle. Am Ende seines Aufsatzes sagt Beckermann:

»Es gibt kein methodisches a priori, das bewirkt, dass sich die Wissenschaften nur mit bestimmten Aspekten der Welt befassen oder dass sie die Welt nur aus einer bestimmten Perspektive erfassen können. Denn Wissenschaft ist nicht durch eine bestimmte Methode definiert; vielmehr ist sie

¹¹ Beckermann (2012), S. 6.

der systematische Versuch, herauszufinden, welche Hypothesen am besten gestützt sind.«¹²

Das heißt ja wohl im Klartext: Allein die Wissenschaft ist erkenntnistheoretisch vorurteilsfrei offen für die Wirklichkeit, nur die Wissenschaft hat kein Brett vor dem Kopf, im Gegensatz zu den Anti-Naturalisten aller Couleur.

Allerdings ist falsch, was Beckermann über die wissenschaftliche Vorgehensweise behauptet. Die Wissenschaften kennen sehr wohl ein methodisches Apriori. 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 Handelns¹³ nichts mit der Wirksamkeit von Zwecken oder Zielen erklärt werden. Dieses Verbot teleologischer, auf das Ziel einer Entwicklung ausgerichteter Erklärungen ist eine methodologische Maxime. Auf sie haben sich die Wissenschaften verständigt, nachdem sich der Darwinismus und die Evolutionstheorie Ende des 19. Jahrhunderts durchgesetzt hatten. 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

12 Ebd., S. 25f.

13 Hartgesottene reduktionistische Naturalisten dulden selbst teleologische Erklärungen menschlicher Handlungen nur als ein vorläufiges Provisorium. Am Ende sollen die teleologischen Erklärungen naturgesetzlichen Erklärungen menschlicher Handlungen weichen.

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.

Die drei methodologischen Maximen sind legitim. Die Wissenschaften haben alles Recht der Welt, sich selber auf das zu beschränken, was sich mit bestimmten methodologischen Prinzipien und Regeln erforschen lässt. Trotzdem muss man an ein elementares wissenschaftshistorisches Faktum erinnern: Die drei Maximen sind nicht in Geltung gesetzt worden, weil und nachdem man zuvor die Existenz Gottes widerlegt und darüber hinaus wissenschaftlich bewiesen hat, dass sich abgesehen von menschlichen Handlungen ausnahmslos alles am besten naturgesetzlich erklären lässt, sodass teleologische Erklärungen wegfallen können.

Weil das so ist, mutet Beckermanns folgende Behauptung naiv an:

»Wenn man die Welt wissenschaftlich untersucht, findet man de facto in der Regel nichts, was für die Existenz nicht-natürlicher Phänomene spricht. Wenn man die Welt unvoreingenommen beobachtet, zeigen sich in ihr weder Götter noch Geister, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte.«¹⁴

Nachdem sich die Wissenschaften auf den Ausschluss teleologischer Erklärungen und auf den methodischen Atheismus eingeschworen haben, soll eine unvoreingenommene wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit – also methodologisch genauer und ehrlicher formuliert –, soll eine Betrachtung der Wirklichkeit unter strikter Beachtung des methodischen

¹⁴ Ebd., S. 7.

Atheismus auf nichts stoßen, was für die Existenz von Göttern oder die Existenz des Gottes der Monotheisten spricht? »Kunststück!« möchte man Beckermann zurufen. Wer bereits im methodologischen Vorfeld Gott für die Wissenschaften als nicht-existent erklärt, kann ihn nicht finden. Ist damit das Dasein Gottes widerlegt? Wohl kaum. Wer mit der Wahl seiner Beweismittel Gott von vornherein als akzeptable Erklärung für irgendetwas ausschließt, für den existiert Gott offensichtlich nicht als eine Größe, mit der ernsthaft zu rechnen ist. Er hält das methodisch a priori, also aufgrund der Wahl seiner methodischen Mittel von vornherein für eine ausgemachte Sache.

Nein, mit den zugelassenen Erkenntnismitteln der Wissenschaften lässt sich ersichtlich nicht nachweisen, dass es nichts gibt, was sich nicht mit den zugelassenen Erkenntnismitteln der Wissenschaften nachweisen lässt. So ein vermeintlicher Beweis wäre selbstwidersprüchlich. Deshalb hat ihn die Wissenschaft wohlweislich bisher nicht präsentiert, und das dürfte auch in Zukunft so bleiben.¹⁵

Der Naturalismus folgt nicht aus den Resultaten der Wissenschaften. Er ist selber eine metaphysische Position, indem er die Wissenschaft zur Metaphysik erhebt. Was genauer heißt hier Metaphysik?

- 15 Wer es heutzutage wagen sollte, bei einer wissenschaftlichen Fachzeitschrift einen Beitrag einzureichen, in dem ein Phänomen der Natur oder der Kultur mit dem Wirken Gottes erklärt wird, der wird von den Herausgebern und den Fachgutachtern nicht gebeten, doch erst einmal gebührend auf die allgemein anerkannte vorurteilsfreie wissenschaftliche Widerlegung der Existenz Gottes einzugehen; erst dann könne man über die Annahme des Aufsatzes endgültig entscheiden. Tatsächlich wird ihm der Aufsatz postwendend kommentarlos zurückgeschickt. Eine solche wissenschaftliche Widerlegung der Existenz Gottes existiert nicht, es herrscht in den Wissenschaften nur das Apriori eines methodischen Atheismus.

3. Metaphysik

Philosophie fragt nach der besonderen Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, und sie fragt danach vor dem Hintergrund der Suche des Menschen nach dem Glück und einem gelingenden Leben.¹⁶ Diese Leitfrage verlangt von Philosophen, sich darüber im klaren zu werden, welche grundlegenden Arten von Gegenständen es gibt und wie diese so miteinander zusammenhängen, dass sie Bestandteile ein und derselben Welt bilden. Es ist die Metaphysik, die auf die Frage nach den grundlegenden Arten von Gegenständen und nach ihrem Zusammenhang in ein und derselben Welt zu antworten versucht.

Überaus anspruchsvoll ist diese Aufgabe der Metaphysik. Denn so, wie wir über die Welt reden, scheint es sehr viele verschiedene Arten von Gegenständen in der Welt zu geben. Jedenfalls dienen sehr verschiedene Gegenstände als logische (grammatische) Subjekte unserer Rede über die Welt. Konzentriert man sich auf die ganz grundlegenden Arten von grammatischen Subjekten menschlicher Rede, lassen sich mindestens die folgenden Arten auflisten¹⁷: konkrete materielle Dinge und Prozesse; seelische und geistige Zustände bei Tieren und Menschen; abstrakte Gegenstände, wie zum Beispiel Eigenschaften oder mathematische Gegenstände wie Zahlen oder Mengen; Bedeutungen von Zeichen und Symbolen, insbesondere Bedeutungen sprachlicher Zeichen; moralische, ästhetische und andere Werte; Raum und Zeit; Möglichkeiten und andere Modalitäten; nicht materiell verkörperte geistige Wesen wie Götter oder wie Gott.

16 Vgl. Tetens (2010).

17 Die Liste beansprucht nicht, vollständig zu sein oder auch nur logisch-begrifflich Konträres aufzuführen und zu unterscheiden.

Sind wir nur deshalb, weil all die aufgeführten Gegenstände unzweifelhaft als grammatische Subjekte in unserer Rede vorkommen, auch schon darauf verpflichtet, ihre eigenständige Existenz zu unterstellen? Mitnichten. Oder besser gesagt: Genau darüber streiten Metaphysiker. Sie streiten über zweierlei: Erstens darüber, welche der aufgeführten Arten von Gegenständen tatsächlich existieren. So scheiden für einen Naturalisten nicht materiell verkörperte geistige Wesen wie Götter von vornherein aus. Ebenso leugnen Naturalisten, dass moralische und ästhetische Werte eine eigenständige Seinssphäre bilden. Zweitens debattieren Metaphysiker darüber, wie die Arten von Gegenständen, deren Existenz sie nicht rundweg abstreiten, in ihrer Sicht von der Wirklichkeit im Ganzen unterzubringen sind. Dabei geraten Metaphysiker immer wieder bei der Frage aneinander, ob bestimmte Arten von Gegenständen so etwas wie die »eigentliche« oder »primäre« Realität bilden, während die übrigen Arten von Gegenständen dann auf irgendeiner Weise auf die jeweils für primär gehaltene Realität zurückzuführen sind. Etwa muss ein strikter Materialist zeigen, wie seelische und mentale Zustände, abstrakte Gegenstände, Wortbedeutungen, Möglichkeiten und Werte so aufgefasst werden können, dass zugleich verständlich wird und bleibt, warum im eigentlichen Sinne nur materielle Dinge und Prozesse existieren.

Das Herzstück einer jeden Metaphysik bildet daher eine Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit in der Form:

»Es existieren (von den oben unterschiedenen und möglicherweise weiteren Gegenstandsarten) nur die wenigen¹⁸

18 Jede Metaphysik frönt natürlich dem Ideal von »Occams Rasiermesser« und setzt ihren ganzen Ehrgeiz daran, mit möglichst wenigen Grundarten von Gegenständen auszukommen.

Arten A_1, \dots, A_n von Gegenständen, die auf die Weise W miteinander verbunden eine Welt bilden; die meisten anderen Arten von Gegenständen, die wir zumindest sprachlich erst einmal unterscheiden, existieren entweder nicht oder lassen sich jeweils auf die Weise W' auf die wenigen Gegenstandsarten A_1, \dots, A_n zurückführen.«

Solche grundlegenden Auskünfte einer Metaphysik über das Ganze der Wirklichkeit haben einen besonderen Status. Sie lassen sich durch Erfahrung weder beweisen noch widerlegen. Warum?

Die Kernbehauptung einer jeden Metaphysik ist ein Allsatz. Er lässt sich nicht durch Erfahrung beweisen. Wer könnte ein für alle Mal ausschließen, eines Tages auf Gegenstände zu stoßen, die sich jedem Versuch widersetzen, sie auf die als grundlegend unterstellten Arten von Gegenständen sinnvoll zu reduzieren?

Die Allsätze lassen sich aber auch empirisch nicht widerlegen. Das ist einer Eigentümlichkeit jeder Metaphysik geschuldet. In der Metaphysik geht es um das Ganze der Wirklichkeit. Angenommen, wir glauben, dass p tatsächlich der Fall ist. Dann gehört freilich zur Wirklichkeit nicht nur diese Tatsache p , vielmehr gehört zu ihr auch die erkenntnistheoretische Tatsache, dass wir glauben, dass p der Fall ist. Jede Metaphysik muss ontologische Auskünfte über das, was der Fall ist, und erkenntnistheoretische Auskünfte darüber, was wir auf welche Weise von der Wirklichkeit erkennen, auf kohärente Weise miteinander verknüpfen. So unverzichtbar die Forderung nach Kohärenz ist, so wenig legt sie die Verknüpfung von ontologischen und erkenntnistheoretischen Tatsachen in einem metaphysischen System eindeutig fest. Immer bleibt ein Spielraum. Und bereits dieser Spielraum verhindert eine definitive Widerlegung metaphysischer Kernaussagen.

Betrachten wir das zunächst abstrakt. Nehmen wir also an,

ein Metaphysiker behauptete, dass alle realen Gegenstände von einer der Arten A_1 bis A_n seien oder sich auf eine bestimmte Weise auf sie zurückführen ließen. Des Weiteren nehmen wir an, dass es nicht gelingen will, Gegenstände der Art A einsichtig auf Gegenstände der Art A_1, \dots, A_n zurückzuführen. Das sieht ganz nach einer Widerlegung der Kernaussage unseres Metaphysikers aus. Trotzdem ist der Metaphysiker nicht gezwungen, von seiner Position abzurücken. Es steht ihm die Möglichkeit offen zu behaupten: Zwar sind auch Gegenstände der Art A letztlich Gegenstände der Art A_1, \dots, A_n , aber wir sind nicht in der Lage, das zureichend zu erkennen. Diesen Zug kann ein Metaphysiker immer erst einmal machen, gerät er mit seiner metaphysischen Grundposition in Schwierigkeit. Allein deshalb schon sind Kernaussagen einer Metaphysik durch Erfahrung niemals definitiv zu widerlegen.

Aber ist der Rückzug auf eine erkenntnistheoretische Unerkennbarkeitsthese nicht ebenso dogmatisch wie hilflos? So betrachten es viele Philosophen – leider, denn mit welchem Recht verwirft man, ohne genauer auf den Einzelfall zu achten, die Möglichkeit, dass wir etwas Wichtiges über die Stellung des Menschen in der Welt in dem Augenblick in Erfahrung bringen, indem wir behaupten: Obwohl Gegenstände der Art A in Wahrheit Gegenstände der Art A_1, \dots, A_n sind, erscheinen sie uns anders, oder vermögen wir ihre wahre Natur erst einmal auf Anhieb nicht zu erkennen? Woher will man von vornherein wissen, dass man damit nicht etwas überaus Interessantes und Wichtiges über die Welt und unsere besondere Stellung in ihr entdeckt haben könnte?

Jedenfalls ist man in den Wissenschaften immer wieder gut damit gefahren, an Sätzen trotz abweichender Erfahrungen festzuhalten. Ein Beispiel mag das kurz illustrieren¹⁹: Lange

19 Vgl. genauer Tetens (1995).

Zeit glaubte man, dass Wärme ein Stoff sei, der materiellen Objekten bei Erwärmung zugeführt und bei Abkühlung entzogen wird. Gleichzeitig kannte man schon lange Zeit einen Spezialfall des Energieerhaltungssatzes, nämlich, dass bei bestimmten Bewegungsvorgängen die Summe aus Bewegungsenergie (kinetische Energie) und Lageenergie (potenzielle Energie) erhalten bleibt, während bei anderen Bewegungsvorgängen (z. B. reibungsbehafteten Vorgängen) Energie scheinbar verloren geht. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kamen Physiker auf die Idee, trotzdem die Energieerhaltung zu unterstellen und den scheinbaren Verlust von Energie bei reibungsbehafteten Vorgängen damit zu erklären, dass die dabei entstehende Wärme in Wahrheit kein Stoff ist, sondern eine weitere Energieform. Berücksichtigt man diese Energieform, ist die Energie auch bei reibungsbehafteten Vorgängen eine Erhaltungsgröße. Gerade indem die Physiker trotz scheinbar widerstreitender Erfahrungen den Energieerhaltungssatz nicht opferten, entdeckten sie etwas überaus Wichtiges: Wärme ist kein Stoff, sondern eine Energieform.

Das Beispiel lässt sich auf die Metaphysik übertragen. Auch ein Metaphysiker ist gut beraten, nicht bei jeder ersten empirischen Anomalie seine Kernbehauptung zu opfern, sondern ebenso ernsthaft zu durchdenken, ob sich die scheinbar gegenläufige Erfahrung nicht auf informative Weise erkenntnistheoretisch erklären lässt. Wir gewinnen bestimmte relevante Erkenntnisse über uns nur, indem wir unsere Erfahrungen im Lichte der metaphysischen Kernbehauptung »Alle realen Gegenstände sind von einer der Arten A_1 bis A_n oder lassen sich auf eine bestimmte Weise auf sie zurückführen« interpretieren und sie gerade angesichts scheinbar widerstreitender Erfahrungen nicht fallenlassen. So betrachtet spielen metaphysische Kernbehauptungen die Rolle von Rahmenannahmen, die bestimmte Erfahrungen allererst

ermöglichen und deshalb durch Erfahrung nicht zu widerlegen sind.²⁰

4. Die Stagnation des Naturalismus

Kehren wir nach diesem kleinen Exkurs über Metaphysik zum Naturalismus zurück, der inzwischen zur Metaphysik so vieler Philosophen aufgestiegen ist. Viele glauben, der Naturalismus sei keine Metaphysik, denn er halte sich strikt und ausschließlich an die Ergebnisse der Wissenschaften. Über diesen Glauben vieler Philosophen kann man sich nur wundern. Er träfe zu, behauptete der Naturalismus lediglich, dass es die Erfahrungswelt gibt und sie durch die Wissenschaften zureichend erkannt wird. In der Tat, wer wollte das bezweifeln? Der Naturalist hingegen behauptet etwas anderes: Es gibt *nur* die durch die Wissenschaften erkennbare Erfahrungswelt.

Der Naturalismus gibt wie jede Metaphysik Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr. Nun drängen sich zwei Arten von Gegenständen derart auf, dass jedes metaphysische Panorama vom Ganzen der Wirklichkeit mit ihnen zurechtkommen muss. Da sind zum einen die materiellen Dinge und Prozesse in der Welt, wie insbesondere die Naturwissenschaften sie beschreiben und erklären. Da sind zum anderen wir Menschen als erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte. Jede ernstzunehmende metaphysische Auskunft über das Universum und unseren Platz in ihm ist daher mit der Frage konfrontiert: Wie haben wir uns die Wirklichkeit im Ganzen vorzustellen, damit wir verstehen, wie materielle Dinge und Prozesse und zugleich erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte zusammen ein und dieselbe Welt bilden?

20 Philosophen nennen solche Sätze »transzendente Sätze«.

Die verschiedenen naturalistischen Antworten auf diese unausweichliche Frage leiden alle unter derselben Schwierigkeit: Sie können uns nicht wirklich verständlich machen, warum in einer an sich rein materiellen Erfahrungswelt eines Tages erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte mit ihrer spezifischen Ich-Perspektive die Bühne betreten haben. Ich möchte mit vier Argumenten schlaglichtartig beleuchten, warum der Naturalismus hier in erheblichen Erklärungsnöten steckt.

Das erste Argument findet sich im wesentlichen bei Thomas Nagel.²¹ Es ist ein wunderbar einfaches Argument. Sollte sich die Wirklichkeit vollständig durch die Erfahrungswissenschaften beschreiben und erklären lassen, müsste sie aus der objektiven Beobachterperspektive vollständig beschreibbar sein. Der Leser möge sich vorstellen, er wäre mit einer solchen Beschreibung konfrontiert. Dem Anspruch nach würde darin auch alles über ihn gesagt, was über ihn zu sagen wäre. Oder würde doch noch etwas fehlen?

Für jeden von uns würde sogar das Entscheidende in dieser angeblich vollständigen Beschreibung fehlen. Jeder von uns müsste noch erkennen: »Übrigens, die Person, von der da unter der Bezeichnung N. N. so ausführlich die Rede ist, das bin ich selber.« Und diese Feststellung, obwohl für jeden das A und O, um überhaupt ein Teil der objektiv beschriebenen Welt sein zu können, käme schon deshalb in der erfahrungswissenschaftlichen Beschreibung nicht vor, weil dort über Personen intersubjektiv mit Eigennamen oder Kennzeichnungen geredet werden muss, während wir unsere Selbstidentifizierung mit einer objektiv beschriebenen Person nur mit dem indexikalischen Ausdruck »Ich« vollziehen können. Bereits diese einfache Beobachtung belegt die Schwierigkeit, erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte und ihre besondere Erste-Person-

21 Vgl. Nagel (1992), besonders Kap. IV »Das objektive Selbst«, S. 97–117.

Perspektive verständlich in einer objektiven, rein materiellen Welt zu plazieren.

1. Prämisse: Für jede in der Beobachterperspektive vollzogene Beschreibung von Tatsachen, die eine bestimmte Person betreffen, muss diese Person noch den Gedanken in der Erste-Person-Perspektive in Ich-Sätzen vollziehen, dass sie es ist, von der die Beschreibung handelt.
 2. Prämisse: Diese Ich-Sätze, in der eine Person sich selbst identifiziert, sind nicht Teil einer erfahrungswissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit.
 3. Prämisse: Ohne diese Selbstidentifizierung von Personen ist aber jede erfahrungswissenschaftliche Beschreibung von Personen unvollständig (und für die betreffende Person selber nutzlos).
-
4. Konklusion: Also sind erfahrungswissenschaftliche Beschreibungen von Personen unvollständig.

Nun zum zweiten Argument. Es hat eine ehrwürdige Tradition, denn bereits René Descartes (1596–1650) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) verdanken wir wirkungsmächtige Versionen dieses Arguments. Eine moderne und überaus elegante Version hat jüngst Franz von Kutschera²² (*1932) vorgelegt. Das psychologische Vokabular, mit dem wir im Alltag uns selbst, unsere Erlebnisse, unsere Gedanken, unsere Wahrnehmungen und so weiter aus unserer Erste-Person-Perspektive beschreiben, kann nicht definiert oder begrifflich expliziert werden mit Hilfe des naturwissenschaftlichen Vokabulars. Daher lässt sich aus rein physikalischen Prämissen niemals logisch-begrifflich auf mentale Sachverhalte schließen. Mithin schei-

22 Vgl. Kutschera (2011).

tert eine rein physikalische Erklärung des Mentalen. Denn eine Erklärung hat immer die Form eines Schlusses, und eine physikalische Erklärung des Mentalen müsste ein Schluss aus rein physikalischen Prämissen auf mentale Sachverhalte sein.

1. Prämisse: Das Mentale wird nur dann naturalistisch verstanden, wenn es möglich ist, logisch-begrifflich von physikalischen Aussagen auf Aussagen über Mentales zu schließen.
2. Prämisse: Es ist aber nicht möglich, logisch-begrifflich von physikalischen Aussagen auf Aussagen über Mentales zu schließen.

-
3. Konklusion: Also ist es nicht möglich, Mentales rein naturalistisch zu verstehen.

Wer aus physikalischen Sachverhalten auf mentale Sachverhalte schließen will, benötigt unter seinen Prämissen immer mindestens ein Brückenprinzip²³, das aus beiden Vokabularen, dem physikalischen und dem (alltags)psychologischen, zusammengesetzt ist. Brückenprinzipien, auf die Naturalisten zielen, haben die Form: »Die mentale Eigenschaft M ist genau dann realisiert, wenn eine der physischen Eigenschaften P_1 bis P_n realisiert ist.« Man nennt die Eigenschaften P_1, \dots, P_n physische Korrelate der mentalen Eigenschaft M und die oben genannten Brückenprinzipien Korrelationsbehauptungen. Gibt es für Eigenschaften immer auch physische Korrelate, so supervenieren, wie man in der Philosophie des Geistes dazu sagt, die

23 Die nachfolgenden Überlegungen basieren auf den Begriffen der logisch-begrifflichen, der naturgesetzlichen Supervenienz und der starken Emergenz, die in der Debatte um das Leib-Seele-Problem eine große Rolle spielen; vgl. dazu die informative Darstellung in Brüntrup (2012).

mentalen Eigenschaften über den physischen. Supervenienz ist wie folgt definiert: Mentale Eigenschaften verändern sich nur, wenn sich auch physische Eigenschaften verändern.

Naturalisten behaupten die Supervenienz des Mentalen über dem Physischen. Aber Supervenienz lässt sich unterschiedlich stark behaupten. Die entsprechenden Korrelationsbehauptungen könnten begrifflich wahr sein, so wie die Sätze »Junggesellen sind unverheiratet« oder »Die Sonne geht im Westen unter« aufgrund von Bedeutungsfestlegungen der Ausdrücke »Junggeselle« oder »Sonne« und »Westen« wahr, mithin begrifflich wahr sind. Man spricht dann von logischer oder begrifflicher Supervenienz. Jedoch hat niemand überzeugende begrifflich wahre Korrelationsbehauptungen präsentieren können. Darauf beruht auch das eben skizzierte zweite Argument.

Etwas schwächer, aber immer noch stark, wäre die sogenannte naturgesetzliche Supervenienz, wonach sich die Korrelationsaussagen aus den grundlegenden Naturgesetzen für das Physische (und möglicherweise gewissen physischen Rand- und Anfangsbedingungen) ableiten lassen. Doch auch hier meldet die Wissenschaft »Fehlanzeige«. Wie sollten psychophysische Korrelationsbehauptungen aus den Naturgesetzen überhaupt logisch-begrifflich folgen? Nehmen wir an, aus den Naturgesetzen N folgten tatsächlich logisch-begrifflich Korrelationsbehauptungen der Form »Der mentale Zustand M ist dann und nur dann realisiert, wenn einer der physischen Zustände P_1, \dots, P_n realisiert ist«. Die Naturgesetze sind jedoch ganz im Vokabular der Naturwissenschaften formuliert. Das aber würde bedeuten, dass aus den Naturgesetzen und einer Aussage der Form »Einer der physischen Zustände P_1, \dots, P_n ist realisiert«, mithin aus rein physikalischen Aussagen, die Aussage »Der mentale Zustand M ist realisiert«, also eine Aussage über Mentales logisch-begrifflich folgt. Und diese Möglichkeit hatten wir oben schon verworfen.