

[Aus: Martin Grajner / Adolf Rami (eds): *Wahrheit, Bedeutung, Existenz*. (Frankfurt / Main: ontos, 2010), pp. 279-315].

## **Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Drei Postulate der Unvernunft?**

*Olaf L. Müller (www.GehirnImTank.de)*  
*Humboldt Universität zu Berlin*

GLIEDERUNG. 1. Zum Auftakt ein Test — 2. Wichtiges postulieren — 3. Das Gewand der Freiheit nach kompatibilistischem Zuschnitt — 4. Vernunft ist nicht alles — 5. Gott außerhalb der Natur — 6. Das rationale Patt im Streit über Gott — 7. Verzweiflung, Hoffnung, Misstrauen — 8. Wohlausgewogene Gesamthaltungen, einfügsame Überzeugungen — 9. Metaphysischer Kompatibilismus bei Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — 10. Das empirische Patt im Streit über Freiheit — 11. Einfachheit und Sparsamkeit — 12. Weichere Kriterien der Erkenntnislehre — 13. Moralische Kriterien in der Erkenntnislehre — 14. Mit Moral für die Freiheit — 15. Der Zweikampf zwischen Moral und Metaphysik — 16. Dualisten leben länger — 17. Vorläufiges amtliches Endergebnis und radikale Erweiterungen — 18. Ein liebender Blick auf Gewaltverbrecher? — 19. Wahrheit und wahre Liebe — Literatur

ZUSAMMENFASSUNG. Wenn überhaupt in einem Gebiet Wahrheit und Existenz unabhängig von unseren Erkenntnisfähigkeiten sind, dann in der Metaphysik – etwa bei der Frage, ob es Gott gibt oder eine Seele, die unseren Tod überdauert. Die *metaphysica specialis* schreit geradezu nach metaphysischem Realismus und dem zugehörigen Wahrheitsbegriff. Von diesem Ausgangspunkt gerät man allerdings schnell in Verlegenheit, wenn man fragt: Nach welchen Kriterien sollen wir uns richten, wenn wir uns über Gott oder Unsterblichkeit ein Urteil bilden wollen? Mit den Mitteln der Naturwissenschaft und deren rationaler Methodologie (in der es um Empirie, Einfachheit, Sparsamkeit usw. geht) kommen wir bei Themen wie Gott oder Unsterblichkeit immer nur bis zum Patt. Genauso steht es bei der Frage, ob wir in unseren Entscheidungen frei sind. Urteilsenthaltung können wir uns nicht erlauben, dafür sind die metaphysischen Fragen zu wichtig; Auslösen kommt auch nicht infrage. Statt erkenntnistheoretisch zu kapitulieren, schlage ich programmatisch vor, die Erkenntnislehre auf weichere Weise weiterzubetreiben. Emotion, Intuition, Moral – das sind einige der zusätzlichen außerrationalen Hilfsmittel, mit deren Hilfe wir weiterkommen können. Ich zeige, dass diese Hilfsmittel respektabler und gewichtiger sind, als kühle, rationale Erkenntnistheoretiker zugeben wollen. Diese Hilfsmittel führen zu *guten* Postulaten aus Unvernunft (und zwar nicht nur in der Metaphysik). Wie schlimm es für den Realismus ist, dass diese Postulate immer noch falsch sein könnten, diese Frage werde ich im vorliegenden Aufsatz nicht mehr klären.

ANMERKUNG. Dieser elektronische Text wird hier fast in der Form wiedergeben, in der er auf Papier erschienen ist. Die beiden Fassungen unterscheiden sich bei einigen Zeilen- und Seitenumbrüchen, zudem ist das Literaturverzeichnis um einige Verweise aufs Netz erweitert worden.

# GOTT, FREIHEIT UND UNSTERBLICHKEIT – DREI POSTULATE DER UNVERNUNFT?

OLAF MÜLLER

## 1. Zum Auftakt ein Test

Hier ist ein kleiner Intelligenztest fürs philosophische Publikum. Betrachten Sie die ersten drei Begriffe aus der Überschrift, und setzen Sie die Reihe fort. – Welcher Begriff wäre nach *Unsterblichkeit* an der Reihe? Natürlich braucht es keine eindeutige Lösung für den Test zu geben. Kenner der Philosophiegeschichte werden andere Lösungen gelten lassen als eingefleischte Systematiker. Ich verfolge hier keine philosophiegeschichtlichen Ambitionen und möchte jetzt kurz erläutern, warum der kleine Test unter systematischen Gesichtspunkten so schwer ist. Es ist alles andere als klar, was die drei Begriffe *Gott*, *Freiheit*, *Unsterblichkeit* miteinander verklammert. Ginge es nur um Gott und Unsterblichkeit, so wäre die Affäre einfacher: Beide Begriffe gehören zur Religion. (Oder doch zur christlichen Religion, denn es gibt Religionen ohne Glauben an einen Gott und Religionen ohne Glauben ans Weiterleben nach dem Tod. Auf die Unterschiede zwischen den Religionen werde ich hier nicht weiter eingehen, das würde uns zu weit abführen).

Auf den ersten Blick also tanzt genau *Freiheit* aus der religiösen Reihe: *Gott*, –, *Unsterblichkeit*. Nur unter ganz bestimmten theologischen Voraussetzungen wird man Freiheit unter den Mantel der Religion subsumieren können – etwa indem man sagt, Gott habe den Menschen als freies Geschöpf geschaffen, als Sein Ebenbild, das gleichfalls wie ein unbewegter Beweger, *ex nihilo*, neue Kausalketten in Gang bringen könne.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tugendhat erörtert einen ähnlichen Zusammenhang und weist ihn als absurd zurück, siehe Tugendhat (2007c), S. 66.

Doch selbst wer sich solchen theologischen Überlegungen anschließt, wird nicht leugnen, dass Freiheit auch außerhalb der Religion ihr Unwesen treibt – anders als Gott und Unsterblichkeit.

Versierte Philosophen schütteln sicher längst ungeduldig ihr Haupt und sagen: Ob alle drei oder nur zwei der Begriffe in die Religion gehören oder nicht, ist gleichgültig; sie gehören jedenfalls allesamt in die Metaphysik, immerhin hat Kant sie in ein und demselben metaphysischen Atemzug genannt.<sup>2</sup> – Ich weiß. Aber ich frage mich: Was *ist* Metaphysik?

Diese Frage ist verzwickter als die Parallelfrage: Was ist Religion? Zwar ist es nicht einfach, die ehrwürdigen Themen und Lehren der verschiedenen Religionen unter eine einheitliche theoretische Formel zu bringen. Doch abgesehen von ihrem Lehrgehalt haben alle Religionen eine konkrete und eminent praktische Seite. Religionen machen sich sozusagen im Strom des Lebens bemerkbar, durch ihre Feste, ihre heiligen Bücher, ihr geistliches Personal, ihre sakrale Kunst etc. Wer alles das in Augenschein nimmt, weiß ungefähr, was Religion ist – selbst wenn er's nicht abstrakt definieren kann.

Im Fall der Metaphysik geht es nicht so leicht; da fehlt es an konkreten Zutaten. Zwar gibt es auch in der Metaphysik Bücher und Personal, doch wer sie in Augenschein nimmt, weiß noch lange nicht, was Metaphysik ist. Es war genau dieses Problem, das ich mithilfe des Intelligenztests aufwerfen wollte.

## 2. Wichtiges postulieren

Ich wage jetzt eine tentative Antwort auf die Frage: Was ist Metaphysik? In der Metaphysik kommen Sachverhalte zur Sprache, die uns wichtig sind oder doch wichtig sein sollten, und zwar solche Sachverhalte, für deren Bestehen nicht der geringste vernünftige Grund vorliegt. Kurz, es sind Postulate der Unvernunft. (Das klingt abwertender, als ich es meine, und ich werde diesen Eindruck dadurch zurechtrücken, dass ich mich gegen den Allmachtswahn der Vernunft ausspreche).

Bevor ich das Schlagwort von den Postulaten aus Unvernunft einzeln auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anwende, muss ich eine

---

<sup>2</sup> Kant (1787 B), S. 7, ders. (1788), S. 122-134, insbes. S. 132.

terminologische Zwischenbemerkung einschalten. Wodurch unterscheidet sich Vernunft von Unvernunft? Für die Zwecke dieses Aufsatzes werde ich Begriffe wie Vernunft und Rationalität so weit fassen wie sinnvollerweise überhaupt möglich. Es ist vielleicht am einfachsten, diese Begriffe negativ zu charakterisieren; sie stehen dann für diejenigen Teile unseres geistigen Lebens, die nicht von Emotionen, Intuitionen usw. bestimmt werden.

Was heißt das positiv? *Einen* Paradefall bieten die Kriterien der naturwissenschaftlichen Meinungsbildung, des allvernünftigsten Unterfangens, das uns bekannt ist und erstaunlich gut gelingt. Aber auch außerhalb der Naturwissenschaften folgen wir vernünftigen Kriterien: dem, was man oft als theoretische Rationalität bezeichnet. Für die Zwecke dieses Aufsatzes soll Rationalität nicht im Gegensatz zu Empirie stehen. Vielmehr soll sie alles umfassen, was Rationalisten *und* Empiristen zur Erkenntnislehre beizusteuern wussten. Wie rational ein System von Überzeugungen ist, hängt demzufolge davon ab, ob es gut und auf möglichst einfache Weise zu den empirischen Befunden passt, ob es klar, konsistent und kohärent ist, ob seine nicht-empirischen Teile schlüssig und unvoreingenommen begründet sind usw. (Die praktische Rationalität aus Ökonomik und Entscheidungstheorie wird im folgenden keine Rolle spielen; sie bereitet meinen Überlegungen keine wesentlichen Schwierigkeiten, doch ihre Berücksichtigung würde zuviel Raum verschlingen).

Jetzt zurück zu den drei Hauptfiguren meines Stücks. Gäbe es Gott, so wäre das wichtig, aber kein vernünftiger Grund spricht für Gottes Existenz, Er ist allenfalls ein Postulat der Unvernunft. Weder haben die Astronomen Gott irgendwo im Universum gefunden, noch brauchen wir die Gotteshypothese zur Erklärung natürlicher Phänomene, und die apriorischen Gottesbeweise der Philosophen funktionieren erst recht nicht. (Diese drei Behauptungen, die ich im folgenden voraussetze, will ich nicht so verstanden wissen, als erübrige sich die Auseinandersetzung mit den Gegenpositionen. Für heute räume ich dies wichtige Thema nur deshalb beiseite, weil ich den Blick auf etwas anderes freibekommen möchte).

Bei der Unsterblichkeit sieht es nicht viel anders aus als bei Gott: Wären unsere Seelen unsterblich, so wäre das wichtig, aber nicht der geringste vernünftige Grund spricht für diese Hoffnung, und so ist Unsterblichkeit ein Postulat der Unvernunft.

Genauso neuerdings bei der Freiheit. Wären wir in unseren Entscheidungen frei, so wäre das wichtig, aber mehr und mehr naturwissenschaftliche Evidenz spricht dagegen, und so gerät auch die Freiheit in den Ruf, nichts Besseres zu sein als ein Postulat der Unvernunft.

### 3. Das Gewand der Freiheit nach kompatibilistischem Zuschnitt

Bevor ich mich gleich daranmache zu fragen, was so schlimm dabei wäre, unvernünftigerweise etwas Wichtiges zu postulieren, muss ich einen Einwand abfangen, dem ich aus Platzgründen keine Gerechtigkeit widerfahren lassen kann. Er entspringt ganzen Bibliotheken, die von den Philosophen zum Thema Freiheit zusammengeschrieben worden sind. Der Einwand hört auf den Namen Kompatibilismus und geht so: Wenn man Freiheit erst richtig durchschaut, so sieht man, dass weder der naturwissenschaftliche Determinismus im allgemeinen noch die neurophysiologische Durchleuchtung unseres Gehirns im besonderen in Widerspruch geraten kann zu unserem Selbstverständnis als freie Akteure, Entscheider, Denker. Selbst wer in den engen Rahmen einer durch und durch kausal organisierten Wirklichkeit eingezwängt ist, kann immer noch Freiheit genießen. Kurz, neurophysiologischer Determinismus des Gehirns und Freiheit (recht verstanden) sind miteinander *kompatibel*.

Selbstredend hängt hier alles von den Details ab: Nach welchem schrillen Muster und aus welchem extremen Material schneiden sich die Kompatibilisten das Gewand namens Freiheit zurecht, bis es der Maschine namens Gehirn gut steht und nicht etwa von dessen Zahnrädern zerfetzt wird? Die Kompatibilisten haben viele verschiedene Schnittmuster vorgeschlagen. Es würde unseren Rahmen sprengen, sie der Reihe nach durchzugehen; daher beschränke ich mich auf zwei der kursierenden kompatibilistischen Schnittmuster.<sup>3</sup> Laut dem ersten Schnittmuster ist Freiheit in naturwissenschaftlichen Begriffen zu definieren (etwa als

---

<sup>3</sup> Das erste Schnittmuster findet sich in Reinform (und weit ausgefeilter, als ich hier darstellen kann) bei Dennett (2003); das zweite (ebenfalls weit ausgefeilter als hier) bei Bieri (2005). Irgendwo in der Mitte zwischen beiden bewegt sich Tugendhat (2007c); Tugendhat geht von allen drei Autoren am offensten auf die berechtigten Intuitionen ein, die dem Inkompatibilismus zugrundeliegen, siehe z.B. ebd., S. 64-66, 69, 71.

hochgradige kausale Selbstdetermination komplexer informationsverarbeitender Maschinen). Das verträgt sich natürlich mit durchgängiger kausaler Determination der Gehirnmaschine, ja es ist nahezu gleichbedeutend damit. Aber wer wirklich frei sein möchte, wird sich betrogen fühlen und kein Kleid dieses Schnittmusters tragen wollen – selbst wenn *pro forma* der Markenname der Freiheit daraufsteht.

Laut dem anderen kompatibilistischen Schnittmuster soll Freiheit nicht aus dem Stoff naturwissenschaftlicher Begriffe gewebt werden; vielmehr ist Freiheit die Selbstdetermination durch Gründe, und die Rede von Gründen gehört einem anderen Sprachspiel an als die kausale Rede der Naturwissenschaften. Damit haben wir einen Sprachspielpluralismus: Ein und dasselbe Ereignis (das Ja-Wort am Traualtar etwa) lässt sich einerseits durchgängig kausal, andererseits als freie und vernünftige Entscheidung charakterisieren. Hätte die Braut etwas anderes sagen können? Ja und nein. In naturwissenschaftlicher Redeweise lautet die Antwort *Nein*, denn Anfangsbedingungen und Naturgesetze bestimmen das Geschehen durch und durch. Und in der grundgestützten Redeweise lautet die Antwort *Ja*, denn wenn die Braut andere Gründe wichtig gefunden hätte, so hätte sie am Traualtar auch etwas anderes verlauten lassen. Aber fragen wir weiter: Hätte die Braut andere Gründe wichtig finden können? Abermals ja und nein. Naturwissenschaftlich betrachtet, haben alle Wichtigkeitsurteile ein Korrelat im Gehirn, sind also durch Anfangsbedingungen und Naturgesetze eindeutig bestimmt – andererseits hätte die Braut andere Gründe wichtig finden können, wenn ihr die und die Argumente durch den Kopf gegangen wären. Ich muss gestehen, dass mich dies Hin und Her verwirrt. Doch statt meiner Verwirrung nachzugehen, will ich im folgenden voraussetzen, was anderswo zu zeigen wäre: dass die sprachspielpluralistischen Kompatibilisten die Spannung, die zwischen Freiheit und Determination des Gehirns besteht, zum Verschwinden zu bringen trachten, ohne dass zu sehen wäre, wo diese Spannung verschwindet.

Was die Freiheitskompatibilisten bei Freiheit sagen, lässt sich genauso leicht und genauso leichtfertig bei Unsterblichkeit und Gott sagen. Unsterblichkeitskompatibilisten könnten sagen: Zwar basiert unser Leben und Erleben auf Vorgängen im Gehirn, und wenn das Gehirn stirbt, ist es aus damit – doch wir leben im Andenken unserer Freunde, Verwandten

und Bekannten weiter. Und Göttlichkeitskompatibilisten könnten sagen: Zwar haben die Astronomen keinen Platz gefunden, wo der Herr des Universums residiert – doch, recht verstanden, *ist* Gott das gesamte Universum oder die Summe der Naturkräfte.<sup>4</sup>

Lassen wir das. Wer wichtige Begriffe wie *Gott*, *Freiheit*, *Unsterblichkeit* nur den Naturwissenschaften zuliebe zurechtschneidert, der soll sich nicht wundern, wenn er das bekommt, wofür sich niemand weiter interessiert: einen müden Abklatsch dessen, was wichtig wäre.

#### 4. Vernunft ist nicht alles

Bis jetzt stehen wir offenbar vor einem Dilemma: Alles sieht danach aus, als müssten wir uns zwischen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit einerseits und der Vernunft andererseits *entscheiden*: zwischen Sachverhalten von höchster Wichtigkeit auf der einen Seite und unseren mächtigsten Erkenntnismitteln auf der anderen Seite.

Nach welchen Regeln sollen wir uns in so einem Dilemma richten? Ich antworte: Nicht immer *nur* nach den Regeln der Vernunft. Das jedenfalls ist die wichtigste Botschaft aus diesem Essay: Es ist zuweilen zulässig, seine Überzeugungen auf vernunftfremde Gesichtspunkte zu stützen. Ich sage nicht, dass das *immer* zulässig wäre; wann es zulässig ist, wird von vielerlei abhängen. Ich sage nur, dass es zulässigerweise vorkommen kann, sich im Widerstreit der Meinungen für diejenige zu entscheiden, die nicht die Vernunft auf ihrer Seite hat. Das ist eine

---

<sup>4</sup> Oben habe ich (bei den Themen Gott und Unsterblichkeit) nur die kompatibilistischen Varianten behandelt, in denen die fraglichen Ausdrücke *undefiniert* werden; also nur analog zum ersten Schnittmuster (beim Thema Freiheit). Wie steht es mit den *sprachspielpluralistischen* Varianten (die das zweite Schnittmuster beim Thema Freiheit darstellten)? Auch bei den Fragen nach Gott und Unsterblichkeit, ja sogar bei der Frage nach der Jungfräulichkeit Mariae könnte man einen sprachspielpluralistischen Kompatibilismus vertreten, etwa so: Hier gelten die Spielregeln der naturwissenschaftlichen Rede – dort die der religiösen Rede. Hier gilt, dass keine Frau schwanger werden kann ohne sexuellen Kontakt zu einem Mann – dort gilt, dass jedenfalls Maria einmal schwanger wurde ohne sexuellen Kontakt zu einem Mann. Gegen solche Positionen, die schwer zu verstehen sind, gebe ich zu Protokoll: Es geht nicht nur darum, was wir so zu *reden* pflegen, sondern auch darum, wie es *ist*. Etwas mehr dazu in Fußnote 7.

schwache Behauptung, aber sie ist mehr als nichts. Denn sobald nur ein einziger berechtigter Fall vernunftfremder Meinungsbildung aufgewiesen ist, muss die Vernunft vom Herrscherthron über unseren Lebens- und Meinungswandel abtreten; sie muss sich dann die Macht teilen mit anderen – weicheren, z.B. emotionaleren – Kräften, die um unsere Achtung nachsuchen.<sup>5</sup>

Kurzum, ich plädiere für mehr und für weichere Kriterien der Meinungsbildung. Dies Plädoyer gilt es im folgenden durch Argumente abzustützen: durch *vernünftige* Argumente, denn ich will auch die Anhänger der Vernunft überzeugen, nicht nur diejenigen, die immer schon gesagt haben, dass Vernunft nicht alles ist.

Dass Vernunft nicht alles ist, lässt sich am besten für eine Situation einsehen, wo sich (i) vernünftige Gründe und Gegengründe genau die Waage halten, wo (ii) trotzdem eine Entscheidung für das eine oder das andere Überzeugungssystem getroffen werden muss und wo es (iii) verrückt wäre, einfach auszulosen, für welches der zwei konkurrierenden Überzeugungssysteme man sich entscheidet.<sup>6</sup>

Ein Beispiel für so eine Pattsituation werde ich im übernächsten Abschnitt vorführen. Im nächsten Abschnitt werde ich das Beispiel vorbereiten. Doch zum Abschluss des augenblicklichen Abschnitts muss ich kurz erklären, warum ich eben von Überzeugungssystemen, nicht von Einzelüberzeugungen geredet habe. Dieser holistischen Redeweise befließige ich mich deshalb, weil es bei Themen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht um die Entscheidung für oder gegen eine *Einzelüberzeugung* geht, sondern um die Entscheidung für oder gegen etwas Umfassenderes: um die Entscheidung für oder gegen eine *Ansammlung* von Überzeugungen, die systematisch miteinander zusammenhängen.

---

<sup>5</sup> Insofern ich dafür plädiere, in Quines holistisches Gesamtbild zusätzlich Gefühle zu integrieren, verfolge ich ähnliche Ziele wie Morton White in der Metaethik, siehe White (1981). Ich habe anderswo dargelegt, an welchen Stellen meiner Ansicht nach Whites Sicht der Dinge abgeändert werden sollte, siehe Müller (2008), Kapitel VI und VII.

<sup>6</sup> Dass ich meinem erkenntnistheoretischen Ziel geschickterweise als erstes durch Betrachtung solcher Pattsituationen näherkommen kann, habe ich aus einem Gespräch mit Sven Rosenkranz gelernt.



## 5. Gott außerhalb der Natur

Beginnen wir mit Gott. Wer den vorhin von mir skizzierten Kompatibilismus schlecht findet, könnte sich immer noch dagegen sperren, zwischen Gott und den Naturwissenschaften wählen zu müssen. Er könnte sagen, dass die Naturwissenschaft *einen* Bereich der Wirklichkeit abdeckt und die Rede über Gott einen *anderen* Bereich der Wirklichkeit. Dass die Naturwissenschaftler Gott nicht gefunden haben, hieße dann nur, dass es Gott nicht im Einzugsbereich der Naturwissenschaften gibt, nicht in unserem Weltall. Er könnte immer noch woanders schalten und walten, in höheren Sphären als im Raumzeit-Kontinuum.

Wohlgemerkt, ich meine das *ontologisch*, d.h. als Behauptung über die Wirklichkeit und darüber, was es in ihr gibt. Die Rede von höheren Sphären ist zwar nur eine Metapher. Doch wer nicht in den Kompatibilismus, den ich vorhin verworfen habe, zurückfallen will, muss die Metapher ontologisch verstehen, nicht als bloße Redeweise im Rahmen irgendwelcher Sprachspiele. Sonst lässt sich Gottes *Existenz* nicht ernstnehmen. (Wenn es Ihn gibt, dann existiert Er ja nicht im abstrakten Sinn – nicht so wie die Zahl  $\pi$ ).

Damit zeichnet sich mit Bezug auf Gott ein neuer interessanterer Kompatibilismus ab als der, mit dem wir vorhin zu tun hatten. Dass die Naturwissenschaften in ihrem Einzugsbereich (im physischen Raumzeit-Kontinuum) recht haben, verträgt sich mit der Annahme der Existenz Gottes auf anderen Wirklichkeitsebenen, jenseits der Physik, transzendent, metaphysisch. Man könnte das als metaphysischen Kompatibilismus (mit Bezug auf Gott) bezeichnen – oder auch als rahmensprengenden Kompatibilismus. Denn anders als der vorhin zurückgewiesene Kompatibilismus ermöglicht der metaphysische Kompatibilismus Gott nicht etwa im engen Rahmen der Naturwissenschaft (was nur um den Preis der Verwässerung des Gottesbegriffs möglich ist), sondern er lässt etwas Kühnes außerhalb des ontologischen Rahmens und der erkenntnistheoretischen Reichweite der Naturwissenschaft zu: ein höheres Wesen. Ich plädiere also für einen freigiebigen Kompatibilismus; im

Gegensatz dazu bescheidet sich der naturalistische Kompatibilismus, den ich zurückweise, in hoher Sparsamkeit.<sup>7</sup>

Falls es gelingt, die Rede von handfesten Wirklichkeitsbereichen jenseits des Raumzeit-Kontinuums *verständlich* zu machen, sprechen alle guten Gründe für diesen Kompatibilismus.<sup>8</sup> Setzen wir ihn also fürs weitere voraus. Lassen Sie sich von *dieser* Voraussetzung nicht beunruhigen. Wer voraussetzt, dass sich Gottes übernatürliche, metaphysische, transzendente Existenz logisch mit allen empirischen Ergebnissen der Naturwissenschaft verträgt, hat damit noch nicht zugunsten der Existenz Gottes entschieden. Er hat lediglich den Weg für diese Entscheidung freigeräumt. Dass der rationale Streit über Gott damit immer noch unentschieden ausgeht, werden wir im nächsten Abschnitt sehen.

## 6. Das rationale Patt im Streit über Gott

Im letzten Abschnitt ging es um die Frage, ob sich Gottes übernatürliche Existenz mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft *vereinbaren* lässt. Anhänger des metaphysischen Kompatibilismus beantworten die Frage mit

---

<sup>7</sup> Wie steht es in dieser Hinsicht mit den sprachspielpluralistischen Kompatibilisten, die ich in Fußnote 4 erwähnt habe? Sie pflegen die ontologischen Kosten ihrer Position nicht immer klar im Blick zu haben. Die sprachliche und semantische Vielfalt, für die sie plädieren, zieht eine Vielfalt der Existenzbegriffe nach sich und eine Vielfalt von Regeln, über Existierendes zu reden. Für Sorgen über *die* ontologische Ebene, darüber, was denn nun wirklich existiert, besteht in dieser Sicht kein Anlass, seltsam.

<sup>8</sup> Anderswo habe ich versucht vorzuführen, wie sich die Rede von handfesten Wirklichkeitsbereichen jenseits des Raumzeit-Kontinuums verständlich machen lässt; hier nur die Grundidee: Das Problem lässt sich am besten aus der Außenperspektive bearbeiten, indem wir uns fragen, welche außerwissenschaftlichen Sprachressourcen ein *Gehirn im Tank* einsetzen müsste, wenn es von der Wirklichkeit außerhalb des Simulationscomputers sprechen möchte, an den es seit jeher angeschlossen ist und in dem alles das abgespeichert ist, was es „mein materielles Weltall“ nennt. Der eingetankte Sprecher, der z.B. vom Programmierer des Simulationscomputers sprechen will, sieht sich vor denselben Problemen, vor denen wir stehen, wenn wir von Gott sprechen wollen; in beiden Fällen muss und kann man Zuflucht zu Analogien suchen. Siehe Müller (2003), Kapitel VI und VII.

Ja, und das erscheint vernünftig. Jetzt müssen wir uns einer Frage stellen, die weiter geht: Gibt es Gott? Patsch! Denn mit vernünftigen Gründen lässt sich das nicht entscheiden. Das eine Überzeugungssystem sagt:

Die Sätze der Naturwissenschaften sind (im großen und ganzen) wahr, und es gibt nur das, was die Naturwissenschaften sagen, keinen transzendenten Gott.

Anhänger des metaphysischen Kompatibilismus können diesem Satz sehr wohl zustimmen. Bei aller Kompatibilität zwischen Gottes Existenz und den Naturwissenschaften mag es sich so treffen, dass es Gott nicht gibt – ein negatives *factum brutum* gleichsam. (Genauso könnte die Weiterfahrt des Mörders im Orientexpress einerseits mit der gesamten verfügbaren kriminologischen Evidenz kompatibel sein, weil nach Lage der Indizien alle jetzt noch Mitreisenden als Täter infrage kommen; und doch könnte es sich andererseits so treffen, dass der Mörder längst nicht mehr an Bord ist; auch dies ein negatives *factum brutum*). Aber als Anhänger des metaphysischen Kompatibilismus können wir uns ebensogut dem entgegengesetzten Überzeugungssystem anschließen:

Die Sätze der Naturwissenschaften sind (im großen und ganzen) wahr, *und abgesehen von den Naturdingen gibt es woanders auch noch Gott*.

Man macht sich erstens leicht klar, dass die beiden Überzeugungssysteme empirisch gleichwertig sind. Zweitens sind beide gleichermaßen einfach. Zwar ist, drittens, die Ontologie des einen Überzeugungssystems sparsamer als die des anderen, aber ein Teil des Streits zwischen den beiden Überzeugungssystemen dreht sich um die Frage, ob ontologische Sparsamkeit *nur* in der Naturwissenschaft erwünscht ist – oder in *allen* unseren Überzeugungssystemen. (Die vernünftige Antwort darauf liegt natürlich irgendwo in der Mitte zwischen den beiden Extremen. In der Kunstgeschichte wird ontologische Sparsamkeit weniger wichtig sein als in der Ökonomik, und zwischen beiden Disziplinen liegt ein ganzes Kontinuum).

Wir stecken, wie gesagt, im Patt. Beim Pro und Contra um Gott können wir das rationale Patt nicht einfach auf sich beruhen lassen und sagen: Wir wissen es nicht und halten unser Urteil zurück. Die vornehme Zwischenposition des Agnostikers ist eine Entscheidung gegen die Entscheidung für Gott; also eine Entscheidung gegen Gott. (Ich werde diese logischen Verhältnisse später anhand zweier anderer Beispiele noch einmal demonstrieren, siehe Abschnitte 16 und 19).

Kurz, wir müssen uns für oder gegen Gott entscheiden, aber die Vernunft hilft uns bei der Entscheidung nicht weiter. Da Auslösen in dieser Angelegenheit nicht infrage kommt, *müssen* weitere Kriterien her. Die Kriterien der Vernunft sind ausgeschöpft, mithin brauchen wir vernunftfremde Kriterien. Was könnte das sein?

## **7. Verzweiflung, Hoffnung, Misstrauen**

Betrachten wir zwei Personen, deren Gedankenwelten weit voneinander abweichen. Die erste Person könnte voller Hoffnung sein und optimistisch, sie könnte angesichts des Leids, das sie auf der Erde sieht, den Gedanken nicht aushalten, dass diese irdische Wirklichkeit alles sein soll, was es gibt. Sie wird sich, wenn sie kann, mit ihrer ganzen Persönlichkeit (also nicht nur mit deren vernünftigem Teil) der Hoffnung auf Gott verschreiben. Im Patt der rationalen Argumente für und wider Gott entscheidet bei ihr etwas Weicheres: Hoffnung im Verein mit Verzweiflung über das Leid in der Welt. (Das ist eine ganz bestimmte Mischung aus Optimismus und Pessimismus, gepaart mit ganz bestimmter emotionaler Begleitmusik; es ist die Hochzeit aus diesseitigem Pessimismus mit jenseitigem Optimismus).

Aber das ist nicht die einzige Möglichkeit. Von der zweiten Person wird das Patt der rationalen Argumente über Gottes Existenz anders aufgelöst. Da haben wir eine Person, die zwar den innigen Wunsch verspürt, dass das Leid in der Welt metaphysisch aufgehoben wird, die diesem innigen Wunsch aber misstraut und die in ihren Überzeugungen keinesfalls vom Wunschdenken auf Abwege geführt werden will, alles, nur

das nicht.<sup>9</sup> Sie sagt: Wenn ich im Patt mit rationalen Argumenten nicht weiterkomme, dann entscheide ich mich lieber gegen die Überzeugungen, zu denen mich meine Hoffnung hinzieht, denn nichts ist so schlimm wie enttäuschte Hoffnung. Hoffen und Harren macht mich nicht zum Narren.

Das klingt rational. Achten Sie aber darauf, dass es im Patt der rationalen Argumente zur Gottesfrage keine vernünftigen Gründe dagegen gibt, der Hoffnung nachzugeben. Gegen das Gefühl der Hoffnung spricht hier nicht die Vernunft, sondern ein anderes Gefühl: Misstrauen oder Angst vor Enttäuschung. Dagegen ist nichts einzuwenden; aber wer im Lichte dieser Gefühle gegen Gott votiert, soll nicht sagen, er täte es nur um der Vernunft willen.

Ich finde beide Haltungen respektabel: die des optimistischen Pessimisten und die dessen, der seinen Hoffnungen nicht traut. Beide Entscheidungen – die für und die gegen Gott – können tadellos sein. Ob sie es sind, hängt von der Gesamtpersönlichkeit des Urteilenden ab; es hängt davon ab, ob Gottes Existenz oder Gottes Nichtexistenz besser in das Kräftefeld integriert werden kann, in dem Vernunft, Gefühl, Intuition, Charakterdisposition und moralische Haltung desjenigen zusammenwirken, dessen Persönlichkeit von all diesen Faktoren konstituiert wird. Diese Faktoren sind nicht statisch; sie wirken tausendfach aufeinander ein, und es geht darum, sie in eine harmonische Balance zu bringen. Beim einen wird diese Balance Gottvertrauen umfassen, beim anderen nicht.

Bevor ich weitergehe, muss ich zweierlei klarstellen. Erste Klarstellung: Einerseits klingen meine Empfehlungen für unseren Meinungswandel so, als stünde es immer in unserer Macht, uns für diese oder jene Überzeugung zu entscheiden – andererseits habe ich gesagt, dass eine solche Entscheidung von persönlichkeitskonstitutiven Faktoren abhängt, und die können nicht so ohne weiteres von uns bestimmt oder gewählt werden. Sind wir nun Herr im Haus unserer Überzeugungen oder

---

<sup>9</sup> Siehe Tugendhat (2007b), S. 112. Ähnlich schon Russell, hier der berühmte Auftakt seiner *Sceptical essays*: „I wish to propose a doctrine which may, I fear, appear wildly paradoxical and subversive. The doctrine in question is this: that it is undesirable to believe a proposition when there is no ground whatever for supposing it true” (Russell (1928), S. 12); Russell wendet diese Doktrin auf das Christentum an in den Aufsätzen seiner Sammlung *Why I am not a Christian* (Russell (1957)), besonders in dem Aufsatz, der dieser Sammlung den Titel gibt.

nicht?<sup>10</sup> Um diese Frage zu beantworten, stelle ich klar, dass wir uns anstrengen müssen, um Herr im Haus unserer Überzeugungen zu *werden*. Weder sollten wir uns den Überzeugungen, die wir in uns vorfinden, ausliefern – noch den anderen persönlichkeitskonstitutiven Faktoren, von denen ich gesprochen habe. Wir können und sollten an unseren Empfindungen arbeiten, wenn wir davon überzeugt sind, dass das not tut; und wir können und sollten an unseren Überzeugungen arbeiten, wenn wir empfinden, dass das not tut. Weder Überzeugungen noch Empfindungen lassen sich mühelos und beliebig schnell an- oder ausknipsen; es kostet Zeit und Mühe. Genauso bei Charakterdispositionen, moralischen Haltungen und Gewissensfragen. Kurzum, ich plädiere bei *allen* Elementen unserer Gesamthaltung für einen anspruchsvollen Voluntarismus. (Um zu illustrieren, wie ernst ich das meine, möchte ich im Vorübergehen mein Unvermögen gestehen, an mehr als ein Drittel der Postulate aus Unvernunft zu glauben, die diesem Aufsatz überschrieben sind. Trotz aller Anstrengungen, die ich seit Jahren auf das Thema verwende, kann ich bis auf weiteres nicht an Gott und Unsterblichkeit glauben; ich empfinde das als Schwäche).

Zweite Klarstellung: Wenn ich sage, dass beide Haltungen zur Gottesfrage (die gläubige und die atheistische) respektabel sind, so soll das nicht heißen, der eine hätte recht und der andere auch. Ob es Gott gibt oder nicht, ist keine subjektive oder relative Frage; es hängt nicht von der Persönlichkeit dessen ab, der mit dieser Frage ringt. Es hängt von etwas ab, was dem Zugriff des Ringenden noch radikaler entzogen ist als den Paläontologen irgendwelche fehlenden fossilen Knochen. Wenn überhaupt etwas eine objektive Frage ist, dann ist es die Frage, ob es Gott gibt. Ich habe also keiner Relativität oder Subjektivität der Wahrheit über Gott das Wort reden wollen; ich habe nur gesagt, dass die Entscheidung für Gott genauso wie die gegen Gott respektabel sein kann, selbst wenn nicht die Vernunft, sondern etwas Weicheres dabei das letzte Wort hat.

---

<sup>10</sup> Die Frage hat mir Sven Rosenkranz gestellt.

## 8. Wohlausgewogene Gesamthaltungen, einfügsame Überzeugungen

Um meine Formulierungen abzukürzen, möchte ich etwas Terminologie verabreden. Ich nenne die Gesamthaltung einer Person *wohlausgewogen*, wenn in ihr die verschiedenen persönlichkeitskonstitutiven Faktoren (Wahrnehmung, Überzeugung, Erfahrung, Erinnerung, Emotion, Intuition, Wertung, moralische Haltung, Gewissen) auf harmonische Weise zusammenwirken. Wenn diese Faktoren einander widerstreiten, will ich die Gesamthaltung *unausgewogen* nennen. Und eine Überzeugung (oder ein Gefühl oder eine Intuition oder eine Erinnerung oder eine Ahnung oder eine Wertung oder eine moralische Haltung) soll *einfügbar* heißen, wenn sie sich gut in eine wohlausgewogene Gesamthaltung der Person einfügen lässt; andernfalls heißt die Überzeugung (oder das Gefühl oder die Intuition oder die Erinnerung oder die moralische Haltung oder die Ahnung) *unfügbar*.

Streng genommen, sind Wohlausgewogenheit und Einfügbarkeit keine Fragen von Schwarz oder Weiß; vielmehr lassen sie Abstufungen zu. Im Lichte dieser Komplikation müsste ich eine Überzeugung umso einfügbarer nennen, je weniger die Wohlausgewogenheit der Gesamthaltung sinkt, wenn man ihr diese Überzeugung einverleibt. Genauso für Gefühle, Intuitionen, Erinnerungen, moralische Haltungen usw.

Was soll man sich unter der Wohlausgewogenheit von Gesamthaltungen genau vorstellen? Abstrakt definieren kann ich dieses Ideal nicht. Doch wir wissen alle, was es heißt, wenn jemand von dem Ideal weit entfernt ist – wir sprechen dann von einer zerrissenen Person. Weltliteratur und Wirklichkeit sind voller Beispiele. Führen wir uns vor Augen, was einer der größten deutschen Philosophen unserer Zeit (dessen Werk ich bewundere) über Religion gesagt hat: Ernst Tugendhat. Unter rationalen Gesichtspunkten hält Tugendhat Gottes Existenz für abwegig, es sei nicht einmal klar, was es überhaupt heißen solle, dass ein transzendenter Gott *konkret existiert*.<sup>11</sup> Doch damit ist die Sache für Tugendhat nicht zuende, denn er spürt ein Bedürfnis zu danken, umfassend zu danken – für das Dasein eines geliebten Menschen etwa. Und der Adressat dieses Danks müsste eine Person sein, aber nicht diese oder jene

---

<sup>11</sup> Siehe Tugendhat (2007a), S. 112.

Person (nicht die Mutter des geliebten Menschen), sondern eine viel mächtigere Person: eine übernatürliche Person.<sup>12</sup> Bei Tugendhat lässt sich der Konflikt zwischen Emotion und Vernunft mit Händen greifen, seine Gesamthaltung ist unausgewogen, ihre Elemente widerstreiten einander.<sup>13</sup>

Was ich bislang zu begründen versucht habe, hört sich in der neuen Terminologie so an: Verschiedene Personen müssen nicht bei ein und derselben wohlausgewogenen Gesamthaltung ankommen; zwei konkurrierende wohlausgewogene Gesamthaltungen können unter rationalen Gesichtspunkten gleich vernünftig sein, und dann wird es von respektablen und vernunftfremden Faktoren abhängen, welche der Gesamthaltungen jemand annimmt oder annehmen sollte. Und: Der Gottesglaube kann für den einen eine unfügsame Überzeugung sein, für den anderen eine einfügsame.

Sollte das stimmen, wäre es verfehlt, einer der Streitparteien einen erkenntnistheoretischen Vorwurf zu machen – und das, obwohl nur eine der beiden Parteien recht haben kann.

Man mag fragen, wozu der ganze Aufwand gut sein soll, wenn wir am Ende doch wieder beim Patt landen – nicht (wie vorhin) beim Patt der vernünftigen Gründe, sondern beim allumfassenden Patt: beim Patt derjenigen Faktoren, die ein Wort mitzureden haben hinsichtlich der Frage, ob eine Gesamthaltung wohlausgewogen ist oder nicht und ob z.B. Gottvertrauen eine einfügsame Haltung ist oder eine unfügsame.

Meine Antwort lautet, dass sich im Lichte der von mir vorgeschlagenen, umfassenderen Erkenntnislehre manche Streitigkeiten anders ausnehmen als im Lichte rationalistischer Erkenntnislehren. Sie

---

<sup>12</sup> Siehe Tugendhat (2007b), S. 195-197 *et passim*.

<sup>13</sup> Mit zwei Mitteln mildert Tugendhat den Widerstreit innerhalb seiner Gesamthaltung, ohne ihn ganz zum Verschwinden bringen zu können oder zu wollen. Einerseits plädiert er für ein extrem rationalistisches Prinzip der Erkenntnislehre, dem zufolge emotionale Bedürfnisse als Evidenzen in die *entgegengesetzte* Richtung gelten. (Wer dem Prinzip folgt, verhält sich gegenüber seinen emotionalen Bedürfnissen wie ein Gymnasiallehrer der Alten Schule, der zufällig die eigenen geliebten Kinder unterrichten soll und sie besonders streng behandelt). Andererseits entwickelt Tugendhat Hochschätzung für die innere Zerrissenheit, in der er sich findet, und stellt fest, dass es sich die Anhänger konkurrierender Haltungen zur Religion *zu einfach* machen (er diagnostiziert deren „innere Unangefochtenheit“ (Tugendhat (2007b), S. 192/3)). Hierdurch gewinnt seine Gesamthaltung einen attraktiven Zug, ja: Schönheit. (Mehr darüber anderswo, siehe Müller (2009)).



könnten in diesem neuen bunten Licht sogar anders ausgehen. Das will ich in den nächsten Abschnitten anhand von Freiheit vorführen. Mit diesem neuen Schritt möchte ich meine Überlegung noch einmal radikalieren. Ich möchte zeigen, wie und warum wir beim Streit um die Freiheit über das rationale Patt hinauskommen können, in das wir angesichts der freiheitsfeindlichen Gegengründe aus den Naturwissenschaften geraten sind. Mehr noch, der metaphysische Ausweg, den ich der Freiheit zuliebe empfehle, dürfte sich zu Gott und Unsterblichkeit hin verlängern lassen. Hätte ich damit recht, so wäre Freiheit das Einfallstor in die religiöseren Gefilde der Metaphysik.

Doch bevor ich zugunsten von Freiheit fortfahre, muss ich mich zwei verwirrenden Fragen stellen, auf die ich keine rechte Antwort habe.<sup>14</sup> Die Fragen lauten: Wie lässt sich begründen, dass man besser nach einfügsamen Überzeugungen, Werten, Emotionen usw. streben sollte und nach wohlausgewogenen Gesamthaltungen? Und was spricht dafür, dass man im Falle einfügsamer Überzeugungen eine gute Chance hat, auf die Wahrheit zu stoßen?

Die Fragen machen mich ratlos, denn sie klingen so, als gäbe es einen neutralen Grund außerhalb unserer jeweiligen Gesamthaltung, auf dem man stehen könnte, um sie zu beantworten. Doch in den Gesamthaltungen, von denen ich spreche, sind bereits alle Ressourcen zur Beantwortung von Fragen enthalten – mehr als das haben wir nicht. Reicht diese Erwiderung? Ich bin nicht sicher.

Besonders bei der zweiten Frage muss ich offenbar mehr sagen, als ich im Moment kann. Um mit dieser Frage weiterzukommen, müsste ich zuallererst besser verstehen, wie plausible Antworten auf solche Fragen aussehen sollen. So haben wir uns in der Wissenschaftsphilosophie des Zwanzigsten Jahrhunderts (nach langem Widerstand) darauf eingelassen, dass gute naturwissenschaftliche Theorien nicht nur zu den Beobachtungen passen müssen, sondern auch einfach, sparsam, ja sogar schön sein sollen. Da stellt sich ebenfalls die Frage: Was spricht dafür, dass man im Falle einfacher, sparsamer und schöner Überzeugungssysteme eine gute Chance hat, auf die Wahrheit zu stoßen? Mir ist keine schlagende Antwort auf diese Fragen bekannt, besonders beim Thema Schönheit tappen wir vollends im Dunkeln: Warum sollte die tiefe Struktur der Wirklichkeit

---

<sup>14</sup> Die erste Frage hat mir Thomas Schmidt gestellt, die zweite Jochen Briesen.

ausgerechnet zu *unseren* Schönheitsempfindungen passen?<sup>15</sup> Und ich finde, solange es sich die Naturwissenschaftler erlauben können, auch ohne Antwort auf solche Fragen weiterzumachen, solange schadet es vielleicht nicht viel, dass ich für dieselbe Art von Frage gleichfalls keine Antwort habe. Vielleicht genügt es, wenn ich die meiner Ansicht nach plausiblen Regeln für die Erkenntnislehre benenne und ohne eigenes Argument darauf hoffe, dass sie auf Beifall stoßen. Das zumindest will ich jetzt ausprobieren.

## **9. Metaphysischer Kompatibilismus bei Gott, Freiheit und Unsterblichkeit**

Zunächst möchte ich an eine Annahme erinnern, die ich für meinen Gedankengang voraussetzen muss, die ich hier nicht, wohl aber woanders begründen werde und die ich meine Leser und Leserinnen zumindest zum Zweck des Arguments mitzumachen bitte. Sie lautet: Der sparsame, naturalistische Kompatibilismus verwässert unseren Freiheitsbegriff, und der sprachspielpluralistische Kompatibilismus bringt das Problem zum Verschwinden, ohne zu sagen, wo.<sup>16</sup> Ich habe den Freiheitsbegriff dieser Kompatibilisten als müden Abklatsch von Freiheit bezeichnet und festgehalten: Wer der naturalistischen Ansicht ist, dass unser Denken, Fühlen und Entscheiden ausschließlich von mechanischen Vorgängen in unserem Gehirn abhängt, der kann nicht im selben Atemzug sagen, dass wir in unserem Denken, Fühlen und Entscheiden frei seien. Das wäre, behaupte ich (ohne es *hier* begründet zu haben), so unplausibel wie der parallele Kompatibilismus mit Bezug auf Gott („Gott ist die Summe der Naturgesetze“) oder wie der mit Bezug aufs Weiterleben nach dem Tod („Wir leben in der Erinnerung der Geliebten weiter“).

Nun haben wir im Fall von Gott einen interessanteren (und freigiebigeren) Kompatibilismus als den der Naturalisten kennengelernt. Ich nannte das metaphysischen Kompatibilismus: Wenn die Naturwissenschaftler Gott nicht im physischen Weltall finden, so verträgt

---

<sup>15</sup> Mehr zu diesem Rätsel in Müller (2010).

<sup>16</sup> Siehe oben Abschnitt 3. Ich sage mehr zugunsten dieser Behauptung in Müller (2007a), S. 337-343.

sich das immer noch mit der Annahme, dass Gott außerhalb des physischen Weltalls schaltet und waltet. Kein naturwissenschaftliches Ergebnis kann diese metaphysische Annahme widerlegen oder erschüttern.

Hier derselbe Schachzug bei Unsterblichkeit: Wenn die Naturwissenschaften in unserem Gehirn keine Seele entdecken, kein Gespenst in der Maschine, nichts, was flugs ins Himmelsgewölk entweiche, sobald das zugehörige Gehirn stirbt, so verträgt sich all das mit der Annahme, dass unser seelisches Leben außerhalb der Grenzen unseres Weltalls stattfindet – dass unser geistiges Leben auch ohne Gehirn weitergehen könnte, im Jenseits.<sup>17</sup>

Damit habe ich das formuliert, was man *metaphysischen Kompatibilismus mit Bezug auf Unsterblichkeit* nennen könnte. Und in der Tat, wer die Seele und ihr Weiterleben metaphysisch auffasst, dem wird kein rationales Argument aus den Naturwissenschaften widersprechen können: erneut Patt.<sup>18</sup>

(Und je nach Konstitution der Persönlichkeit, die mit der Frage nach Unsterblichkeit ringt, wird Unsterblichkeit eine einfügsame oder eine unfügsame Überzeugung sein, Patt auch hier).

Genauso bei der Freiheit. Oder? Bis zum rationalen Patt kommt es beim Streit um Freiheit allemal. Was auch immer die Naturwissenschaften über die Mechanismen unseres Gehirns herausfinden – wer den Sitz unserer Seele außerhalb der Naturordnung lokalisiert, der braucht sich davon nicht beeindrucken zu lassen und kann an der eigenen Entscheidungs-, Fühl- und Denkfreiheit festhalten, ohne dass seine Gesamthaltung unausgewogen werden würde.

Ich möchte diese Position als metaphysischen Kompatibilismus (mit Bezug auf Freiheit) bezeichnen – gegen diese Form von Kompatibilismus habe ich natürlich keine Einwände. Meiner Ansicht nach ist dies der

---

<sup>17</sup> Was das heißen könnte, habe ich anderswo zu erklären versucht, siehe Müller (2007b). Die Grundidee umreißt ich oben in Fußnote 8. – Der Ausdruck „Gespenst in der Maschine“ geht auf eine Polemik von Gilbert Ryle zurück, siehe Ryle (1949), S. 15/6.

<sup>18</sup> Den Weg in dieses Patt habe ich anderswo genauer durchmessen, siehe Müller (2007c).

einzig Kompatibilismus, den man beim Thema Freiheit bekommen kann – billiger geht's nicht.<sup>19</sup>

## 10. Das empirische Patt im Streit über Freiheit

Betrachten wir nun eine Person, die sich gegen den naturalistischen Kompatibilismus und für den metaphysischen Kompatibilismus ausspricht. Ihrer Ansicht nach kann es im naturalistischen Rahmen keine Freiheit geben, falls sich das Gehirn als durch und durch kausale Maschine herausstellt; und in diesem Fall hält sie Freiheit nur außerhalb der Naturordnung für möglich. Nehmen wir weiter an, sie stimme den Naturwissenschaftlern zu, dass die empirischen Befunde klar dafür sprechen, dass unsere Gehirne deterministische Maschinen sind. In dieser Konstellation stehen der Denkerin zwei Möglichkeiten offen, die unter rein rationalen Gesichtspunkten gleich gut dastehen.

*Erste Möglichkeit.* Sie schreibt sich keine Denk-, Gefühls- und Entscheidungsfreiheit zu, bleibt Naturalistin und sagt: Es gibt nur das, was im raumzeitlichen Rahmen der Naturwissenschaften Platz hat.

*Zweite Möglichkeit.* Sie wird zur Dualistin. Sie beharrt darauf, dass sie in ihrem Denken, Fühlen und Tun frei ist und *postuliert* deshalb, dass nicht alles Reale im raumzeitlichen Rahmen der Naturwissenschaften Platz hat.

---

<sup>19</sup> Siehe Müller (2007a), S. 358-363. Bettina Walde legt dar, wie leicht man in dualistische und metaphysische Gefilde gerät, wenn man sich für Akteurskausalität ausspricht und den sparsamen Kompatibilismus ablehnt (so wie ich es vorschlage); siehe Walde (2006), S. 50ff, 55, 64; sie findet das nicht attraktiv, siehe ebd., S. 85-87. Tugendhat scheint die von mir verfochtene Kombination aus metaphysischem Kompatibilismus und Verneinung des sparsamen Kompatibilismus nicht als ernsthafte Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Er behauptet, „daß das einzige, was man sich in der objektiven Welt als Alternative zum Kausalzusammenhang vorstellen kann, der Zufall ist. Was den Inkompatibilismus so uneinsichtig macht, ist, daß er innerhalb der objektiven Welt etwas postuliert, was außerhalb dieser Alternative – entweder Kausalzusammenhang oder Zufall – steht“ (Tugendhat (2007c), S. 72). Wenn man sich unter der „objektiven Welt“ nur die natürliche Welt unseres physischen Universums vorstellen könnte, so müsste ich Tugendhat zustimmen; sobald man auch eine übernatürliche Welt (in die unser Universum nur eingebettet ist) in Betracht zieht, verlieren Tugendhats Überlegungen viel von ihrer Überzeugungskraft. Siehe Fußnote 8.

Sie postuliert eine übernatürliche Wirklichkeit, in deren Sphären sie einen Teil ihrer Persönlichkeit situiert sieht – ihre Seele. In jenen höheren Sphären gelten andere Gesetze als in der Natur (vielleicht sind es Gesetze voller Gründe oder Zwecke statt voller Ursachen und Wirkungen, aber das ist nur eine der massenhaften Ideen, die sich aufdrängen).

Rational betrachtet, besteht ein Patt zwischen beiden Möglichkeiten. Mit naturwissenschaftlichen Evidenzen kann man der Dualistin nicht kommen, denn sie redet ja ausdrücklich von einem Bereich *jenseits* des Einzugsbereichs der Naturwissenschaften. Und sie ist stolz darauf, keinem einzigen Satz der Naturwissenschaften zu widersprechen und keine empirische Evidenz der Naturwissenschaften in den Wind zu schlagen. Der einzige Satz, dem sie widerspricht, gehört nicht zu den Naturwissenschaften selbst, sondern in den Naturalismus (in eine bestimmte *metaphysische* Interpretation der Naturwissenschaft) – es ist der Satz:

(N) Abgesehen von den Dingen, von denen unsere (oder doch die ideale) Naturwissenschaft redet, *gibt es nichts*.

Über diesen Satz kann man empirisch keine Entscheidung herbeiführen, soviel steht fest. Heißt das allein schon, dass es rein rational zum Patt kommt beim Streit über den Satz (N)? Im nächsten Abschnitt möchte ich dartun, dass die Angelegenheit zwar ein bisschen verwickelter ist, aber trotzdem beim rationalen Patt stehenbleibt.

## 11. Einfachheit und Sparsamkeit

Empirische Angemessenheit ist nicht das einzige rationale Kriterium, das wir bei der naturwissenschaftlichen Theorienwahl befolgen. Zwei andere solche Kriterien (wenn auch nicht die einzigen) sind Einfachheit und ontologische Sparsamkeit.<sup>20</sup> Gehen wir diese zwei Kriterien exemplarisch durch.

---

<sup>20</sup> Siehe z.B. Quine / Ullian (1970), S. 66-82. Ähnlich schon Duhem (1906), S. 290-293.

Einfachheit ist der erste Kandidat für ein Kriterium, das den Streit rational zu entscheiden beansprucht. Fragen der Einfachheit sind vielschichtig. Hier dazu nur vier Feststellungen, die meiner Ansicht nach unstrittig sind und sich darauf stützen, dass Überzeugungssysteme mit weniger Sätzen *ceteris paribus* einfacher sind als Überzeugungssysteme mit mehr Sätzen.

- (i) Wer als Naturalist einerseits von den Naturwissenschaften und andererseits von Satz (N) überzeugt ist, dessen Überzeugungssystem ist genauso einfach wie das Überzeugungssystem des Dualisten, der von den Naturwissenschaften überzeugt ist und von der *Negation* des Satzes (N).
- (ii) Der Vergleich geht dagegen anders aus, sobald sich der Dualist weiter aus dem Fenster lehnt, sich nicht mit der Ablehnung des Satzes (N) begnügt, sondern auch noch genauer sagt, *welche nicht-naturwissenschaftlichen* Sachen es gibt (Seelen, Gründe, Zwecke usw.); viel einfacher als das ist die naturalistische Kombination aus Naturwissenschaft plus Satz (N).
- (iii) Jedoch: Es ist meines Ermessens völlig offen, wie der Vergleich unter (ii) ausgeht, wenn man auf naturalistischer Seite auch noch die kompatibilistischen Gedankengänge in die Wagschale wirft, die der Freiheit zuliebe nötig sind; die Kombination aus Naturwissenschaften plus Naturalismus (N) *plus naturalistischem Kompatibilismus* kann schnell weit komplizierter werden als Naturwissenschaften plus Negation des Satzes (N) plus dualistische Freiheitsontologie.
- (iv) Vergleichsweise klar ist schließlich: Noch einfacher als die naturalistische Kombination aus Naturwissenschaften plus Satz (N) werden alle diese Überzeugungssysteme, wenn man (N) ersatzlos streicht. Keine Aussage über (N) ist einfacher als eine Aussage über (N) – einerlei, in welche Richtung, einerlei, ob naturalistisch oder antinaturalistisch.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Auch hier drohen allerlei Komplikationen. So hat Sven Rosenkranz (in abstrakterem Zusammenhang) herausgearbeitet, dass die Urteilsenthaltung der Agnostiker

Aus diesen vier Feststellungen ziehe ich tentativ den Schluss, dass es *unter Gesichtspunkten der Einfachheit* am besten wäre, ins Überzeugungssystem keine Stellungnahme zum Naturalismus aufzunehmen. Und das bedeutet – wieder Patt.<sup>22</sup>

Ontologische Sparsamkeit ist das zweite Kriterium, das wir von Entscheidungsfragen zwischen naturwissenschaftlichen Theorien kennen und daher auf den Streit zwischen Dualisten und Naturalisten anzuwenden trachten sollten. Hier ist die Sache eindeutig. Der Streit dreht sich um die Frage, ob die naturwissenschaftliche Ontologie zu erweitern ist – wer diesen Streit mit Griff zu Ockhams Rasiermesser beenden will, setzt voraus, was zu zeigen ist. Er setzt voraus, dass wir in unserer Ontologie so sparsam sein sollen wie nur möglich.

Halten wir fest: Beim Thema Freiheit lässt sich der Streit zwischen Naturalisten und Dualisten nicht dadurch entscheiden, dass man auf rationale Kriterien zurückgreift, auf Kriterien wie empirische Angemessenheit, Einfachheit oder Sparsamkeit. Keines dieser Kriterien, an die wir uns bei der naturwissenschaftlichen Theorienwahl gewöhnt haben, hilft uns weiter. Rational stecken wir im Patt.

## 12. Weichere Kriterien der Erkenntnislehre

Jetzt müssen wir fragen: Was passiert, wenn wir die weicheren Kriterien der Erkenntnislehre hinzuziehen, von denen ich vorhin gesprochen habe und für die ich hier plädieren möchte? Wie geht der Streit aus, wenn wir Gefühl, Intuition, Moral usw. einbeziehen und uns fragen, ob beim Thema

---

erkenntnistheoretisch nicht ohne Kosten ist; auch sie muss sozusagen verdient werden, genauso wie das Urteil für oder gegen die Behauptung, um die es geht. Siehe Rosenkranz (2003).

<sup>22</sup> Ich habe den Verweis auf die Einfachheit kursiv hervorgehoben, um Raum für die Möglichkeit freizulassen, dass wir es uns unabhängig von Einfachheitsüberlegungen nicht leisten können, unser Urteil zurückzuhalten (siehe Abschnitt 16). Und da man über Einfachheit viel mehr sagen müsste, als mir hier möglich ist, halte ich das Patt in Sachen Einfachheit oben nur tentativ fest. Ohne das Thema abschließend geklärt zu haben, habe ich woanders mehr darüber gesagt, siehe Müller (2007c), S. 165/6 sowie Müller (2008), Abschnitt XX.7.

Freiheit eher der Dualismus oder eher der Naturalismus zu einer wohlausgewogenen Gesamthaltung beiträgt? Anders gefragt: Ist (beim Thema Freiheit) der Naturalismus oder der Dualismus eine einfügsame Überzeugung? Ich werde für die Einfügsamkeit des Dualismus plädieren. Genauer gesagt, möchte ich dafür plädieren, dass sich der Dualismus besser als der Naturalismus in die Gesamthaltung *der allermeisten Zeitgenossen* einfügen lässt.

Wenn ich hier von den allermeisten Zeitgenossen rede, dann natürlich nicht deshalb, weil ich der Meinung wäre, die Frage nach Freiheit und nach unserer Seele solle demokratisch entschieden werden, durch Mehrheitsbeschluss. Nein, ich rede deshalb von den allermeisten Zeitgenossen, weil nicht zu leugnen ist, dass sich *manche* naturalistische Extremisten in ihrer Gesamthaltung bereits sehr weit von uns andern entfernt haben: so weit, dass ich nicht der Illusion anhängen möchte, ihre Gesamthaltung ließe sich mit den von mir propagierten Mitteln der Erkenntnislehre noch verändern.<sup>23</sup> Diese Extremisten halten sich außerhalb des Geltungsbereichs meiner Überlegung auf; im Moment versuchen sie, die allermeisten Zeitgenossen (die noch zaudern) auf ihre Seite zu bringen. Das versuche ich zu verhindern, wobei ich mich auf Elemente aus der Gesamthaltung dieser allermeisten Zeitgenossen stützen möchte, auf Elemente, die – im Moment noch – wirksam sind. Ich brauche nichts darüber zu sagen, welche der aufzuzählenden Elemente bei meinen extremistischen Gegnern nicht mehr wirken. Die Elemente, auf die ich mich in den nächsten Abschnitten stützen möchte, gehören im weitesten Sinne zur Moral.

### **13. Moralische Kriterien in der Erkenntnislehre**

Ich werde jetzt gleich einige moralische Überzeugungen aufzählen, die den meisten von uns so wichtig sind, dass sie den Streit zwischen Freiheitsfreunden und -feinden zugunsten der Freiheit entscheiden helfen. Wenn das gelingt, dann habe ich den kühlen Rationalismus in der Erkenntnislehre ein weites Stück zurückgedrängt und vernunftfremden Erkenntnismitteln größeren Einfluss verschafft. Ich behaupte: Der Moral

---

<sup>23</sup> Ich denke zum Beispiel an Wolf Singer, siehe Fußnote 27.



zuliebe empfiehlt es sich zuweilen, ein anderes Urteil zu fällen, als die Vernunft nahelegt. Wer entgegen einer verbreiteten Meinung auch in der Moral nichts anderes gelten lassen will als die Vernunft, müsste mein Ergebnis freilich anders beschreiben.<sup>24</sup> Ich kann diesen Strang der Überlegung hier aus Platzgründen nicht weiterverfolgen, genausowenig wie den parallelen Strang bei der Frage nach Gott. So habe ich eingangs ohne Erörterung vorausgesetzt, dass die rationalen Gottesbeweise nicht funktionieren; jetzt setze ich voraus, dass die rationalen Moralbeweise nicht funktionieren.<sup>25</sup>

Wie angekündigt, werde ich jetzt die moralischen Überzeugungen aufzählen, die den Streit über Freiheit meiner Ansicht nach entscheiden.

- (a) Wir Menschen stehen immer wieder (und oft in besonders wichtigen Momenten unseres Lebens) vor der Entscheidung zwischen gut und böse; zwischen richtig und falsch; zwischen geboten, verboten, erlaubt.
- (b) Es kommt darauf an, bei solchen Entscheidungen das Richtige zu treffen; oder doch darauf, das Falsche zu vermeiden.

---

<sup>24</sup> Zwar habe ich anderswo unter naturalistischen Voraussetzungen dafür plädiert, dass sich die rationalen Erkenntnismittel der Naturwissenschaft erstaunlich gut in die Moral übertragen lassen (siehe Müller (2008)). Aber das spricht nicht gegen die These, dass in der Moral *zusätzlich* noch weichere Erkenntnismittel wirken (siehe ebd., Abschnitte I.9, VII.4, VII.16, XX.10/1). Jetzt gehe ich noch einen Schritt weiter und behaupte, dass sich diese weicheren Erkenntnismittel von der Moral in die Metaphysik und sogar in die Naturwissenschaft übertragen lassen. Metaphysik und Naturwissenschaften sind unvernünftiger, als viele meinen; und die Moral ist vernünftiger, als viele meinen.

<sup>25</sup> Das ist der Grund dafür, dass mein Schluss von der Moral auf die Freiheit weniger rationalistisch anmutet als derselbe Schluss bei Kant (siehe Kant (1785), 3. Abschnitt). Und wieder gebe ich zu, dass die rationalen Moralbeweise à la Kant mehr Aufmerksamkeit verdienen, als ich ihnen hier schenken kann. Dasselbe gilt – am entgegengesetzten Ende der Skala metaethischer Positionen – für bestimmte nonkognitivistische Lesarten der Moral, die auch nicht zu meinem Gedankengang passen; jedenfalls dann nicht, wenn sie den oben gleich aufzuzählenden Sätzen keine Wahrheitswertfähigkeit zuerkennen. Meiner Ansicht nach lässt sich zeigen, dass Kants metaethische Position zu optimistisch ist und dass die nonkognitivistische Position zu pessimistisch ist. Dass die Wahrheit in der Mitte zwischen beiden liegt, habe ich anderswo zu begründen versucht, siehe die Verweise in der vorigen Fußnote.

- (c) Um bei so einer Entscheidung das Richtige zu treffen oder das Falsche zu vermeiden, pflegen wir uns die verschiedenen Optionen bewusst zu machen, sie zu durchdenken und ihre Vor- gegen ihre Nachteile abzuwägen.
- (d) Für welche Option wir uns in solchen Fällen entscheiden, hängt oft ausschließlich von unserer souveränen Abwägung der Vor- und Nachteile ab, und von Kriterien, denen wir uns im Moment der Entscheidung bewusst unterwerfen.
- (e) Durch bewusstes Nachdenken und Abwägen können wir unsere Entscheidungen beeinflussen.
- (f) Durch gründliches Nachdenken und Abwägen können wir bessere Entscheidungen treffen, als wir treffen würden, wenn wir nicht nachdenken würden – oder nicht gründlich nachdenken würden.
- (g) Wir können uns nach dem Abwägen ebensogut für schlechtere Optionen entscheiden – etwa für Optionen, die schlechter sind als das, was wir ohne Überlegen und Abwägen getan hätten, oder für Optionen, die wir schlechter finden als ebenfalls durchdachte Alternativen.
- (h) Abwägen ist *eine* Sache, oft ist aber die bewusste Entscheidung für eine Option eine andere Sache: Sie ist ein souveräner Akt, der nur vom augenblicklichen Bewusstsein abhängt und abgesehen davon wie eine Schöpfung aus dem Nichts zustande kommt.<sup>26</sup>
- (i) Wenn wir jemanden für seine Entscheidungen loben oder tadeln, belohnen oder strafen, dann setzen wir voraus, dass er sich anders hätte entscheiden können. Wer sich für lobenswerte Handlungen

---

<sup>26</sup> Das drittletzte Wort ist reichlich gewagt, wie Tugendhat mit Recht moniert (Tugendhat (2007c), S. 57). Hier eine intuitive Erläuterung: „Aus dem Nichts“ heißt soviel wie: aus etwas Nichtmateriellem oder Immateriellem, zum Beispiel aus der Seele (dualistisch aufgefasst).

entscheidet, verdient Lob nur, wenn er sich genausogut anders hätte entscheiden können; und wer sich für die tadelswerte Handlung entscheidet, verdient Tadel nur, wenn er sich genausogut für die lobenswerte Handlung hätte entscheiden können.

(j) Ohne Lob und Tadel wäre unsere Moral nicht möglich.

#### 14. Mit Moral für die Freiheit

Manche Neurophysiologen sagen, sie hätten empirische Erkenntnisse über das menschliche Gehirn gewonnen, die dagegen sprechen, dass unsere Entscheidungen frei sind. Sie nehmen an, dass diese Erkenntnisse ebenfalls gegen die Annahmen (a) bis (j) sprechen, die ich im letzten Abschnitt aufgezählt habe. Sie behaupten: Wir haben entdeckt, dass unsere moralische Praxis deshalb geändert werden muss, weil diese Praxis auf der empirisch widerlegten Annahme beruht, wir seien in unseren Entscheidungen frei.<sup>27</sup>

Dieser Schluss funktioniert natürlich nur, wenn seine versteckte Voraussetzung zutrifft: die Voraussetzung, dass unsere Entscheidungen dort fallen, wo die Neurophysiologie empirisch forscht – im Gehirn. Nehmen wir aber einmal probenhalber an, dass das Gehirn nur eine Art Radioempfänger unserer Entscheidungen wäre, dass sie woanders fallen und von dort ins Gehirn übertragen werden.<sup>28</sup> Dann könnte keine neurophysiologische Untersuchung des Gehirns etwas gegen Entscheidungsfreiheit oder gegen unsere moralische Alltagspraxis ausrichten.

---

<sup>27</sup> Wolf Singer z.B. nennt unsere Erfahrung, frei zu sein, eine Illusion und plädiert dafür, unsere Rechtspraxis zu überprüfen (Singer (2004), S. 50, 63/4). Libet war der erste, der mit neurophysiologischen Experimenten unser Denken über Freiheit zu revolutionieren suchte, siehe Libet et al. (1983) und Libet (1985). Dennoch blieb Libet in seinen Schlussfolgerungen weitaus vorsichtiger als Singer, siehe Libet et al. (1983), S. 641 und Libet (1985), S. 529, 536-539.

<sup>28</sup> Eine ähnliche Überlegung spielt McGinn unter der Überschrift „Hyperdualismus“ durch, siehe McGinn (1993).

Und damit sind wir an einen Punkt gelangt, wo ich den Spieß umdrehen kann. Denn der vollständige Schluss der freiheitsfeindlichen Neurophysiologen:

- (+) Ergebnisse der Neurophysiologie *plus Naturalismus* implizieren die Unangemessenheit unserer moralischen Alltagspraxis,

hat genausoviel Logik auf seiner Seite wie folgender Umkehrschluss:

- (–) Unsere moralische Alltagspraxis impliziert, dass entweder die empirischen Ergebnisse der Neurophysiologie ungültig sind – *oder dass der Naturalismus falsch ist.*

An den Ergebnissen der Neurophysiologie möchte ich nicht rütteln – unsere besten Vernunftstandards sprechen für die empirische Methode, mit der sie gewonnen worden sind. Doch wie wir uns vorhin klargemacht haben, steht es unter rationalen Gesichtspunkten Patt im Streit zwischen Naturalismus und Dualismus. Jetzt ist der Augenblick gekommen, in dem sich das Patt auflösen lässt – und zwar zugunsten des Dualismus. Denn für Dualismus und gegen Naturalismus spricht, dass nur der Naturalismus (zusammen mit empirischen Ergebnissen der Neurophysiologie), nicht aber der Dualismus unsere moralische Alltagspraxis untergräbt.

Ich behaupte also: Im rationalen Patt zwischen zwei Überzeugungssystemen ist es zulässig, eine Entscheidung durch außerrationale Kriterien herbeizuführen – in diesem Fall durch Rückgriff auf unsere Moral. Wem unsere moralische Praxis am Herzen liegt, der ist gut beraten, die Existenz einer freien Seele zu *postulieren*: Freiheit ist, wenn man so will, wirklich ein Postulat der Unvernunft; aber sie ist ein *gutes* Postulat der Unvernunft. (Übrigens wird dies Postulat der Unvernunft umso besser, je schlimmer, erschütternder und freiheitsfeindlicher die Experimente der Neurophysiologen ausgehen. Ironischerweise unterminiert allzu großer neurophysiologischer Fortschritt denjenigen Naturalismus, um dessentwillen dieser Fortschritt angestrebt wird. Es bleibt abzuwarten, wieviele solche Pyrrhussiege noch kommen müssen).

## 15. Der Zweikampf zwischen Moral und Metaphysik

Lassen Sie mich das Ergebnis des letzten Abschnittes in der Terminologie ausdrücken, die ich vorhin eingeführt habe. Ein Gesamtsystem aus

- (a) neurophysiologischer Empirie
- (b) Respekt vor der moralischen Alltagspraxis
- (c) Dualismus,

ist wohlausgewogener als eines aus

- (A) neurophysiologischer Empirie
- (B) Verwerfung unserer moralischen Alltagspraxis
- (C) Naturalismus.

Denn wer unsere moralische Alltagspraxis theoretisch verwirft, wie in (B) anvisiert, der dürfte sich einen erheblichen Konflikt zwischen dieser theoretischen Entscheidung und vielen seiner wohlvertrauten Emotionen einhandeln. Und das bedeutet, dass der Dualismus eine einfügsame und der Naturalismus eine unfügsame Überzeugung bildet – für die meisten von uns.

Naturalistische Extremisten werden sich von meinem Argument nicht beeindruckt lassen; für sie ist der Naturalismus wichtiger als die Alltagsmoral. Sie haben nichts dagegen, unser alltägliches moralisches Denken radikal umzukrempeln – vielleicht sind ihnen die neurophysiologischen Ergebnisse sogar ein willkommener Anlass dafür.

Doch genau besehen, können sie sich dabei auf Neurophysiologie allein nicht berufen; nur im Verein mit Metaphysik, nur im Verein mit dem metaphysischen Naturalismus können neurophysiologische Ergebnisse etwas gegen die Alltagsmoral ausrichten.

Und Hand aufs Herz: Würden Sie allen Ernstes Ihre Alltagsmoral leichtfertig über Bord gehen lassen, nur weil sie nicht zu Ihren metaphysischen Grundansichten passt? Den meisten von uns, darauf

vertraue ich, ist die Alltagsmoral wichtiger als Metaphysik; dass das nicht bei allen so ist, schadet meinem Argument kein Stück.<sup>29</sup>

Ich empfehle der Mehrheit meiner Zeitgenossen, sich dem zu widersetzen, was eine handvoll Radikaler mit unserer Moral anstellen will. Dass diese Empfehlung zu einer dualistischen Metaphysik führt, die viele verdächtig finden, ist mir bewusst. Nach einem ganzen Jahrhundert exzellenter Argumente gegen den Dualismus brauchen wir uns über antidualistischen Gegenwind nicht zu wundern.<sup>30</sup> Doch abermals Hand aufs Herz: Würden Sie lieber unsere moralische Praxis über Bord werfen, als eine metaphysische Position an Bord zu nehmen, mit der zur Zeit fast niemand etwas zu tun haben will? Bedenken Sie: Erstens sind metaphysische Moden nichts Stabiles, sie kommen und gehen. Zweitens hat sich der antidualistische Konsens in uns so sehr verhärtet, das keiner mehr so genau sagen kann, worauf er beruht. Sollte uns das nicht misstrauisch machen?<sup>31</sup>

## 16. Dualisten leben länger

Wenn meine Überlegungen triftig waren, sind wir zumindest gut beraten, dem Dualismus eine zweite Chance zu geben. Seit uns die Neurophysiologie mit ihren Entdeckungen schockiert, sind wir im Namen der Moral aufgerufen, eine außernatürliche Seele als Trägerin unserer freien Entscheidungen zu postulieren und genau zu untersuchen, wie dies Postulat am besten zu fassen ist. Im Rahmen einer solchen Untersuchung, die ich hier nicht in Angriff nehmen kann, müsste man den Einwänden eines ganzen antidualistischen Jahrhunderts gerecht zu werden versuchen: eine große Aufgabe, aber meiner Ansicht nach keine unlösbare.

---

<sup>29</sup> Dass wir unseren moralischen Intuitionen stärker trauen sollten als unseren metaphysischen, habe ich anderswo genauer dargelegt, siehe Müller (2008), Abschnitt II.7.

<sup>30</sup> *Pars pro toto* verweise ich auf das brillante Buch *The concept of mind* von Gilbert Ryle (1949).

<sup>31</sup> Eine ähnliche Haltung vertritt Colin McGinn. Angesichts festgefahrener Debatten (wie z.B. beim Leib/Seele-Problem) empfiehlt er das, was er *methodologischen Radikalismus* nennt. Siehe das Vorwort von McGinn (2004), S. 2-4.

Aber selbst bevor diese Aufgabe erledigt ist, steht das dualistische Postulat einer Seele gut da. Denn Urteilsenthaltung können wir uns bei diesem Thema nicht erlauben (genausowenig wie vorhin bei der Frage nach Gott). Wer zugibt, dass sich gewisse Ergebnisse der Neurophysiologie unter naturalistischen Voraussetzungen nicht mit unserer Alltagsmoral vertragen, der kann sich des Urteils über jene naturalistischen Voraussetzungen nicht einfach enthalten. Tut er's doch, so muss er sich auch der Urteile aus dem moralischen Alltag enthalten – und das bedeutet, die Moral (so wie wir sie kennen) preiszugeben. Man kann beim Loben und Tadeln nicht mit ganzem Herzen bei der Sache sein, wenn man sich vornehm des Urteils darüber enthält, ob die notwendigen Voraussetzungen für Lob und Tadel erfüllt sind; es wäre schiziphren.

Zugegeben, der dualistische Preis fürs Loben und Tadeln erscheint hoch. Nur: Auf Loben und Tadeln zu verzichten, ist noch teurer.

## **17. Vorläufiges amtliches Endergebnis und radikale Erweiterungen**

Sollten die Überlegungen des letzten Abschnitts stimmen, dann ist bislang folgendes herausgekommen. Wenn wir unter rein rationalen Gesichtspunkten bei zwei konkurrierenden Hypothesen ins Patt geraten, wenn wir uns aber in der Streitfrage keine vornehme Urteilsenthaltung leisten wollen, dann können außerrationale Gesichtspunkte das Patt überwinden helfen – z.B. der Verweis auf die moralische Alltagspraxis, die für uns und unseren Gefühlshaushalt wichtig ist.

Damit ist der Existenznachweis komplett, den ich vorhin angekündigt habe. Manchmal zählen nicht allein die harten Kriterien der Rationalität. Bei der Entscheidung darüber, ob wir diese oder jene Überzeugung in unsere Gesamthaltung integrieren sollten, zählt manchmal etwas anderes als Vernunft allein.

Auf doppelte Weise lässt sich mein Ergebnis radikalieren. Erstens wirkt sich der Dualismus, den ich im Streit zwischen freiheitlicher Alltagsmoral und naturalistischer Neurophysiologie erreicht habe, auch auf den Streit um Gott und Unsterblichkeit aus. Wer der Freiheit und Moral zuliebe immaterielle Seelen postuliert, für den ist es kein weiter Weg zu der Annahme, dass die postulierten Seelen den physischen Tod ihrer

Gehirne überleben könnten, ja dass sie unsterblich sind. Und von dieser Annahme ist es auch nicht mehr weit zu Gott.

Statt diese Andeutungen auszuarbeiten, will ich lieber auf die zweite Hinsicht zu sprechen kommen, in der sich meine Ergebnisse radikalieren lassen. Sollte ich mit meinem Existenznachweis außerrationaler Erkenntniskriterien und mit meinem Plädoyer für deren Respektabilität recht haben, so spricht das dafür, dass die außerrationalen Erkenntniskriterien nicht nur in rationalen Pattsituationen eigenes Gewicht haben, sondern immer. Das bedeutet: Es kann vorkommen, dass die rationalen Erkenntniskriterien berechtigterweise von den außerrationalen Erkenntniskriterien überstimmt werden. Wenn die rationalen Erkenntniskriterien für eine Überzeugung sprechen und die außerrationalen Erkenntniskriterien gegen sie, dann kann es richtig sein, sich gegen die rational gerechtfertigte Überzeugung auszusprechen. Diese schöne Möglichkeit möchte ich zum Abschluss an einem gewagten Beispiel demonstrieren.

## **18. Ein liebender Blick auf Gewaltverbrecher?**

Im Indizienprozess um einen grauenhaften Mord wird eine Angeklagte für schuldig erklärt und zu lebenslanger Haft verurteilt. Ihr Mann, der sie seit Jahr und Tag kennt, mit ihr durch dick und dünn gegangen ist, mit ihr Pferde gestohlen hat und sie liebhat, tritt ihr beim ersten Besuch im Gefängnis fassungslos entgegen und fragt in einem unbewachten Moment, ob sie den Mord begangen hat. Sie schwört ihm ihre Unschuld. Zwar kennt er sie gut; er weiß, wann sie lügt; jedenfalls hat er es bislang immer gewusst. Aber unter rein rationalen Aspekten ist der Indizienbeweis der Anklage stärker; Fingerabdrücke und DNS-Analyse sprechen (rational betrachtet) eine mächtigere Sprache als die langjährige Menschenkenntnis eines Liebenden. Jetzt kommt eine neue, weniger kühle Erkenntnisquelle ins Spiel: Ein Blick in ihr Gesicht, und er spürt, dass er sie immer noch liebt. Im Lichte dieser Liebe glaubt er ihr – so wie sie jetzt zu ihm spricht, mit flehenden Augen, die sagen, dass wenigstens ein Mensch auf der Erde ihr glauben soll, weil sie sonst verzweifelt.



Ist es verrückt, wenn er ihr glaubt? Das kommt darauf an. Liebe macht blind; manchmal. Wäre er rasend und einseitig in die Verurteilte verliebt und hätte er in seiner Verliebtheit bereits tausend Dummheiten angestellt, dann vielleicht wäre er verrückt, wenn er ihr zuliebe schon wieder zu allem bereit ist. – Aber in diesem Fall wäre er sowieso verrückt, nicht erst, weil er ihr diesmal glaubt.

Auch ein anderer Fall (an den mich Sven Rosenkranz erinnert hat) kommt vor und führt nicht zu dem Ratschlag, dass der Liebende an die Unschuld der geliebten Person glauben soll. (Doch wie wir sehen werden, verspricht die Liebe auch hier noch erkenntnistheoretische Gewinne – nur eben nicht bei der Frage danach, wer der Täter war). Es kommt vor, dass einer jemanden liebt und weiß oder ahnt oder befürchtet, dass der Geliebte ein schlechter Mensch ist. In diesem Fall bietet die Liebe natürlich keinen guten Grund dafür, an die Schuldfreiheit des angeklagten Geliebten zu glauben. Nichtsdestoweniger hilft uns selbst die Liebe gegenüber dem Gewaltverbrecher, etwas Wichtiges zu sehen. So hat der Dokumentarfilmer Andreas Veiel in einem Theaterstück namens *Der Kick* (das auch als Film herausgekommen ist) vorgeführt, wie man sich sogar die brutale Ermordung eines deutschen Jugendlichen durch rechtsextreme Täter (die ihn als Juden bezeichneten) verständlich zu machen versuchen kann – und zwar ohne den Mord zu entschuldigen. Veiel hat Freunde, Verwandte und Bekannte des Opfers befragt, er hat die Täter befragt sowie deren Freunde, Verwandte, Bekannte; und die Geliebte des Haupttäters. Indem er alle diese Aussagen – künstlerisch verdichtet – zu einem Theaterstück verschmelzen lässt, tastet er sich immer näher an das Innere des Haupttäters heran. Den Abscheu vor der Mordtat schlägt er uns dabei nicht aus der Hand; aber er unterläuft all unsere vorgefertigten Gefühle und Urteile gegenüber dem Gewaltverbrecher. Wie das? Unter anderem durch Wiedergabe einer schockierenden Liebeserklärung aus dem Mund der Geliebten:

Wenn's mir schlecht ging, er hat das gesehen. Ich weiß nich, warum. Und er kam dann auch immer an, hat mich in den Arm genommen, und das hat mich doch angesprochen. Er hat es einem auch entgegengebracht, was er fühlt. Wenn wir uns mal gestritten haben aus irgendwelchen Lappalien, und ich gesagt hab, dass mir das alles zu

viel is, dann war es schon sehr oft so, dass er geweint hat und is dann losgelaufen und kam wieder an mit Blumen und alles. Marco hat ... er hat weiche Hände [...] Marco is schon die Liebe meines Lebens. Egal, was war, auch nach der Geschichte da im Stall [dem Tatort des Mordes – O.M.], trotzdem habe ich nie gesagt, dass ich ihn nicht mehr liebe (Veiel (2007), S. 54, 57, vergl. S. 188/9).

Veiel lädt uns ein, mit dem Blick der Liebe auf einen Mann zu schauen, der wegen versuchten Mordes und gefährlicher Körperverletzung in Tateinheit mit Nötigung in vier Fällen zu fünfzehn Jahren Haft verurteilt wurde.<sup>32</sup> Er lädt uns zu einem aberwitzigen Wagnis ein. Das Ziel dieser waghalsigen Einladung passt (wenn ich es recht verstehe) gut zu meinem Gedankengang; wer die Einladung annimmt, gewinnt dabei die Chance, etwas zu erkennen, für das die Abgebrühten blind sind. Durch Veiels Einladung bekommen wir die Chance, das Liebenswerte zu sehen – sogar im Gewaltverbrecher.

Dies ist zwar erkenntnistheoretisch wichtig, denn es zeigt, dass selbst die ohne jeden Zweifel Bösen unter dem Blickwinkel der Liebe jäh anders aussehen könnten, als wir's gewohnt sind zuzulassen; Jesus war einer der ersten, die uns dafür die Augen geöffnet haben. Doch führt dieser Strang der Überlegung zu weit ab vom Hauptthema des Abschnitts, denn hier war es mir darum zu tun zu untersuchen, in welchen Fällen die Liebe detektivisch mehr wiegt als starke Indizienbeweise. Dazu taugt das zuletzt entfaltete Beispiel nicht, denn der Gewaltverbrecher hat seine Schuld selber zugegeben, und zwar völlig glaubwürdig.

## **19. Wahrheit und wahre Liebe**

Betrachten wir wieder die ursprüngliche Geschichte der Angeklagten, deren Schuld (anders als im letzten Beispiel) aus Sicht ihres Mannes noch nicht feststeht. Er liebt sie nicht trotz ihrer Schuld, sondern hält sie für unschuldig, weil er sie liebt. Das kann angemessen sein, etwa in folgendem Fall. Die Liebe der beiden ist in der Balance; bislang bewog ihn diese Liebe kein einziges Mal zu dem Versuch, mit dem Kopf durch die Wand

---

<sup>32</sup> Veiel (2007), S. 186.

zu gehen; bislang war es eine gute Liebe: innig, ehrlich und rüchhaltlos.<sup>33</sup> Er verehrt und bewundert diese Frau, aber nicht so unmäßig, dass er sie für eine Heilige hielte, die sie nicht ist. Wer so liebt, sage ich, für den wäre der Glaube an den Indizienbeweis der Anklage, an Fingerabdrücke und DNS-Analysen eine Verrücktheit. In die Gesamthaltung des Liebenden fügt sich der Indizienbeweis nicht ein. Würde sich der Liebende nur auf rationale Gesichtspunkte stützen, so könnte er dem Indizienbeweis nichts entgegensetzen als die unbestreitbare Tatsache, dass er die Angeklagte besonders gut und besonders lange kennt.<sup>34</sup> Angesichts der rational überwältigenden Gegenevidenz reicht das nicht. Aber seine Liebe verleiht ihm andere Erkenntniskräfte; zumindest kann sie das.<sup>35</sup>

Wohlgemerkt, sie vermag das nicht schon, wenn sie ihn wie ein isoliertes Gefühl durchflutet. Aber so habe ich die Geschichte nicht

---

<sup>33</sup> Und wenn es (wie ich behaupten möchte, ohne das hier ausführen zu können) keinen *guten* Hass geben kann, dann lässt sich keine parallele Geschichte ersinnen, in der jemand durch Hass gegenüber einem andern berechtigterweise zu Überzeugungen gelangt, die unter vernünftigen Gesichtspunkten allein inakzeptabel wären. Ohne das weiter ausführen zu können, stimme ich also Martin Walsers Romanfigur Klaff zu: „Keiner ist weiter von der Wahrheit als einer, der haßt“ (Walser (1957), S. 259).

<sup>34</sup> Vielleicht ist es künstlich, die Menschenkenntnis als ausschließlich rationale Ressource hinzustellen; vielleicht sollte man besser sagen, dass schon in der Menschenkenntnis rationale und emotionale Faktoren unentwirrbar zusammenwirken. Rationalisten müssten in diesem Fall einen rationalen Teil der Menschenkenntnis extrahieren, den allein sie bei der Überzeugungsbildung gelten lassen würden. Damit handeln sich meine Gegner zahllose Probleme ein, die ich ihnen oben ersparen wollte. Soviel zur Entschuldigung für meine rationalistischen Übertreibungen beim Thema Menschenkenntnis.

<sup>35</sup> Man mag mir entgegenhalten, dass Erkenntnis aus Liebe vielleicht hie und da am Platze wäre, dass sie aber nie und nimmer DNS-Beweise übertrumpfen könne. Darf denn der Liebende alle naturwissenschaftliche Evidenz über den Haufen werfen, nur aus Liebe? Müsste er nicht eine Theorie vorbringen, die erklärt, wie es zu den DNS-Spuren hat kommen können? – Nein. Als ich die erste Version dieses Aufsatzes schrieb und im Jahr 2007 beim Herausgeber einreichte, hätte ich mich nur darauf berufen, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse fallibel sind, also immer nur bis auf weiteres gelten. Eben diese Fallibilität hat sich im darauffolgenden Jahr genau beim Thema der DNS-Spuren exemplarisch bestätigt. Solche Spuren stammen nicht immer vom Täter – sie können auch bei der Verpackung der Wattestäbchen entstehen, die bei der Beweissicherung eingesetzt werden (siehe Soldt et al. (2009)). Ähnliche Fehler können immer wieder auftreten. Und schon bevor sie enthüllt werden, darf man sich mit gutem Recht auf die Möglichkeit solcher Fehler berufen.

angelegt; es war keine Geschichte, in der jemand einen andern Menschen plötzlich heiß begehrt und ihm solange alles abnimmt. Das kommt vor und ist nicht unbedingt zu empfehlen, zumindest nicht, wenn das Objekt der Begierde wegen Mordes verurteilt ist.

In der Geschichte, die ich erzählt habe, überkommt den Liebenden die Liebe zur Verurteilten nicht plötzlich aus dem Nichts; vielmehr ist diese Liebe gewachsen, sie hatte sich bewährt. Dann, sage ich, ist sie mitunter stärker als ein vernünftiger Indizienbeweis – stärker als das schwächste Glied eines solchen Beweises. Und dann wäre es verrückt, der Stärke dieser Liebe zu misstrauen. Die Liebe führt dann zum berechtigten Postulat der Unschuld der Verurteilten. Der Glaube an ihre Unschuld fügt sich in die Gesamthaltung des Liebenden ein; der Glaube an den Indizienbeweis wäre unfügsam – er wäre Unfug. (Und damit will ich nicht sagen, dass die Liebe nur für den Mann der Verurteilten erkenntnistheoretisches Gewicht hätte; das würde der subjektiven Willkür Tür und Tor öffnen. Nein, das Urteil des Liebenden fällt auch für uns Außenstehende ins Gewicht, wenn auch weniger stark. Wir könnten und sollten z.B. sagen: Jemand liebt sie und glaubt ihr darum, und diese Liebe ist keine dumme Grille, daher spricht der liebende Glaube an ihre Unschuld *prima facie* für die Verurteilte).

Unfug wäre in der geschilderten Situation übrigens auch die Urteilsenthaltung. Wer seiner Geliebten angesichts einer Mordanklage, die sie zurückweist und die sie ihn zurückzuweisen anfleht, mit dem *Weiß-Nicht* der Urteilsenthaltung kommt, der verhält sich nicht neutral; er verrät seine Liebe.

Nicht nur in dieser Hinsicht ähnelt die Liebe den drei legitimen Postulaten aus Unvernunft, die ich betrachtet habe. Und daher lautet eine Lösung für den eingangs gestellten Intelligenztest: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und Liebe.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Felix Mühlhölzer hat mich durch ein gottesähnliches Habilitationsfestgeschenk dazu provoziert, die Überlegungen anzustellen, die diesem Aufsatz zugrundeliegen. Dafür (und für den Hinweis auf Tugendhats neuere Texte) danke ich ihm. Dank auch an Jürgen Müller, Sven Rosenkranz, Christoph Schamberger, Thomas Schmidt und an die Mitglieder meines wissenschaftsphilosophischen Kolloquiums für Kritik an früheren Fassungen dieses Wagnisses. Ich danke Anna-Katharina Welpinghus für stil- und sprachsichere Korrekturvorschläge sowie Astrid Schomäcker und Matthias Herder für Adleraugen bei Korrektur der Fahnen.

## Literatur

Bieri, P.: „Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens?“ In Gestrich, C. und Wabel, T. (Hg.): *Freier oder unfreier Wille? Handlungsfreiheit und Schuldfähigkeit im Dialog der Wissenschaften*. Berlin 2005, S. 20-36.

Dennett, D. C.: *Freedom evolves*. New York 2003.

Duhem, P.: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. Hamburg [1906] 1978.

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Ders.: *Werke (Akademieausgabe)*. Bd. 3. Berlin [1781 A / 1787 B] 1968.

Ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Werke (Akademieausgabe)*. Bd. 4. Berlin [1785] 1968, S. 385-463.

Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Ders.: *Werke (Akademieausgabe)*. Bd. 5. Berlin [1788] 1968, S. 1-163.

Libet, B.; Gleason, C. A.; Wright, E. W. und Pearl, D. K.: „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act“. In: *Brain* 106 (1983), S. 623-642.

Libet, B.: „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action“. In: *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), S. 529-539.

McGinn, C.: „Consciousness and cosmology: Hyperdualism ventilated“. In: Ders.: *Consciousness and its objects*. Oxford [1993] 2004, S. 136-168.

Ders.: *Consciousness and its objects*. Oxford 2004.

Müller, O.: *Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heisst, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen. Wirklichkeit ohne Illusionen, Band 2*. Paderborn 2003.

Ders.: „Die Diebe der Freiheit: Libet und die Neurophysiologen vor dem Tribunal der Metaphysik“. In: Heilinger, J.-C. (Hg.): *Die Naturgeschichte der Freiheit*. Berlin [2007a] 2007, S. 335-364. (Im Netz zu finden unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100180617>).

Ders.: „Jenseits. Eine metaphysische Provokation für Naturalisten“. In: Sukopp, T. und Vollmer, G. (Hg.): *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*. Tübingen [2007b] 2007, S. 137-154. (Im Netz zu finden unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100192331>).

Ders.: „Wo spielt die mentale Begleitmusik? Plädoyer für das Eingeständnis einer tiefen Unwissenheit – Antwort auf Thomas Sukopp“. In: Sukopp, T. und Vollmer, G. (Hg.): *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*. Tübingen [2007c] 2007, S. 161-167.

Ders.: *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis. Plädoyer für Respekt vor der Moral*. Paderborn 2008.

Ders.: „Misstrauen oder Hoffnung? Protestnote gegen ein pessimistisches Prinzip von Ernst Tugendhat“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63, Heft 1 (2009), S. 5-32.

Ders.: „Farbspektrale Kontrapunkte: Fallstudie zur ästhetischen Urteilskraft in den experimentellen Wissenschaften“. In: Nussbaumer, I. *Rücknahme und Eingriff: Malerei der Anordnungen*. Nürnberg 2010, S. 150-169. (Im Netz zu finden unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100180136>).

Quine, W. V. O. und Ullian, J. S.: *The web of belief*. New York [1970] 1978.

Rosenkranz, S.: „Wright on vagueness and agnosticism“. *Mind* 112 (2003), S. 449-463.

Russell, B.: „Introduction: On the value of scepticism“. In: Ders.: *Sceptical essays*. London [1928] 1952, S. 11-22.

Ders.: *Why I am not a christian and other essays on religion and related subjects*. London 1957.

Ryle, G.: *The concept of mind*. London 1949.

Singer, W.: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“. In: Geyer, C. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt 2004, S. 30-65.

Soldt, R., Truscheit, K., Holl, T. und Wermelskirchen, A.: „Das konnte nicht sein. Für sich genommen unverwechselbar: Genetischer Fingerabdruck in der Abteilung für Spurensicherung des Bundeskriminalamts“. In: FAZ (27.03.2009, Nr. 73), p. 9.

Tugendhat, E.: „Retraktation zur intellektuellen Redlichkeit“. In: Ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*. München [2007a] 2007, S. 85-113.

Ders.: „Über Religion“. In: Ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*. München [2007b] 2007, S. 191-204.

Ders.: „Willensfreiheit und Determinismus“. In: Ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*. München [2007c] 2007, S. 57-84.

Veiel, A.: *Der Kick. Ein Lehrstück über Gewalt*. München 2007.

Walde, B.: *Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus*. Paderborn 2006.

Walser, M.: *Ehen in Philippsburg. Roman.* In: Ders.: *Werke in zwölf Bänden.* Bd. 1. Frankfurt [1957] 1997.

White, M.: *What is and what ought to be done.* Oxford 1981.