

Daniel von Wachter

Die kausale Struktur der Welt

●[Texte über das Buch und über den Autor werden mit den Autorenkorrekturen nachgereicht.]●

Daniel von Wachter

# Die kausale Struktur der Welt

Eine philosophische Untersuchung  
über Verursachung, Naturgesetze,  
freie Handlungen, Möglichkeit und  
Gottes Wirken in der Welt

Verlag Karl Alber Freiburg/München

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
<b>1 Einleitung . . . . .</b>	<b>13</b>
1.1 Philosophische Moden . . . . .	13
1.2 Der Inhalt des Buches . . . . .	20
1.3 Metaphysik und Gewißheit . . . . .	22
1.4 Zurück zu den Sachen selbst . . . . .	30
<b>2 Analytizität . . . . .</b>	<b>36</b>
2.1 Analytisch, notwendig, a priori . . . . .	37
2.2 Urteil, Satz, Aussage, Proposition, Überzeugung . . . . .	38
2.3 Die Untersuchung von Musterbeispielen . . . . .	44
2.4 Übliche Kriterien für Analytizität . . . . .	47
2.5 Zusammengesetzte Begriffe . . . . .	49
2.6 Tautologien . . . . .	53
2.7 Wahrheitsfaktoren . . . . .	55
2.8 Analytische Sätze . . . . .	56
2.9 Quines Einwand gegen die Analytisch-synthetisch- Unterscheidung . . . . .	58
<b>3 Möglichkeit und Notwendigkeit . . . . .</b>	<b>59</b>
3.1 Das Erbe des logischen Positivismus . . . . .	59
3.2 Synthetische Modalität . . . . .	63
3.2.1 Weshalb gibt es wahre Modalaussagen? . . . . .	64
3.2.2 Die Form synthetischer Modalaussagen . . . . .	66
3.2.3 Notwendige Prädikationen . . . . .	68
3.2.4 Sind Tautologien notwendig? . . . . .	69
3.2.5 Erkenntnis modaler Wahrheiten . . . . .	70
3.3 Ein konstruiertes Beispiel synthetischer Notwendigkeit . . . . .	71
3.4 Die Unmöglichkeit von Rückwärtsverursachung und andere Beispiele synthetischer Notwendigkeit . . . . .	73

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany  
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009  
www.verlag-alber.de  
Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

ISBN 978-3-495-?????-?

3.5 »Wasser ist H<sub>2</sub>O« . . . . . 78

3.6 Die Folgerungsbeziehung . . . . . 80

3.7 Mögliche Welten . . . . . 81

3.8 Ist logische Notwendigkeit die stärkste Art von Notwendigkeit? . . . . . 83

3.9 Wie man Arten von Notwendigkeit einteilen kann . . . . . 86

**4 Humesche Theorien der Ereigniskausalität und der Begriff einer Ursache . . . . . 88**

4.1 Der Humesche Gedankengang . . . . . 88

4.2 Einwände gegen den Humeschen Gedankengang . . . . . 93

4.3 Was für Sachen sind Ursachen? . . . . . 95

4.4 Die Frage, ob Ursachen Ereignisse oder Sachverhalte sind, ist nicht metaphysisch . . . . . 100

4.5 Singuläre Verursachung . . . . . 102

4.6 Gibt es Verursachung? . . . . . 103

4.7 Hat der Begriff der Verursachung Teile? . . . . . 104

**5 Die Tendenztheorie der Ereigniskausalität . . . . . 106**

5.1 Auf Zeitpunkte Bezug nehmen . . . . . 106

5.2 Wie wird es weitergehen? . . . . . 107

5.3 Terminologie . . . . . 110

5.4 Verursachung . . . . . 115

5.4.1 Der Zirkularitätseinwand . . . . . 116

5.4.2 »Ursache« ist ein Erfolgsbegriff . . . . . 117

5.4.3 Aktive versus zulassende Ursachen . . . . . 117

5.5 Deterministische und indeterministische Tendenzen . . . . . 118

5.6 Das Prinzip des zureichenden Grundes und das Kausalprinzip . . . . . 119

5.7 Dispositionen . . . . . 124

5.8 Kräfte sind eine Art Tendenz . . . . . 126

5.9 Sind Tendenzen wahrnehmbar? . . . . . 126

5.10 Ursachen sind nicht hinreichend für ihre Wirkungen . . . . . 130

5.11 Wahrscheinlichkeiten und die Stärke von Tendenzen . . . . . 132

5.12 Vorgänge (Prozesse) . . . . . 133

5.12.1 Ist das in der Zeit Verharren eines Dinges ein Vorgang? . . . . . 135

5.13 Kontrafaktische Theorien . . . . . 137

5.14 Probabilistische Theorien . . . . . 140

**6 Naturgesetze und der Determinismus . . . . . 143**

6.1 Die Humesche Regelmäßigkeitstheorie der Naturgesetze . . . . . 145

6.2 Die Tendenztheorie der Naturgesetze . . . . . 148

6.3 Es ist erstaunlich, daß es Naturgesetze gibt . . . . . 150

6.4 Können die Naturgesetze sich ändern? . . . . . 151

6.4.1 Sydney Shoemakers Begründung der Notwendigkeit der Naturgesetze . . . . . 154

6.4.2 Weshalb Naturgesetze vielleicht dennoch notwendig sind . . . . . 156

6.5 David Armstrongs Theorie der Naturgesetze und seine Lösung des Induktionsproblems . . . . . 158

6.6 Der Determinismus . . . . . 161

**7 Freie Handlungen . . . . . 170**

7.1 Kompatibilistische Freiheit . . . . . 171

7.2 Handlungsversuche . . . . . 172

7.3 Das Dilemma der Willensfreiheit . . . . . 174

7.4 Macht Indeterminismus Handlungen frei? . . . . . 175

7.5 Das Auslösungsereignis . . . . . 177

7.6 Freie Handlungen sind mit dem schwachen Determinismus vereinbar . . . . . 178

7.7 Materielles und Geistiges . . . . . 180

7.8 Entscheidungsereignisse im Zusammenhang der Vorgänge . . . . . 182

7.9 Freies Handeln durch die bloße Möglichkeit eines Entscheidungsereignisses . . . . . 184

7.10 Sind Entscheidungsereignisse durch Personen verursacht? . . . . . 185

7.11 Roderick Chisholms Theorie der Agenskausalität . . . . . 187

7.12 Absichten und basale Handlungen . . . . . 191

7.13 Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten und Frankfurt-Fälle . . . . . 192

**8 Neigungen und Gründe . . . . . 197**

8.1 Sind Gründe Überzeugungen oder Sachverhalte? . . . . . 199

8.2 Unterschiede zwischen Neigungen und Gründen . . . . . 201

8.3 Nur manchmal beruhen Pflichten auf Wünschen anderer oder auf Gesetzen . . . . . 203

8.4 Sind Gründe Ursachen der Handlung? . . . . . 205

8.5 Die Beziehung zwischen Grund-Überzeugungen und Handlungen . . . . . 210

8.6 Wie führen Neigungen zu einer Handlung? . . . . . 211

8.7 Die »Belief-desire theory« und der Internalismus . . . . . 212

8.8 Eingeschränkt freie Personen und nicht-rationale Handelnde . . . . . 214

**9 Einwände gegen die Willensfreiheit . . . . . 217**

9.1 Ist Agenskausalität mysteriös? . . . . . 217

9.2 Peter van Inwagens Einwand gegen Agenskausalität . . . . . 220

9.3 Der Datiertheits-Einwand gegen Agenskausalität . . . . . 222

9.4 Ist die Willensfreiheit inkohärent? . . . . . 223

9.5 Das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt und das Kausalprinzip als Einwände gegen die Willensfreiheit . . . . . 227

9.5.1 »Die Naturwissenschaft setzt voraus, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat« . . . . . 229

9.5.2 »Der Erfolg der Naturwissenschaft macht es wahrscheinlich, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat« . . . . . 231

9.5.3 »Die Naturwissenschaft hat es durch die Entdeckung der Naturgesetze unwahrscheinlich gemacht, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat« . . . . . 233

9.6 Freier Wille und die Hirnforschung . . . . . 234

9.7 Sind wir tatsächlich frei? . . . . . 240

**10 Handlungen Gottes . . . . . 242**

10.1 Was verstehen wir unter »Gott«? . . . . . 243

10.1.1 Person . . . . . 245

10.1.2 Körperlos . . . . . 246

10.1.3 Allmächtig . . . . . 247

10.1.4 Allwissend . . . . . 248

10.1.5 Ewig . . . . . 250

10.1.6 Vollkommen gut und frei . . . . . 252

10.2 Gibt es Handlungsversuchereignisse Gottes? . . . . . 255

10.3 Verschiedene Arten göttlichen Handelns . . . . . 258

10.3.1 Schaffen zu einer Zeit, zu der es kein physisches Universum gibt . . . . . 258

10.3.2 Creatio ex nihilo (Creatio de novo) . . . . . 259

10.3.3 Erhalten . . . . . 259

10.3.4 Eingriffe (Wunder) . . . . . 264

10.3.5 Gottes Eingreifen in Situationen, in denen keine Naturgesetze gelten . . . . . 268

10.3.6 Gott bringt direkt Ereignisse hervor, ohne einzugreifen . . . . . 270

10.3.7 Eingreifen in indeterministische Prozesse . . . . . 272

10.3.8 Wahrscheinlichkeiten verändern . . . . . 272

10.4 Sind die Naturgesetze geschaffen? . . . . . 274

10.5 Okkasionalismus, Konkurrentismus und bloßer Konservatismus . . . . . 277

10.5.1 Die Debatte im Mittelalter . . . . . 277

10.5.2 Argumente gegen den Okkasionalismus . . . . . 284

10.6 Gottes Allmacht . . . . . 285

10.6.1 Schließt Gottes Allmacht seine moralische Vollkommenheit aus? . . . . . 289

10.6.2 Definition der Allmacht . . . . . 290

10.6.3 Allmacht mit Bezug auf Sätze definieren . . . . . 291

10.6.4 McEar . . . . . 294

10.6.5 Welche Sätze auch eine allmächtige Person nicht wahr machen kann . . . . . 296

**11 Sprechen über Handlungen Gottes . . . . . 299**

11.1 Ist es »logisch unmöglich«, daß Gott etwas verursacht? . . . . . 299

11.2 Sind Handlungsaussagen über Gott wörtlich zu verstehen? 302

11.2.1 Werden Handlungsterme von Gott metaphorisch ausgesagt? . . . . . 304

11.2.2 Werden Handlungsterme von Gott analog ausgesagt? . . . . . 306

11.2.3 Was menschliche und göttliche Handlungen gemeinsam haben . . . . . 308

11.3 Wann ist es wahr zu sagen, Gott hat X getan? . . . . . 310

11.4 Ist die Welt Gottes Körper? . . . . . 312

## Inhalt

<b>12 Der Wunderstreit</b> . . . . .	316
12.1 Sind Eingriffe Verletzungen der Naturgesetze? . . . . .	316
12.2 Gründe für Eingriffe . . . . .	319
12.3 Gottes Handeln auf der Quanten-Ebene . . . . .	323
12.4 Das Lückenbüßer-Argument . . . . .	326
12.5 Die Berufung auf die Vernunft, die Moderne und die Wissenschaft . . . . .	329
<b>13 Die Notwendigkeit der Existenz Gottes</b> . . . . .	335
13.1 Ist »Gott existiert« analytisch? . . . . .	335
13.2 Der einfache Weg vom logischen Positivismus zum Atheismus . . . . .	339
13.3 Gott wäre kein Gott mehr . . . . .	340
13.4 Anselm von Canterbury (1003–1109) über die Notwendigkeit der Existenz Gottes . . . . .	343
1. Existenz als größermachende Eigenschaft . . . . .	343
2. Gottes Existenz ist eine »notwendige Folge« dessen, daß er das größte Denkbare ist . . . . .	344
3. Notwendigkeit der Existenz als größermachende Eigenschaft . . . . .	345
13.5 Woraus Gottes Notwendigkeit folgt . . . . .	348
Ein anderer Gedankengang zur Notwendigkeit Gottes . . . . .	351
13.6 Ist Gottes Existenz ein kosmischer Zufall? . . . . .	353
<b>Schluss</b> . . . . .	356
<b>Literaturverzeichnis</b> . . . . .	359
<b>Register</b> . . . . .	379

## Vorwort

Den Bürgern des Freistaats Bayern danke ich für den Bayerischen Habilitationsförderpreis, durch den dieses Buch ermöglicht wurde. Für hilfreiche Hinweise und Kritik danke ich den Herren Professoren Thomas Buchheim, Armin Kreiner, Brian Leftow, Jonathan Lowe, Josef Seifert, Richard Swinburne und Wilhelm Vossenkuhl. Dem Alber-Verlag danke ich für die gute Zusammenarbeit. Den Herausgebern des Philosophischen Jahrbuchs danke ich für den Mut, dieses wohl unkonventionelle Buch mit dem Karl-Alber-Preis auszuzeichnen. Viele weitere verdienen meinen Dank, von denen ich an dieser Stelle nur meine Frau herausgreifen möchte, um ihr für das Lesen des Manuskriptes, für ihre Geduld und für unzähliges mehr zu danken. Die Leser sind herzlich dazu eingeladen, in dem Internet-Forum <http://forum.von-wachter.de> mit anderen Lesern und mit dem Verfasser über die Themen dieses Buches zu diskutieren.

Internationale Akademie für Philosophie  
Santiago de Chile, im Juni 2009

*Daniel von Wachter*

# 1 Einleitung

## 1.1 Philosophische Moden

Seit einigen Jahrhunderten, angeregt besonders durch Thomas Hobbes (1588–1679) und Baruch de Spinoza (1632–1677), gibt es eine Neigung des Denkens zu der Annahme, daß jedes Ereignis durch vorhergegangene Ereignisse verursacht und festgelegt sei. Die stärkste Form dieser Auffassung – welche wir »*Determinismus*« nennen können – findet sich bei Pierre-Simon Laplace (1749–1827), der meinte, wenn man nur den Zustand der Welt zu einer Zeit und die Naturgesetze vollständig kenne und gut genug rechnen könnte, könnte man den Zustand der Welt zu jeder Zeit davor und danach berechnen. Kennt man den Zustand der Welt am 6. Januar 1803, kann man daraus, wenn man über ein ausreichend leistungsfähiges Gehirn besitzt, berechnen, daß der Apfel, der am 3. September 1521 um 7.12 Uhr von dem Apfelbaum in Martin Luthers Garten fiel, mit dem Stiel zuerst auf dem Boden aufkam. Auch wäre allein aus der Kenntnis des Weltzustandes am 6. Januar 1803 und der Naturgesetze der Ablauf der Entstehung des Universums (wenn das Universum einen Anfang hatte) ebenso wie die zukünftige Entwicklung des Universums bis in jedes Detail berechenbar. Gemäß dem Laplaceschen Determinismus könnte man all dies berechnen, weil alle Weltzustände und alle Ereignisse fest durch Verursachung miteinander verknüpft sind. Immanuel Kant (1724–1804) drückte denselben Gedanken in seinem *Kausalprinzip* aus. Es besagt, »daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei« (*Prolegomena*, § 15). Er hielt dieses Prinzip für »völlig a priori« und für apodiktisch gewiß.

In der Philosophie und dem Denken der Gebildeten im allgemeinen macht sich diese Denkneigung darin bemerkbar, daß bestimmte Auffassungen vorgezogen werden und daß sie als von der Vernunft oder von der Naturwissenschaft geboten angesehen werden. So besteht eine Neigung dazu, die Annahme einer deterministischen Ursache eines bestimmten Ereignisses der Annahme einer indeterministischen

Ursache, eines »Zufallsprozesses« vorzuziehen. Diese Neigung ist heute nicht mehr so stark wie zur Zeit Kants, da die Quantenmechanik nach einer Interpretation die Existenz von Zufallsprozessen behauptet. Andererseits schrieb Albert Einstein an Max Born 1926: »Die Quantenmechanik ist sehr achtungsgebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten [Gott] bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der Alte [Gott] nicht würfelt.« Auch gibt es andere Interpretationen der Quantenmechanik, die keine Zufallsprozesse behaupten.

Doch selbst wenn heute die Möglichkeit von Zufallsprozessen zugelassen wird, ist damit nur ein Teil der deterministischen Denkneigung abgeschwächt. Es bleibt die Auffassung, die wir *Mechanismus* nennen können, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorgangs, eines »Prozesses« ist, sei er nun deterministisch oder indeterministisch. Nicht nur der Determinismus, sondern auch der Mechanismus bringt die Neigung mit sich, *Willensfreiheit* zu leugnen oder als »kompatibilistische« Willensfreiheit aufzufassen, d. h. so, daß der Handelnde sich zwar frei fühlt, die Handlung aber dennoch das Ergebnis eines kausalen Vorgangs ist. Auffassungen, nach denen ein frei Handelnder einen Vorgang in Gang setzt, gelten als »äußerst mysteriös« (Beckermann 2005b, 10).

Ebenso besteht eine Neigung, *Wunder* und göttliche Eingriffe und überhaupt das Wirken von Immateriellem auf Materielles auszuschließen, etwa auch das Wirken einer immateriellen Seele auf einen Körper. Das wird nicht damit begründet, daß es keinen Gott oder nichts Immaterielles gebe, sondern damit, daß die Naturordnung dafür keinen Raum lasse und daß die Naturwissenschaft voraussetze oder zeige, daß es keine Wirkung einer Seele auf einen Körper geben könne. Selbst viele, die an Wunder glauben, nehmen an, daß die Vernunft eigentlich gegen die Annahme von Wundern spricht. Die Neigung, Wunder auszuschließen, zeigt sich besonders deutlich in der deutschen evangelischen Theologie seit Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Das Ausschließen von göttlichen Eingriffen wurde da mit Vernunft und Wissenschaftlichkeit geradezu gleichgesetzt. So nahm der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (1884–1976), von Kant inspiriert, an, »für uns heute« ließen sich Wunder nicht einmal denken:

»Der Gedanke des Wunders als Mirakels ist für uns heute unmöglich geworden, weil wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar. Und zwar nicht deshalb, weil ein solches Geschehen aller Erfahrung widerspräche, sondern weil die Gesetzmäßigkeit, die für uns im Gedanken der Natur eingeschlossen ist, nicht eine konstatierte, sondern eine vorausgesetzte ist, und weil wir uns von dieser Voraussetzung nicht nach subjektivem Belieben freimachen können.« (Bultmann 1933, 84)

In der Philosophie des Geistes (also der Untersuchung des Leib-Seele-Problems) gilt es allgemein als geboten oder zumindest als wünschenswert, nicht gegen das *Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt* (»Principle of Causal Closure«) zu verstoßen, welches behauptet, daß jedes materielle Ereignis nur materielle Ereignisse als Ursachen und als Wirkungen hat. Damit wird nicht nur eine gewisse Bevorzugung materieller Gegenstände gegenüber immateriellen Gegenständen und die Behauptung ausgedrückt, nichts Immaterielles könne etwas Materielles verursachen oder auf etwas Materielles wirken, sondern es wird, wie beim Kausalprinzip, auch mitbehauptet, daß jedes Ereignis notwendig durch vorangehende Ereignisse verursacht wird und also das Ergebnis eines kausalen Vorgangs ist.

Wie das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt behauptet auch das *Prinzip des methodologischen Naturalismus*, daß jedes materielle Ereignis das Ergebnis eines materiellen kausalen Prozesses sei. Es wird damit begründet, daß die Naturwissenschaft annehmen müsse, daß jedes materielle Ereignis das Ergebnis eines rein materiellen Vorganges sei und daß es nichts Immaterielles gebe oder zumindest daß es keine kausale Rolle in der Welt spiele. So schrieb ein Biologe, der dieses Prinzip annimmt, in einem Leserbrief: »In den Naturwissenschaften werden Götter, Geister, Designer und Wunder per definitionem ausgeklammert (Prinzip des methodischen Naturalismus).«<sup>1</sup> Das Prinzip des methodologischen Naturalismus wird auch in der gegenwärtigen Diskussion über Hirnforschung und Willensfreiheit angerufen. Ähnlich wie Bultmann annahm, daß man Wunder auch ohne empirische, historische Untersuchungen ausschließen könne und müsse, weil Wunder a priori undenkbar seien, so behauptet der Psy-

<sup>1</sup> Prof. Dr. Ulrich Kutschera in einem Leserbrief an die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. 11. 2006.



chologe Wolfgang Prinz nicht nur, daß die Hirnforschung zeige (z. B. durch die Libet-Experimente), daß es keine Willensfreiheit gebe, sondern auch daß Willensfreiheit von vorneherein, a priori auszuschließen sei:

»[U]m festzustellen, daß wir determiniert sind, bräuchten wir die Libet-Experimente nicht. Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, daß alles, was geschieht, seine Ursachen hat und daß man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, daß jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, daß freies, also nichtdeterminiertes Handeln denkbar ist.« (Prinz 2004, 22)

Die mechanistische Denkneigung wird mit der Vernunft, der »Aufklärung«, mit »Wissenschaftlichkeit«, mit der Naturwissenschaft und mit dem »modernen Denken« verknüpft. Die beschriebene Denkneigung wird der Vernunft zugeschrieben, das von ihr Abgelehnte wird als »mysteriös« angesehen. In der Philosophie und in der Theologie werden die Annahmen, zu denen einen die mechanistische Denkneigung neigen läßt, begründet durch: »die nachmetaphysische Vernunft«, »die moderne Vernunft«, »die postmoderne Vernunft«, »die säkulare Vernunft«, »die aufgeklärte Vernunft«, »die aufgeklärte Moderne«, »das aufgeklärte Denken« oder »die moderne Wissenschaft«. Solche Anrufungen suggerieren, daß heute alle oder alle Vernünftigen die mechanistischen Auffassungen teilen. Aber das ist natürlich nicht wahr, denn es gibt (und gab stets) etliche Forscher, die anderer Meinung sind.

In seiner Regensburger Rede brachte Papst Benedikt XVI. zum Ausdruck, daß »die moderne Vernunft« die mechanistische Denkneigung hat, indem er sagte, daß die Methode der modernen Vernunft »als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt«. <sup>2</sup> Er fügte hinzu: »Damit aber stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muß.« Er plädierte für eine »Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs« und für eine »Überwindung der selbstverfügbaren Beschränkung der Vernunft«, damit wir der gegenwärtigen »Bedrohungen« Herr werden könnten.

<sup>2</sup> Papst Benedikt XVI., Ansprache am 12.9.2006, »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen«, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html)

Jürgen Habermas schrieb in einer Erwiderung, der Papst bestreite »implizit, daß es für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt«. <sup>3</sup> Er äußerte aber selbst den »Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren«. Er scheint mit dem Papst darin einig zu sein, daß mit der »modernen Vernunft« etwas nicht stimmt. Dieses Buch wird dem recht geben und etwas anderes als vernünftig darstellen als »die moderne Vernunft« es tut. In diesem Sinne wird es den Worten des Papstes folgend unseren »Vernunftbegriff und -gebrauch ausweiten« und den Worten Habermas' folgend »die moderne Vernunft« gegen einen Teil ihrer selbst »mobilisieren«. <sup>4</sup>

Daß etwas vernünftig ist, heißt oder sollte heißen, daß es gute Gründe dafür gibt. Die Beteuerung allein, daß etwas nicht »der Vernunft« oder »der modernen Vernunft« oder »der Wissenschaft« entspreche, sollte niemanden überzeugen. Wenn wir uns an die Überprüfung des Determinismus und des Mechanismus machen, ist es anregend, sich vor Augen zu führen, daß zu anderen Zeiten ganz andere philosophische Neigungen und Moden herrschten. Während der Mechanismus annimmt, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorgangs sein muß und also vorangehende Ereignisursachen hat, zählte im 5. Jahrhundert Aurelius Augustinus sie überhaupt nicht zu den Wirkursachen:

»Von materiellen Ursachen ist eher zu sagen, daß sie gemacht sind, als daß sie etwas machten. Sie sind nicht zu den Wirkursachen zu zählen, denn sie können nur das tun, was Wesen mit Geist durch ihren Willen mit ihnen tun.« (*De civitate dei*, V. 9) <sup>5</sup>

Daß Lebewesen durch ihr Handeln etwas verursachen können und daß ihr Handeln nicht das Ergebnis von Kausalvorgängen ist, sah man früher als selbstverständlich an. (Wir können das Handlungsverursachung oder Agenskausalität nennen.) Einige fanden es sogar unvorstellbar,

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft«, *Neue Züricher Zeitung*, 10. 2. 2007.

<sup>4</sup> Es folgt auch dem Aufruf Peter Ungers: »[T]here should be attempts to develop metaphysical alternatives to the Scientiphical Metaphysic, worldviews that may be more conducive to our having full choice.« (Unger 2002, 25)

<sup>5</sup> »Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.« (Augustinus 426, V. 9)

daß tote Materie etwas verursachen könnte. Die Okkasionalisten leugneten, daß geschaffene unbelebte Gegenstände etwas verursachen können. Wo es so aussieht, als brächten geschaffene, unbelebte Dinge etwas hervor, ist es in Wirklichkeit Gott, der alles direkt durch sein Handeln bewirkt. Was wir als Ursache bezeichnen, ist in Wirklichkeit nur der Anlaß (»occasio«) für Gott, das Ereignis hervorzubringen. Allerdings schlossen auch sie nicht aus, daß geschaffene Personen durch ihr Handeln etwas geschehen machen können! (Freddoso 1988, 81 f.) Das gilt nicht nur für die frühen Okkasionalisten wie Al-Ghazali (1058–1111) und Gabriel Biel (1415–1495), sondern auch für Nicolas Malebranche (1638–1715) und George Berkeley (1685–1753).

Bis in das 17. Jahrhundert war es die herrschende Meinung, daß Lebewesen durch ihr Handeln etwas verursachen können. Etwa mit Thomas Hobbes' Schrift *Of Liberty and Necessity* von 1654 begann sich die mechanizistische Auffassung zu verbreiten. Aber sie hatte noch starke Gegner, wie z. B. John Bramhall, der gegen Hobbes eine Schrift mit dem Titel *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity* (1655) veröffentlichte. Und noch 1788 legte der schottische Philosoph Thomas Reid, der zur sogenannten Schottischen Aufklärung gezählt wird, in seinen *Essays on the Active Power of the Human Mind* dar, wie Menschen durch ihr Handeln etwas verursachen können.<sup>6</sup>

Natürlich sollten wir uns weder durch die eine noch durch die andere Geistesströmung beeinflussen lassen. Eine Möglichkeit ausschließen – sei es die der Ereignisverursachung oder sei es die der Handlungsverursachung – sollten wir nur dann, wenn es wirklich klar einsehbare Gründe dafür gibt und nicht nur ein Gefühl, daß das Betreffende mysteriös sei. Das Ziel dieses Buches ist es, philosophisch zu untersuchen, *wie etwas geschehen kann*. Ein Ergebnis wird sein, daß weder Ereignisverursachung noch Handlungsverursachung inkohärent, unmöglich oder aus anderen Gründen auszuschließen sind. Ebenso wenig können wir indeterministische (probabilistische) Vorgänge, Verursachung zwischen Immateriellem und Materiellem sowie Wunder ausschließen. Die beliebten Pauschalargumente gegen Handlungsverursachung, Ereignisverursachung, indeterministische Verursachung, Wunder oder

<sup>6</sup> Den Streit zwischen Hobbes und Bramhall analysiert (Chappell 1999). Die Auseinandersetzung über Willensfreiheit in England im 18. Jahrhundert untersucht (Harris 2005).

Leib-Seele-Wechselwirkung sind nicht erfolgreich. Unter Pauschalargumenten verstehe ich Behauptungen, daß das Betreffende unmöglich oder inkohärent oder widersprüchlich sei. Ein Ergebnis dieses Buches wird sein, daß man, um herauszufinden, ob es Handlungsverursachung, Wunder usw. gibt, die Indizien dafür prüfen muß. Um beispielsweise herauszufinden, ob es Wunder gibt, muß man untersuchen, ob es einen Gott gibt und ob es Beweise (im Sinne von Indizien) für Wunder gibt. Um zu zeigen, daß es keine Wunder gibt, muß man Beweise gegen die Existenz Gottes anführen oder die angeblichen Beweise für Wunder alle einzeln entkräften. Die argumentative Abkürzung durch eine Unmöglichkeits- oder Widersprüchlichkeitsbehauptung ist in keinem der genannten Fälle erfolgreich. Diese Auffassung werde ich verteidigen.

Doch die Hauptaufgabe dieses Buches ist nicht, diese Pauschalargumente zu prüfen, sondern die verschiedenen Weisen, wie etwas geschehen kann, genau zu untersuchen und zu beschreiben. Wir werden auf viele Möglichkeiten, wie etwas geschehen kann, stoßen. Ereignisse können z. B. durch vorangegangene Ereignisse deterministisch verursacht werden, Ereignisse können indeterministisch (probabilistisch) verursacht werden, solche Verursachungsbeziehungen können durch Naturgesetze beschrieben sein oder auch nicht, vielleicht können Ereignisse durch freie Handlungen hervorgebracht werden, oder vielleicht gibt es einen Gott, der alle Dinge erhält und der in den Lauf der Dinge eingreifen kann. Diese und andere Möglichkeiten werden wir untersuchen und dabei ein Modell der kausalen Struktur der Welt entwickeln, will sagen, ein Modell davon, was wie kausal zusammenhängen kann.

Was es *tatsächlich* für kausale Zusammenhänge gibt und ob es deterministische Vorgänge, probabilistische Vorgänge, freie Handlungen, freie Handlungen oder Wunder gibt, das zu untersuchen liegt jenseits der Aufgabe dieses Buches. Es würde auch wesentlich mehr Raum erfordern, denn um z. B. zu prüfen, ob es Wunder gibt, muß man zunächst die Argumente für und gegen die Existenz Gottes und dann die angeblichen Beweise für Wunder untersuchen. Roman Ingarden (1964, § 6) unterschied zwischen der Ontologie als der Disziplin, welche reine Möglichkeiten untersucht, und der Metaphysik, welche untersucht, was tatsächlich der Fall ist. In diesem Sinne gehört dieses Buch zur Ontologie, aber gemäß anderer üblicher Definitionen von Metaphysik gehört es natürlich auch zur Metaphysik.

Wenn man etwas zu erklären versucht, ist es (gemäß »Ockhams

Rasiermesser«) rational, nicht mehr Gegenstände und nicht mehr Arten von Gegenständen anzunehmen als für die Erklärung nötig sind. Aber man muß auch mal mögliche Erklärungen untersuchen, die einem abwegig zu sein scheinen, um ihre Erklärungskraft richtig einschätzen zu können und um richtig untersuchen zu können, was es in der Welt gibt. Deshalb bitte ich den Leser, für eine Weile das ockhamische Rasiermesser beiseite zu legen und mir bei der Untersuchung einer großen Menge von Möglichkeiten, wie etwas geschehen kann und was es geben kann, zu folgen, auch wenn er einige dieser Möglichkeiten für abwegig hält.

## 1.2 Der Inhalt des Buches

Das Herzstück dieses Buches ist eine neue philosophische Theorie der Kausalität, die ich die Tendenztheorie der Verursachung nenne. Es ist eine nicht-Humesche Theorie, da sie Verursachung nicht auf bloße Regelmäßigkeiten zurückführt, sondern »kausale Verbindungen« annimmt. Andererseits nimmt sie aber nicht an, daß diese Verbindungen »notwendige Verbindungen« sind. Wenn das Ereignis A das Ereignis B verursacht hat, hätte immer das Ereignis B nach dem Eintreten von A ausbleiben können.

Die Tendenztheorie der Verursachung eröffnet den Weg zu einer neuen philosophischen Theorie der Naturgesetze. Die Tendenztheorie der Naturgesetze orientiert sich dabei nicht an den oft von Philosophen verwendeten angeblichen Beispielen von Naturgesetzen wie »Alle Schwäne sind weiß« oder »Metall dehnt sich aus, wenn es erhitzt wird«, sondern an tatsächlich aus der Physik genommenen Beispielen wie dem Gravitationsgesetz, anhand dessen auch der Physiker und Weiterentwickler der Quantenfeldtheorie Richard Feynman in seinem Buch *Vom Wesen physikalischer Gesetze* (Feynman 1965b) erläutert hat, was ein Naturgesetz ist. Die derzeit vertretenen philosophischen Theorien der Naturgesetze sind sich darin einig, daß Naturgesetze Humesche Regelmäßigkeiten der Art »Allen Ereignissen der Art A folgt ein Ereignis der Art B« (Sukzessionsgesetze) enthalten. Sie unterscheiden sich darin, ob sie annehmen, daß Naturgesetze etwas darüber hinaus enthalten. Der ungewöhnlichste Zug meiner Theorie ist wohl die Behauptung, daß Naturgesetze überhaupt keine Humeschen Regelmäßigkeiten enthalten.

Die Tendenztheorie wird dann ein neues Licht auf den Hobbesschen und Laplaceschen Determinismus werfen und erlauben, ihn in verschiedene Bestandteile zu zerlegen. Damit werden wir verschiedene Determinismusbegriffe definieren können, mit denen sich besser erfassen läßt, was unter einem deterministischen Naturgesetz zu verstehen ist.

Im darauffolgenden Kapitel untersuche ich, wie ein Ereignis durch eine freie Handlung hervorgebracht werden kann. Dabei erörtere ich nicht ausführlich, ob es tatsächlich Personen mit Willensfreiheit gibt, denn dies wäre ein eigenes Vorhaben, sondern nur, wie es wäre, wenn es Personen mit Willensfreiheit gäbe. Da kompatibilistische Willensfreiheit – d. h. freie Handlungen, die durch vorangehende Ereignisse verursacht sind – sich in die kausale Struktur der Welt einfach wie andere Ereignisse auch einfügen, befasse ich mich hier nur mit inkompatibilistischer, libertärer Willensfreiheit. Dabei werde ich eine Art Handlungsverursachung (auch »Agenskausalität« genannt) annehmen, die sich allerdings von der bekannten von Roderick Chisholm (1976a) angenommenen unterscheidet und aus Sicht des mechanistischen Weltbildes als noch mysteriöser gelten wird. Dennoch wird sich herausstellen, daß libertäre Willensfreiheit mit einem Determinismus vereinbar ist, der zwar schwächer als der Laplacesche Determinismus ist, aber dennoch verdient, »Determinismus« genannt zu werden.

Ein philosophisches Modell der kausalen Struktur der Welt sollte hier nicht aufhören, denn die Frage ist noch offen, ob es einen Gott gibt, der das Universum erschaffen hat und sowohl die unbelebte Materie und die kausalen Prozesse als auch die freien Personen und ihre Willensfreiheit erhält und damit eine Ursache hinter den innerweltlichen Ursachen ist. Verneint man diese Frage, muß man erläutern, in welchem Sinne Materie und ihre kausalen Eigenschaften das Ursprüngliche ist und ob sie ewig und unvergänglich ist. Bejaht man diese Frage, muß man Gottes kausale Rolle in der Welt näher untersuchen. Es wäre ein eigenes Vorhaben zu erörtern, ob es einen Gott gibt, indem man alle gewichtigen Argumente dafür und dagegen prüft und abwägt.<sup>7</sup> Ich untersuche hier, wie die kausale Struktur einer Welt mit Gott wäre und erörtere daher in den folgenden Kapiteln, ob und wie

<sup>7</sup> Die gründlichste Untersuchung über die Existenz Gottes ist Richard Swinburnes Buch *The Existence of God* (2004). (Die erste Auflage dieses Buches ist auch auf deutsch erhältlich: (Swinburne 1987).) Eine vereinfachte Version ist *Gibt es einen Gott?* (1996b).

sich Gottes Handeln vom Handeln geschaffener Personen unterscheidet, was es heißt, daß Gott die geschaffenen Dinge erhält, ob Gott die Naturgesetze geschaffen hat, und auf welche Weise Gott in der Welt wirken könnte. In diesem Zusammenhang werde ich auch fragen, ob ein Wunder, also ein Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge, eine Verletzung der Naturgesetze wäre, und ob Gott nur eingreifen kann, wo die Naturgesetze indeterministisch sind.

Am Anfang des Buches untersuche ich, was Modalität, d. h. Möglichkeit und Notwendigkeit ist, um die an vielen Stellen auftretenden modalen Fragen richtig verstehen und beantworten zu können. Dabei werde ich eine Theorie der Modalität entwickeln, die der Auffassung des logischen Positivismus und auch den heute üblichen Auffassungen ganz entgegengesetzt ist und der Phänomenologie näher steht.

Diese Vorarbeit wird erlauben, am Schluß des Buches zu klären, wie die traditionelle These, daß Gott notwendigerweise existiere, zu verstehen ist. Sie wurde in den letzten Jahrzehnten aufgrund der vorherrschenden empiristischen Auffassung von Modalität mißverstanden. Richtig verstanden ergibt sie sich aus der kausalen Rolle Gottes in der Welt. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse findet der Leser am Schluß des Buches auf S. 356.

### 1.3 Metaphysik und Gewißheit

Dieses Buch ist eine metaphysische Abhandlung. Die behandelten Themen werden in der Tradition wie auch in der heutigen Philosophie unter den Titel »Metaphysik« gefaßt. Johann Micraelius (1579–1658) (1661, 770 f.) und Christian von Wolff (1659–1754) unterschieden zwischen der allgemeinen Metaphysik, das ist die Ontologie, und der speziellen Metaphysik. Zur speziellen Metaphysik gehören nach Wolff die philosophische Theologie, die philosophische Kosmologie und die philosophische Psychologie. Nach der heute üblichen Einteilung umfaßt die Metaphysik die Themen dieses Buches und die Ontologie (z. B. das Universalienproblem) sowie die Themen Raum und Zeit. Die Philosophie des Geistes wird wegen ihrer Größe heute als eigene Disziplin behandelt, Grundfragen des Leib-Seele-Problems werden aber auch in Metaphysikbüchern behandelt (z. B. in den unzähligen Aufsatzsammlungen mit dem Titel »Metaphysics«, die in den USA in der Lehre verwendet werden). Auch die Religionsphilosophie wird als eigene Dis-

ziplin behandelt. Unter »Religionsphilosophie« versteht man in etwa dasselbe wie unter »philosophischer Theologie«, nämlich die philosophische Erörterung von Fragen, die Gott betreffen. (Siehe z. B. Rudolf Lotzes *Grundzüge der Religionsphilosophie* von 1884.) In Deutschland meint man aber manchmal mit »Religionsphilosophie« nicht dieses, sondern die Untersuchung des Phänomens der Religion *ohne* die Untersuchung des genauen Inhalts und der Wahrheit der Lehren der Religionen. Friedrich Schleiermacher kann als Gründer dieser Disziplin gelten.

Nicht nur anhand der Themen kann man »Metaphysik« definieren, auch anhand der Ausrichtung oder der Methode. Aber bevor ich im nächsten Abschnitt darauf eingehe, muß ich, um Mißverständnisse zu verhindern und um mich von dem, was von der »Metaphysik-Kritik« kritisiert wurde, teilweise zu distanzieren, darauf hinweisen, daß dieses Buch zwei Kennzeichen nicht hat und nicht haben soll, die Immanuel Kant als für die Metaphysik notwendig ansah. In den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) schrieb Kant über die Metaphysik, die er dann als »unmöglich« ansah:

»Nur zwei Dinge muß ich, im Fall, daß die Ausforderung [sic] [gemeint ist: die Herausforderung der Metaphysik] angenommen wird, verbitten: erstlich, das Spielwerk von *Wahrscheinlichkeit* und *Mutmaßung*, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht, als der Geometrie, zweitens die Entscheidung vermittelst der *Wünschelrute* des so genannten *gesunden Menschenverstandes*, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet. Denn *was das erstere anlangt*, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf *Wahrscheinlichkeit* und *Mutmaßung* gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch vor apodiktisch gewiß ausgegeben, und muß also auch so bewiesen werden.« (Prolegomena, 195 f.)

Kant forderte von der Metaphysik absolute, »apodiktische« Gewißheit: Wenn wir keine apodiktisch gewissen Antworten auf metaphysische Fragen finden können, dann ist Metaphysik »nicht möglich«. Wir können keine solchen Antworten finden, also ist Metaphysik nicht möglich. – Das ist vielleicht nicht Kants einziger Grund, die Metaphysik für unmöglich zu erklären (wenn sie nicht transzendentalphilosophisch umgebaut wird), aber es ist ein hinreichender Grund. Statt von »apodiktischer Gewißheit« wurde im 20. Jahrhundert im Kritischen Ratio-



nalismus und in der Frankfurter Schule auch von »Letztbegründung«<sup>8</sup> gesprochen.

Wenn ich von der Metaphysik apodiktische Gewißheit forderte oder erwartete, würde ich auch sagen, daß Metaphysik unmöglich sei. Der Kantischen Forderung nach apodiktischer Gewißheit, die vielen idealistischen, konstruktivistischen, postmodernen und dekonstruktivistischen Ansätzen zugrunde liegt, entgegne ich zweierlei:

1. In der Metaphysik ist keine besonders hohe Gewißheit zu fordern oder zu erwarten.

2. Es ist schwer, klar zu fassen und zu definieren, was »apodiktische Gewißheit« sein soll.

Zu 1: Was für Dingen kann Gewißheit zugeschrieben werden? Alle Dinge, die mehr oder weniger gewiß sein können, kann man unter den Begriff »Überzeugung« (wie englisch »belief«) fassen. Auch die Begriffe »Meinung« oder »Glaube« kann man so verwenden, aber manchmal meint man damit eine Überzeugung, die nicht sehr stark ist oder nicht gut begründet ist. Auch jedes Wissen fällt unter den Begriff einer Überzeugung. Zu sagen »Er weiß, daß die Erde kugelförmig ist, aber er ist nicht davon überzeugt« ist widersprüchlich. Wer nicht davon überzeugt ist, daß die Erde kugelförmig ist, weiß es auch nicht. Statt der Überzeugung kann man auch der »These« oder »Hypothese«, die in der Überzeugung angenommen wird, Gewißheit zuschreiben.

Gewißheit tritt in *Graden* auf, d.h. eine Überzeugung ist mehr oder weniger gewiß. Gewißheit ist ein Grad der Begründung. Begründung kann durch Indizien oder durch Wahrnehmung oder Einsicht geschehen. Ein Indiz ist eine Überzeugung bzw. der Sachverhalt, von dem die Überzeugung handelt. So ist z. B. Müllers Fingerabdruck auf dem Tresor ein Indiz dafür, daß er der Dieb ist, und jemandes Überzeugung, daß Müllers Fingerabdruck auf dem Tresor ist, stützt seine Überzeugung, daß Müller der Dieb ist. Ein Indiz stützt eine Überzeugung, indem die Überzeugung eine mehr oder weniger wahrscheinliche Erklärung für das Vorhandensein des Indizes bietet. Ein Indiz erhöht die Wahrscheinlichkeit und damit die Gewißheit einer Überzeugung. Statt von »Indiz« kann man auch von »Beweis« sprechen. Da viele seltenerweise das Wort »Beweis« mit apodiktischer Gewißheit assoziieren und die Vorstellung der mathematischen Erkenntnis als auch au-

<sup>8</sup> Der Ausdruck »Letztbegründung« kam m. W. das erste Mal in (Husserl 1936, 52) vor.

ßerhalb der Mathematik gültiges Musterbeispiel von Erkenntnis verinnerlicht haben, muß man dabei aber klarstellen, daß mit »Beweis« weder apodiktische Gewißheit impliziert ist noch das gemeint ist, was in der Mathematik »Beweis« genannt wird.

Eine Überzeugung wird durch eine Wahrnehmung begründet, wenn ein Wahrnehmungserlebnis vorliegt, in der der Person etwas so-und-so zu sein scheint. Dieses Wahrnehmungserlebnis stützt dann die betreffende Überzeugung, es ist ihre Begründung.

Eine Überzeugung oder Hypothese kann durch mehrere Indizien und mehrere Wahrnehmungserlebnisse gestützt und begründet sein. Es können auch gleichzeitig Indizien oder Wahrnehmungserlebnisse *gegen* die Hypothese sprechen. Wenn es gegen eine Hypothese Indizien gibt, ist man dennoch zu Recht von ihr überzeugt, wenn man *überwiegende* Indizien oder Wahrnehmungserlebnisse für die Hypothese hat. Grob gesagt ist man von etwas überzeugt, wenn man es für deutlich wahrscheinlicher hält, daß es wahr ist als daß es falsch ist.

Diese Andeutungen<sup>9</sup> sollen nur erläutern, daß man Wissen schafft, indem man Indizien sammelt und versucht, etwas wahrzunehmen. Je mehr, desto besser. Wenn man bei einer Hypothese sehr hohe Gewißheit erreicht, ist das gut, aber wenn nicht, ist sie nicht deshalb gar nicht zu beachten, völlig unbegründet oder kein Ergebnis der »Wissenschaft«. Und der größte Fehler wäre es natürlich, eine Hypothese, die eine hohe, aber nicht sehr hohe Wahrscheinlichkeit hat, zu verwerfen und ihr Gegenteil anzunehmen. Joseph Butler (1692–1752) hat diese Art der Irrationalität am Beispiel der Religion veranschaulicht:

»Wäre es nicht Irrsinn, wenn jemand einen sicheren Weg verlasse und einen vorzüge, von dem er weiß, daß es genauso wahrscheinlich ist, daß er sein Leben darauf verliert, wie daß er ihn sicher begehen kann? Doch es gibt Leute, die verrückt genug sind, die angenommene Bezweifelbarkeit [doubtfulness] der Religion als das gleiche wie einen Beweis ihrer Falschheit anzusehen, nachdem sie, weil sie oft gehört haben, wie sie in Frage gestellt wird, zu dem Schluß gekommen sind, daß sie bezweifelbar sei. Das zeigt, wie unendlich unvernünftig Skeptiker bezüglich der Religion sind und daß sie wirklich bei diesem Thema ihren Verstand so ausschalten wie die wildesten Schwärmer.«<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Gründliche Abhandlungen dazu sind (Swinburne 2001), (Howson & Urbach 1993) und (Audi 1998). Wie Indizien speziell im Bereich der Metaphysik zu bewerten sind, untersucht (Swinburne 2004, Kap. 1–4).

<sup>10</sup> »For would it not be madness for a man to forsake a safe road, and prefer to it one in

Es ist immer ein Fehler, einer Hypothese eine andere Wahrscheinlichkeit beizumessen als sie es durch die Gründe (Indizien und Wahrnehmung) hat. Es gibt nicht irgendwie, wie Descartes es wollte, eine Menge der unanfechtbaren, apodiktisch gewissen Hypothesen, die allein Ergebnis der Wissenschaft sind und die allein als »Wissen« zu bezeichnen sind. Jede Hypothese hat durch die gefundenen Indizien und durch die erzielten Wahrnehmungen oder Einsichten eine bestimmte Wahrscheinlichkeit.

In der Metaphysik ist es genauso. Zumindest will dieses Buch nicht nur Thesen vortragen, die ein bestimmtes sehr hohes Maß an Gewißheit haben – und der Leser wird zweifelsohne zustimmen, daß es nicht nur apodiktisch gewisse Thesen vorträgt! Gegen jeden zweiten Satz kann man mit mehr oder weniger Fug und Recht Einwände erheben. Die Aufgabe des Forschers besteht nach der Hauptaufgabe, die Wahrheit zu suchen, darin, die Einwände aufzugreifen und vorwegzunehmen und zumindest den Kern einer Erwiderung vorzutragen. Der Leser mag die Kürze vieler meiner Antworten auf Einwände bemängeln, aber ich bitte ihn, diese Antworten nicht nach ihrer Ausführlichkeit, sondern nach ihrer Überzeugungskraft zu beurteilen und mir zugute zu halten, daß ich seine Zeit nicht übermäßig durch lange Erörterungen in Anspruch nehme, deren Fortgang sich jeder selbst denken kann.

Wieso sollten wir gerade bei metaphysischen Fragen Antworten mit so großer Gewißheit finden können oder müssen? Und wieso soll es unmöglich sein, daß eine metaphysische These wahrscheinlich, aber nicht sehr wahrscheinlich ist? Und wenn dies möglich ist, wieso sollte man sie nicht als so wahrscheinlich annehmen, wie sie ist? Die Metaphysik braucht, wie jede andere Wissenschaft auch, das von Kant abgelehnte »Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung«.

Zu 2: Da Gewißheit in *Graden* auftritt, ist nicht zu sehen, was »absolute« oder »apodiktische« Gewißheit genau sein sollte oder könnte. Gibt es ein Maximum an Gewißheit? Kann es nicht immer noch

---

which he acknowledges there is an even chance he should lose his life, though there were an even chance, likewise, of his going safe through it? Yet there are people absurd enough to take the supposed doubtfulness of religion for the same thing as a proof of its falsehood, after they have concluded it doubtful, from hearing it often called in question. This shows how infinitely unreasonable skeptical men are with regard to religion, and that they really lay aside their reason, upon this subject, as much as the most extravagant enthusiast.« (Butler 1751, 244)

mehr Indizien geben? Man könnte für absolute Gewißheit verlangen, daß sehr starke Indizien vorliegen, daß besonders deutliche Wahrnehmung oder Einsicht vorliegt oder daß keine widersprechenden Indizien vorliegen. Doch ab welcher Stärke der Indizien soll eine Überzeugung »apodiktisch« gewiß sein? Oder ab welchem Grad der Klarheit einer Wahrnehmung oder Einsicht soll eine Überzeugung als apodiktisch gewiß gelten? Selbst auf mathematische Sätze beschränkte apodiktische Gewißheit ist schwer zu definieren. Die Gültigkeit eines mathematischen Beweises gewährt noch keine apodiktische Gewißheit, denn über sie kann man sich täuschen, bei komplexen Beweisen sogar recht leicht. Man könnte auch eine Unbezweifelbarkeit, also eine Unmöglichkeit zu zweifeln verlangen. Überzeugungen, die zu bezweifeln unvernünftig wäre, gibt es viele, aber das genügt kaum für die Bezeichnung als »absolut gewiß«. Die Möglichkeit des *unvernünftigen* Bezweifeln ist wohl selten ausgeschlossen, denn mit Gründen – seien es auf Indizien verweisende Argumente, Wahrnehmung oder Einsicht – läßt sich gegen die Unvernunft nichts ausrichten, und wenn die Möglichkeit des Bezweifeln durch etwas anderes als Gründe ausgeschlossen ist, dann trägt dies nicht zur Gewißheit bei, sondern es ist ein Denkwang.

Viele derer, die absolute Gewißheit gefordert, gewünscht oder zumindest als sinnvolle Idee angesehen haben, hatten einen so strengen Begriff der absoluten Gewißheit, daß sie in Bezug auf Dinge, die, wie Kant sagte, »sich nicht nach meinem Verstande« richten, unmöglich ist. (*Prolegomena*, §14) Nur eine Überzeugung, für die es unmöglich ist, daß sich die Dinge anders verhalten als die Überzeugung es annimmt, könnte apodiktisch gewiß sein. Die großen Gewißheitsforderer Immanuel Kant und Edmund Husserl haben deshalb nicht etwa von ihrer Gewißheitsforderung abgelassen, sondern sie haben eine kopernikanische Wende vollzogen, indem sie statt dessen behaupteten, die Dinge seien so, wie sie es seien müßten, damit apodiktische Gewißheit möglich wäre. Sie haben also behauptet, daß die Dinge nicht unabhängig von uns sind, sondern sich nach dem Verstand richten. In Kants berühmten Worten:

»Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie [die Gegenstände] a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem [sic] Erkenntnis

richte, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.« (KrV B XVI)

Wenn man an solcher apodiktischen Gewißheit festhalten möchte, wie Kant sie wollte und forderte, kann man entweder behaupten, daß die Gegenstände sich nach unserem Verstand richten und irgendwie von uns selbst geschaffen werden, oder man kann seine Untersuchung auf Gegenstände beschränken, von denen man annimmt, daß sie sich nach unserem Verstand richten. Doch selbst wenn es Dinge gäbe, die sich nach unserem Verstand richten, ist nicht auszuschließen, daß es auch Dinge gibt, die dies nicht tun. Diese zu untersuchen, kann man natürlich unterlassen, aber man kann sie auch untersuchen und dafür die Forderung absoluter Gewißheit aufgeben.

Wenn man an der Forderung absoluter Gewißheit festhält, ergeben sich weitere Schwierigkeiten. Erstens muß man nicht nur die sich nach dem Verstande richtenden Gegenstände untersuchen, sondern man muß auch zeigen, daß sie sich nach dem Verstande richten, und zwar mit apodiktischer Gewißheit. Zweitens kann bezweifelt werden, daß wir in Bezug auf Dinge, die sich nach unserem Verstande richten, absolute Gewißheit erzielen. Wir können uns auch über etwas täuschen, das sich nach unserem Verstand richtet.

Von den Untersuchungsgegenständen dieses Buches – Verursachung, Naturgesetze, Willensfreiheit usw. – jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß sie sich nach unserem Verstand richten. Und da wir auch nicht das Thema wechseln möchten, bloß weil das eine Thema zu schwer ist oder die zu erzielenden Ergebnisse zu ungewiß sind, bleiben wir bei diesem Thema und fordern und behaupten keine absolute Gewißheit.<sup>11</sup>

Oft wird angenommen, daß man in der vorkantischen Metaphysik oft oder immer apodiktische Gewißheit behauptet habe oder behauptet

<sup>11</sup> In der heutigen Metaphysik ist die Forderung nach absoluter Gewißheit nicht üblich. Nicht wenige Metaphysiker erklären ausdrücklich – um sich von der kantianischen Gewißheitsforderung zu distanzieren –, daß sie keine absolute Gewißheit behaupten, z. B. (Armstrong 1997, 135), (Lowe 1995, 32).

habe, eine »Letztbegründung« zu haben. Sicher war eines der Ziele der Metaphysik immer, das Grundlegendste und die letzte Erklärung von allem zu finden. Aber eine These darüber aufzustellen, was das Grundlegendste oder die letzte Erklärung von allem ist, bedeutet keineswegs zu behaupten, daß diese These absolut gewiß sei. Weder der Atheist, der behauptet, die Materie sei ewig und das Grundlegendste und die Erklärung durch Naturgesetze sei die abschließende Erklärung, noch der Theist, der behauptet, daß es noch eine grundlegendere wahre Erklärung gibt, behauptet damit Gewißheit. Descartes und Christian von Wolff forderten absolute oder zumindest große Gewißheit, aber es wäre zu prüfen, ob viele frühere Philosophen absolute Gewißheit in der Metaphysik behaupteten. (Siehe Perler 2006.) Meist wurde die erkenntnistheoretische Frage, wie große Gewißheit nun erzielt wurde, nicht gestellt, sondern es wurden einfach die Thesen und die Argumente vorgetragen. Gottesbeweise z. B. sollten nicht die Existenz Gottes absolut gewiß machen, sondern einfach Gründe für den Glauben an Gott geben und dadurch die Vernunft fördern. Die Forderung nach absoluter Gewißheit wurde vor allem von Philosophen wie Kant aufgestellt, die dann zu dem Schluß kamen, daß Metaphysik »unmöglich« sei und den früheren Metaphysikern eine Gewißheitsbehauptung und »Dogmatismus« unterstellt haben. Sieht man absolute Gewißheit als unnötig oder unsinnig an, wird man weder beweisen, daß man keine erzielen kann, noch wird man sagen, daß man »bloß« Wahrscheinlichkeit erreichen oder »bloß« Indizien angeben könne.

Kants Forderung nach apodiktischer Gewißheit gründet auf seiner Annahme, daß Metaphysik »streng a priori«, d. h. »unabhängig von aller Erfahrung« sei. Man könnte behaupten, daß sie unabhängig von der Sinneserfahrung sei, aber es ist absurd zu sagen, die Metaphysik – die ja von Gegenständen handelt, die von uns unabhängig sind – sei unabhängig von aller Erfahrung in dem weiten Sinne, daß sie unabhängig von jedem Kontakt mit Gegenständen außerhalb von uns ist. (Unten, S. 60, beschreibe ich, daß die Phänomenologen außer der Sinneserfahrung eine andere Art von Erfahrung annahmen, die »phänomenologische« oder »apriorische« Erfahrung.)

Deshalb setze ich nicht voraus, daß die Metaphysik von aller Erfahrung unabhängig ist. Ich mache gar keine Voraussetzungen dazu, von welcher Erfahrung sie wie abhängig ist. In der Metaphysik berufen sich viele Argumente auf das Denken und viele Erkenntnis oder anscheinende Erkenntnis scheint sich allein auf das Denken zu stützen.

Es ist eine offene Frage, was »Denken« ist und ob es eine Art Verarbeitung von Erfahrungen ist. Ich lasse diese Frage offen. Uns sollte in der Metaphysik alles recht sein, was uns Erkenntnis verspricht. Wenn Sinneserfahrung auch Antworten auf metaphysische Fragen bringen kann, um so besser. So werde ich z. B. zur Begründung der Annahme kausaler Verbindungen auch auf Sinneserfahrung verweisen. (Siehe S. 126.)

Kant lehnt die »Wünschelrute des gesunden Menschenverstandes« in der Metaphysik ab, weil dieser »die Erfahrung zu Rate« ziehe, Metaphysik müsse aber unabhängig von aller Erfahrung sein. Geben wir diese Forderung auf, entfällt der Grund für die Ablehnung des gesunden Menschenverstandes. Versuchen wir daher, dem gesunden Menschenverstand zu folgen, wo es keinen guten Grund gibt, ihm zu widersprechen. Wir sollten annehmen, daß die Dinge sind, wie sie beim Nachdenken über sie zu sein scheinen, es sei denn, es gibt gute Gründe dafür, etwas anderes anzunehmen.<sup>12</sup>

#### 1.4 Zurück zu den Sachen selbst<sup>13</sup>

Oben habe ich gesagt, daß dieses Buch zur Metaphysik gehört, weil seine Themen üblicherweise zur Metaphysik gezählt werden. Aber nicht nur anhand der Themen kann man »Metaphysik« definieren, auch anhand der Ausrichtung oder der Methode. In Anlehnung an die mittelalterliche Auffassung von Metaphysik als der Wissenschaft vom »Seienden als Seienden« meint man manchmal, indem man eine philosophische Untersuchung »Metaphysik« nennt, daß sie das Ziel hat, etwas über die Sachen selbst herauszufinden. So nennt man z. B. eine Analyse des Gebrauchs des Wortes »Ursache«, wie sie von Vertretern der Linguistischen Wende (»linguistic turn«) versucht wurde, *nicht* Metaphysik; den Versuch, herauszufinden, ob es kausale Verbindungen *gibt* und sie zu *beschreiben*, hingegen schon.

Dieses Buch gehört auch in diesem Sinne zur Metaphysik. Es will,

<sup>12</sup> Das fällt unter das von Swinburne verteidigte »Prinzip der Verlässlichkeit« (»principle of credulity«) (Swinburne 2001, 141–149). Michael Huemer (2006; 2007; 2009) verteidigt dasselbe Prinzip, er nennt es aber »Prinzip des Konservatismus« (»principle of conservatism«).

<sup>13</sup> Eine ausführlichere Erläuterung dieser Methode und Kritik der linguistischen Methoden findet sich in (Wachter 2009).

wie Husserl sagte, »auf die Sachen selbst zurückgehen« (1901, 7; 1913a, §19). Es versucht zu *beschreiben*, was vorliegt oder vorliegen könnte. Es versucht beispielsweise zu beschreiben, was da vorliegt, wo ein Ereignis ein anderes verursacht. Es versucht also zu erörtern, ob es Kausalverbindungen gibt, und zu beschreiben, wie Kausalverbindungen beschaffen sind. Es versucht zwar nicht zu klären, ob es Personen mit Willensfreiheit gibt, aber es versucht zu beschreiben, was Willensfreiheit wäre.

Viele Autoren gehen einen anderen Weg. Sie versuchen, die Antworten auf metaphysische Fragen auf anderem Wege zu finden, *oder* sie ersetzen die metaphysischen Fragen durch andere. Sie untersuchen *Begriffe*, analysieren Begriffe, beschreiben oder entwickeln Begriffssysteme, analysieren den normalen Sprachgebrauch (»ordinary language«), entwickeln eine »ideale Sprache«, analysieren Propositionen, analysieren die logische Form von Begriffen oder von Aussagen, führen Propositionen einer Art auf Propositionen einer anderen Art zurück, indem sie darlegen, daß die einen durch die anderen »paraphrasiert« werden können, sie entwickeln Wahrheitsbedingungen (»provide truth conditions«) für bestimmte Sätze, sie suchen nach »ontologischen Verbindlichkeiten« (»ontological commitments«), d. h. sie untersuchen, »worüber wir in der Alltagssprache quantifizieren«, und so weiter.

Insofern diese Autoren solche Dinge tun, ohne zu behaupten, damit metaphysische Fragen zu beantworten, habe ich dazu nur zu sagen, daß ich in diesem Buch diese Dinge nicht tue, sondern versuche, metaphysische Fragen zu beantworten. Das Vorhaben dieses Buches ist einfach ein anderes. Oft wird jedoch versucht, durch diese Analysen metaphysische Fragen zu beantworten. Michael Dummett (1991) hat beispielsweise behauptet, daß metaphysische Fragen durch die Bedeutungstheorie zu beantworten sind und *nur so* zu beantworten sind.<sup>14</sup> Auch der logische Positivist Gustav Bergmann (1906–1987) wollte alle

<sup>14</sup> Siehe (Dummett 1991, Introduction). Jonathan Lowe nennt dieses von ihm kritisierte Projekt »Semantizismus« und beschreibt es wie folgt: »Ob wir zur Einnahme des Standpunktes eines »Realisten« bezüglich eines Diskursbereiches berechtigt sind, wie z. B. das Sprechen über Mengentheorie, Quantenphysik, oder die Vergangenheit, wird demgemäß dadurch entschieden, ob eine für jenen Diskursbereich adäquate Bedeutungstheorie seinen Sätzen »realistische« Wahrheitsbedingungen zuordnet, d. h. Wahrheitsbedingungen, die eine Bindung an das Bivalenz-Prinzip widerspiegeln, soweit es diese Sätze betrifft.« (Lowe 1995, 18)



metaphysischen Fragen durch Untersuchung der Sprache beantworten. Er wollte eine »ideale Sprache« entwickeln, durch deren Untersuchung sich alle philosophischen Probleme lösen lassen.<sup>15</sup> Ihm war allerdings klar, daß die so beantworteten Fragen nicht die traditionellen metaphysischen Fragen sind. Er sprach deshalb von einer »Rekonstruktion« der metaphysischen Fragen (während andere logische Positivisten gar keine sinnvollen Fragen »metaphysisch« nennen wollten). Zum Beispiel machte er aus der metaphysischen Frage, ob es Universalien gibt, die Frage, ob die ideale Sprache undefinierte beschreibende Ausdrücke außer Eigennamen enthält. (Bergmann 1953, 155) Die in zeitgenössischen Texten oft nicht offengelegten Annahmen, die hinter der sprachanalytischen Methode stehen, bringt Uwe Meixner sehr klar zum Ausdruck:

»[U]m an die Grundstrukturen des Wirklichen und Nichtwirklichen erkenntnistüchtig heranzukommen, betrachten wir die Grundstrukturen der Sprache, mit der wir über das Wirkliche und Nichtwirkliche sprechen. [...] [Glücklicherweise] hat sich das, was im Fluss der Erfahrung allgemeinst-strukturell ist, immer schon in der Sprache niedergeschlagen, hat sich dort quasi versteinert und ist somit konstant vor unseren Augen: in den Strukturen der Sprache, wobei die Strukturen der Sprache nicht etwa schon mit ihrer reinen Syntax oder Grammatik gegeben ist, sondern ihre semantischen Strukturen mitumfassen. Die Sprache ist sozusagen das Instrument, das uns die Grundstrukturen des Wirklichen und Nichtwirklichen enthüllt.« (Meixner 2004a, 11) (ähnlich Meixner 1994, 177)

Diese Annahme und Methode geht auf Gustav Bergmann zurück, der sagte, die kategorialen Strukturen der Welt spiegelten sich in den strukturellen Eigenschaften der idealen Sprache, und die ideale Sprache sei ein Abbild der Welt.<sup>16</sup>

Auch ich werde manchmal einiges über einen Begriff, z. B. den Begriff einer Ursache, und über die normale Verwendung eines Wortes sagen, aber das sind dann nur Vorarbeiten zur Beantwortung metaphysischer Fragen. Mir fehlt der Glaube, daß sich durch Untersuchung von Sprache metaphysische Fragen beantworten lassen. Mir fehlt der Glau-

<sup>15</sup> Bergmann sagt über die zu entwickelnde ideale Sprache: »it must permit, by means of ordinary discourse about it, the solution of all philosophical problems.« (Bergmann 1953, 155)

<sup>16</sup> »The categorial features of the world reflect themselves in the structural properties of the ideal language« (Bergmann 1950, 84). »[The ideal language] is a *picture* of the world« (Bergmann 1960, 608).

be, daß die Strukturen der Wirklichkeit so in der Sprache »versteinert« sind, wie Meixner und Bergmann es beschreiben, und so, wie es sein müßte, damit sich durch Sprachanalyse metaphysische Fragen beantworten ließen.

Denn *erstens* ist nicht offensichtlich, daß die Strukturen der Sprache, damit wir mit ihr über Dinge sprechen können, *so parallel* zu den Strukturen der Wirklichkeit sind, wie die Versteinierungsannahme (oder »Parallelitätsannahme«) es behauptet. Gewiß, sie müssen irgendwie auf die Wirklichkeit abgestimmt sein, aber müssen sie *parallel* zur Wirklichkeit sein? Mit der Sprache wollen wir z. B. auf bestimmte Portionen der Wirklichkeit Bezug nehmen und diese durch Raum und Zeit verfolgen. Folgt daraus, daß die Grenzen der herausgegriffenen Portionen die Grenzen der Grundbausteine der Wirklichkeit sind? Könnte es nicht vielmehr sein, daß die Grenzen der herausgegriffenen Portionen nicht die Grenzen von Grundbausteinen der Wirklichkeit sind, sondern daß die Wirklichkeit so ist, daß sie diese Grenzziehung und dieses Herausgreifen zwar erlaubt, aber nicht selbst eine Portionsstruktur aufweist? (Wie verteidigt in Wachter 2000a, Kap. 4; 2000b) Man kann vielleicht annehmen, daß eine metaphysische oder ontologische Theorie das Funktionieren unserer Sprache erklären kann oder sogar können muß, aber es ist nicht von vornherein eine Parallelität zwischen Sprache und Wirklichkeit anzunehmen.

*Zweitens* versuche ich nicht, metaphysische Fragen durch Sprachanalyse irgendeiner Art zu beantworten, weil ich nicht davon überzeugt bin, daß die mir bekannten Versuche, dies zu tun, – und ein Großteil der heute unter der Überschrift »Metaphysik« veröffentlichten englischen Texte ist immer noch sprachanalytisch<sup>17</sup> – Erfolg haben. Manchmal bringt die Sprachanalyse gar keine Antworten auf die metaphysischen Fragen (z. B. auf die Frage, ob es einen Gott gibt) hervor. Manchmal bringt sie falsche Antworten auf die metaphysischen Fragen hervor. (Zum Beispiel werde ich dies bei David Lewis' Theorie der Kausalität zu zeigen versuchen. Siehe S. 137.) Und manchmal führt die sprachanalytische Methode zur Behandlung von Scheinproblemen und Scheinfragen. Manche Fragen, die heute von Sprachanalytikern als metaphysische Fragen bezeichnet und aufgefaßt werden, lösen sich auf, wenn man erkennt, daß sie nur von Sprache handeln. (Zum Bei-

<sup>17</sup> Ausnahmen sind David Armstrong, Richard Swinburne, Jonathan Lowe, John Foster, C. B. Martin und John Heil.

spiel werde ich unten zeigen, daß die Frage, ob Ursachen Ereignisse oder Sachverhalte sind, so ein Scheinproblem ist. Siehe S. 95.) Die Sprachanalyse in allen ihren Spielarten hat sicher einen Wert an sich, aber ich vermag ihren Nutzen für die Metaphysik nicht zu sehen.<sup>18</sup>

Warum sollen sich gerade metaphysische Fragen durch eine Untersuchung der Sprache beantworten lassen? Und selbst wenn sich durch Untersuchung der Strukturen der Sprache *etwas* über die Wirklichkeit herausfinden ließe, wäre genau zu prüfen, welche Fragen sich so beantworten lassen und ob sie zur Metaphysik gehören. Daß sich *alle* metaphysischen Fragen durch Sprachanalyse beantworten lassen, ist unwahrscheinlich. Die Frage, ob es einen Gott gibt, ist ein Musterbeispiel einer metaphysischen Frage, und sie läßt sich sicherlich ebensowenig durch Sprachanalyse beantworten wie die Frage, ob es Lichtäther, Poltergeister oder den Aidsvirus gibt.

Man könnte nun fragen wollen, ob ein Buch über Metaphysik, das keine sprachanalytischen Methoden zur Beantwortung metaphysischer Fragen verwendet und das die metaphysischen Fragen nicht zu sprachlichen oder begrifflichen Fragen umdeutet, zur sogenannten »analytischen Philosophie« gehöre. Oft wird diese Bezeichnung heute in einem so weiten Sinne verwendet, daß jeder Text als »analytische Philosophie« bezeichnet wird, der klare Begründungen durch klare Argumente anstrebt. Es gibt jedoch auch einen engeren Sinn dieser Bezeichnung, nach dem ein Text nur dann als »analytische Philosophie« zu bezeichnen ist, wenn er versucht, metaphysische Fragen durch linguistische oder logische Untersuchungen oder durch die Methode der ontologischen Verbindlichkeiten (ontological commitment) zu beantworten, *oder* wenn er der sprachphilosophischen Wende (linguistic turn) folgt und metaphysische Fragen als sinnlos ansieht.<sup>19</sup> Demnach gehört dieses Buch zur analytischen Philosophie im weiteren Sinne, aber nicht zur analytischen Philosophie im engeren Sinne. Wenn man »analytische Philosophie« im engeren Sinne verwendet, kann man philosophische Texte, die anstreben, klare Antworten auf philosophische Fragen zu geben und gründlich zu begründen, als »wissenschaftliche

Philosophie« bezeichnen. Dieser Ausdruck soll nur abgrenzen von der historischen Untersuchung philosophischer Texte und von Texten, die nicht ganz auf die Suche nach wahren Antworten ausgerichtet sind und z. B. metaphorische oder analoge Rede enthalten oder nicht klar und präzise sind. Zwar wurde auch diese Bezeichnung in der 1877 entstandenen »Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie« in einem engeren Sinne, mit einer positivistischen Ausrichtung und unter Ausschluß der Metaphysik verwendet, doch diese Ausrichtung entstammt der Meinung der Autoren und nicht dem Wortsinn von »wissenschaftlich«.

Nach dem Gesagten könnte der mit Peter Strawsons Unterscheidung zwischen deskriptiver und revisionärer Metaphysik vertraute Leser meinen, daß dieses Buch ein Versuch in revisionärer Metaphysik ist. Doch wenn wir Strawsons Unterscheidung in seinem Buch *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959) ansehen, stellen wir etwas anderes fest:

»Deskriptive Metaphysik begnügt sich damit, die tatsächliche Struktur unseres Denkens über die Welt zu beschreiben, revisionäre Metaphysik hat das Ziel, eine bessere Struktur hervorzubringen.« (Strawson 1959a, 9)<sup>20</sup>

Demnach ist dieses Buch tatsächlich kein Versuch in deskriptiver Metaphysik – aber es ist auch kein Versuch in revisionärer Metaphysik! Als Alternative zur deskriptiven Metaphysik nennt Strawson nicht den Versuch, die Dinge, von denen unser Denken handelt und die unter unsere Begriffe fallen, zu *beschreiben*, sondern als Alternative sieht er das Vorhaben, eine bessere Struktur des Denkens, also ein besseres Begriffssystem hervorzubringen. Sowohl Strawsons deskriptive als auch seine revisionäre Metaphysik handeln nicht von den »Sachen selbst«, sondern von der Struktur unseres Denkens, also von Begriffen und Begriffsschemata! Doch man kann in der Philosophie auch etwas anderes tun als Begriffe zu untersuchen oder zu bilden.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> »Descriptive metaphysics is content to describe the actual structure of our thought about the world, revisionary metaphysics is concerned to produce a better structure.« (Strawson 1959b, 9)

<sup>21</sup> Einige Texte, welche die linguistische Wende und die sprachanalytische Methode kritisieren oder Alternativen aufzeigen: (Wachter 2004b), (Wachter 2004a), (Wachter 2009), (Lowe 1995), (Lowe 1998, Kap. 1), (Lowe 2002, Kap. 1), (Martin & Heil 1999), (Heil 2003), (Simons 2006), (Smith 2005), (Mulligan et al. 1987), (Swayer 1999), (Unger 2005). Kritik am metaphysischen Anti-Realismus, der behauptet, die Dinge seien von unseren Begriffsschema abhängig: (Alston 2002), (Alston 1996).

<sup>18</sup> Mehr dazu in (Wachter 2004b) und (Wachter 2004a).

<sup>19</sup> (Milkov 2003) erörtert einige mögliche Definitionen analytischer Philosophie und behauptet, analytische Philosophie sei in einem Ringen um die geistige Vormacht zwischen englischer und deutscher Philosophie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstanden.

## 2 Analytizität

Ist eine Ursache hinreichend für ihre Wirkung, d. h. muß die Wirkung eintreten, wenn die Ursache eingetreten ist? Können sich Naturgesetze ändern oder sind sie notwendig? Im Laufe dieser Abhandlung über die kausale Struktur der Welt werden wir auf viele solche »modale« Fragen (d. h. Fragen nach der Möglichkeit von etwas) stoßen. Vor der Untersuchung der Kausalität will ich daher zunächst untersuchen, was Modalität, d. h. Möglichkeit und Notwendigkeit, ist und wie modale Fragen zu verstehen sind. Große philosophische Schulen unterscheiden sich durch ihre Auffassung von Möglichkeit und Notwendigkeit, insbesondere die beiden großen philosophischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, die Phänomenologie und der logische Positivismus. Da man je nach Auffassung von Möglichkeit zu sehr verschiedenen Antworten auf philosophische Möglichkeitsfragen kommt, können wir unsere Untersuchung der Verursachung gründlicher durchführen, wenn wir zuerst erörtern, was Möglichkeit ist, und dafür müssen wir uns wiederum zuerst mit Analytizität befassen. Der Leser kann aber dieses und das folgende Kapitel auch überspringen und sich direkt einem der späteren Kapitel zuwenden. Diesen fehlt dann zwar ein kleiner Teil der Begründung, aber sie sollten auch für sich genommen verständlich sein.

Die heute in der wissenschaftlichen Philosophie weithin übliche Auffassung der Möglichkeit ist zwar nicht dieselbe wie die ursprüngliche Auffassung des logischen Positivismus, steht ihr aber immer noch nahe. Die Auffassung, die ich verteidigen werde, ist dem ganz entgegengesetzt, weil ich die sogenannte »logische« Notwendigkeit, die üblicherweise für die »stärkste« Art der Notwendigkeit gehalten wird, nicht nur für nicht stark, sondern für gar keine Art der Notwendigkeit halte.

Vor dem Hintergrund der Untersuchung der Modalität werden wir besser verstehen, was Verursachung ist. Außerdem werden wir in der Lage sein, die Aussagen zu verstehen, daß Gott notwendigerweise existiert und daß er die letzte Ursache ist. Um Möglichkeit und Not-

wendigkeit zu verstehen, muß man sie zunächst von Analytizität unterscheiden. Einleitend möchte ich daher einen Überblick über die Begriffe »analytisch«, »notwendig« und »a priori« geben und klären, wie ich die Ausdrücke »Aussage«, »Satz« und »Überzeugung« verwende.

### 2.1 Analytisch, notwendig, a priori

Der Ausdruck »analytisch« (Gegenbegriff »synthetisch«) wurde durch Immanuel Kant geprägt und bezieht sich auf Aussagen wie »Junggesellen sind unverheiratet«, deren Wahrheit »Definitionssache« ist und deren Negation selbstwidersprüchlich ist.

Der Ausdruck »notwendig« entstammt der Alltagssprache und hängt auf offensichtliche Weise zusammen mit den Ausdrücken »möglich«, »unmöglich«, »kontingent«, »kann sein« und »kann nicht sein«. (Daß etwas sein kann, heißt, daß es nicht notwendig nicht ist, usw.) Saul Kripke sagte, »a priori«, »analytisch« und »notwendig« seien »verschiedene Kategorien von Wahrheit« (Kripke 1972a, 44). So schreiben viele Autoren, daß es zwei Arten wahrer Aussagen gebe, »notwendig wahre« (z. B. » $5 + 7 = 12$ « und »Junggesellen sind unverheiratet«) und »kontingent wahre« (z. B. »Die Rose ist rot«, »Es regnet gerade«). Es gebe zwei verschiedene Arten von Wahrsein: notwendigerweise Wahrsein und kontingenterweise Wahrsein (so z. B. Sider 2003, 180). Doch ich werde darlegen, daß die Rede von Notwendigkeit als eine Art des Wahrseins irreführend ist. Gehen wir lieber von klaren Beispielen aus, also von Aussagen wie »Es ist unmöglich, daß etwas etwas Früheres verursacht« und fragen, was sie bedeuten. Sie behaupten die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit von etwas. Die Unmöglichkeit ist da nicht eine Art von Wahrheit, sondern der Gegenstand oder Inhalt der Behauptung.

Manchmal wird mit »Es ist notwendig, daß ...« auch gemeint, daß etwas *gewiß* oder »bewiesen« sei. Auch wird »notwendig« mitunter in einem moralischen Sinne verwendet, etwa in »Es ist notwendig, daß du das Geld zurückgibst.« Doch uns interessiert hier nur Notwendigkeit als – wie Kripke (1972a, 45) sagt – Begriff der Metaphysik wie er z. B. in »Es ist unmöglich, daß etwas etwas Früheres verursacht« vorkommt.

Als *a priori* wurde im Mittelalter eine Erkenntnis bezeichnet, die vom Früheren zum Späteren oder von den Ursachen zur Wirkung schreitet. Daraus entwickelte sich bald der Begriff »a posteriori« für

das, was direkt durch die Sinne erkannt wird. Einflußreich war Kants Definition von »a priori« als »unabhängig von der Erfahrung«. Max Scheler sagte, daß das a priori Erkannte in einer »unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit« komme (Scheler 1916, 67). In der heutigen Diskussion wird als »a priori« auch eine besondere Art der Rechtfertigung bezeichnet (Bonjour 1998; Boghossian & Peacocke 2000; Casullo 2003). Manchmal meint man mit »a priori« nicht eine Erkenntnisweise, sondern das auf eine bestimmte Weise Erkannte selbst: So bezeichnete Adolf Reinach jeden »Sachverhalt, der [...] allgemein ist und notwendig besteht« (Reinach 1913, 144) als a priori.

Doch praktischer ist es, als a posteriori eine Überzeugung zu bezeichnen, die sich mehr oder weniger direkt auf Sinneswahrnehmung stützt, und als a priori eine Überzeugung, die das nicht tut. Die Unterscheidung zwischen a priori und a posteriori ist also eine erkenntnistheoretische. Daher brauchen wir dem Begriff des Apriori hier nicht weiter nachzugehen.

## 2.2 Urteil, Satz, Aussage, Proposition, Überzeugung

Wir haben nun Analytizität und Notwendigkeit näher zu untersuchen und müssen uns davor einen Überblick über die Dinge verschaffen, denen Analytizität und manchmal auch Notwendigkeit zugeschrieben wird. In der deutschen Philosophie wurden sie oft »Urteile« genannt; ich werde außerdem die Bezeichnungen »Satz«, »Aussage« und »Überzeugung« verwenden.

Man stelle sich Huber vor, der, eine Rose in der Hand haltend, sagt »Die Rose ist rot.« Dann hat er eine Aussage gemacht. Viele definieren »Urteil« oder »Aussage« als die *Bedeutung* eines Satzes, aber es ist auch hilfreich, den Satz mit in den Begriff einer Aussage einzubeziehen. Das Ganze bestehend aus dem Satz oder dem Geräusch, das Huber machte, und dem, was er damit ehrlich meinte und sprachlich korrekt ausdrückte, nenne ich daher eine *Aussage* oder ein Urteil. (Die Sonderfälle der unaufrichtigen Aussage und der Aussage, deren Bedeutung von der beabsichtigten Bedeutung abweicht, lassen wir hier beiseite.) Eine Aussage ist wahr oder falsch. Unter einer Aussage verstehe ich also das wahr oder falsch seiende Ganze der Bedeutung und ihrem Bedeutungsträger.

Entsprechend verstehe ich unter einem *Begriff* in der Regel nicht

nur die Bedeutung eines Wortes, sondern das Ganze aus Wort und Bedeutung. Demnach ist der Begriff »bachelor« ein anderer als der Begriff »Junggeselle«. Wollen wir einmal von dem sprechen, was diese beiden Begriffe gemeinsam haben, können wir (wenn nicht schon aus dem Zusammenhang hervorgeht, was gemeint ist) von derselben Wortbedeutung oder von zwei Worten mit derselben Bedeutung sprechen. Diese Verwendung von »Aussage« und »Begriff« ist etwas ungewöhnlich, sie ist aber im Einklang mit der Alltagssprache, und zusammen mit den unten bestimmten Begriffen »Überzeugung«, »Proposition« und »Satz« können wir so zielsicher auf alles Bezug nehmen, worüber wir hier etwas sagen wollen.

Die Rose, ihr Rotsein, die Eigenschaft Rotsein und alles, was es nicht gäbe, wenn es keine Rosen und keine roten Dinge gäbe, gehört nicht zur Aussage und nicht zum Inhalt der Aussage. Ein Teil von ihnen ist der *Gegenstand* der Aussage. Unter dem Gegenstand einer Aussage verstehe ich das, worauf sich die Aussage, wenn sie wahr ist, bezieht; in diesem Falle ist das das Rotsein der Rose oder die Rose. Es ist der Teil der von der Aussage unabhängigen Wirklichkeit, der gegebenenfalls für die Wahrheit der Aussage verantwortlich ist, ihr »Wahrmacher« (Mulligan et al. 1987). Den Gegenstand der Aussage »Die Rose ist rot« gäbe es auch, wenn es keine Aussagen und keine Personen gäbe. Falsche Aussagen haben einen Inhalt, aber keinen Gegenstand. Wie Edmund Husserl sagte, der Inhalt des Satzes ist seine Bedeutung, der Gegenstand ist das, worüber er etwas sagt.<sup>22</sup>

In einer Aussage wird eine mehr oder weniger starke *Überzeugung* geäußert, eine Überzeugung kann man aber auch haben, ohne sie je in einer Aussage geäußert und ohne sie in Worte gefaßt zu haben. Ich verstehe unter einer Überzeugung (das, was auf englisch »belief« und auf deutsch auch »Glaube« oder »Meinung« genannt wird) etwas Geistiges: einen Akt des Fürwahrhaltens von etwas.<sup>23</sup> Mit der Bezeich-

<sup>22</sup> Husserl (1913c), 1. LU, §12. Husserl schreibt, daß Inhalt und Gegenstand nie zusammenfallen, und er vermeidet die von mir gemachte Annahme, daß es Aussagen gibt, die keinen Gegenstand haben. Eine einflußreiche ältere Schrift zur Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand ist (Twardowski 1894). Husserls Schüler Adolf Reinach (1911) behauptet, daß jedes »Urteil« einen Gegenstand hat, daß die Gegenstände von Urteilen Sachverhalte sind und daß es positive und negative sowie bestehende und nicht-bestehende Sachverhalte gebe.

<sup>23</sup> Ferner kann man Überzeugung und Behauptung unterscheiden; siehe (Reinach 1911, 95).



nung als »Überzeugung« ist nichts darüber gesagt, wie gut begründet die Überzeugung ist und ob sie wahr ist. Es ist also kein epistemologischer Begriff.

Eine Reihe von Worten, mit der man eine Überzeugung ausdrücken kann, nennt man einen *Satz*. (Es gibt freilich auch andere Sätze, z. B. Fragesätze.) Ein Satz (ebenso ein Wort) ist etwas, was eine Bedeutung *hat*. Husserl nannte das in seiner *Ersten Logischen Untersuchung* (§ 1) ein »Zeichen«.<sup>24</sup>

Man kann auch von einer Aussage *im allgemeinen* reden. Schreibt man z. B. »Die Aussage ›Die Rose ist rot‹ ist a posteriori« und nimmt dabei nicht Bezug auf eine bestimmte Aussage einer bestimmten Person über eine bestimmte Rose, ist damit gesagt, daß immer, wenn jemand mit »Die Rose ist rot« eine Aussage macht, diese Aussage a posteriori sei. Man bezieht sich also auf eine *Art* einer Aussage. Entsprechend kann man auch von einer Überzeugung im allgemeinen reden. Von Begriffen spricht man meistens im allgemeinen, d. h. man meint nicht Hubers oder Meiers Begriff eines Junggesellen, sondern den Begriff eines Junggesellen im allgemeinen.

Unter dem *Inhalt* (oder der *Bedeutung*) einer Aussage versteht man oft nicht die ganze geäußerte Überzeugung, sondern nur das »daß die Rose rot sei«. Nicht nur von der Aussage, sondern auch von der geäußerten Überzeugung sagt man, sie habe einen bestimmten Inhalt. Will man sagen, welcher Daß-Satz bei einer Aussage oder Überzeugung (oder auch bei einer Frage, einem Zweifel, etc.) im Spiel ist, spricht man von der »*Proposition*, daß ...«.

Viele Autoren halten die Inhalte für selbständige, ideale Entitäten. (»Ideal« heißt soviel wie unzeitlich; »selbständig«, im Gegensatz zu unselbständig, heißt, daß sie für ihre Existenz nicht die Existenz bestimmter anderer Entitäten benötigen.<sup>25</sup> Mit »Entität« (engl. »entity«) meine ich im allgemeinsten Sinne ein Seiendes, eine Sache. Eine Eigenschaft will man beispielsweise manchmal nicht als Ding bezeichnen,

<sup>24</sup> Verwirrender Weise bezeichnet Bernard Bolzano hingegen den Inhalt einer Aussage, also eine Aussage in Absehung von den Zeichen, als »Satz an sich« (*Wissenschaftslehre*, § 19).

<sup>25</sup> Im Englischen wird heute seit W. O. V. Quine statt »ideal« oft »abstract« gesagt. Das ist irreführend, weil »abstrakt« traditioneller Weise »ontologisch unvollständig« bedeutet. Das Rotsein der Rose ist eine raum-zeitliche Entität und in diesem Sinne ein abstrakter Gegenstand. Für genauere (von Roman Ingarden stammende) Definitionen verschiedener Arten ontologischer Abhängigkeit, siehe (Wachter 2000b, Kap. 2.1).

sondern nur als Entität.) Der Grund dafür ist folgender. Wenn Huber und Müller beide sagen »Die Rose ist rot«, sagen wir, die beiden hätten »dieselbe Aussage« gemacht. Daraus folgern jene Autoren, daß es da etwas gebe – die ideale Proposition –, auf welches sich beide Sprecher bezögen. Das ist die platonische Auffassung der Propositionen. Der Mathematiker Gottlob Frege (1848–1925) zum Beispiel meinte, es müsse einen »gemeinsamen Schatz von Gedanken« (Frege 1892, 29) geben, auf den sich alle Menschen beziehen können.

Eine Version der Lehre von den idealen Bedeutungen lautet wie folgt: Es gibt die ideale Proposition »Die Rose ist rot«; Huber hat eine bestimmte psychische (»propositionale«) Einstellung zu ihr, nämlich die des Fürwahrhaltens (andere mögliche Einstellungen wären Bezweifeln oder Sich-Vorstellen). An einer Überzeugung ist demnach das Psychische zu unterscheiden von der idealen Proposition. Das Psychische ist eine Einstellung des Fürwahrhaltens, welches auf die betreffende ideale Proposition gerichtet ist.

Nach einer anderen Version der Lehre von den idealen Bedeutungen ist an Hubers Akt des vom Rotsein der Rose Überzeugtseins das individuelle Fürwahrhalten von der individuellen Bedeutung zu unterscheiden, welche eine Exemplifikation einer idealen Entität ist.<sup>26</sup> Nach der ersten Version steht also die ideale Entität in der Beziehung des Inhalt-eines-Akts-Seins zu Hubers Akt des Fürwahrhaltens, nach der zweiten Version steht die individuelle Bedeutung in Hubers Akt in der Beziehung der Exemplifikation zu der idealen Entität.

Beiden Auffassungen halte ich entgegen, daß es nicht nötig ist, ideale Entitäten anzunehmen. Ideale Propositionen werden angenommen, um die Tatsache zu erklären, daß zwei Menschen »*dieselbe Aussage*« machen können (mit denselben oder auch mit verschiedenen Worten oder in verschiedenen Sprachen) oder »*dieselbe Überzeugung*« haben können. Das ist ein Fall des Universalienproblems: Wie ist die *Ähnlichkeit* oder Gleichheit von zwei Dingen zu erklären, in diesem Falle zwischen zwei Menschen, die sich hinsichtlich einer ihrer Überzeugungen gleichen? Die Vertreter idealer Propositionen wählen als Lösung den platonischen Universalienrealismus und erklären die Ähnlichkeit durch die Annahme einer idealen Entität, einem Universale, zu welchem Huber und Müller in einer bestimmten Beziehung X stehen.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Edmund Husserl vertrat so eine Auffassung in seiner *I. Logischen Untersuchung*.

<sup>27</sup> Wie Universalien Ähnlichkeit erklären, wird in (Wachter 2000a) erläutert.

Die Beziehung der Ähnlichkeit wird also auf diese als grundlegend angesehene Beziehung X zurückgeführt.

So wie manche (Campbell 1990; Wachter 2000a) das Universalienproblem durch die Annahme unerklärter Ähnlichkeit zwischen Eigenschaften lösen, kann man auch hier die Ähnlichkeit unerklärt lassen und als Grundzug der Wirklichkeit annehmen. Huber hat eine Überzeugung, die einer Überzeugung Müllers ähnelt oder gleicht. (Wir können den Ähnlichkeitsbegriff so weit fassen, daß er auch Gleichheit umfaßt.) Beide Überzeugungen sind Vom-Rotsein-der-Rose-Überzeugungen, weshalb sich auch beide mit dem Satz »Die Rose ist rot« ausdrücken lassen. Daß beide Überzeugungen das Rotsein der Rose zum Inhalt haben, ist ein Fall einer bestimmten Ähnlichkeit zwischen Huber und Müller. Man könnte dies die attributive (oder auch monadische, d.h. nicht-relationale) Theorie der Bedeutung nennen, weil das Einen-bestimmten-Inhalt-Haben einer Überzeugung nicht als Beziehung zu einer idealen Bedeutung, sondern als Eigenschaft des Subjekts aufgefaßt wird. Sagt man, daß Hubers Überzeugung die Proposition zum Inhalt habe, daß die Rose rot sei, sagt man damit, daß Hubers Aussage von einer bestimmten Beschaffenheit sei. Propositionen sind Aspekte von Aussagen und von Überzeugungen.

Für unsere Zwecke hier genügt es festzuhalten, daß Hubers und Müllers Haben »derselben Überzeugung« ein Fall von Ähnlichkeit zwischen Huber und Müller ist, sei diese nun auf Universalien zurückzuführen oder nicht.

Nun haben wir für unsere Zwecke genau genug festgelegt, was wir mit den Ausdrücken »Aussage«, »Satz«, »Überzeugung« und »Proposition« meinen. Grundlegend ist die Überzeugung und die Aussage, in der sie geäußert wird, also das wahr oder falsch seiende Ganze aus Satz bzw. Geräusch und der ausgedrückten Überzeugung samt ihres Inhaltes. »Satz« und »Proposition, daß ...« nehmen Bezug auf Aspekte davon. Damit haben wir zwar diese Ausdrücke nicht für alle möglichen Verwendungen definiert – insbesondere haben wir nicht festgelegt, wann genau zwei Aussagen von zwei Personen »dieselbe Aussage« zu nennen sind<sup>28</sup> – aber wir haben sie für unsere Zwecke klar

<sup>28</sup> Weitere Unterscheidungen werden gemacht in (Lemmon 1966) und (Swinburne 1994, 97–105). Swinburne legt fest, daß Huber und Müller, wenn sie auf dieselbe Rose blickend beide sagen »Die Rose ist rot«, dasselbe »statement« machen. Auch Smith macht dasselbe »statement«, wenn er auf dieselbe Rose blickend sagt »The rose is red«.

genug definiert. Dennoch verbleibende mögliche Doppeldeutigkeiten können im Einzelfall ausgeräumt werden.

Überzeugungen haben, solange sie nicht geäußert werden, manchmal keine eindeutige begriffliche Struktur. Hat man die Rose gesehen, hat man dadurch zwar schon die Überzeugung, daß die Rose rot ist, aber es steht nicht fest, ob der Inhalt der Überzeugung nun ist, daß die Rose zinnoberrot ist, oder daß die Rose rot ist. »Rotsein« und »Zinnoberrotsein« sind aber verschiedene Begriffe.

Wovon ist *Wahrsein* (und Falschsein) auszusagen; was sind Wahrheitsträger? Nach der platonischen Auffassung sind Propositionen die grundlegenden Wahrheitsträger, denn sie sind selbständige Entitäten, d.h. sie können auch existieren, ohne Inhalt von Überzeugungen zu sein, und Aussagen und Überzeugungen sind nur wahr, insofern sie wahre Propositionen zum Inhalt haben. Doch nach der attributiven Auffassung sind Propositionen abgeleitete Wahrheitsträger. Die Proposition, daß die Rose rot ist, ist nur insofern wahr als sie Inhalt einer Aussage oder Überzeugung ist, die sich zu einer bestimmten Zeit auf eine bestimmte Rose bezieht, die rot ist. Propositionen sind unselbständige Entitäten, denn es gäbe sie nicht, wenn es keine Überzeugungen gäbe, deren Inhalt sie sind. Gäbe es keine Überzeugungen und überhaupt keine Vorstellungen, gäbe es keine Wahrheit und keine Falschheit, denn es gäbe nichts, was zu den Dingen in dieser eigentümlichen Beziehung steht, die wir Wahrheit nennen; dann wären die Dinge einfach so, wie sie sind, aber es gäbe keine Wahrheiten darüber. Das Phänomen der Wahrheit kommt erst auf die Welt, wenn es Wesen gibt, die Überzeugungen haben. Daher sind die grundlegenden Wahrheitsträger Überzeugungen.

Man kann von einem Satz Wahrheit nur aussagen, wenn er einer bestimmten Situation zu einer bestimmten Zeit zugeordnet ist. Der von Huber geäußerte Satz »Die Rose ist rot« ist wahr, aber der vom farbenblinden Schmidt, der eine gelbe Rose in der Hand hält, geäußerte Satz »Die Rose ist rot« ist falsch, obwohl man sagen kann (und so werde ich »Satz« im folgenden auch verwenden), daß sie »denselben Satz« gesagt

Wenn Smith aber in Oxford im botanischen Garten auf eine Rose blickend sagt »The rose is red« und Huber auf eine Rose im Englischen Garten in München blickend sagt »Die Rose ist rot«, äußern die zwei zwar dieselbe »proposition«, machen aber nicht dasselbe »statement«. Eine Proposition ist das Element einer Aussage, worin die Aussage jeder Aussage gleicht, die mit demselben oder einem synonymen Satz gemacht wird.

haben. Wenn man also von einem Satz sagt, er sei wahr (oder falsch), muß klar sein, in welcher Situation und zu welcher Zeit der Satz geäußert ist, es muß also auf die Aussage Bezug genommen werden.

Was für Sachen ist Analytischsein zuzuschreiben: Überzeugungen, Aussagen, Propositionen oder Sätzen, oder gar, wie Frege meint, der »Berechtigung des Fürwahrhaltens« des Urteils (Frege 1884, §27)? In der Regel werde ich von analytischen »Sätzen« oder »Aussagen« sprechen. Entscheidend ist, daß der Wortlaut feststehen muß, denn der Unterschied zwischen »Junggesellen sind unverheiratet« und »Unverheiratete Männer sind unverheiratet« ist bei Analytizität von Bedeutung.

### 2.3 Die Untersuchung von Musterbeispielen

Modalität und Analytizität sind am besten anhand klarer Beispiele zu untersuchen. Als Musterbeispiel eines analytischen Satzes werde ich (JU) »Junggesellen sind unverheiratet« verwenden, als Musterbeispiel einer Modalaussage (NKV) »Nichts kann von etwas Früherem verursacht werden« oder (MML) »Es ist möglich, daß es etwas gibt, das eine Masse von 3 Kilogramm und eine Ladung von 2 Coulomb hat«.

Einige heute übliche Annahmen bezüglich Modalität und Analytizität halte ich für fragwürdig und werde sie daher nicht voraussetzen. Philosophen machen diese Annahmen meist, weil sie nicht einfach das Ziel haben, das Besondere an den Musterbeispielen zu entdecken, sondern weil sie bestimmte Hoffnungen mit Analytizität verbinden, z. B. daß alles Nicht-Empirische analytisch ist, daß sich die Mathematik auf Analytizität zurückführen läßt oder daß sich alle Erkenntnis analytisch aus Logik und Erfahrung ableiten läßt. (Vgl. Rey 2003, §2.) Die folgenden sechs Annahmen möchte ich *nicht* von vorneherein machen:

1. *Jede Aussage ist entweder notwendig oder kontingent.*
2. *Mathematische Sätze sind analytisch; mathematische Sätze sind notwendig.*
3. *Notwendigkeit ist eine Eigenschaft von Aussagen und eine Art von Wahrheit.*
4. *Analytische Aussagen sind notwendig.*
5. *Notwendige Aussagen sind analytisch.*
6. *Jede Aussage ist entweder analytisch oder synthetisch.*

Zu (1), »*Jede Aussage ist entweder notwendig oder kontingent*«: Es ist üblich geworden, davon auszugehen, daß jede Aussage entweder notwendig oder kontingent ist, daß Notwendigsein also eine Eigenschaft von Aussagen ist und daß es keine Aussagen gibt, die weder notwendig noch kontingent sind. Man sagt einfach: Es gibt kontingente Aussagen wie z. B. »Eisbär Knut wiegt 35 kg« und andere, wie z. B. » $5 + 7 = 12$ « oder »Junggesellen sind unverheiratet«, die notwendig sind.<sup>29</sup> Es werden da zwei Annahmen gemacht, die der Verteidigung bedürften.

Erstens die Annahme, daß es etwas gebe, was » $5 + 7 = 12$ « und »Junggesellen sind unverheiratet« gemeinsam haben und daß dies Notwendigkeit sei.

Zweitens die Annahme, daß es keine Aussagen gebe, auf welche die Unterscheidung zwischen notwendig und kontingent nicht zutrifft, d. h. daß sich aus jeder Aussage durch Hinzufügen von »Es ist notwendig, daß« eine neue sinnvolle Aussage bilden läßt. Vielleicht stellt sich bei manchen Aussagen die Frage, ob es sich notwendigerweise oder kontingenterweise soundso verhält, gar nicht.<sup>30</sup>

Ich will hier weniger vorschnell vorgehen und von Beispielen klarer Verwendung von »notwendig« (oder »möglich« oder »unmöglich«) ausgehen, z. B. (MML) »Es ist möglich, daß es etwas gibt, das 3 Kilogramm Masse und eine Ladung von 2 Coulomb hat« oder (NKV) »Es ist unmöglich, daß ein Ereignis etwas Früheres verursacht«. Solche Aussagen nenne ich Modalaussagen (oder Notwendigkeitsbehauptungen oder Möglichkeitsbehauptungen). Anstatt also zu versuchen herauszufinden, was die verschiedenen Aussagen, von denen üblicherweise angenommen wird, sie seien notwendig, gemeinsam haben, will ich unstrittige Beispiele untersuchen und dann fragen, welche anderen Aussagen ihnen in der betreffenden Hinsicht gleichen.

Zu (2), »*Mathematische Sätze sind analytisch; mathematische Sätze sind notwendig*«: Mathematische Formeln wie etwa » $5 + 7 =$

<sup>29</sup> Solche Texte über Modalität sind z. B. (z. B. Sider 2003) und (Loux 1998, 168–170). (Lycan 1998) beginnt gar gleich mit »möglichen Welten«, als ob uns diese so vertraut wären, daß sich durch Bezug auf sie etwas erhellen ließe.

<sup>30</sup> David Armstrong ist m. W. der einzige, der erwogen hat, daß es Aussagen geben könnte, die weder notwendig noch kontingent sind: »It has become a reflex to ask of any proposition at all whether it is a contingent or a necessary truth. This may be taking things too far. [...] [Maybe] some truths are necessary, some contingent, but there are further truths that are neither necessary nor contingent.« (Armstrong 1997, 154)

12« gehören nicht zu den Musterbeispielen analytischer oder notwendiger Aussagen, und ich gehe daher nicht davon aus, daß mathematische Sätze notwendig sind, und auch nicht davon, daß sie analytisch sind. Sie wurden besonders von den Philosophen als analytisch angesehen, die auf dieser Grundlage eine bestimmte Theorie des mathematischen Wissens entwickeln wollten. Ich werde mathematische Formeln oder Sätze nicht untersuchen.

Zu (3), »Notwendigkeit ist eine Eigenschaft von Aussagen und eine Art von Wahrheit«: Ich gehe nicht davon aus, daß Notwendigsein eine Eigenschaft von Aussagen ist. Auch nicht davon, daß es eine Art oder eine Eigenschaft des Wahrseins von Aussagen ist. Notwendigsein wird in manchen Aussagen behauptet. Sie ist ein Teil des Gegenstands oder des Inhalts der Aussage. Es mag sich herausstellen, daß sich den Redeweisen »Aussage p ist notwendig« oder »p ist notwendigerweise wahr« ein guter Sinn beilegen läßt, aber ich gehe nicht von diesen Redeweisen aus.

Anders ist es beim Analytischsein. Man sagt nicht von Junggesellen oder vom Unverheiratetsein von Junggesellen, daß sie analytisch seien, sondern man sagt, daß die Aussage oder der Satz »Junggesellen sind unverheiratet« analytisch seien. »Analytisch« ist ein philosophischer Fachausdruck, der eingeführt wurde, um verschiedenartige Sätze voneinander unterscheiden zu können.

Zu (4), »Analytische Aussagen sind notwendig«: Ich gehe nicht davon aus, daß notwendige Aussagen analytisch sind. Diese These wurde, wie ich später erläutern werde, vom logischen Positivismus vertreten, um die für mysteriös gehaltenen synthetischen notwendigen Aussagen (auch »synthetisch a priori« genannt) zu vermeiden und auf die für weniger mysteriös gehaltenen analytischen Aussagen zurückführen zu können.

Zu (5), »Notwendige Aussagen sind analytisch«: Ich gehe nicht davon aus, daß analytische Aussagen notwendig sind. Ob das so ist, können wir erst entscheiden, wenn wir Beispiele analytischer Aussagen und Beispiele von Notwendigkeitsbehauptungen untersucht haben. Offensichtlich ist es nicht, denn eine naheliegende Reaktion auf den Satz »Junggesellen sind unverheiratet« ist, daß dies »Definitionssache« und mithin kontingent sei. Üblicherweise wird dieser Ansatz von vorneherein abgelehnt, besonders von den Empiristen, die alles Nicht-Empirische auf Analytizität oder auf Logik zurückführen möchten. Quine z. B. setzte voraus, daß analytische Aussagen notwendig sind, als er die

Analytisch-synthetisch-Unterscheidung kritisierte, weil Analytizität Synonymie voraussetze und diese von *kontingenten* Sprachregeln abhängen. (Quine 1951a, 20)

Zu (6), »Jede Aussage ist entweder analytisch oder synthetisch«: Schließlich gehe ich nicht davon aus, daß jede Aussage entweder analytisch oder synthetisch ist. Vielleicht trifft die Unterscheidung analytisch-synthetisch beispielsweise nur auf Aussagen mit Subjekt-Prädikat-Struktur zu.

## 2.4 Übliche Kriterien für Analytizität

Sehen wir uns kurz vier Merkmale an, die zur Definition von »analytisch« herangezogen wurden. Das erste finden wir in dem Abschnitt in Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in dem er den Begriff einführt:

»In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird [...], ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. [...] Die erstere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfallen, die in selbigen schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden.« (Kant, *KrV* B 11)

Kants Merkmal analytischer Aussagen ist also, daß *der Prädikatbegriff im Subjektbegriff enthalten ist*.<sup>31</sup> Der Begriff des Unverheiratetseins ist zum Beispiel im Begriff des Junggeselleseins enthalten, deshalb ist »Junggesellen sind unverheiratet« analytisch. (Dies ist ein klareres Beispiel als Kants eigenes »Alle Körper sind ausgedehnt«.) Etwas später bringt er noch ein zweites Kriterium ins Spiel:

»[E]he ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des

<sup>31</sup> Ähnlich auch (Lotze 1874, 77) und (Pfänder 1921, 192).



Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.« (KrV B 12)

So könnte man eine analytische Aussage als eine Aussage definieren, deren Negation selbstwidersprüchlich ist. Die Negation von »Junggesellen sind unverheiratet« ist »Es gibt einen verheirateten Junggesellen«, woraus sich der selbstwidersprüchliche Satz »Es gibt etwas, das verheiratet ist und das ein unverheirateter Mann ist« ergibt.

Die beiden genannten Merkmale hatte auch schon Leibniz als Kennzeichen »notwendiger Wahrheiten« angeführt. Bei ihnen könne »durch die fortgesetzte Analyse von Prädikat und Subjekt die Sache schließlich dahin zurückgeführt werden [...], daß der Begriff des Prädikats im Subjekt enthalten« ist. (Leibniz 1686a, 181) Sie könnten »aus der Analyse der Begriffe bewiesen werden« und sie »hängen vom Satz des Widerspruchs ab« (179) (vgl. Leibniz 1686b, § 13). Allerdings sind Leibnizens Begriff einer notwendigen Wahrheit und Kants Begriff eines analytischen Urteils nicht ganz deckungsgleich, weil Leibniz erstens mathematische Sätze und zweitens nicht nur Sätze, wo der Prädikatbegriff im Subjektbegriff *versteckt* enthalten ist, als »notwendige Wahrheiten« ansieht.

Ein drittes Merkmal finden wir bei Saul Kripke: Eine analytische Aussage ist eine, die *kraft ihrer Bedeutung wahr* ist (Kripke 1972a, 49). Er muß meinen, daß eine analytische Aussage *allein* kraft der Bedeutung der enthaltenen Wörter wahr ist, denn jede wahre Aussage ist zumindest teilweise kraft der Bedeutungen der Wörter wahr. Auf die Junggesellenaussage trifft das zu: sie ist *allein* kraft der Bedeutung des Terms »Junggeselle« (und der Bedeutung der anderen Terme) wahr; keine anderen Tatsachen, etwa welche Männer heute verheiratet sind und welche nicht, sind für die Wahrheit relevant.

Das vierte Kriterium ist, daß analytische Sätze *allein durch ihre Form* wahr sind. So schreibt Moritz Schlick: »Ein analytischer Satz ist ein solcher, der vermöge seiner bloßen Form wahr ist; wer den Sinn einer Tautologie verstanden hat, hat damit zugleich ihre Wahrheit eingesehen.« (Schlick 1930, 22) Vermöge der Form nach wahr heißt, daß der Satz wahr ist, egal, welche Bezugswörter, d. h. Wörter, mit denen man sich auf bestimmte Einzeldinge bezieht (z. B. »Ludwig«, »Kraniche«, »schwarze Schafe«), eingesetzt werden. Frege, der die von Kant als synthetisch angesehenen mathematischen Sätze auf Analytizität

zurückführen wollte, nannte solche Urteile analytisch, bei deren Beweis man »nur auf die allgemeinen logischen Gesetze und auf Definitionen« stößt (Frege 1884, § 3). Nach diesem Kriterium sind nicht nur Sätze wie (JU) »Junggesellen sind unverheiratet« analytisch, sondern auch Sätze wie (UU) »Unverheiratete Männer sind unverheiratet«; Kants Kriterium, daß der Prädikatbegriff »versteckt« im Subjektbegriff enthalten ist, fällt also weg. (JU) und (UU) in denselben, als »analytisch« bezeichneten Topf zu werfen, ist seitdem üblich geworden. Quine beispielsweise, der das Projekt der Zurückführung aller Notwendigkeit auf Analytizität im Auge hat, unterscheidet die beiden Fälle, faßt dann aber beide zusammen, indem er ein analytisches Urteil als eines definiert, welches eine »logische Wahrheit« ist oder eine werden kann, wenn in ihm Synonyme durch Synonyme ersetzt werden. (Quine 1951a, 22 f.)

## 2.5 Zusammengesetzte Begriffe

Fassen wir die Phänomene, die hier im Spiel sind, ins Auge. Zunächst müssen wir uns darüber klar werden, was »Junggeselle« für ein Begriff ist. Die folgenden Unterscheidungen werden wir später auch bei der Untersuchung von Modalität brauchen. Kant wies, wie oben zitiert, darauf hin, daß in manchen Begriffen ein anderer »enthalten« ist. Manche Prädikate, z. B. »Junggeselle«, werden dazu verwendet, um auf einmal mehrere Dinge von einem Gegenstand auszusagen, z. B. sowohl, daß er ein Mann sei, als auch, daß er unverheiratet sei.<sup>32</sup> Sie haben eine *Nominaldefinition*, d. h. eine Definition der Form »Sagt man von etwas C, sagt man davon damit P und Q ...« (oder, wenn gleichbedeutend verstanden, »Etwas ist C genau dann, wenn es P und Q ...« ist). Um des Wortes »C« in der betreffenden Sprache mächtig zu sein, muß ein Sprecher diese Definition kennen und die Begriffe, die dazu gehören, haben. Das Wort hat das, was Jerrold Katz eine »zusammengesetzte Bedeutung« (»compositional meaning«) nennt (Katz 1998). Der Begriff hat andere Begriffe (Teilbegriffe) als Teile. Wir können das wie folgt definieren:

<sup>32</sup> Genau genommen bedeutet »Junggeselle« »noch nie verheirateter Mann«. Der Einfachheit halber werde ich hier aber von der Bedeutung »unverheirateter Mann« ausgehen.

Der Begriff Y ist *ein Teil des Begriffes X*, heißt: »X« wird verwendet, um von einem Gegenstand unter anderem zu sagen, er sei Y, wobei es einen Begriff Z gibt, welcher X gleicht, außer daß er bezüglich Y-Sein neutral ist. Einen Begriff, der ein Teil hat, nenne ich einen *zusammengesetzten Begriff*. Einen Teil eines Begriffes nenne ich einen *Teilbegriff*.

Der Begriff des Unverheiratetseins beispielsweise ist ein Teil des Begriffes eines Junggesellen, denn das Wort »Junggeselle« wird im Deutschen dazu verwendet, um von einem Gegenstand unter anderem zu sagen, er sei unverheiratet, und es gibt den Begriff »Mann«, welcher dem Begriff eines Junggesellen ganz gleicht, außer daß er bezüglich des Unverheiratetseins neutral ist. Der Begriff »Mann« ist der Begriff »Junggeselle« minus dem Begriff »Unverheiratetsein«.

Begriffe, die keine Teile haben, nenne ich *einfache Begriffe*. Es gibt verschiedene Arten einfacher Begriffe, drei seien hier genannt.

1. Einige Begriffe, der Begriff »rot« beispielsweise, stützen sich auf *Sinneseindrücke*; Hume nannte sie »Kopien von Sinneseindrücken« (Hume 1748, §2). Wir können sie Sinnesbegriffe nennen. Mit so einem Begriff sagen wir über Gegenstände, daß sie so seien, daß sie unter bestimmten Umständen einen bestimmten Sinneseindruck hervorrufen.

2. Einige Begriffe, etwa der vieldiskutierte Begriff »Wasser«, sind *beispielgestützt*. Ob etwas unter einen solchen Begriff fällt, hängt davon ab, ob es den Musterbeispielen, auf die sich der Begriff stützt, in der relevanten (dem Sprecher aber eventuell unbekannt) Hinsicht objektiv ähnelt, d.h. nicht nur ähnlich scheint, sondern ähnlich *ist*. (Wenn ich »ähneln« sage, meine ich immer »ähneln oder gleichen«.) »Wasser« ist ein beispielgestützter Begriff, denn wie Saul Kripke (1972b) und Hilary Putnam (1975) gezeigt haben, kann etwas wie Wasser aussehen und schmecken, das wir aber dennoch nicht Wasser nennen würden, weil es den Musterbeispielen von Wasser, nämlich der Flüssigkeit in unseren Flüssen und Seen, nicht ähnelt, weil es die Struktur ABC und nicht H<sub>2</sub>O hat.

3. Bei einigen Begriffen (vielleicht sogar bei allen) kann man mit mehr oder weniger gründlichem Nachdenken Zusammenhänge mit anderen Begriffen feststellen, die aber keine Teilbegriffe sind und die ich *assoziierte Begriffe* nenne. Daß der Begriff A ein assoziierter Begriff des Begriffes C ist (oder »mit dem Begriff C assoziiert ist«), heißt: Es ist unmöglich und unvorstellbar, daß etwas unter C, aber nicht unter

A fällt, und wir haben keinen Begriff von etwas, das nur deshalb nicht unter C fällt, weil es nicht A ist. Um den Begriff C haben zu können, muß man aber nicht glauben, daß es unmöglich ist, daß etwas unter C, aber nicht unter A fällt.

Zum Beispiel ist es m. E. mit dem Begriff »Schuld« assoziiert, daß ein Schuldiger die betreffende Tat frei getan hat. Es ist unmöglich, daß jemand schuldig ist für etwas, was er nicht frei getan hat. Das ist auch unvorstellbar, d. h. wenn man hart darüber nachdenkt, scheint es einem unmöglich; und wir haben keinen Begriff, welcher sich vom Begriff »Schuld« nur darin unterscheidet, daß er neutral bezüglich des Freiseins ist. Der Begriff »Schuld« selbst ist neutral bezüglich des Freiseins.

Man kann Grade der Stärke (oder Enge) der Assoziation von A mit C unterscheiden je nachdem, wie bewußt sich kompetente Sprecher der Unmöglichkeit sind, daß etwas C, aber nicht A ist. Ferner könnte man Fälle besonders behandeln, wo anstelle der Unmöglichkeit, daß etwas C und nicht A ist, eine Unwahrscheinlichkeit desselben auftritt.<sup>33</sup>

Wir haben recht klare *Kriterien*, mit denen wir prüfen können, ob etwas ein zusammengesetzter Begriff ist. Hier sind drei, mit denen zusammengesetzte Begriffe erkannt werden können. Sie dienen dazu, zum Vorschein zu bringen, ob in dem Begriff zwei ansonsten voneinander unabhängige Dinge zusammengefaßt wurden oder ob ein begriffsunabhängiger Zusammenhang zwischen den Dingen besteht.

1. Begriff X ist *dann und nur dann* ein zusammengesetzter Begriff, von dem der Begriff Y ein Teilbegriff ist, *wenn* folgendes gilt:

(a) Wenn Y auf etwas zutrifft, dann trifft auch X darauf zu.

(b) Wir haben einen Begriff Z, der X ganz gleicht, außer daß er neutral bezüglich Y ist (»X minus Y«).

(So gleicht z. B. der Begriff »Mann« dem Begriff »Junggeselle«, außer daß er bezüglich des Unverheiratetseins neutral ist.) Wir haben diesen Begriff genau dann, wenn es vorstellbar ist, daß es etwas gibt, das wie ein X ist, außer daß es nicht Y ist. Also: Wenn es vorstellbar ist, daß es etwas gibt, das wie ein X ist außer daß es nicht Y ist, dann haben wir den Begriff und mithin ist X ein zusammengesetzter Begriff. (Auch gilt: Wenn es *möglich* ist, daß es so etwas gibt, dann haben wir den Begriff und mithin ist X ein zusammengesetzter Begriff.) Wenn es unvorstellbar ist, daß es etwas gibt, das wie ein X ist außer daß es nicht Y

<sup>33</sup> Die Beiträge in (Gendler & Hawthorne 2002) untersuchen die Beziehung zwischen Vorstellbarkeit und Möglichkeit.

ist, dann haben wir den Begriff nicht und mithin ist X kein zusammengesetzter Begriff. Einen ähnlichen Gedanken von Wojciech Zelaniec (1996, 33) aufgreifend können wir auch sagen: X ist dann und nur dann ein zusammengesetzter Begriff, wenn wir eine Situation kennen oder uns vorstellen können, in der X nur deshalb nicht zutrifft, weil Y nicht zutrifft.

2. Begriff X ist ein zusammengesetzter Begriff, von dem der Begriff Y ein Teilbegriff ist, *dann und nur dann, wenn* folgendes gilt:

(a) Wenn Y auf etwas zutrifft, dann trifft auch X darauf zu. Und:

(b) Daß alles, was unter Y fällt, auch unter X fällt, liegt daran, daß »Y« dazu verwendet wird, um von etwas u. a. zu sagen, es sei X, und ist in diesem Sinne »Definitionssache«.

(Daß alle Junggesellen unverheiratet sind, liegt daran, daß das Wort »Junggeselle« im Deutschen dazu verwendet wird, um von etwas u. a. zu sagen, es sei unverheiratet.)

3. Begriff X ist ein zusammengesetzter Begriff, von dem der Begriff Y ein Teilbegriff ist, *dann und nur dann, wenn* folgendes gilt:

(a) Wenn Y auf etwas zutrifft, dann trifft auch X darauf zu. Und:

(b) »X« kann nicht verwendet werden, um auf Dinge Bezug zu nehmen, um von ihnen zu behaupten, daß sie Y seien. (Man kann z. B. sagen »Die Männer in diesem Raum sind unverheiratet«, aber nicht »Die Junggesellen in diesem Raum sind unverheiratet«.)

Lassen Sie mich das an vier Beispielen demonstrieren:

A. Ist Rotsein ein zusammengesetzter Begriff, von dem Farbigsein ein Teil ist? Nein. Denn wir haben keinen Begriff »Rotsein minus Farbigsein«. Das sieht man daran, daß es unmöglich und unvorstellbar ist, daß etwas rot, aber nicht farbig ist. Zusammengesetzte Begriffe gibt es aber nur dort, wo zwei Dinge, die auch getrennt denkbar sind, mit einem Wort ausgesagt werden sollen. Der Zusammenhang zwischen Junggesellesein und Unverheiratetsein besteht durch eine sprachliche Stipulation; er ist »Definitionssache« oder »begrifflich«. Der Zusammenhang zwischen Rotsein und Farbigsein hingegen ist nicht begrifflich in diesem Sinne. Vielmehr liegt er daran, daß offensichtlich etwas Rotes auch farbig ist. Mehr zu solchen Zusammenhängen werde ich unten ausführen.

B. Ist Wissen ein zusammengesetzter Begriff, von dem Wahrsein ein Teil ist? Ja. Denn als Wissen bezeichnen wir etwas, um es u. a. als wahr zu behaupten. Sagen wir »Huber wußte, daß der Tresor leer war«, behaupten wir damit mehrerlei: 1. Huber glaubte, daß der Tresor leer

sei; 2. Huber hatte gesehen oder erfahren, daß der Tresor leer war; 3. der Tresor war leer. Es ist umstritten, wie der zweite Teil der Behauptung genau lautet,<sup>34</sup> aber klar ist, daß Wahrsein ein Teilbegriff von Wissen ist. Jedes Wissen ist wahr, nicht weil besonders große Gewißheit vorliegt oder weil das Subjekt besonders direkten Zugang zum Gegenstand hat, sondern weil das Wort »Wissen« so verwendet wird. Oft haben Überzeugungen, die wahrer Weise als Wissen zu bezeichnen sind, eine recht mittelmäßige Gewißheit.

C. Ist Freisein ein Teilbegriff von Schuldigsein? Behauptet man also, wenn man jemanden wegen einer Tat als schuldig bezeichnet, auch, daß er die Tat frei begangen hat? Nein. Wir haben keinen Begriff, der dem des Schuldigseins gleicht, außer daß er bezüglich des Freiseins neutral wäre. Nennt man jemanden schuldig, sagt man von ihm, er hätte das, von dem unser Gewissen uns manchmal sagt, wir hätten es auf uns geladen. Die meisten Menschen meinen nun, daß man nicht für etwas schuldig sein kann, was man nicht frei getan hat.<sup>35</sup> Aber das ist nicht begrifflich festgelegt, es ist keine Definitionssache. Diese Unmöglichkeit liegt in der Natur der Sache.

## 2.6 Tautologien

Die Negation mancher Sätze ist selbstwidersprüchlich. Die Negation von »Bayern war im Jahre 1990 eine Monarchie« oder die Negation von »Es gibt Menschenfresser« ist zwar vielleicht falsch, aber sie ist nicht selbstwidersprüchlich. Unter der *Negation* eines Satzes, versteht man den Satz, der durch Voranstellung von »Es ist nicht der Fall, daß« entsteht. Unter einem *selbstwidersprüchlichen* (oder »widersprüchlichen«) Satz versteht man einen, der etwas behauptet und es auch verneint oder der von einem Gegenstand spricht als einem, der eine bestimmte Eigenschaft hat und der sie nicht hat. Unter einem *kon-*

<sup>34</sup> Insbesondere ist umstritten, ob man mit »Wissen« meint, daß die Person Kontakt mit dem Gegenstand hatte (Externalismus) oder nur, daß die Überzeugung gerechtfertigt ist (Internalismus). Vielleicht schwankt hier die Bedeutung von »wissen« auch oder ist nicht genau festgelegt. (Plantinga 1993b) untersucht verschiedene Auffassungen dazu, wann eine wahre Überzeugungen zu Recht als »Wissen« bezeichnet wird. S. a. (Swirnburne 2001, Kap. 8).

<sup>35</sup> Für unsere Zwecke hier ist es gleichgültig, welcher Begriff von Freiheit verwendet wird, sei es kompatibilistische oder inkompatibilistische (libertäre) Freiheit.

*sistenten* Satz versteht man eine nicht selbstwidersprüchlichen Satz. Die Negation von »Alle unverheirateten Männer sind unverheiratet« ist »Es ist nicht der Fall, daß alle unverheirateten Männer unverheiratet sind«, und dieser Satz ist umzuformen zu »Es gibt unverheiratete Männer, die nicht unverheiratet sind«, was ein Selbstwiderspruch ist.

**Einen Satz, dessen Negation selbstwidersprüchlich ist, nenne ich eine »Tautologie«.**

Tautologien sagen nichts. Insbesondere sagen sie nichts über die Dinge, die unter die in ihr enthaltenen Begriffe fallen. Tautologien werden gewöhnlich als wahr bezeichnet. *Man kann aber den Begriff der Wahrheit auch so eng fassen, daß Tautologien weder wahr noch falsch sind.* Tautologische Sätze sind nicht wahr, sondern tautologisch, und selbstwidersprüchliche Sätze sind nicht falsch, sondern selbstwidersprüchlich. Die Wahrheit von (R) »Diese Rose ist rot« liegt daran, daß die Rose in einer bestimmten Weise beschaffen ist, so nämlich, wie die Aussage sagt, daß sie sei. Die Wahrheit von (R) besteht in einer Beziehung zwischen einer Aussage und einem Stück Wirklichkeit, dem sogenannten Wahrmacher. (M) »Müller ist verheiratet oder unverheiratet« sagt von überhaupt nichts, daß es soundso beschaffen sei, und da ist nichts, dessen Beschaffenheit für die Wahrheit der Aussage verantwortlich wäre. (M) hat nicht nur keinen Wahrmacher, (M) sagt gar nichts über die Welt. Genau die Beschaffenheit, die wir bei (R) als Wahrheit bezeichnen, nämlich daß die Aussage etwas so beschreibt, wie es ist, hat eine Tautologie nicht. Wenn man also Wahrheit als jene Beziehung zwischen einer Aussage und einem Stück Wirklichkeit ansieht und darauf beschränkt, wird man tautologische Sätze nicht als wahr bezeichnen. Dann sind nur Sätze, mit denen man eine Überzeugung ausdrücken kann, wahr oder falsch.

Man kann den Begriff von Wahrheit weit fassen, dann sind Tautologien in einem analogen Sinne wahr, oder man kann ihn eng fassen, dann sind sie weder wahr noch falsch, so wie auch Fragesätze weder wahr oder falsch sind. Daher ist die Bezeichnung »Tautologie« der üblichen Bezeichnung »logische Wahrheit« vorzuziehen.

Der Frage, ob Tautologien »notwendig« oder »notwendig wahr« sind, werde ich nachher nachgehen, wenn wir Möglichkeit und Notwendigkeit untersucht haben. Ich werde dafür argumentieren, daß Tautologien nicht als notwendig zu bezeichnen sind, weil sie Musterbeispielen von wahren Notwendigkeitsbehauptungen in der betreffenden Hinsicht nicht ähneln.

## 2.7 Wahrheitsfaktoren

Eine Auffassung von Analytizität besagt, daß analytische Aussagen *allein* wegen der Bedeutungen der enthaltenen Wörter wahr seien (Carnap 1947, 10; Ayer 1936, 73). Um diese Auffassung besser beurteilen zu können, müssen wir uns klarmachen, weswegen andere Aussagen wahr sind. Was sind die Faktoren, an denen die Wahrheit eines ausgesagten Satzes liegt? Richard Swinburne (1994, 98) folgend können wir drei solche Wahrheitsfaktoren unterscheiden.

1. Die Wahrheit eines Satzes hängt von einem Teil der Regeln der Sprache des Satzes ab, insbesondere von denen darüber, welche Bedeutung die im Satz enthaltenen Wörter in der betreffenden Sprache haben. Davon hängt die Wahrheit eines Satzes ab, weil davon abhängt, welchen Inhalt die Behauptung hat.

2. Die Wahrheit eines Satzes hängt von der Situation ab, in welcher er geäußert wird. Denn davon hängt ab, worauf sich gegebenenfalls die indexikalischen Ausdrücke – Wörter wie »diese«, »hier«, »ich«, »jetzt«, »gestern« – beziehen. Ob der Satz »Diese Rose ist rot« wahr ist, hängt davon ab, auf welche Rose der Sprecher zeigt. Ob der Satz »Ich wiege 67 kg« wahr ist, hängt davon ab, wer ihn wann spricht.

3. Die Wahrheit eines Satzes hängt von den Dingen ab, über welche die Aussage spricht. Ob »Diese Rose ist rot« wahr ist, hängt von der Rose ab, genauer gesagt von der Farbe der Rose. Den Teil der Wirklichkeit, durch den ein Satz bzw. eine Aussage wahr ist, nennt man seinen *Wahrmacher*. Falsche Sätze haben keinen Wahrmacher. Ob jeder wahre Satz einen Wahrmacher hat, ist umstritten; das hängt auch (aber nicht nur) davon ab, ob man eine Tautologie als wahr bezeichnet, denn wenn man Tautologien als wahr bezeichnet, wird man sagen, daß es wahre Aussagen ohne Wahrmacher gibt.<sup>36</sup>

Nur wahre Sätze haben einen Wahrheitsfaktor der Art (3), einen Wahrmacher. Vielleicht haben manche falsche Sätze einen Falschmacher, aber der ist wenn dann verschieden von dem, was den Satz wahr machte, wenn er wahr wäre.

Wenn Ayer von Aussagen sagt, sie seien allein wegen der Bedeutung der enthaltenen Wörter wahr, klingt das mit Blick auf (JU) wahr, aber gilt es nicht auch von (UU) »Unverheiratete Männer sind unver-

<sup>36</sup> (Armstrong 2004) vertritt die Auffassung, daß jede wahre Aussage einen Wahrmacher hat. Mehr über Wahrmacher: (Mulligan et al. 1987), (Lowe 2006, Kap. 12).



heiratet«? Und gilt es nicht auch von (JB) »Jungeselle« im Deutschen heißt soviel wie »unverheirateter Mann«? Dann wären sowohl alle Tautologien als auch Bedeutungsaussagen wie (JB) analytisch, obwohl das sicher zwei recht verschiedene Arten von Aussagen sind. Doch bei (JB) ist die Bedeutungskonvention nicht ein Wahrheitsfaktor der Art (1), sondern einer der Art (3). Sie ist nicht für den Inhalt der Aussage verantwortlich, sondern sie ist der Wahrmacher der Aussage.

## 2.8 Analytische Sätze

Wir haben nun das Handwerkszeug, um analytische Sätze einordnen zu können. Als unumstrittenes Musterbeispiel nehmen wir (JU) »Junggesellen sind unverheiratet«, wo der Prädikatbegriff im Subjektbegriff, wie Kant sagte, versteckt enthalten ist. Handelt (JU) von »notwendigen«, idealen Zusammenhängen zwischen Begriffen? Handelt (JU) von der Bedeutung des Wortes Jungeselle? Ist (JU) deshalb nicht nur per definitionem wahr? Wir kommen hier nur weiter, wenn wir fragen, wie man den Satz verstehen kann und was für eine Überzeugung man mit ihm ausdrücken kann. Es ist nicht leicht, überhaupt eine Überzeugung zu finden, die man mit (JU) ausdrücken kann, daher kann man bezweifeln, daß (JU) sinnvoll ist oder zumindest daß (JU) einen Wahrheitswert hat. Doch mit etwas Wohlwollen kann man (JU) Sinn abgewinnen, und zwar zweierlei: erstens als eine Tautologie, zweitens als eine Aussage über die Bedeutung des Wortes »Jungeselle«.

Faßt man (JU) als Tautologie auf, ist es gleichbedeutend mit (UU) »Unverheiratete Männer sind unverheiratet«. Das Besondere an (JU) als Tautologie aufgefaßt ist, daß es ein Satz ist, dessen Negation einen Widerspruch zwischen einem zusammengesetzten Begriff und einem seiner Teilbegriffe bildet. So könnten wir auch »analytisch« definieren, doch wir sollten noch eine andere Verwendungsweise von (JU) in Betracht ziehen.

Man stelle sich eine Konversation vor zwischen Huber und Miller vor. Deutsch ist nicht Millers Muttersprache. Sie sprechen darüber, daß Schröder vor vier Monaten geheiratet hat, dennoch nennt Miller den Schröder einen »Junggesellen«. Daran erkennt Huber, daß Miller nicht weiß, was »Jungeselle« im Deutschen heißt. Huber mag nun zu Miller sagen: »Du verwendest das Wort »Jungeselle« falsch. *Jungesellen sind unverheiratet.*«

Huber verwendet hier (JU), um zu sagen, daß »Unverheiratetsein« ein Teil des Begriffes »Jungeselle« ist. So eine Aussage nenne ich eine *versteckte Bedeutungsaussage*. Eine versteckte Bedeutungsaussage ist eine Aussage, die durch eine Bedeutungskonvention wahrgemacht wird, die aber nicht ausdrücklich die Form »X bedeutet Y« hat. Es ist also eine Eigenheit von analytischen Sätzen, für versteckte Bedeutungsaussagen verwendet werden zu können.

Wie sollen wir nun »analytisch« definieren? Es wäre praktisch, »analytisch« nicht für alle Tautologien, sondern nur für Sätze wie (JU) zu verwenden, doch dann müßten wir – da der Gegenbegriff zu »analytisch« »synthetisch« ist und jeder Satz entweder analytisch oder synthetisch sein soll – »Unverheiratete Männer sind unverheiratet« als synthetisch bezeichnen, was irreführend wäre. Daher sollten wir »analytisch« wie »tautologisch« verwenden und Sätze wie (JU) als »*analytisch im engeren Sinne*« (i. e. S.) oder als »*versteckt tautologisch*« bezeichnen.

Das Besondere an (JU) ist einerseits, daß man es entweder als Tautologie oder als versteckte Bedeutungsaussage verstehen kann, und andererseits, daß es, als Tautologie verstanden, in der Negation einen Widerspruch zwischen einem zusammengesetzten Begriff und einem Teilbegriff davon bildet. Da das erste Merkmal von alleine vorliegt, wenn das zweite vorliegt, genügt es, wenn wir das zweite für die Definition verwenden. (Und wenn es Sätze gäbe, die das zweite, aber nicht das erste Merkmal trügen, so würden wir sie doch als analytisch bezeichnen wollen.)

Ob wir »analytisch« von »Aussagen« oder von »Sätzen« aussagen, ist gleichgültig solange nur angenommen wird, daß der Wortlaut zu den Individuationsbedingungen gehört, d. h. daß »Jungesellen sind unverheiratet« nicht derselbe Satz bzw. dieselbe Aussage ist wie »Unverheiratete Männer sind unverheiratet«; denn jener ist analytisch i. e. S., dieser hingegen nicht.

Ich definiere also wie folgt:

**Ein *analytischer (oder tautologischer)* Satz – im Gegensatz zu einem *synthetischen* Satz – ist einer, dessen Negation einen Selbstwiderspruch bildet.**

**Ein *im engeren Sinne analytischer (oder versteckt tautologischer)* Satz ist einer, der als eine Tautologie verstanden werden kann, deren Negation einen Widerspruch zwischen einem zusammengesetzten Begriff und einem Teilbegriff davon bildet.**

(Ich werde oft »analytisch« sagen, wenn es um »analytisch im engeren Sinne« geht.)

Eine Tautologie, die i. e. S. analytisch ist, können wir auch eine *versteckte Tautologie* nennen. Eine Tautologie, die nicht i. e. S. analytisch ist, können wir im Gegensatz dazu eine *offene Tautologie* nennen.

## 2.9 Quines Einwand gegen die Analytisch-synthetisch-Unterscheidung

W. O. V. Quine hat in seinem berühmten Aufsatz »Die zwei Dogmen des Empirismus« von 1951 bestritten, daß es einen klaren Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen gibt.

»Doch wie finden wir heraus, daß »Junggeselle« als »unverheirateter Mann« definiert ist? Wer hat es so definiert und wann? Sollen wir uns auf das nächstbeste Wörterbuch berufen und die Formulierung des Lexikographen zum Gesetz erheben? Hiermit würden wir ganz offenbar das Pferd von hinten aufzäumen. Der Lexikograph ist ein empirischer Wissenschaftler [...].« (Quine 1951b, 30f.)

Was ist denn verkehrt daran, daß Definitionen von Lexikographen erforscht werden? Es ist doch wahr, daß es Lexikographen herausfinden, daß »Junggeselle« synonym mit »unverheirateter Mann« verwendet wird. Wieso sieht es Quine als einen Einwand gegen die Unterscheidung analytisch-synthetisch an, daß analytische Sätze von etwas Empirischem abhängen?

Quines Einwand setzt die empiristische Annahme voraus, daß eine Definition von Analytizität so sein müßte, daß Notwendigkeit und das Apriori auf Analytizität zurückzuführen wären, und daß es daher nicht von etwas Empirischem abhängen darf, daß ein Satz analytisch ist. Uns, die wir nicht voraussetzen, daß analytische Sätze notwendig sind, und nicht Notwendigkeit und das Apriori auf Analytizität zurückführen wollen, trifft Quines Einwand nicht. Wir können zugeben, daß analytische Sätze von Nominaldefinitionen zusammengesetzter Begriffe und damit von kontingenten Sprachregeln abhängen.

## 3 Möglichkeit und Notwendigkeit

### 3.1 Das Erbe des logischen Positivismus

Nachdem wir das Phänomen der Analytizität untersucht haben, können wir uns nun dem Phänomen der Möglichkeit und der Notwendigkeit zuwenden. Dazu sollten wir uns daran erinnern, daß die heute in der wissenschaftlichen Philosophie übliche Auffassung von Modalität der des logischen Positivismus (auch »logischer Positivismus« genannt) ähnelt und daß damals die Phänomenologen, auf deren Seite ich mich schlagen werde, eine ganz andere Auffassung vertraten.

Die Phänomenologen um Edmund Husserl, Max Scheler und Adolf Reinach befaßten sich mit modalen Aussagen über die Welt, sie nannten diese »synthetisch a priori« (manchmal wird auch von »materialer Notwendigkeit« gesprochen, z. B. (Smith 1992a), vgl. (Scheler 1916, 71–73)). Beispiele sind »Ein und dieselbe Fläche kann nicht zugleich grün und rot sein«, »Es kann keinen Ton geben, der keine Höhe hat«, »Der Wert des moralisch Gutseins ist höher als der Wert des Angenehmseins« (Scheler 1916, 122–126) (kritisiert von Schlick 1930, 24). Sie waren begeistert vom Reich des Apriori und machten sich daran, synthetisch apriorische Wahrheiten über alles mögliche zu erforschen, z. B. Werte, Rechte, Dinge und Eigenschaften, Sprechakte, Versprechen, das Heilige, die Liebe, usw.<sup>37</sup>

Die logischen Positivisten fanden dies aus erkenntnistheoretischen Gründen mysteriös, denn das Wissen, das die Phänomenologen behaupteten, schien ihnen unmöglich. Nach Kant bedeutet a priori »unabhängig von der Erfahrung«. Ist also das von den Phänomenologen behauptete synthetisch apriorische Wissen Wissen über die Welt, d. h. über Dinge, die unabhängig von uns sind, das wir nicht durch die Erfahrung erlangen? Das hielten die logischen Positivisten für myste-

<sup>37</sup> (Reinach 1913) (vgl. Smith 1992a); (Reinach 1914); (Scheler 1916); (Ingarden 1964–1974); (Otto 1917); (Hildebrand 1971).

riös, denn wie können wir etwas ohne Erfahrung wissen? Ohne Erfahrung kein Wissen.

Doch die Phänomenologen meinten nicht, daß synthetisch apriorisches Wissen unabhängig von *aller* Erfahrung sei. Sie meinten nur, daß es nicht direkt durch Sinneserfahrung kommt, also durch die Wahrnehmung durch die fünf Sinne, sondern daß man es durch Erfahrung einer besonderen Art erlangt, die Scheler »*phänomenologische Erfahrung*« (Scheler 1916, 68–72) nannte. Phänomenologische Erfahrung (oder auch »apriorische Erfahrung) ist Erfahrung durch »Anschauung« oder »Wesensschau«. Für Scheler »ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebensowohl auf ›Erfahrung‹ überhaupt beruht wie all jenes, das uns durch ›Erfahrung‹ im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf ›Erfahrung‹.« (Scheler 1916, 71) Nach Scheler können wir also manches durch Nachdenken erkennen. Zum Beispiel können wir erkennen, daß es keinen Ton ohne Höhe geben kann, indem wir über das Wesen eines Tones nachsinnen. Den logischen Positivisten freilich gefiel diese Idee der phänomenologischen Erfahrung auch nicht besser als die Idee von Wissen ohne Erfahrung, denn sie steht im Widerspruch zu deren Prinzip, daß alles Wissen auf Sinneserfahrung beruht.

Deshalb lehnten die logischen Positivisten das synthetische Apriori der Phänomenologen ab und behaupteten, daß es keine modalen Wahrheiten über die Welt gebe. Sind dann Aussagen wie »Es kann keinen Ton ohne eine Höhe geben« falsch? Oder sinnlos? Das wollten die logischen Positivisten nicht sagen, sie haben die unplausible These, daß es keine wahren modalen Aussagen gebe, durch einen Winkelzug vermieden. Sie brachten analytische Aussagen wie »Junggesellen sind unverheiratet« ins Spiel. Eine analytische oder tautologische Aussage sei eine Aussage, die »vermöge [ihrer] bloßen Form wahr ist« (Schlick 1930, 22). Solche Aussagen fand man unverdächtig, zumal man der Auffassung war, daß solche Aussagen nur durch sprachliche Konventionen, nur durch Sprachregeln wahr seien. Gegen diesen Konventionalismus wurden dann von anderen Empiristen Einwände erhoben, weil man meinte, logische Gesetze könnten nicht auf Konventionen beruhen.<sup>38</sup> Aber selbst ohne den Konventionalismus blieb der Kurs

<sup>38</sup> Der Konventionalismus wird verteidigt von (Carnap 1928, §102), (Ayer 1936, 73f & 81). Gegen den Konventionalismus wenden sich (Quine 1936; 1954), (Boghossian 1997), (Bonjour 1998, §2.6), (Sider 2003, 199–202). (García-Carpintero & Pérez Otero 2009)

der Empiristen, synthetische Notwendigkeiten abzulehnen und das, was andere dafür hielten, als analytisch anzusehen.

In einem philosophischen *coup d'état*, gleichsam um zu verhindern, daß jemals wieder jemand synthetischer Notwendigkeit auf die Spur kommen könnte, ersetzten die logischen Positivisten nun Notwendigkeit durch Analytizität und nannten sie »*logische Notwendigkeit*«. <sup>39</sup> Man nannte Tautologien »notwendig« und ließ Modalaussagen nur als Aussagen darüber, daß etwas analytisch sei, zu. Man interpretierte also »Notwendigerweise p« als »p ist analytisch« und »Möglicherweise p« als »p ist synthetisch«. <sup>40</sup>

Dem Phänomenologen stellten die logischen Positivisten die Frage: »Sind denn die Urteile wirklich synthetisch und a priori, die du dafür hältst?« (Schlick 1930, 23) Die synthetischen Notwendigkeitsbehauptungen der Phänomenologen seien in Wirklichkeit analytisch, sagten sie, sie seien »begrifflich« wahr. So wie »Junggesellen sind unverheiratet« bloß kraft der Definition des Wortes »Junggeselle« wahr ist, so sei »Ein Ton hat eine Höhe« bloß kraft der Definition des Wortes »Ton« wahr.

Die logischen Positivisten sagten also, eine Aussage sei genau dann notwendig, wenn sie analytisch ist, und eine Aussage sei genau dann notwendig, wenn sie a priori ist. Jede Frage nach der Möglichkeit von etwas wurde so zu einer Frage nach Analytizität, d. h. zu einer Frage, ob eine bestimmte Aussage selbstwidersprüchlich ist. Die Frage zum Beispiel, ob Rückwärtsverursachung möglich ist, wurde zur Frage,

meint, der Konventionalismus sei für Sätze wie »Junggesellen sind unverheiratet« richtig.

<sup>39</sup> Andere Verwendungsweisen von »logisch notwendig« unterscheidet (Seifert 2008, Kap. 3).

<sup>40</sup> Diese Position war keineswegs ohne philosophische Vorgänger. Wie schon oben (S. 48) gesehen, definierte auch schon Leibniz eine »notwendige Wahrheit« als eine, deren Negation selbstwidersprüchlich ist, und eine »kontingente Wahrheit« als eine, deren Negation nicht selbstwidersprüchlich ist. Notwendige Wahrheiten seien auf das Nichtwiderspruchsprinzip zurückzuführen. (Leibniz 1686a; Leibniz 1686b, §13) Schon Duns Scotus verwendete den Ausdruck »logische Möglichkeit«. Er nannte eine Aussage logisch möglich, deren Terme nicht unvereinbar sind (»non repugnantia terminorum«). An einigen Stellen bestimmt er dies als eine Aussage, deren Terme nicht widersprüchlich sind (*Ordinatio* 1 d. 2 p. 2 qq. 1–4 n. 262), aber Widersprüchlichkeit ist für ihn nur eine Art der Unvereinbarkeit unter anderen, und zudem wäre zu prüfen, ob er unter Widersprüchlichkeit tatsächlich sprachlichen Selbstwiderspruch meinte. Vgl. (King 2001, 8) und (Normore 2003, 146).

ob die Aussage »A zur Zeit  $t_2$  verursachte B zur Zeit  $t_1$ « (wobei  $t_1$  vor  $t_2$  ist) widersprüchlich ist.

Die heute besonders in der angelsächsischen Philosophie übliche Auffassung steht der der logischen Positivisten immer noch nahe und lautet in etwa wie folgt. Notwendigkeit ist ein Attribut von Wahrheit, d. h. eine wahre Aussage ist notwendigerweise oder kontingenterweise wahr. Notwendig wahr ist z. B. »Junggesellen sind unverheiratet«. Diese Art von Notwendigkeit heißt »logische Notwendigkeit«. Logische Notwendigkeit ist die strengste Art von Notwendigkeit und ist die für philosophische Fragen relevante Art von Notwendigkeit (z. B. für die Fragen »Ist Rückwärtsverursachung möglich?« oder »Ist die Existenz von Zombies möglich? Kann es ein Wesen geben, das meinem Körper völlig gleicht, das aber kein Geistesleben hat?«.) Diese Sicht nenne ich *Logizismus*<sup>41</sup>.

Viele folgten dann Kripke (1972b) und Putnam (1975) und erweiterten ihren Begriff von logischer Notwendigkeit so, daß er auch »a posteriori notwendige Wahrheiten« wie »Wasser ist  $H_2O$ « umfaßt. Dieser erweiterte Begriff wird manchmal »logische Notwendigkeit im weiteren Sinne« (»broadly logical necessity«) oder »metaphysische Notwendigkeit« (»metaphysical necessity«) genannt.<sup>42</sup> Noch breiter ist der Begriff der »natürlichen« oder »naturgesetzlichen« Notwendigkeit, der zusätzlich alles das umfassen soll, was die Naturgesetze verbieten (Meixner 2001, 86 f.). Alvin Plantinga (1974, 3) gibt als Beispiel einer natürlich, aber nicht logisch notwendigen Aussage an: »Zwei materielle Gegenstände ziehen sich mit einer Kraft an, die proportional zu ihren Massen und der Umkehrung des Quadrats des Abstands zwischen ihnen ist«. Nach der üblichen Auffassung ist natürliche Notwendigkeit schwächer als logische Notwendigkeit, weil die Menge der logisch notwendigen Sätze eine Untermenge der natürlich notwendigen Sätze ist.

Doch gehen wir einmal zurück und fragen, wie modale Fragen aufkommen und wovon sie handeln. Ich werde die Auffassung verteidigen, daß es wahre synthetische, d. h. nicht-tautologische Notwendigkeitsbehauptungen gibt (nicht nur der Art »Wasser ist  $H_2O$ «) und daß

<sup>41</sup> Die Bezeichnung »Logizismus« wird manchmal in einem anderen Sinne verwendet, nämlich für die Auffassung, daß die Sätze der Arithmetik analytisch sind.

<sup>42</sup> (Plantinga 1974, 2), (Fine 2002, 2), (Lowe 1998, 14), (Lowe 2006, 9.1).

modale Fragen in der Philosophie nicht im Sinne von logischer Notwendigkeit zu verstehen sind.

### 3.2 Synthetische Modalität

Heutige Lehrbücher führen analytische Aussagen als Musterbeispiele »notwendiger Wahrheiten« an und stehen damit in der Tradition des logischen Positivismus.<sup>43</sup> Sie sagen, es gebe zwei Arten von wahren Aussagen, notwendigerweise wahre Aussagen – »notwendige Wahrheiten« – wie »Junggesellen sind unverheiratet« und » $5 + 7 = 12$ «, und kontingenterweise wahre Aussagen wie »Diese Rose ist rot.« – Gewiß, analytische Aussagen unterscheiden sich markant von anderen Aussagen und sie sind auf eigentümliche Weise immun gegen Falschheit. Aber ist diese Immunität gegen Falschheit treffend als Notwendigkeit zu bezeichnen? Stellt sich überhaupt die Frage, ob es verheiratete Junggesellen geben *kann*?

Sehen wir uns im Unterschied dazu mal an, was wahre synthetische Modalaussagen wären. Unter einer synthetischen Modalaussage verstehe ich eine Aussage der Form »Es ist notwendig, daß p« (oder »Es ist unmöglich, daß p«, »Es ist möglich, daß p«, usw.), bei der p nicht analytisch oder tautologisch ist (d. h. »Es ist nicht der Fall, daß p« ist nicht selbstwidersprüchlich) und mit der auch nicht behauptet wird, daß p analytisch oder tautologisch sei. Wenn ich von einer Aussage sage, daß sie eine synthetische Notwendigkeit sei oder daß sie synthetisch und notwendig sei, meine ich, daß sie eine synthetische Modalaussage ist oder daß sie durch Hinzufügen von »notwendig« oder einem anderen Modalausdruck zu einer umgeformt werden kann.

Einige mögliche Beispiele: »Es kann nicht ein Ereignis ein früheres Ereignis verursachen«, »Es kann nicht etwas rot sein, ohne farbig zu sein«, »Man kann nicht für etwas schuldig sein, das man nicht frei getan hat«, »Es kann nichts geben, das eine Ladung, aber keine Masse hat«, »Es kann nichts geben, das Wladimir Putins Körper ganz gleicht, das aber kein oder ein anderes Geistesleben als Wladimir Putin hat«.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Z. B. (Loux 1998, 168).

<sup>44</sup> Andere Texte, die synthetische Modalität verteidigen sind: (Bonjour 1998), (Katz 1998), (Zelaniec 1996), (White 1979) und (Fisk 1973). Fisks Auffassung ist meiner ähnlich: »Es gibt keine offensichtliche Verbindung zwischen Notwendigkeit und Analytizi-



### 3.2.1 Weshalb gibt es wahre Modalaussagen?

Weshalb könnte es wahre synthetische Modalaussagen geben? Menschen haben die eigentümliche Fähigkeit, sich eine *Meinung* von etwas zu bilden. Sie können sich Sachen vorstellen, können sich Situationen vorstellen, die von der Wirklichkeit abweichen, und sich Szenarien ausdenken, die zwar Elemente der Wirklichkeit enthalten, die aber ganz anders sind. Habe ich einen roten Apfel in der Hand, kann ich sagen, dieser Apfel sei rot, ich kann aber auch erwägen, wie es denn wäre, wenn er gelb wäre, und das viel schöner finden. Wir können Theorien entwickeln, die etwas über einen Bereich der Wirklichkeit (in der Gegenwart, in der Vergangenheit oder in der Zukunft) behaupten und zu einem mehr oder weniger großen Teil falsch sind. Wir können die Theorie entwickeln, daß König Ludwig II. erschossen wurde und dann in den Starnberger See geschafft wurde. Oder die Theorie, daß es einmal nur eine Art von Lebewesen gab und daß sich alle heute existierenden Arten durch Mutation und Selektion aus diesen Arten entwickelt haben. Manche Theorien halten wir (mehr oder weniger stark) für wahr oder falsch, andere bedenken wir nur, ohne sie für wahr oder falsch zu halten. Wir können uns auch ganz seltsame Szenarien ausdenken, etwa eine Invasion von Lebewesen aus Metall und Glas mit sechs Beinen, ohne jemals zu erwägen, daß das Szenario wahr wäre. Wir können ganz unterschiedliche Weltbilder haben. Etwa eines, in dem das Universum von einer körperlosen Person geschaffen wurde und erhalten wird, oder aber eines, in dem es gar nichts Geistiges, sondern nur Materielles gibt.

Das ist eine ganz erstaunliche Fähigkeit des Menschen. Wir können etwas im Geiste bilden, das entweder etwas so wiedergibt, wie es ist, oder etwas darstellt, was in Wirklichkeit nicht ist. Wesentlich für diese Fähigkeit ist, daß wir uns Dinge mit einer beliebigen Kombination von Eigenschaften vorstellen können oder zumindest eine Beschreibung von ihnen formulieren können. Wir können also beliebige Eigenschaften, die wir an Dingen sehen, herausgreifen und ein Ding beschreiben, das sie hat. Wir kennen Dinge, die grün sind, Dinge, die Spin  $\frac{1}{2}$  haben, Dinge, die eifersüchtig sind, Dinge, die 3 kg schwer sind, Dinge, die eine Ladung von 5 C haben, usw. Daher können wir fragen,

tät. In einer Ontologie ohne Notwendigkeit wird der Ersatz für Notwendigkeit natürlich Analytizität sein.« (Fisk 1973, 6, Übs. dvw)

ob es ein Ding gibt, das 3 kg schwer ist, eifersüchtig ist und Spin  $\frac{1}{2}$  hat – und wir können fragen, ob es so ein Ding geben *könnte*, ob diese Eigenschaften also *kombinierbar* sind.

Daß die Eigenschaften F und G *kombinierbar* sind, heißt, daß es ein Ding X geben kann, das diese Eigenschaften hat, d. h. das so beschaffen ist, daß die Aussage »X ist F und G« wahr ist. Wir wissen, daß manche Eigenschaften kombinierbar sind, weil wir von existierenden Dingen wissen, die diese Kombination von Eigenschaften haben.

David Armstrongs »kombinatorische Theorie der Möglichkeit« behauptet, daß jede beliebige Kombination von Eigenschaften an jedem beliebigen Ding möglich sei.<sup>45</sup> – Doch ist das anzunehmen? Warum sollten alle Eigenschaften kombinierbar sein? Von manchen Kombinationen von Eigenschaften wissen wir wie gesagt, daß sie möglich sind, denn wir wissen von existierenden Dingen, die sie haben. Aber wir haben keinen Grund für die Annahme, daß alle Kombinationen von Eigenschaften möglich sind. Es ist recht unplausibel, daß es etwas geben kann, das eine Masse von 1 kg und Spin  $\frac{1}{2}$  hat, oder daß es etwas geben kann, das Spin  $\frac{1}{2}$  hat und eifersüchtig ist, oder daß es etwas geben kann, das eine Ladung, aber keine Masse hat.

Aber selbst wenn alle Eigenschaften miteinander kombinierbar wären, gäbe es wahre synthetische Modalaussagen! Die Behauptung der Kombinierbarkeit wäre nämlich selbst eine wahre synthetische Modalaussage. Alle Aussagen der Form »Es ist möglich, daß es etwas gibt, das F und G und ... ist« wären wahr.

**Wahre Modalaussagen gibt es also deshalb, weil sich bei jeder konsistenten Beschreibung von etwas nicht nur die Frage stellt, ob es so etwas tatsächlich gibt, sondern auch die Frage, ob es etwas geben könnte, auf das sie zutrifft.** Prädikate, z. B. »... ist eifersüchtig« oder »hat die Masse 3 kg«, können wir frei kombinieren und Beschreibungen eines Dinges daraus bilden, aber es ist nicht ge-

<sup>45</sup> (Armstrong 1989), vgl. (Armstrong 1997, Kap. 10). Nach Armstrongs Theorie sind zwar alle Eigenschaften miteinander kombinierbar, das heißt jedoch nicht, daß es keine Wahrheiten der Form »Nichts kann A und B sein« gibt, sondern nur daß alle Universalien kombinierbar sind. Zum Beispiel ist nach Armstrong »Nichts kann A und B sein« wahr, wenn »A« und »B«, obwohl sie voneinander semantisch unabhängige Prädikate sind, sich auf Universalien beziehen, die einander überlappen. *Das ist ein weiterer Grund, weshalb es auch nach Armstrong wahre synthetische Unmöglichkeitsbehauptungen gibt!*

sagt, daß die Gegenstände der Prädikate, die Eigenschaften also, ebenso frei kombinierbar sind.

Die meisten Prädikate sind miteinander kombinierbar, doch nicht alle. Bei »... ist verheiratet und ein Junggeselle« beispielsweise stellt sich die Frage nicht, ob so etwas möglich ist, denn die Beschreibung ist selbstwidersprüchlich, weil »Junggeselle« ein zusammengesetzter Begriff ist, von dem »ist unverheiratet« ein Teil ist.

Widersprüchliche Beschreibungen und konsistente Beschreibungen, die etwas Unmögliches beschreiben, sind zwei ganz unterschiedliche Phänomene. Beide treffen nie auf etwas zu, aber aus ganz verschiedenen Gründen. Die logischen Positivisten nennen die widersprüchlichen Beschreibungen »notwendig falsch« und verdrängen die bei konsistenten Beschreibungen entstehende Frage, ob es etwas geben kann, worauf die Beschreibung zutrifft, oder sagen, sie seien höchstens in einem schwächeren Sinne »unmöglich«, nämlich im Sinne von »naturgesetzlich unmöglich«. Dem halte ich entgegen, daß sich die Frage der Möglichkeit nur bei konsistenten Beschreibungen stellt und daß man widersprüchliche Beschreibungen einfach nur »widersprüchlich« nennen sollte.

### 3.2.2 Die Form synthetischer Modalaussagen

Modale Fragen stellen sich bei jeder konsistenten Beschreibung, bei der sich die Frage der Existenz von etwas, das der Beschreibung entspricht, stellt. Daraus ergibt sich, welche Form Modalaussagen haben. Alle synthetischen Modalaussagen sind modale Existenzaussagen oder gleichbedeutend mit solchen. Sehen wir uns eine Aussage der Form »Nichts kann zugleich A und B sein« an, bei der die Prädikate »A« und »B« voneinander semantisch unabhängig sind, d. h. keines der Prädikate ist ein zusammengesetzter Begriff, von dem der andere ein Teil ist (und »A« und »B« sind nicht synonym). »A« wird nicht verwendet, um von etwas (unter anderem) zu sagen, es sei B, und auch nicht umgekehrt. Wären »A« und »B« semantisch voneinander abhängig, so daß »X ist A und B« widersprüchlich wäre, stellte sich nicht die Frage, ob es etwas geben kann, das A und B ist.

Der logische Positivist wird sagen, daß »Es gibt nichts, das A und B ist«, wenn es wahr ist, kontingenterweise wahr sei. Es sei falsch, daß nichts zugleich A und B sein kann, weil »X ist A und B« konsistent,

d. h. nicht selbstwidersprüchlich ist. Es mag zwar – so der logische Positivist – naturgesetzlich unmöglich sein, daß etwas A und B ist, doch im strengen und philosophischen Sinne sei es möglich, daß etwas A und B ist. – Das sagt der logische Positivist, weil er Tautologien für Musterbeispiele von Notwendigkeit erklärt.

In Bezug auf jede Menge von Prädikaten, A, B, ..., die semantisch voneinander unabhängig sind, stellt sich nicht nur die Frage, ob es etwas gibt, das A und B usw. ist, sondern außerdem die Frage, ob die Existenz von etwas, das A und B usw. ist, *möglich* ist. **Zu jeder Existenzaussage der Form »Es gibt etwas, das A und B ist«, und damit zu jedem Paar unabhängiger Prädikate, A und B, gibt es synthetische Modalaussagen der folgenden Formen:**

1. *Es kann nichts geben, das zugleich A und B ist. (Das ist gleichbedeutend mit »Notwendigerweise gibt es nichts, das A und B ist« und »Nichts kann zugleich A und B sein«.)*
2. *Notwendigerweise gibt es etwas, das A und B ist.*
3. *Es ist möglich, daß es etwas gibt, das A und B ist.*
4. *Es ist möglich, daß es nichts gibt, das A und B ist.*

Kombiniert man (3) mit »Es gibt etwas (oder: es gibt nichts), das A und B ist«, erhält man:

5. *Kontingenterweise gibt es etwas, das A und B ist; und*
6. *Kontingenterweise gibt es nichts, das A und B ist.*

(I) »Es gibt etwas, das A und B ist« impliziert (3) und (5). (II) »Es gibt nichts, das A und B ist« impliziert (4). (2) impliziert (3).

Die mit (1) aufgestellte Behauptung, kann man auch mit folgenden Sätzen machen:

7. *Wenn etwas A ist, dann ist es nicht B; und*
8. *Wenn etwas B ist, dann ist es nicht A; sowie*
9. *Alle A sind nicht B; und*
10. *Alle B sind nicht A.*

Konditionalaussagen und Allaussagen können also modal sein. Die Konditionalsätze (7) und (8) können für Modalaussagen verwendet werden, aber Sätze dieser Form werden manchmal auch für anderes verwendet. Zum Beispiel drückt »Wenn man Metall erhitzt, dehnt es sich aus« einen allgemeinen kausalen Zusammenhänge aus. Verstünde man diesen Satz als Modalaussage, wäre er nicht wahr, denn es ist

möglich, daß Metall erhitzt wird, aber sich nicht ausdehnt, denn es kann am Sichausdehnen gehindert werden, indem es in einen Schraubstock eingespannt wird.

Häufig werden mit Konditionalsätzen jedoch modale Zusammenhänge behauptet. Sagt man: »Wenn das Ereignis X die Ursache von Ereignis Y war, dann war X vor Y«, dann meint man damit nichts anderes, als daß es *unmöglich* ist, daß X die Ursache von Y war, aber X dennoch nach Y stattgefunden hat.

Mit der Allaussage »Alle Mitglieder des Bienenzuchtvereins München sind verheiratet«, sagt man über bestimmte Leute, daß sie verheiratet seien, ohne eine Modalaussage zu machen. Sagt man »Alle Ursachen sind vor ihrer Wirkung«, will man aber nicht von bestimmten Ereignissen sagen, daß sie früher sind als die von ihnen verursachten Ereignisse, sondern man will einen *Zusammenhang* zwischen Ursachesein und Frühersein behaupten. Dieser Zusammenhang ist ein modaler. Klarer und sprachlich richtiger macht man die modale Behauptung natürlich mit Hilfe eines Modalausdrucks, etwa »Kein Ereignis kann ein früheres Ereignis verursachen.«

Allaussagen sind dann keine Modalaussagen, wenn sie sich auf eine bestimmte begrenzte Anzahl von Gegenständen beziehen, z.B. auf die Mitglieder des Bienenzuchtvereins München. Allaussagen, die sich auf eine *Art* von Gegenständen beziehen, sind hingegen meist als Modalaussagen zu verstehen. Sagt man »Alle Ursachen finden vor ihrer Wirkung statt«, meint man, daß das nicht nur zufällig so ist, sondern daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Ursachesein und dem Frühersein besteht. Wenn sich in einer Aussage der Form »Alle A sind B« alle A« auch auf viele dem Sprecher unbekanntes Dinge der Art A und auf alle möglichen zukünftigen Dinge der Art A bezieht, dann ist die Aussage nur dann gerechtfertigt, wenn die Aussage »Nichts kann A sein, ohne B zu sein« gerechtfertigt ist.

### 3.2.3 Notwendige Prädikationen

Man kann die Auffassung vertreten, daß es auch sinnvolle notwendige Prädikationen gibt, also Aussagen der Form »A ist notwendigerweise F« oder »Jenes Ding dort drüben ist notwendigerweise F«. Manchmal wird dies »De-re-Notwendigkeit« genannt (im Unterschied zu »De-dicto-Notwendigkeit«).

Damit ist gemeint, daß es unmöglich ist, daß etwas dieses Ding selbst, aber nicht F ist. »A« könnte ein Name eines Gegenstandes sein, der an ein bestimmtes Prädikat geknüpft ist. So ist es nicht unplausibel anzunehmen, daß mit »Das ist Huber« auch gesagt wird, daß der Gegenstand ein Mensch ist.

Wenn »Huber« so an Menschsein geknüpft ist, gibt es sinnvolle notwendige Prädikationen, weil es Eigenschaften geben kann, die mit Menschsein unvereinbar sind. Wenn es beispielsweise wahr ist, daß es unmöglich ist, daß etwas ein Mensch ist und Spin  $\frac{1}{2}$  hat, dann ist »Huber kann unmöglich Spin  $\frac{1}{2}$  haben« eine wahre synthetische Modalaussage, gleichbedeutend mit »Huber ist ein Mensch, und ein Mensch kann unmöglich Spin  $\frac{1}{2}$  haben«. »Huber hat notwendigerweise nicht Spin  $\frac{1}{2}$ « wäre eine notwendige Prädikation.

Man könnte behaupten, daß es auch dann notwendige Prädikationen gibt, wenn Namen nicht an Prädikate geknüpft sind. Mit »A ist notwendigerweise F« wäre dann gemeint, daß es unmöglich ist, daß etwas das Ding A ist, ohne F zu sein. Es ist nicht klar, ob das eine sinnvolle Behauptung ist, aber das ist ein weites Feld, das wir hier nicht bearbeiten brauchen. Wir können festhalten, daß Aussagen der Form »A ist notwendigerweise F« nur dann sinnvolle Modalaussagen sind, wenn sie gleichbedeutend mit modalen Existenzaussagen sind, mit Aussagen der Form »Es ist unmöglich, daß es etwas gibt, das dieses Ding A ist und nicht F ist«. Es bleibt dabei: Alle synthetischen Modalaussagen sind modale Existenzaussagen oder gleichbedeutend mit solchen.

### 3.2.4 Sind Tautologien notwendig?

Tautologien und widersprüchliche Sätze sind weder notwendig noch kontingent. Nennt man – wie es üblich ist – Tautologien *notwendig wahr* und Widersprüche *notwendig falsch*, verwendet man das Wort »notwendig« (und die anderen Modalpartikel) hier für etwas ganz anderes als normalerweise, man verwendet es also in einem analogen Sinne. »Es kann nicht etwas Ladung, aber keine Masse haben« ist gegebenenfalls wahr, weil sich die Gegenstände von »Ladung« und »Masse« auf eine bestimmte Weise zueinander verhalten. Nicht die Begriffe oder Worte »Ladung« und »keine Masse« passen nicht zusammen, sondern die Sachen, auf die sie sich beziehen, das in den Dingen, weshalb die Zuschreibung von Masse oder Ladung wahr ist. Tautologien

hingegen sind nicht wegen der Gegenstände, auf die sich die enthaltenen Wörter beziehen, tautologisch oder wahr (wenn man sie »wahr« nennen möchte; s. o. Kap. 2.6), sondern weil sie eben tautologisch sind, also allein wegen der Bedeutungen und der Form des Satzes. Da auch die gemeine Sprache »notwendig« nicht im Zusammenhang mit Tautologien verwendet, empfiehlt es sich, »notwendig« nur für synthetische Notwendigkeitsbehauptungen zu verwenden und Tautologien und Widersprüche weder als notwendig noch als kontingent zu bezeichnen.

Die übliche Erwiderung auf die Aussage, daß Tautologien weder notwendig noch kontingent seien, ist: »Tautologien sind also in manchen möglichen Welten falsch?«. Das ist genausowenig wahr wie »Braune Eier sind in manchen möglichen Welten weiß.« Braune Eier sind in allen möglichen Welten (wenn man von »möglichen Welten« reden möchte) braun, und Tautologien sind in allen möglichen Welten tautologisch. Es gibt Tautologien in einigen möglichen Welten, aber sie sind nicht »wahr in« bestimmten möglichen Welten. Die Beschreibung einer möglichen Welt enthält nur synthetische Aussagen, und sie enthält genausowenig Tautologien und Widersprüche wie sie Fragen und braune Eier enthält.

### 3.2.5 Erkenntnis modaler Wahrheiten

Moritz Schlick (1930, 23) fordert von den Verteidigern synthetischer Notwendigkeitsbehauptungen, die folgenden zwei Kantischen Fragen zu beantworten:

1. »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«;
2. »Sind denn die Urteile wirklich synthetisch und a priori, die du dafür hältst?«

Doch man darf nicht nur dann annehmen, daß es Wahrheiten einer bestimmten Art gibt, wenn man eine Theorie dazu hat, wie sie erkannt werden (oder gar mit Gewißheit erkannt werden). Man darf nicht nur dann annehmen, daß es wahre synthetische Modalaussagen gibt, wenn man eine Theorie dazu besitzt, wie man Möglichkeiten oder Notwendigkeiten erkennen kann. Man kann wissen, daß entweder »Es ist möglich, daß ein Ereignis ein früheres Ereignis verursacht« oder »Es ist unmöglich, daß ein Ereignis ein früheres Ereignis verursacht« wahr ist, ohne zu wissen, welche der beiden Aussagen wahr ist. Damit weiß

man, daß es wahre synthetische Modalaussagen gibt. Man kann sogar eine wahre gerechtfertigte Überzeugung oder ein Wissen haben, ohne zu wissen, wie man die Überzeugung genau erlangt hat. Schon bei gewöhnlichen Wahrnehmungsüberzeugungen (wie »Im Garten steht eine Eiche«) ist dies oft der Fall, denn viele wissen wenig über die Funktion des Sehapparates und damit wenig darüber, wie Wahrnehmungsüberzeugungen »möglich« sind.

Wir können annehmen, daß es wahre synthetische Modalaussagen gibt, ohne Stellung dazu zu beziehen, wie sie (oder ihre Erkenntnis oder ihre Rechtfertigung) »möglich« sind. Schlicks zweite Frage werde ich unten insoweit beantworten, als ich für einige Modalaussagen darlegen werde, daß sie synthetisch sind. Aber ich kann hier skizzieren, welche Wege man bei der Beantwortung der Frage nach der Erkenntnis modaler Wahrheiten einschlagen kann. Die logischen Positivisten lehnten synthetische Modalität ab, weil sie nur Erkenntnis durch Sinneserfahrung zuließen und annahmen, daß man modale Wahrheiten anders als durch Sinneserfahrung erkennen müßte. (Das ist auch ein Grund für die weitverbreitete Ablehnung objektiver moralischer Wahrheiten.)

Man kann sich gegen das empiristische Dogma wenden und eine von Sinneserfahrung verschiedene Art der Erfahrung annehmen, durch die man modale Wahrheiten erkennt. Etwa das, was Max Scheler (1916, 68) »phänomenologische« oder »apriorische« Erfahrung nennt. Mit nicht-sinnlicher Erfahrung kann man vielleicht auch andere Wahrheiten erkennen, etwa daß Ehebruch böse ist, oder man kann damit erfassen, was Eifersucht ist oder ob jemand eifersüchtig ist.

Oder man kann annehmen, daß modale Erkenntnis indirekt auch auf Sinneserfahrung gründet. Vielleicht erkennen wir, daß nichts zugleich rot und grün sein kann, indem wir Sinneseindrücke von farbigen Gegenständen irgendwie im Denken weiterverarbeiten. Vielleicht wird unser Nachdenken, ob etwas möglich ist, durch Sinnesdaten ermöglicht.

### 3.3 Ein konstruiertes Beispiel synthetischer Notwendigkeit

Ist synthetische Notwendigkeit mysteriös? Wir können einen Fall synthetischer Notwendigkeit konstruieren, der offensichtlich nicht mysteriös ist. Zwei Prädikate können voneinander semantisch und begrifflich unabhängig sein, und dennoch kann es unmöglich sein, daß es etwas gibt, auf das sie beide zutreffen.



Man stelle sich eine Eigenschaft eines Dinges vor, die auf zwei Weisen (q und r) auf unsere Sinne wirkt oder die auf zwei verschiedene Meßinstrumente wirkt. Daß ein Ding mit einer Eigenschaft auf eine bestimmte Weise auf unsere Sinne wirkt, soll heißen: wenn unsere Sinne dem Ding ausgesetzt sind, dann erzeugt es einen Sinneseindruck, auf dessen Grundlage wir ein Prädikat bilden können, sagen wir P, und dann wahrer Weise sagen können, das Ding sei P. Ein rotes Ding beispielsweise erzeugt einen bestimmten Sinneseindruck in unserem Gesichtsfeld. Es ist wahr, von solchen Dingen zu sagen, sie seien rot. Nun kann man sich eine Eigenschaft vorstellen, die auf zwei Weisen auf unsere Sinne wirkt, d. h. wir haben zwei Sinne, auf welche die Eigenschaft wirkt. So könnte eine bestimmte Oberflächenstruktur eines Dinges das Ding einen bestimmten visuellen Eindruck erzeugen lassen, indem es das Ding Licht bestimmter Wellenlänge reflektieren läßt, und sie könnte das Ding auf den Tastsinn auf eine bestimmte Weise wirken lassen. Dieselbe Eigenschaft kann in diesem Sinne ein Ding auf zwei Weisen auf unsere Sinne wirken lassen.

Auf der Grundlage der zwei Sinneseindrücke q und r lassen sich zwei Prädikate, Q und R, bilden, die voneinander insofern begrifflich unabhängig sind als weder Q Teil von R ist noch umgekehrt. **Diese zwei verschiedenen Prädikate beziehen sich auf dieselbe Eigenschaft.** In diesem Falle ist die synthetische Modalaussage »Es ist unmöglich, daß es etwas gibt, das Q, aber nicht R ist« wahr. Sie ist wahr, weil Q und R auf derselben Eigenschaft gründen (wobei ich den Term »Eigenschaft« hier so verwende, daß aus der Verschiedenheit von Prädikaten nicht die Verschiedenheit von Eigenschaften folgt). »X ist Q und nicht R« ist nicht selbstwidersprüchlich; es ist aus anderen Gründen wahr, daß die Beschreibung nie auf etwas zutreffen wird, d. h. der Satz beschreibt etwas synthetisch Unmögliches. Nur eine Aussage der Form »X ist Q und ist nicht Q« oder eine Aussage der Form »X ist Q und N«, wobei es Teil der Nominaldefinition von »N« ist, daß man mit »N« von etwas u. a. sagt, es sei nicht Q, ist selbstwidersprüchlich. Daß nichts Q sein kann, ohne R zu sein, ist weder begrifflich noch aufgrund von Sprachregeln wahr. Es ist eine wirkliche, synthetische Unmöglichkeit der strengsten Art. An diesem Beispiel können wir sehen, daß so eine Unmöglichkeit nichts Mysteriöses ist.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Damit das Beispiel funktioniert, muß zumindest eines der Prädikate, Q oder R, eine Bedeutung wie Putnams Terme für natürliche Arten (»natural kind terms«) haben, d. h.

Wie offensichtlich es in so einem Fall wäre, daß nichts Q sein kann ohne R zu sein, hinge davon ab, wie vertraut man mit der Eigenschaft ist, auf die sich »Q« und »R« beziehen. Es kann so offensichtlich sein, daß es jeder glaubt, der nur etwas darüber nachdenkt. Es kann sein, daß es unvorstellbar ist, daß etwas Q und nicht R ist. Aber es kann auch schwer zu sehen oder ganz unbekannt sein. Es könnte sein, daß es vorstellbar ist, daß etwas Q und nicht R ist.<sup>47</sup>

Vielleicht haben alle Notwendigkeiten ihren Grund darin, daß verschiedene Prädikate auf dieselbe Eigenschaft Bezug nehmen; aber es sieht nicht danach aus. Es mag andere Gründe für Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten geben. Jedenfalls haben wir oft vertrauenswürdige modale Intuitionen, wo wir den Grund der betreffenden Notwendigkeit nicht kennen. Um eine gerechtfertigte modale Überzeugung zu haben, muß man nicht den Grund der Wahrheit dieser Überzeugung kennen.

### 3.4 Die Unmöglichkeit von Rückwärtsverursachung und andere Beispiele synthetischer Notwendigkeit

Sehen wir uns ein für das Thema dieses Buches relevantes Beispiel einer Modalaussage an, nämlich »Es ist unmöglich, daß ein Ereignis

---

beispielgestützt sein (Putnam 1970). Es könnte noch eine andere Eigenschaft geben, die ein Ding Sinneseindruck q erzeugen läßt. Sie könnte ein Ding q erzeugen lassen ohne zugleich r zu erzeugen. Wäre es für das Q-Sein eines Dinges hinreichend, daß es Sinneseindruck q erzeugt, dann wäre ein Ding mit jener Eigenschaft Q, aber nicht R. »Es ist unmöglich, daß es etwas gibt, daß Q und nicht R ist« wäre falsch. Damit mein Beispiel funktioniert, muß das Prädikat »Q« so sein, daß es nicht auf ein Ding, das q erzeugt, zutrifft, wenn es q auf eine andere Weise erzeugt als Dinge, die Q sind, q normalerweise erzeugen. Daß ein Ding q erzeugt, ist nicht hinreichend dafür, daß es Q ist. Ein Ding ist nur dann Q, wenn es den Dingen, die wir normalerweise zu Recht Q nennen, objektiv ähnelt; so wie etwas nur dann Wasser ist, wenn es die gleiche chemische Struktur hat wie die Flüssigkeit in unseren Seen. Wenn wir irgendwo etwas fänden, das zwar wie Wasser aussieht und schmeckt, aber nicht H<sub>2</sub>O ist, dann würden wir es, wenn wir es wüßten, nicht »Wasser« nennen. So würden wir auch eine Eigenschaft nicht »Q« nennen, die q verursacht, aber dies auf eine andere Weise (durch eine andere Beschaffenheit des Dinges) tut als Musterbeispiele von Q dies tun.

<sup>47</sup> Die Auffassung, daß Vorstellbarkeit modales Wissen begründen kann, wurde jüngst von (Gregory 2004) verteidigt, Gregory geht aber vom üblichen Begriff »broadly logical necessity« aus. (Chalmers 2002) entwickelt verschiedene mögliche Ansichten über Vorstellbarkeit als Grund von Modalwissen.

ein früheres Ereignis verursacht«. (Es geht uns hier um Ereignisverursachung, nicht um Handlungsverursachung; also um Ursachen, die Ereignisse sind, nicht um Personen, die als Ursachen zu bezeichnen sind.) Ich halte diese Aussage für synthetisch und für wahr. Ist es möglich, daß ein am Mittwoch mit der Absicht, am Montag zuvor an einem bestimmten Ort Regen hervorzurufen, ausgeführter Regentanz dies tatsächlich tut? (Mal ganz abgesehen von der Frage, ob Regentänze überhaupt manchmal Regen verursachen.)

Viele untersuchen die Frage, ob Rückwärtsverursachung möglich ist, indem sie untersuchen, ob sie »logisch möglich« ist, also indem sie untersuchen, ob jede Beschreibung eines Falles von Rückwärtsverursachung selbstwidersprüchlich ist. Sie setzten die Behauptung, daß Rückwärtsverursachung möglich ist, mit der Behauptung gleich, daß der Satz (UF) »Eine Ursache ist früher als ihre Wirkung« analytisch ist. Prüfen wir nun diese Behauptung, indem wir mit den oben (S. 51) genannten Kriterien prüfen, ob »Ursache« ein zusammengesetzter Begriff ist, von dem das Frühersein ein Teil ist. Alle drei Kriterien zeigen, daß das nicht der Fall ist.

Zu (1): Wäre (UF) analytisch und der Ursachenbegriff zusammengesetzt, dann hätten wir einen Begriff »Ursache minus Frühersein«, also einen Begriff, der dem einer Ursache ganz gleich, außer daß er bezüglich des Früherseins als die Wirkung neutral ist. Wir haben keinen solchen Begriff, denn der Begriff »Ursache« selbst ist so neutral. Im Vergleich dazu: Wir haben einen Begriff, der dem eines Junggesellen gleich, außer daß er neutral bezüglich des Unverheiratetseins ist, nämlich den Begriff eines Mannes.

Zu (2): Wäre (UF) analytisch und der Ursachenbegriff zusammengesetzt, dann wäre es Definitionssache, daß eine Ursache früher als ihre Wirkung ist. Es läge daran, daß »Ursache« so definiert ist. Das ist nicht der Fall. Dem Regentänzer würden wir nicht entgegenen, daß er das Wort »Ursache« falsch verwendet, wenn der Regen zwei Tage vorher sein soll, und daß er das falsche Wort verwendet. Wenn der Regentanz den gewünschten Erfolg hat, dann wird er zu Recht als »Ursache« bezeichnet.

Zu (3): Wäre (UF) analytisch und der Ursachenbegriff zusammengesetzt, dann könnte man den Begriff »Ursache« nicht verwenden, um auf ein Ereignis Bezug zu nehmen, um darüber auszusagen, daß es früher als das andere Ereignis sei. Der Satz wäre uninformativ, so wie der Satz »Die Junggesellen, die gerade im Eßzimmer sind, sind unver-

heiratet«. Man kann aber sinnvoll sagen »Die Ursache der Flutwelle war früher als die Flutwelle«. Wäre der Ursachenbegriff zusammengesetzt, dann wäre dieser Satz tautologisch.

Frühersein ist also kein Teil des Ursachenbegriffs, und der Satz (UF) »Eine Ursache ist früher als ihre Wirkung« ist nicht analytisch. Viele Philosophen sagen, es gehe *aus dem Begriff* einer Ursache hervor, daß eine Ursache früher als ihre Wirkung ist, es gehe *aus dem Begriff* des Rotseins hervor, daß was rot ist, auch farbig ist, usw. Das ist richtig, wenn es nur heißt, daß man es durch Nachdenken über Verursachung (oder durch »Anschauung« oder »Wesensschau«) herausfindet. Aber es ist falsch, wenn es heißen soll, daß das Frühersein ein Teilbegriff des Ursachenbegriffes sei. Die Frage ist, ob Rückwärtsverursachung konsistent (d. h. ohne Selbstwiderspruch beschreibbar), aber unmöglich ist.

Wir haben Überzeugungen wie die, daß das Brennen des Baumes durch den Blitzschlag verursacht wurde, oder daß die Tsunami-Flutwelle am 26. Dezember 2004 in Asien durch ein Seebeben verursacht wurde. Daß Rückwärtsverursachung möglich ist, heißt, daß es möglich ist, daß es geordnete Paare von Ereignissen gibt, die solchen Musterbeispielen von Verursachung (in der betreffenden Hinsicht) gleichen und deren erstes Ereignis später als das zweite ist. Der Meinungsunterschied zwischen einem Verteidiger und einem Bestreiter der Möglichkeit der Rückwärtsverursachung ist also keiner über den *Begriff* der Verursachung, sondern über das, was unter den Begriff fällt. Der beschriebene Regentänzer glaubt wirklich, daß sein Tanz Regen am vorherigen Montag verursachen kann. Er hat denselben Begriff von Verursachung wie einer, der Rückwärtsverursachung für unmöglich hält, er ist nur anderer Meinung über eine synthetische Möglichkeit. Wir werden auf die Frage der Rückwärtsverursachung später (S. 115) noch einmal zurückkommen.

Sehen wir uns einige andere Beispiele<sup>48</sup> synthetischer Notwendigkeitsbehauptungen an, die auch verdeutlichen, wieviel davon in der Philosophie abhängt, ob modale Fragen in der Philosophie im Sinne von »logischer Möglichkeit« oder im Sinne von synthetischer Möglichkeit verstanden werden.

(G) *Das Gravitationsgesetz,  $F=G(m_1 m_2)/d^2$ , ist notwendig.*

<sup>48</sup> Weitere Beispiele finden sich in (Scheler 1916, 67–99) und (Zelaniec 1996, 18–20). (Schlick 1930) versucht für einige Beispiele zu zeigen, daß sie in Wirklichkeit analytisch sind.

(G) besagt, daß es unmöglich ist, daß zwei Körper mit den Massen  $m_1$  bzw.  $m_2$  und dem Abstand  $d$  sich nicht mit einer Kraft, die gleich  $(G(m_1 m_2)/d^2)$  ist, anziehen. Wie allgemein anerkannt wird, sind Naturgesetze nicht »logisch notwendig«, die Formulierungen von Naturgesetzen sind also nicht analytisch. Es ist aber offen, ob (einige oder alle) Naturgesetze synthetisch notwendig sind. Wäre das Gravitationsgesetz nicht notwendig, wäre es möglich, daß einmal in der Zukunft sich Körper mit Masse schwächer oder stärker oder gar nicht anziehen (etwa indem die Gravitationskonstante  $G$  sich ändert). Wäre das Gravitationsgesetz hingegen notwendig, könnten sich nur Körper anders als vom Gravitationsgesetz beschrieben anziehen, die nicht wirklich Masse haben, d. h. die keinen Körpern, für die das Gravitationsgesetz gilt, hinsichtlich der Masse objektiv gleichen (d. h. nicht nur ähnlich scheinen, sondern ähnlich sind). Ob das so ist, können wir hier nicht klären, aber ich werde im Kapitel über Naturgesetze (Kap. 6) darlegen, daß damit zu rechnen ist, daß Naturgesetze notwendig und unveränderbar sind.

*(S) Man kann nicht für etwas schuldig sein, was man nicht frei getan hat.*

(S) ist nicht analytisch und der Begriff des Freiseins ist kein Teilbegriff von »Schuld«, denn wir haben keinen Begriff, der dem des Schuldseins gleicht, außer daß er neutral bezüglich des Freiseins wäre. Zu behaupten, daß Müller durch sein Gehirn oder durch eine an sein Gehirn angeschlossene Maschine determiniert war, als er Huber tötete, und durch das Töten auch Schuld auf sich geladen hat, ist nicht selbstwidersprüchlich. Wir haben die Intuition, daß dies unmöglich ist – und ich meine auch, daß diese Intuition richtig ist – aber der Satz ist nicht selbstwidersprüchlich. Wäre er selbstwidersprüchlich, stellte sich gar nicht erst die Frage, ob er etwas Mögliches behauptet. »Schuld« hat keine Nominaldefinition, die beinhaltet, daß die betreffende Tat frei getan ist, sondern bezieht sich auf das, wovon unser Gewissen uns manchmal sagt, daß wir es haben. Zu sagen, daß Müller Schuld auf sich geladen habe, heißt zu sagen, daß er das hat, worauf sich unser Gewissen bezieht. Die Tragödien des Sophokles über Ödipus, in denen der Gedanke eine wichtige Rolle spielt, daß Ödipus wegen etwas schuldig ist, was zu tun er determiniert war, wären keine großen Tragödien, wenn es Definitionssache wäre, daß eine Tat, wegen der der Täter Schuld hat, frei ist. Es gibt gute Tragödien über Gedanken, die von etwas Unmöglichem handeln, aber es gibt keine guten Tragödien über

widersprüchliche Aussagen. Es gibt gute Tragödien mit dem Gedanken, daß jemand schuldig ist wegen etwas, was er nicht frei getan hat, aber es wird nie eine gute Tragödie zu dem Thema geben, daß ein Junggeselle verheiratet ist.

*(Z) Es ist unmöglich, daß es einen Körper gibt, der meinem ganz gleicht, außer daß kein Geistesleben in ihm ist.*

Diese These wird von Materialisten in der Philosophie des Geistes vertreten. David Chalmers (Chalmers 1996, 94–99; 2002, 195–199) lehnt den Materialismus ab, weil es »logisch möglich« ist, daß es »Zombies« gibt, d. h. Lebewesen, deren Körper ganz den unseren gleichen, die aber kein Geistesleben haben. Er schreibt: »Ich kann keinen Widerspruch in der Beschreibung [eines Zombies] entdecken« (Chalmers 1996, 96). Daraus folgert er, daß die Existenz von Zombies möglich ist, und daraus, daß der Materialismus falsch ist. Es ist richtig, daß die Möglichkeit der Existenz von Zombies mit dem Materialismus nicht vereinbar ist, aber die logisch-positivistische Ersetzung von Möglichkeit durch Nichtwidersprüchlichkeit führt Chalmers in die Irre. Sein Argument ist ungültig, weil nicht die logische Möglichkeit, sondern die synthetische Möglichkeit von Zombies mit dem Materialismus unvereinbar ist.

*(L) Es ist möglich, daß ich nach meinem Tode weiterexistieren werde.*

Noch ein Argument für den Dualismus hängt von einer Modalbehauptung ab. Richard Swinburne argumentiert wie folgt: Es ist »logisch möglich«, daß ich nach meinem Tode weiterexistiere; wenn das möglich ist, dann habe ich eine Seele, denn dann muß es etwas geben, was meinen Tod überdauert; also habe ich eine Seele. »Aus der bloßen logischen Möglichkeit meiner Fortexistenz folgt die Tatsache, daß ich jetzt aus mehr als nur meinem Körper bestehe.« (Swinburne 1997a, 154) Die entscheidende Prämisse ist, daß es möglich ist, daß ich nach meinem Tod fortexistieren werde. Meines Erachtens darf »möglich« hier nicht durch »widerspruchsfrei« ersetzt werden, sondern es geht um eine synthetische Möglichkeit. Die ist schwerer zu erkennen als die Widerspruchsfreiheit. Angesichts der Tatsache, daß diese Möglichkeit den Dualismus impliziert, ist dies auch zu erwarten.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Swinburne spricht zwar von der »logischen Möglichkeit« und der Widerspruchsfrei-

(G) *Gott existiert notwendigerweise.*

J. N. Findlay trägt in seinem Aufsatz »Can God's Existence Be Disproved?« das folgende modale Argument gegen die Existenz Gottes vor: Wenn es einen Gott gibt, dann existiert er notwendigerweise, denn existierte er nur zufälligerweise, dann wäre er nicht der Anbetung würdig und er wäre nicht der Herr von allem. Aber es ist logisch möglich, daß es keinen Gott gibt. Also gibt es keinen Gott.

Dieses Argument ist ein Ergebnis des logisch-positivistischen coup d'état. Die traditionelle These (G), die ich in Kapitel 13 noch ausführlich erörtern werde, wird von vielen Religionsphilosophen heute abgelehnt, da sie sie – wie Findlay – als die These verstehen, daß »Gott existiert« analytisch sei. Sie sagen, daß Gottes Existenz nicht logisch notwendig sei, aber vielleicht in einem »schwächeren« Sinne notwendig sei. Es ist recht offensichtlich, daß »Gott existiert« nicht analytisch ist, denn »Es gibt keinen Gott« mag falsch sein, aber es ist nicht widersprüchlich. Meiner Auffassung nach ist (G), wie alle modalen Fragen in der Philosophie, nicht im Sinne von »logischer Notwendigkeit«, sondern im Sinne von synthetischer Notwendigkeit zu verstehen. Wir werden später sehen, daß Gott, wenn es einen gibt, in diesem Sinne notwendigerweise existiert.

Wir sollten uns befreien vom Erbe des logischen Positivismus und all die modalen Fragen, die in der Philosophie heute im Sinne von »logischer Möglichkeit« verstanden werden, von neuem untersuchen. Nennen wir doch einfach Tautologien »tautologisch« und nicht »notwendig«, und denken wir, wenn wir auf modale Fragen stoßen, nicht darüber nach, was konsistent ist, sondern darüber, was möglich ist.

### 3.5 »Wasser ist H<sub>2</sub>O«

Die logisch-positivistische Annahme, daß notwendige Aussagen analytisch und a priori seien, wurde durch Saul Kripkes und Hilary Putnams Behauptung, daß (W) »Wasser ist H<sub>2</sub>O« notwendig sei, teilweise bestritten (Kripke 1972a; Putnam 1975). Man nennt das »aposteriorische Notwendigkeit«. Sätze wie (W) können wir »Wasser ist H<sub>2</sub>O«-Sätze

heit von (L), er führt aber modale Intuitionen an, die m. E. Grund geben, nicht nur an die Widerspruchsfreiheit, sondern auch an die synthetische Möglichkeit zu glauben.

oder Natürliche-Arten-Sätze nennen. Der Grund für diese Behauptung ist, daß »Wasser« ein, wie ich das nennen möchte, beispielgestützter Begriff ist, das heißt, ob so ein Begriff auf einen Gegenstand zutrifft, hängt davon ab, ob der Gegenstand objektiv Musterbeispielen in einer bestimmten Hinsicht gleicht, die man aber nicht kennen muß, um den Begriff zu beherrschen. »Wasser« ist ein beispielgestützter Begriff, weil etwas, das wie Wasser aussieht und schmeckt, aber nicht H<sub>2</sub>O, sondern XYZ ist und deshalb den Musterbeispielen von Wasser nicht in der relevanten Hinsicht gleicht, nicht Wasser ist.<sup>50</sup> Stellen wir uns vor, wir kämen auf einen anderen Planeten und fänden dort eine Flüssigkeit, die wie Wasser aussieht und schmeckt. Sobald wir erführen, daß es nicht H<sub>2</sub>O, sondern etwas ganz anderes ist (XYZ), würden wir dennoch sagen, daß es kein Wasser sei. Ist (NW) »Wasser ist notwendigerweise H<sub>2</sub>O« daher ein Beispiel einer wahren synthetischen Notwendigkeitsbehauptung? Ist es überhaupt ein sinnvoller Satz? Stellt sich überhaupt die Frage, ob Wasser auch etwas anderes als H<sub>2</sub>O sein könnte?

Es gibt drei Verwendungsweisen von (W) und (NW), mit denen (NW) kein Beispiel einer wahren synthetischen Notwendigkeitsbehauptung ist, und eine Verwendungsweise, mit der (NW) zwar ein Beispiel einer wahren synthetischen Notwendigkeitsbehauptung ist, die aber praktisch nicht vorkommt.

Erstens kann (W) verwendet werden, um die Überzeugung auszudrücken, daß die Substanz in unseren Flüssen und Seen H<sub>2</sub>O sei. Dies ist sicherlich nicht notwendig, denn die Erde könnte ganz so sein, wie sie es jetzt ist, außer daß die Substanz in unseren Flüssen und Seen eine andere chemische Struktur hat, sagen wir XYZ. (NW) in diesem Sinne ist falsch.

Zweitens kann man (W) verwenden, um zu sagen, daß heute das Wort »Wasser« verwendet wird, um von etwas zu sagen, es sei H<sub>2</sub>O. Mit dem Satz wird dann die übliche Verwendung eines Wortes beschrieben. Auch mit dieser Bedeutung ist (NW) nicht wahr, denn natürlich könnte das Wort »Wasser« auch anders verwendet werden.

Drittens kann man (W) verwenden, um den Ausdruck »Wasser« einzuführen und seine Bedeutung zu definieren. Man kann sagen, daß

<sup>50</sup> »Wasser ist H<sub>2</sub>O« wird gründlich untersucht in (Chalmers 1996, 56–65), (Jackson 2000, 39 und 46–52) und (Jackson 2003). Beide Autoren behaupten, daß »Wasser« zwei verschiedene Intensionen habe.



man den Ausdruck »Wasser« im Sinne von »H<sub>2</sub>O« verwenden wird. Aber dann macht man mit (W) gar keine Behauptung, sondern eine Nominaldefinition, und Nominaldefinitionen sind weder wahr noch falsch. Auch hier liegt kein Sinn vor, in dem (NW) wahr wäre.

Doch es gibt noch eine Verwendungsweise von (NW). Solange »Wasser« nicht im Sinne von »H<sub>2</sub>O« verwendet wird, ist das folgende eine wahre synthetische Modalaussage: »Es ist unmöglich, daß etwas Wasser und nicht H<sub>2</sub>O ist«. Es ist aber keine interessante Aussage, denn heute ist »Wasser« als »H<sub>2</sub>O« definiert und deshalb stellt sich nicht die Frage, ob etwas Wasser sein kann ohne H<sub>2</sub>O zu sein, und bevor man wußte, daß Wasser H<sub>2</sub>O ist, stellte sich diese Frage auch nicht, denn da war die Frage einfach: Was ist Wasser? Will sagen, was ist die chemische Struktur der Substanz in unseren Flüssen und Seen? Das aber ist keine modale Frage.

### 3.6 Die Folgerungsbeziehung

Viele nehmen an, daß »Aus A folgt B« heißt, daß »A und nicht-B« »logisch unmöglich« sei (z.B. Chalmers 1996, 70). Das läuft daraus hinaus, daß »Aus A folgt B« heißt, daß A zu nicht-B im Widerspruch stehe. Das ist sicher eine haltbare Erläuterung der Folgerungsbeziehung. (Katz 1998, 556 nennt das »analytic entailment«.)

Doch nur nach der logisch-positivistischen Lehre ist damit die Folgerungsbeziehung eine modale Beziehung. **Entgegen diese Lehre ist zu unterscheiden zwischen »A widerspricht nicht-B« und »Es ist unmöglich, daß A und nicht-B« (oder »Wenn A, dann B«). Nur letzteres ist eine modale Beziehung. Das erste können wir »logische Folge«, das zweite »modale Folge« oder »synthetische Folge« nennen.** »Aus A folgt logisch B« heißt, daß A und nicht-B einander widersprechen. Zum Beispiel folgt logisch aus »Der Mond ist kugelförmig oder eine Scheibe« und »Der Mond ist keine Scheibe«: »Der Mond ist kugelförmig«. Auch folgt logisch aus »Huber ist ein Junggeselle«, daß Huber unverheiratet ist. Aber es folgt nicht logisch, sondern modal aus »Hubers Regentanz hat den Regen verursacht«, daß der Regentanz früher als der betreffende Regen stattfand. Aus einer modalen Folgerung wird eine logische Folgerung, wenn die erforderliche Modalbehauptung zu den Prämissen hinzugefügt wird. So folgt logisch aus »Hubers Regentanz hat den Regen verursacht« und »Eine

Ursache kann nicht später als ihre Wirkung stattfinden«, daß der Regentanz vor dem Regen stattgefunden hatte.

### 3.7 Mögliche Welten

Bisher habe ich nichts über »möglichen Welten« gesagt, obwohl es heute in der angelsächsischen Philosophie üblich ist zu sagen: »Eine Proposition ist notwendig, wenn sie in allen möglichen Welten gilt« (Chellas 1980, 3), und »Eine Proposition ist möglich, wenn sie in mindestens einer möglichen Welt gilt«. Einige (z. B. Lewis 1986a) sagen, mögliche Welten seien genauso wirklich wie unsere Welt, andere (z. B. Plantinga 1974) sagen, mögliche Welten seien maximale Mengen von Propositionen (d. h. jede mögliche Welt enthält jede Proposition oder ihre Verneinung). In beiden Fällen wird Modalität durch mögliche Welten oder durch die sog. »Semantik möglicher Welten« definiert oder auf sie zurückgeführt. Der Beweggrund dafür ist, daß man Potentialität auf Aktualität, Möglichkeit auf Wirklichkeit zurückführen möchte. Aus »Es ist möglich, daß es Nixen (Lebewesen mit Menschenoberkörper und Fischeschwanz) gibt« wird »Es gibt Nixen in mindestens einer möglichen Welt«. Aus einem »Es könnte geben« wird so ein »Es gibt«. Die Rede von möglichen Welten ist nützlich, um die Sprache zu systematisieren oder zu formalisieren. Sie ist für das Vorhaben der Semantik oder der analytischen Philosophie i. e. S. (d. h. der sprachanalytischen Philosophie) nützlich (was auch immer dieses Vorhaben genau ist), denn da ist Extensionales leichter zu handhaben als Intensionales.

Die Rede von möglichen Welten hilft aber recht offensichtlich nicht dabei, die metaphysischen Fragen zu beantworten. Sie hilft nicht dabei zu ergründen, warum es Fragen über Möglichkeiten und warum es wahre Modalaussagen gibt und was sie über die Welt aussagen, sie hilft nicht dabei, eine klarere Vorstellung von dem zu bekommen, was Modalaussagen beschreiben, und das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Selbstwidersprüchlichkeit zu klären.

»X gilt in allen möglichen Welten« kann zweierlei heißen:

1. Vielleicht soll »in allen möglichen Welten« einfach dasselbe heißen wie »notwendig«. Dann ist diese Redeweise nicht erhellend, sie zeigt nicht einmal an, welche Art von Notwendigkeit gemeint ist. Ist logische Notwendigkeit gemeint? Gibt es also für jeden Satz, der

konsistent ist, eine mögliche Welt, in der er wahr ist? Oder ist synthetische Notwendigkeit gemeint? Oder »broadly logical or metaphysical necessity«?

2. Vielleicht soll »in allen möglichen Welten« tatsächlich heißen, daß es mehrere Welten gibt und daß die Aussage »A existiert notwendigerweise« durch die Existenz von A (oder den sogenannten »counterparts«) in all jenen Welten wahrgemacht wird und daß die Aussage »Die Existenz von Nixen ist möglich« von in anderen Welten lebenden Nixen wahrgemacht wird. (Das behauptet jedenfalls David Lewis.) Diese Welten wären von einander isolierte Seinsbereiche. Wenn es solche Welten gäbe, gäbe es Steine, Nashörner und elektrische Felder, die zu dem Brandenburger Tor (in unserer Welt) weder in einer räumlichen noch in einer zeitlichen Beziehung stehen. Da gäbe es ein Nashorn, das nicht 5 km, nicht 500 km und auch nicht 5 Lichtjahre vom Brandenburger Tor entfernt wäre, sondern gar keine Entfernung vom Brandenburger Tor hätte.

Gegen diese Annahme möglicher Welten ist erstens einzuwenden, daß die Existenz solcher Welten sehr unplausibel und unwahrscheinlich ist, weil es keine Indizien dafür gibt. Keiner hat sie gesehen und sie erklären nichts. Die Annahme eines nie direkt gesehenen Mondes des Planeten Saturn kann dadurch gerechtfertigt sein, daß diese Annahme die Bewegung anderer, beobachtbarer Himmelskörper erklärt. Die Annahme eines nie gesehenen Dinges kann durch die Beobachtung seiner Wirkungen gerechtfertigt sein. Aber andere mögliche Welten hätten definitionsgemäß keine beobachtbaren Wirkungen, denn sie wären von uns kausal völlig isoliert.

Zweitens ist einzuwenden: Daraus, daß etwas woanders der Fall ist, folgt nicht, daß es notwendigerweise der Fall ist, und daraus, daß etwas nirgends der Fall ist, folgt nicht, daß es unmöglich ist. Wie soll etwas, was in anderen Welten der Fall ist, etwas damit zu tun haben, was möglich oder was notwendig ist? Wie soll, was bei uns möglich oder notwendig ist, davon abhängen, was in anderen Welten der Fall ist? Daraus, daß in einer anderen Welt ein Ding existiert, das Masse 2 kg und Dichte 333 kg/m<sup>3</sup> hat, folgt zwar, daß die Existenz eines solchen Dinges möglich ist, aber sie wäre auch möglich, wenn es dort kein solches Ding gäbe und auch wenn es überhaupt kein solches Ding gäbe. Daß die Existenz von Nixen möglich ist, heißt nicht, daß es in einer möglichen Welt Nixen gibt. Es heißt überhaupt nicht, daß es irgendwo Nixen gibt, sondern es heißt, daß die Existenz von Nixen möglich ist, ganz unabhängig davon, ob es tatsächlich irgendwo Nixen gibt. Über-

dies zeigt das oben (S. 71) beschriebene konstruierte Beispiel, daß eine synthetische Notwendigkeitsbehauptung wahr sein kann nicht deswegen, was in anderen Welten der Fall ist, sondern weil zwei Prädikate auf dieselbe Eigenschaft Bezug nehmen.

Bei vielen Autoren ist nicht klar, ob sie mögliche Welten nur für die Semantik oder als Antwort auf die metaphysischen Fragen annehmen. Aber es ist so offensichtlich, daß sie auf die metaphysischen Fragen kein Licht werfen, daß anzunehmen ist, daß mögliche Welten bei den meisten Autoren als Antwort auf semantische Fragen gedacht sind.

Die Theorie der möglichen Welten ist ein Versuch, Modalität durch etwas anderes zu definieren oder auf etwas anderes zurückzuführen. Andere solcher reduktionistischen Ansätze versuchen, Modalität auf sprachliche Konventionen (Schlick 1930; Ayer 1936) oder auf Widersprüchlichkeit (Swinburne 1994, Kap. 5) zurückzuführen. Oder sie definieren bestimmte Arten von Modalität mit Bezug auf bestimmte *Gesetze*, z. B. »logische Notwendigkeit« mit Bezug auf logische Gesetze und Naturnotwendigkeit mit Bezug auf Naturgesetze.<sup>51</sup> Dem habe ich entgegengehalten, daß Modalität nicht reduzierbar ist. Denn für jede konsistente Beschreibung stellt sich die modale Frage, ob es etwas geben kann, auf das die Beschreibung zutrifft. Diese Frage ist verschieden von allen nicht-modalen Fragen.

### 3.8 Ist logische Notwendigkeit die stärkste Art von Notwendigkeit?

Der logische Positivismus nennt logische Notwendigkeit die stärkste Art von Notwendigkeit. Er bildet daneben den Begriff der »naturgesetzlichen Notwendigkeit«, der sowohl Tautologien als auch synthetische Notwendigkeiten umfaßt. Dann sagt er, »logisch notwendig« sei stärker als »naturgesetzlich notwendig«. Die Begründung dafür ist, daß die Menge der logischen Notwendigkeiten eine Untermenge der Mengen aller anderen Arten der Notwendigkeit und entsprechend die Menge der logischen Möglichkeiten eine Obermenge der Mengen aller an-

<sup>51</sup> So meinte schon Edmund Husserl, daß die Ausdrücke »es ist eine Notwendigkeit« und »es ist ein Gesetz« »objektiv gleichwertig« seien (Husserl 1913b, 135). Einen guten Überblick über reduktive Theorien der Modalität bietet (Sider 2003). Verschiedene Arten von Modalität und ihre Zusammenhänge untersucht (Fine 2002).

deren Arten von Möglichkeit sei. Entsprechend schreibt Chalmers (1996, 37), alles »natürlich Mögliche« sei auch »logisch möglich«, aber nicht alles »logisch Mögliche« sei auch »natürlich möglich«.

Hingegen verwende ich diesen weiten Begriff des »naturgesetzlich Notwendigen« nicht und sage: *Logische Notwendigkeit (im Sinne von »tautologisch«) ist nicht strenger als synthetische Notwendigkeit, da nichts, was logisch notwendig, d. h. analytisch ist, synthetisch notwendig ist.* Vielleicht kann man sagen, daß die Notwendigkeit in »Man kann nicht schuldig sein für etwas, was man nicht frei getan hat« strenger ist als die Notwendigkeit in »Es kann keine zwei Körper geben, die einander nicht anziehen«. Aber wenn es so eine Skala von Stärken von Notwendigkeit gibt, dann liegt logische Notwendigkeit nicht auf dieser Skala, denn *logische Notwendigkeit handelt überhaupt nicht davon, ob es etwas geben könnte, auf das eine bestimmte konsistente Beschreibung zutrifft und sollte deshalb gar nicht »Notwendigkeit« genannt werden.* Logische und synthetische Notwendigkeit können nicht in ihrer Stärke miteinander verglichen werden.

So wie man »ist logisch möglich« als »ist konsistent« definiert, könnte man auch »ist logisch rot« als »ist konsistent« definieren. Dann könnte man sagen, logisch-rot sei eine *schwächere Art des Rotseins* als zinnoberrot, denn alles Zinnoberrote sei auch logisch-rot, aber nicht alles Logisch-Rote sei zinnoberrot. – Das ist aber Unsinn, denn das Merkmal, das etwas unter den Begriff des Logisch-rotseins fallen läßt, *ähnelt* dem Merkmal, das etwas unter den Begriff des Zinnoberrotseins fallen läßt, gar nicht, es steht in gar keinem Zusammenhang mit ihm, und es steht in keinem Zusammenhang mit dem, worauf man mit »rot« Bezug nimmt.

So ist es auch irreführend zu sagen, »logisch möglich« sei schwächer als »synthetisch möglich«. Das Merkmal, das etwas unter den Begriff des Logisch-möglich-Seins fallen läßt (nämlich Konsistenz), *ähnelt* dem Merkmal, das etwas unter den Begriff des Synthetisch-möglich-Seins fallen läßt, gar nicht; die beiden Begriffe stehen von ihren Merkmalen her in gar keinem Zusammenhang. Deshalb ist es irreführend zu sagen, Logisch-möglich-Sein sei eine schwächere Art des Möglich-Seins als Synthetisch-möglich-Sein.

Und so wie man »logisch notwendig« als »tautologisch« definiert, könnte man auch »logisch schwarz« als »tautologisch« und »naturgesetzlich schwarz« als »schwarz oder tautologisch« definieren. Dann gälte: »logisch schwarz« ist stärker als »naturgesetzlich schwarz«. Das

ist Unsinn, weil »naturgesetzlich schwarz« ein inhomogener Begriff, ein Mischbegriff ist. Es gibt keine Hinsicht, in der alle unter den Begriff fallenden Gegenstände einander ähneln. Die Dinge haben nichts gemeinsam. Der Begriff ist nicht durch eine Konjunktion, sondern durch eine Disjunktion von Merkmalen definiert.

So ist es auch irreführend zu sagen, »logische Notwendigkeit« sei eine stärkere Art von Notwendigkeit als naturgesetzliche Notwendigkeit (oder als »broadly logical necessity«). Denn ein Begriff, der sowohl analytische Sätze (oder Tautologien) als auch Naturnotwendiges (was auch immer das ist) oder synthetische Notwendigkeitsbehauptungen unter sich faßt, ist nicht homogen. Denn die unter den Begriff »naturnotwendig« fallenden Gegenstände, haben nicht alle etwas gemeinsam. Tautologien haben nicht das Merkmal, das eine synthetische Notwendigkeit unter den Begriff »naturgesetzliche Notwendigkeit« fallen läßt. Der Fehler ist, daß der Begriff »naturgesetzlich notwendig« nicht durch eine Konjunktion, sondern durch eine Disjunktion definiert ist. Es ist ein Mischbegriff.

Deshalb sollten wir Tautologien (analytische Sätze) gar nicht »notwendig« nennen und sie aus dem Begriff des Notwendigen ausschließen.

Wer sagen möchte, daß Tautologien (analytische Sätze i. w. S.) und synthetische Notwendigkeitsbehauptungen (oder auch Naturnotwendiges) doch etwas gemeinsam haben, müßte argumentieren, daß beide immun gegen Falschheit seien und daß dies das Merkmal »notwendiger Sätze« sei. Doch das gälte auch für Fragesätze, für Befehle, für bedeutungslose Wortfolgen – und auch für Meerschweinchen und Engel. *Alles* außer nicht-tautologischen Aussagesätzen ist immun gegen Falschheit. *Synthetische Notwendigkeitsbehauptungen sagen von einer konsistenten Beschreibung, ob es etwas geben kann, auf das sie zutrifft, und analytische Sätze haben dieses Merkmal in keiner Weise,* deshalb wäre ein Begriff von Notwendigkeit, der sie unter sich faßte, ein zu inhomogener Begriff als daß man zu Recht »logische Notwendigkeit« als die stärkste Art von Notwendigkeit bezeichnen könnte.<sup>52</sup>

Konsistenz ist nicht eine Art von Möglichkeit – »logische« Möglichkeit –, und Möglichkeit besteht nicht in Konsistenz. **Konsistenz ist vielmehr eine Voraussetzung dafür, daß etwas ein wahrer**

<sup>52</sup> (Fine 2002) hält logische Notwendigkeit für eine Art metaphysische Notwendigkeit und meint, daß Naturnotwendigkeit davon ganz verschieden sei.

**Satz sein kann. Das gilt für den Satz »Die Rose ist rot« genauso wie für den Satz »Man kann nicht für etwas schuldig sein, was man nicht frei getan hat«.**

### 3.9 Wie man Arten von Notwendigkeit einteilen kann

Verschaffen wir uns einen abschließenden Überblick über das Feld der verschiedenen Begriffe von Notwendigkeit und Analytizität und darüber, wie man die verschiedenen Phänomene in verschiedene Schubladen aufteilen und unter verschiedene Begriffe fassen kann.

Da ist zum einen das Phänomen der *Widersprüchlichkeit*. Manche Sätze sagen etwas und verneinen dasselbe und sagen daher gar nichts. Alle wahren Sätze hingegen sind *konsistent*. Außerdem gibt es Sätze, deren Negation widersprüchlich ist, sie werden *tautologisch* genannt. Bei manchen von ihnen entsteht der Widerspruch zwischen einem zusammengesetzten Begriff und einem Teilbegriff; sie habe ich *versteckt tautologisch* oder *analytisch i. e. S.* genannt.

Ferner gibt es Sätze wie »Wasser ist H<sub>2</sub>O«, von denen Kripke und Putnam gesagt haben, sie seien notwendig. Sie enthalten beispielgestützte Begriffe. Wir können solche Sätze »Wasser ist H<sub>2</sub>O«-Sätze oder *Natürliche-Arten-Sätze* nennen.

Schließlich gibt es *synthetische Notwendigkeitsbehauptungen* (Modalaussagen); sie sagen bezüglich einer konsistenten Beschreibung, ob es etwas geben kann, auf das sie zutrifft. »Wasser ist notwendigerweise H<sub>2</sub>O« ist vielleicht eine derartige Behauptung, aber es gibt jedenfalls viele synthetische Notwendigkeitsbehauptungen, die keine beispielgestützten Begriffe enthalten. Manche synthetische Notwendigkeitsbehauptungen leuchten einem durch bloßes Nachdenken ein, denn es wird etwas Unvorstellbares als unmöglich oder etwas klar Vorstellbares als möglich behauptet. Sie werden *a priori* genannt. Andere sind nicht so mittels Vorstellbarkeit erkennbar, sie können wir *a posteriori* nennen.

Notwendigkeit wird heute meist als eine Art von Wahrheit bezeichnet, und Tautologien werden den logischen Positivisten folgend »logisch notwendig« genannt. Seit Putnam und Kripke werden auch Wasser-Sätze als logisch notwendig bezeichnet, oder als »logisch notwendig im weiteren Sinne« (»broadly logical necessity«) oder »metaphysisch notwendig«. Um synthetische Notwendigkeitsbehauptungen

zu vermeiden, versuchten die logischen Positivisten zu zeigen, daß auch mathematische Sätze und Sätze wie »Jeder Ton hat eine Höhe« tautologisch sind.

Den Begriff der logischen Notwendigkeit ergänzend wird der Begriff der *Naturnotwendigkeit* oder naturgesetzlichen Notwendigkeit (auch genannt: nomological, nomic, natural, causal, physical necessity/possibility) verwendet, als Oberbegriff von logischer Notwendigkeit, also so, daß alles logisch Notwendige auch natürlich notwendig ist. Als naturnotwendig wird etwas bezeichnet, was nach den Naturgesetzen so ist, wie es ist.

Da ich kein Motiv dafür habe, möglichst viele Aussagen als analytisch anzusehen, fasse ich hingegen den Begriff des Analytischen recht eng, indem ich neben explizit tautologischen Sätzen nur Sätze mit zusammengesetzten Begriffen als analytisch ansehe. Sätze wie »Was rot ist, ist auch farbig« sind nicht analytisch, denn der Begriff des Farbseins ist kein Teil des Begriffes des Rotseins. Von dieser recht eng gefaßten Menge des Analytischen sage ich, daß sie besser gar nicht als »notwendig« bezeichnet werden sollte, da sie mit gewöhnlichen, synthetischen Notwendigkeitsbehauptungen nichts Relevantes gemeinsam hat.

Die Menge der wahren synthetischen Notwendigkeitsbehauptungen ist demnach recht groß. Sie umfaßt auch Sätze wie »Was rot ist, ist auch farbig«, die andere als logisch notwendig ansehen möchten, und vielleicht Sätze, die andere als »bloß naturnotwendig« ansehen möchten. *Es gibt nur eine Art von Notwendigkeit an, und das ist synthetische Notwendigkeit.*<sup>53</sup> Naturnotwendigkeit ist keine extra Art von Notwendigkeit. Entweder etwas ist synthetisch notwendig oder es ist gar nicht notwendig. Notwendigkeit ist keine Art der Wahrheit, sondern etwas, was mit manchen Sätzen behauptet wird. Daher kann es auch sein, daß manche wahre Sätze (z. B. Prädikationen) weder notwendig noch kontingent sind.

Nach der Behandlung dieser, wie Husserl und Ingarden sie nannten, »formalen« Fragen über Möglichkeit und Analytizität können wir uns nun »materialen« Fragen zuwenden, Fragen danach, wie diese Welt tatsächlich beschaffen ist.

<sup>53</sup> Verschiedene Arten von Notwendigkeit unterschieden z. B. (Seifert 1987, Kap. 1), (1996, Kap. 1) und (Swinburne 1993, Kap. 13).



## 4 Humesche Theorien der Ereignisverursachung und der Begriff einer Ursache

Das Seebeben war die Ursache der Flutwelle. Müllers Leberzirrhose kam durch sein Alkoholtrinken. Hubers Diabetes wurde durch sein Essen von Zucker verursacht. Die Billardkugel rollte in das Loch, weil die andere Kugel sie leicht auf der linken Seite gestreift hatte. – Das sind Beispiele von Verursachung, wie wir sie hier untersuchen wollen. (Die Wörter »Verursachung« und »Kausalität« verwende ich gleichbedeutend.) Die heutige philosophische Debatte über Verursachung geht vor allem auf David Hume (1711–1776) zurück. Meine folgende kurze Kritik am Humeschen Weg soll begründen, weshalb ich einen anderen einschlagen werde, und andeuten, welche Methode zu einer Humeschen und welche zu einer nicht-Humeschen Auffassung führt.

Wenn ich nun von der »Humeschen« Auffassung spreche, meine ich eine durch Hume inspirierte Auffassung, aber nicht unbedingt Humes eigene Auffassung. Es ist umstritten, ob Hume selbst wirklich meinte, daß es keine Kausalverbindungen (»causal connexions«) gebe, aber ich werde dies dennoch als die »Humesche Auffassung« bezeichnen, weil viele ihrer Vertreter sich in der Nachfolge Humes sahen.<sup>54</sup>

### 4.1 Der Humesche Gedankengang

Gemäß der sogenannten Humeschen Theorie der Verursachung gilt:

*(HUM) A ist Ursache von B genau dann, wenn gilt: A geschieht, B geschieht, und Ereignissen wie A (d. h. Ereignisse, die A gleichen, oder Ereignisse derselben Art wie A) folgen immer Ereignisse wie B.*

<sup>54</sup> Die revisionistische These, daß Hume selbst doch an Kausalverbindungen glaubte, verteidigen (Strawson 1989), (Craig 1987), (Beauchamp & Rosenberg 1981) und (Wright 1983). Dagegen verteidigen (Beebe 2006, §5.2), (Mackie 1974, Kap. 1) und (Dowe 2000, Kap. 2) die Standardinterpretation, nach der Hume die Existenz kausaler Verbindungen leugnete.

Hume formulierte das so: »Wir können eine Ursache definieren als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen Gegenständen, die dem ersten ähneln, Gegenstände, die dem zweiten ähneln, folgen.« (*Enquiry*, §60) Eine Regelmäßigkeit der Form »Ereignissen der Art A folgen immer Ereignisse der Art B« können wir eine »Humesche Regelmäßigkeit« und ein eine solche behauptendes Gesetz ein »Sukzessionsgesetz« nennen. Diese Theorie oder Definition scheint verkehrt zu sein, denn es kann sein, daß Ereignissen der Art A immer Ereignisse der Art B folgen, ohne durch A verursacht zu sein. Dem Fallen des Barometers folgt regelmäßig schlechtes Wetter, aber das Fallen eines Barometers verursacht normalerweise kein schlechtes Wetter. Viele Einwände dieser Art sind erhoben worden, und viele haben versucht, die Humesche Auffassung so zu modifizieren, daß sie den Einwänden standhält.<sup>55</sup> Anstatt diesen Einwänden nachzugehen, möchte ich den Gedankengang untersuchen, der zur Humeschen Theorie führt.

Der Ausgangspunkt des Humeschen Gedankengangs ist eine bestimmte Auffassung des »Ursprungs der Ideen«, d. h. darüber, wie wir Begriffe erlangen. Hume nahm an, daß jeder Begriff entweder eine Kopie eines Sinneseindrucks ist oder aus Begriffen zusammengesetzt ist, die Kopien von Sinneseindrücken sind (*Enquiry*, Sect. II; vgl. *Treatise*, 1.1.1). Nennen wir diese Auffassung die Humesche Theorie vom Ursprung der Begriffe (HUB). Sie wird auch die »Assoziationstheorie der Bedeutung« genannt. Für den Begriff des Rotseins beispielsweise ist HUB plausibel. Wir haben Sinneseindrücke von Rote; so ein Sinneseindruck ist ein Teil meines Gesichtsfeldes, wenn ich eine rote Rose sehe. Die Bedeutung des Wortes »rot« gründet auf solchen Sinneseindrücken. Die Beziehung zwischen dem Sinneseindruck von Rote und der Bedeutung des Wortes »rot« ist die Beziehung, die Hume meint, wenn er sagt, alle Begriffe, oder zumindest alle legitimen Begriffe, seien Kopien von Sinneseindrücken oder zusammengesetzt aus solchen Kopien.

Hume nimmt an, daß Philosophen oft bedeutungslose Wörter verwenden (»a philosophical term [...] employed without any meaning or idea«, *Enquiry*, §17). Deshalb fordert er, daß bei allen philosophischen Begriffen zu fragen sei:

<sup>55</sup> Für Einwände gegen die Humesche Theorie siehe: (Reid 1788), (Ushenko 1946), (Bunge 1959), (Armstrong 1983), (Spohn 2001, 24–26). Der Humesche Ansatz wird verteidigt in: (Mackie 1974), (Salmon 1984), (Hall 2004), (Graßhoff & May 2001). Einen Überblick bietet (Baumgartner 2008).



»Von welchem Sinneseindruck soll dieser angenommene Begriff abgeleitet sein?«

(»From what impression is that supposed idea derived?«) (*Enquiry*, §17)

Damit meint er, daß man einen Begriff nur dann verwenden darf, wenn man den Sinneseindruck kennt, von dem er eine Kopie ist. Nennen wir dies die Humesche Methode zur Begriffsanalyse (HMB). Ihr folgend meint Hume beim Begriff der Verursachung, wir müßten nach dem Sinneseindruck suchen, von dem er eine Kopie ist, und wenn es keinen solchen Sinneseindruck gibt, dann ist der Begriff sinnlos, unklar oder jedenfalls nicht zu verwenden.

Der nächste Schritt ist, daß Hume und die Humeaner sagen, wir hätten keine Sinneseindrücke von »Kausalverbindungen« (»causal connexion«). Das illustriert Hume mit folgendem Beispiel. Was sieht man, wenn man beobachtet, wie eine Billardkugel an eine andere stößt? Man sieht zuerst die Bewegung der einen Kugel, dann die der anderen. Nun fragt Hume, ob man denn auch sieht, daß die eine Kugel die andere Kugel in Bewegung setzt. Sieht man, daß die erste Kugel an die zweite Kraft überträgt? Nimmt man »Kraft, Energie oder eine Kausalverbindung« wahr, d. h. das Hervorbringen des einen Ereignisses durch das andere Ereignis?<sup>56</sup> Hume verneint das. Er sagt, wir sähen die Bewegung der ersten Kugel und die Bewegung der zweiten Kugel, aber nichts darüber hinaus. Er fordert von Kausalverbindungen, daß wir, wenn wir sie an einer Ursache wahrnähmen, die Wirkung »mit Gewißheit« und bloß durch Nachdenken (»reasoning«) vorherwüßten (*Enquiry*, §50). Das scheint der Grund zu sein, weshalb er die Beziehung »notwendig« nennt.<sup>57</sup> (Unten werde ich behaupten, daß es Kau-

<sup>56</sup> »Power, force, energy, or necessary connexion« (*Enquiry*, 7.3; vgl. *Treatise*, 1.3.14). Die These, daß Kausalverbindung nicht beobachtet würden, ist keine neue Idee Humes. Das Beispiel der Billardkugeln stammt von Nicholas Malebranche (1675, 3.2.3). Und schon der arabische Philosoph Al-Ghazali (1058–1111) sagte: Beobachtet man ein Stück Stoff im Feuer, sieht man, daß der Stoff zu erst weiß ist, dann schwarz und dann zerfällt, man sieht aber nicht, daß das Feuer irgendwie auf den Stoff wirkt. Al-Ghazali nahm dies als Begründung für den Okkasionalismus. (Averroes 1954, 316–318) Dazu unten (Kap. 10.5) mehr.

<sup>57</sup> Humeaner meinen mit einer »notwendigen« Beziehung eine logische Beziehung. Aber zwischen einer Ursache und einer Wirkung kann keine logische Beziehung bestehen, weil logische Beziehungen nur zwischen Bedeutungsentitäten bestehen, z. B. zwischen Aussagen oder zwischen Begriffen. Zwischen einem Seebeben und einer Flutwelle kann keine logische Beziehung bestehen, nur zwischen der Beschreibung eines Seebebens und der Beschreibung einer Flutwelle kann eine logische Beziehung bestehen.

salverbindungen gibt, daß sie aber nicht notwendig sind.) Nennen wir die Behauptung, daß wir keine Kausalverbindungen wahrnehmen die Humesche These zur Wahrnehmung von Verursachung (HWV).<sup>58</sup>

Es folgt aus HUB und HWV, daß »wir überhaupt keinen Begriff von [kausaler] Verbindung oder Kraft [»connexion or power«] haben und daß diese Worte gar keinen Sinn haben«. (»We have no idea of connexion or power at all, and [...] these words are absolutely without any meaning.« *Enquiry*, §58.) Demnach kann es auch nicht zum Begriff einer Ursache gehören, daß das eine Ereignis das andere »hervorbringt«. Damit kommt Hume zu seiner oben genannten Definition einer Ursache als »einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen Gegenständen, die dem ersten ähneln, Gegenstände, die dem zweiten ähneln, folgen.« (*Enquiry*, §60)

Aber ist das nicht offensichtlich falsch? Ist es nicht offensichtlich, daß wir einen Begriff einer Kausalverbindung haben und daß wir mit »Ursache« etwas meinen, das etwas anderes hervorbringt? Hume gibt nun doch zu, daß wir den Begriff haben, und er nennt auch ihren Ursprung. Er sagt, wir hätten den Begriff, weil wir immer wieder beobachten, daß Ereignissen der Art A Ereignisse der Art B folgen, und eine Verbindung zwischen A-Ereignissen und B-Ereignissen zu spüren beginnen (*Enquiry*, §59). Der menschliche Geist gewöhne sich so an diese Abfolge, daß er nach jedem A-Ereignis ein B-Ereignis erwarte und eine Kausalverbindung annehme. Das ist der Ursprung (»origin«) unseres Ursachenbegriffes. Dies widerspricht Humes eigener Theorie des Ursprungs der Begriffe, nach der jeder Begriff die Kopie eines Sinneseindrucks ist.

Hier ist also eine Spannung im Humeschen Gedankengang: Er führt zu der These, daß Worte wie »Kausalverbindung« und »Kraft« sinnlos sind, Hume erkennt dann aber doch an, daß wir den Begriff einer Kausalverbindung haben, und gibt eine psychologisierende Erklärung dessen Entstehung. Hume sagt also einerseits, wir hätten den Begriff (»idea«) einer Kausalverbindung, und andererseits sagt er, wir hätten den Begriff einer Kausalverbindung *nicht*. Wir können die Spannung auflösen, indem wir sagen, daß nach dem Humeschen Gedankengang ein Begriff, zu dem sich kein Sinneseindruck finden läßt (z. B. der Begriff einer Ursache), von dem er eine Kopie ist, ein *illegiti-*

<sup>58</sup> Gegen HWV argumentieren z. B. (Anscombe 1971), (Fales 1990) und auch ich unten auf S. 126.

mer oder ungerechtfertigter Begriff ist. Wir haben den Begriff einer Kausalverbindung, aber da er keine Kopie von Sinneseindrücken ist, ist er eine Mißgeburt.<sup>59</sup> Dann stellt sich die Frage, ob deshalb anzunehmen ist, daß nichts unter den Begriff Fallendes existiert, oder ob deshalb die Annahme der Existenz von etwas unter den Begriff Fallendes ungerechtfertigt ist, und ob dann auch die Annahme, daß es *nichts* unter den Begriff Fallendes gibt, ungerechtfertigt ist.

Der letzte Schritt im Humeschen Gedankengang ist die These, daß es keine Kausalverbindungen gibt. Autoren in der Humeschen Tradition stellen, nachdem sie »Ursache« ohne Bezug auf Kausalverbindungen definiert haben, oft nicht gesondert die Frage, ob es Kausalverbindungen gibt. Ein Autor in der Humeschen Tradition, der aber explizit die Existenz kausaler Verbindungen leugnet, ist David Lewis. Für ihn ist seine Ursachendefinition Teil der Verteidigung seiner These der »Humeschen Supervenienz« (»Humean supervenience«). Diese besagt, daß die Welt nichts als eine Verteilung von Qualitäten an Raum-Zeit-Positionen ist. (Lewis 1986b, ix-xvi)

»Humesche Supervenienz ist nach dem größeren Leugner notwendiger Verbindungen benannt. Es ist die Lehre, daß die Welt aus nichts besteht als einem riesigen Mosaik lokaler Tatsachen, aus nichts als eines neben dem anderen.« (Lewis 1986b, ix, Übs. dvw)

(»Humean Supervenience is named in honor of the greater denier of necessary connections. It is the doctrine that all there is to the world is a vast mosaic of local matters of particular fact, just one little thing and then another.«)

Was zu einer Zeit an einer Stelle der Fall ist, hängt nicht zusammen mit dem, was zu anderen Zeiten oder an anderen Stellen der Fall ist. Daraus

<sup>59</sup> (Dowe 2000, Kap. 2) löst die Spannung auf, indem er Hume sagen läßt: Wir haben den Begriff (»concept«) einer Kausalverbindung, aber er ist bedeutungslos (»meaningless«). Doch was ist ein bedeutungsloser Begriff? Ein Wort kann bedeutungslos sein, aber ein Begriff ist ja gerade die Bedeutung eines Wortes. Hume selbst sagt nicht von dem Begriff, sondern von bestimmten Worten, daß sie bedeutungslos seien: »we have no idea of connexion or power at all, and [...] these words are absolutely without any meaning«. (Ebenso spricht er, wie gesehen, in Section II (§17), von bedeutungslosen »philosophical terms«.) Deshalb ist die einzige Möglichkeit, Humes Auffassung nicht-widersprüchlich auszudrücken: Wir haben den Begriff einer Kausalverbindung, aber er ist nicht legitim (oder nicht brauchbar), weil er nicht die Kopie eines Sinneseindrucks ist. Das ist das Beste, was man aus Humes Text machen kann, aber der Text ist eben unklar und widersprüchlich.

folgt, daß es keine Kausalverbindungen gibt, denn eine solche verbände Ereignisse zu verschiedenen Zeiten. Lewis leugnet also das, was Hermann Lotze einen »Zusammenhang der Dinge« (Lotze 1841, 1. Teil, 3. Abschnitt) nennt. Manche Hume-Exegeten sagen zwar, Hume selbst habe die Existenz kausaler Verbindungen angenommen (s.o. S. 88), aber es ist klar, daß Philosophen, die sich Hume verbunden fühlen, in der Regel Verursachung ohne Bezug auf Kausalverbindungen definieren, um die Annahme kausaler Verbindungen zu vermeiden.

## 4.2 Einwände gegen den Humeschen Gedankengang

Gegen den Humeschen Gedankengang erhebe ich drei Einwände.

*Erstens* verwendet Hume die falsche Methode, um die Bedeutung eines Wortes herauszufinden. Er möchte die Bedeutung von Behauptungen wie »A war die Ursache von B« analysieren, indem er nach den Sinneseindrücken sucht, von denen der Begriff einer Ursache (oder ein Teil dieses Begriffes) eine Kopie ist. Doch das ist nicht die richtige Methode, um eine Bedeutung herauszufinden. Was man mit einem bestimmten Ausdruck meint, findet man nicht so heraus, sondern indem man hart nachdenkt und versucht, den Gedanken mit anderen Worten auszudrücken, und indem man Beispiele sucht und vergleicht. Was andere Menschen mit einem bestimmten Ausdruck meinen, findet man heraus, indem man sie fragt.<sup>60</sup> Wenn man die Bedeutung eines Ausdrucks nicht kennt, dann kann man gar nicht nach dem entsprechenden Sinneseindruck suchen, denn man weiß nicht, nach was für einen man suchen soll.

*Zweitens* ist der Übergang von der These, daß der Begriff einer Ursache nicht den Begriff einer Kausalverbindung enthalte, zu der These, daß es keine Kausalverbindungen gibt, nicht richtig. Selbst wenn wir tatsächlich mit »A war die Ursache von B« nur meinten, daß Ereignissen wie A immer Ereignisse wie B folgen, könnte es Kausalverbindungen geben.

Empiristen in der Humeschen Tradition sagen, alle Rede von Verursachung könne durch Rede von Regelmäßigkeiten (»regularities«)

<sup>60</sup> (Jackson 2000, Kap. 2) erläutert dies ausführlicher. (Wachter 2009) kritisiert Jackson's Annahme, daß wir modale Wahrheiten über Begriffsanalyse entdecken können.

ersetzt werden. In naturwissenschaftlichen Theorien könnten alle Aussagen der Art »A war die Ursache von B« durch Aussagen der Art »Ereignissen der Art A folgen immer Ereignisse der Art B« so ersetzt werden, daß die Theorien ihren Wahrheitswert erhalten. Humeaner glauben, daß sie, indem sie dies belegen, zeigen können, daß es keine Kausalverbindungen gibt. Doch das stimmt nicht, denn es könnte sein, daß Kausalaussagen so ersetzt werden können, daß es aber dennoch Kausalverbindungen gibt, und zwar als Wahrmacher von Kausalaussagen sowie von den Regelmäßigkeitsaussagen, durch welche die Humeaner die Kausalaussagen ersetzen möchten. Unten werde ich darlegen, daß die Tatsache, daß wir so erfolgreich Vorhersagen machen können, zeigt, daß es Kausalverbindungen gibt, die Kausalaussagen wahr machen.

Jedenfalls ist es ein Fehler, eine Theorie oder Analyse des *Begriffes* der Verursachung zu entwickeln – anstatt einer Theorie von Verursachung – und dann daraus Schlüsse über die Existenz von Kausalverbindungen zu ziehen. Dies führt mich zu einem dritten Einwand gegen den Humeschen Gedankengang.

*Drittens:* Die Humesche Methode ist nicht die richtige, um herauszufinden, ob es Kausalverbindungen gibt. Um herauszufinden, ob es X gibt, braucht man keine Theorie über die Entstehung unseres Begriffes eines X, und so eine Theorie ist dabei auch keine Hilfe. Um herauszufinden, ob Butter im Kühlschrank ist, braucht man keine Theorie darüber, woher wir den Begriff von Butter haben. Und eine Theorie über den Ursprung des Begriffes von Lichtäther zu haben, hilft nicht dabei herauszufinden, ob es Lichtäther gibt. So ist es auch mit Verursachung. Man findet nicht heraus, ob es Kausalverbindungen gibt, indem man untersucht, wie der Begriff der Verursachung entstanden ist.

Um herauszufinden, ob es Kausalverbindungen gibt, müssen wir untersuchen, ob die Tatsachen für oder gegen die Existenz kausaler Verbindungen sprechen, ob es also *Indizien* oder *Beweise* gibt. Unten werde zum Beispiel darlegen, daß die Tatsache, daß wir viele erfolgreiche Vorhersagen z.B. von Sonnenfinsternissen machen, ein Indiz für die Existenz von Kausalverbindungen ist. Genauer gesagt, müssen wir zweierlei untersuchen: Wir müssen untersuchen, wie wahrscheinlich es unter der Annahme, daß es Kausalverbindungen gibt, ist, daß sich die Dinge so verhalten, wie sie es tun; und wir müssen untersuchen, wie wahrscheinlich es unter der Annahme, daß es keine Kau-

salverbindungen gibt, ist, daß sich die Dinge so verhalten, wie sie es tun.<sup>61</sup>

Wir müssen eine semantische und eine metaphysische Frage über Kausalität unterscheiden. Die semantische Frage ist: Können Aussagen der Art »A war die Ursache von B« ersetzt werden durch bestimmte andere Aussagen? Die metaphysische ist: Was macht Kausalaussagen wahr? Auf was in der Welt beziehen sich Kausalaussagen? Die metaphysische Frage ist zu beantworten durch eine Beschreibung von Fällen von Verursachung hinsichtlich dessen, was sie zu Fällen von Verursachung macht. Die Antwort muß sagen, ob es Kausalverbindungen gibt und wie sie beschaffen sind. Humesche Theorien beantworten meist die semantische Frage und mögen dabei plausibel sein. Es kann schon sein, daß in machen Zusammenhängen »A war die Ursache von B« ersetzt werden könnte durch »A und B sind geschehen, und allen Ereignissen wie A folgen Ereignisse wie B.« Doch das zeigt nicht, daß es keine Kausalverbindungen gibt. Ich möchte versuchen, die richtige Antwort auf die metaphysische Frage zu finden, und lehne Humesche Theorien insofern ab, als sie als Antwort auf diese Frage gedacht sind.

Dennoch müssen wir, um die metaphysische Frage beantworten zu können, zuerst einige Fragen über den *Begriff* von Verursachung klären.

### 4.3 Was für Sachen sind Ursachen?

Verursachung wie in »Das Seebeben verursachte die Flutwelle« unterscheidet sich vielleicht von Fällen wie »Müller hat die Explosion an der Tankstelle verursacht.« Hier soll es um Fälle der ersten Art gehen, nämlich um *Ereignisverursachung*, d.h. um Fälle, wo etwas, was zu einer Zeit geschieht oder der Fall ist, etwas, was zu einer späteren Zeit geschieht oder der Fall ist, verursacht. Fälle der zweiten Art kann man Handlungsverursachung, Personenverursachung oder Agenskausalität nennen; damit werden wir uns später noch befassen.

<sup>61</sup> Genauer wird analysiert, wie eine Tatsache ein Indiz sein kann, also eine These stützen kann, in (Swinburne 2001, Kap. 4). Eine einfachere Darstellung ist (Swinburne 1996b, Kap. 2). Daß in der Metaphysik, um zu untersuchen, ob Dinge einer bestimmten Art existieren, diese Erkenntnismethode und nicht beispielsweise Begriffsanalyse anzuwenden ist, lege ich in (Wachter 2004b) dar.

In der Philosophiegeschichte gab es noch eine ganze Reihe anderer Begriffe von »Ursache«. So unterschied Aristoteles zwischen vier Arten oder Aspekten von Ursachen (*αἰτίαι*): 1. nennt er eine *Form* Ursache, 2. nennt er ein *Ziel* oder einen *Zweck* Ursache, 3. nennt er eine *Materie* Ursache, 4. nennt er eine *Wirkursache* Ursache. Dieser letzte Sinn von Ursache ist ungefähr der, mit dem wir uns hier befassen. Das zeigt, daß man den Begriff einer Ursache auch sehr viel weiter fassen kann als wir das tun.

Was für Entitäten sind Ursachen, und was für Entitäten sind Wirkungen? (»Entität« heißt soviel wie »ein Seiendes«, »eine Sache«. Eine Eigenschaft ist eine Entität, man will sie aber oft nicht als »Ding« bezeichnen.) Man kann diese Frage vor dem Hintergrund einer bestimmten kategorialen Ontologie beantworten. Eine kategoriale Ontologie sagt, daß es bestimmte ontologische Kategorien, L, M und N gebe, daß also alles entweder ein L, ein M oder ein N sei.<sup>62</sup> Vor diesem Hintergrund kann man dann sagen, daß Ursachen und Wirkungen immer Entitäten der Kategorie M seien.

David Armstrong beispielsweise behauptet, daß Ursachen und Wirkungen Sachverhalte (»states of affairs«) seien, wobei er unter einem Sachverhalt ein Individuum samt einem von ihm instantiierten Universale (einer Eigenschaft) versteht. (Armstrong 1997, Kap. 14) Unter einer ontologischen Kategorie verstehe ich *nicht* eine logische Form, eine Art einer Bedeutung oder eine Art eines geistigen Aktes. Sondern gemeint ist, daß die Welt unabhängig davon, wie wir über sie denken oder sprechen, eine Struktur hat. Sie ist aus Bausteinen bestimmter Arten, »Kategorien« genannt, zusammengesetzt, z. B. Eigenschaften, Eigenschaftsträger, Sachverhalte, usw.

Obwohl die Kategorien denkunabhängig sein sollen, nehmen die meisten Vertreter einer kategorialen Ontologie Kategorien an, die sich sprachlich leicht definieren lassen, da sie Arten von Ausdrücken entsprechen. Die Kategorie »Eigenschaften« z. B. entspricht den Prädikaten (wie »... ist rot«), die Kategorie »Substanz« entspricht den Namen oder den Hauptwörtern (wie »Ludwig« oder »ein Hase«). Gemäß einer solchen Ontologie hat die Wirklichkeit also eine Struktur, die *parallel* zur Struktur unseres Denkens oder unserer Sprache ist.

Wenn jede Kategorie einer bestimmten Art von Ausdrücken zu-

<sup>62</sup> Beispiele kategorialer Ontologien: (Lowe 2006), (Tegtmeier 1992), (Chisholm 1996), (Smith 1997), (Ingarden 1965).

geordnet ist, läuft die Annahme, daß Ursachen Dinge der Kategorie M sind, darauf hinaus, daß alle Kausalaussagen eine bestimmte sprachliche Form haben. Sagt man beispielsweise, daß Ursachen Sachverhalte sind, läuft das darauf hinaus, daß jede Kausalaussage die Form »A's G-Sein verursachte B's F-Sein« hat oder in diese gebracht werden kann.

Da ich selbst nicht annehme, daß die Welt eine ontische Struktur hat, die parallel zur Struktur unseres Denkens oder unserer Sprache ist, kann ich keine solche Antwort auf die Frage, was Ursachen sind, geben.<sup>63</sup> Statt dessen habe ich hier die Frage zu beantworten, *wie man auf Ursachen und Wirkungen Bezug nimmt und sie angibt*.

Eine Ereignisverursachung geschieht zu einer bestimmten *Zeit*. Wenn eine Kausalaussage nur ein Ding als Ursache nennt, z. B. eine bestimmte Billardkugel, ohne anzugeben, zu welcher Zeit das Ding wirkte, ist die Angabe der Ursache unvollständig. Zwar gibt es frühere und spätere Ursachen eines Ereignisses, aber die Nennung einer Ursache ist unvollständig, wenn sie nicht den Zeitpunkt enthält. Das Ding, das wirkt, verharrt in der Zeit (es »persistiert«), aber das Wirken geschieht zu einer bestimmten Zeit. Dasselbe gilt für eine Wirkung; sie geschieht immer zu einer bestimmten Zeit.

Sind Ursachen konkrete<sup>64</sup> Dinge, d. h. ontologisch vollständige Dinge, Dinge samt all ihren Eigenschaften? Wenn eine Billardkugel A an eine andere Billardkugel B stößt und eine Bewegung der Kugel B verursacht, dann sind dafür die Masse und die Geschwindigkeit der Kugel A kausal relevant. Die Temperatur oder die Farbe der Kugel sind hingegen nicht relevant. Während die Wirkung anders wäre, wenn die Kugel eine andere Masse hätte, machte eine andere Temperatur keinen Unterschied. In diesem Sinne gehören zur Ursache die Masse der Kugel sowie bestimmte andere Eigenschaften, aber andere Eigenschaften gehören nicht dazu. Daher kann man sagen, daß die Ursache nicht eine

<sup>63</sup> In (Wachter 2000a, Kap. 4) und (Wachter 2000b) habe ich eine »Feldontologie« entwickelt, nach der die materielle Welt aus Feldern besteht, von denen jedes über den ganzen Raum ausgedehnt ist und an jeder Stelle eine Stärke hat. Dies ist eine Alternative zu einer kategorialen Ontologie und insbesondere zu der Annahme, daß es eine ontisch vorgegebene eindeutige Einteilung der Welt in Dinge gibt.

<sup>64</sup> Die meisten Autoren verwenden heute »konkret« und »abstrakt« so, wie Quine es verwendet hat, nämlich im Sinne von »zeitlich« bzw. »unzeitlich«. Doch um etwas als unzeitlich zu bezeichnen, verwenden wir besser den traditionellen Fachausdruck »ideal« (im Gegensatz zu »real«). Zu »konkret« im Sinne von »ontologisch vollständig« siehe Husserls *III. Logische Untersuchung*, (Ingarden 1964), (Campbell 1990), (Simons 1994), (Wachter 2000a, 206–208).



Substanz, sondern ein abstrakter, d. h. ontologisch unvollständiger Gegenstand ist, zu dem nur einige Eigenschaften des Dinges gehören.<sup>65</sup> Eine Ursache ist in dem Sinne ein abstrakter Gegenstand, daß nicht alle Eigenschaften des betreffenden konkreten Gegenstandes für die Verursachung relevant sind. Doch natürlich ist dieser abstrakte Gegenstand ein abstrakter Teil (im Sinne von Husserls *III. Logischer Untersuchung*) eines konkreten Gegenstandes, nämlich der Kugel. Man kann also andererseits auch sagen, daß ein Gegenstand, der etwas verursacht, immer ein konkreter Gegenstand ist. Meine Antwort auf die Frage, wie man auf eine Ursache Bezug nimmt, hat daher die folgenden zwei Teile:

1. Eine Beschreibung einer Ursache nenne ich *vollständig*, wenn sie besagt, welcher *konkrete Gegenstand* wirkt, welche seiner *Eigenschaften* für das Wirken relevant sind und zu welcher *Zeit* das Wirken geschieht. (Entsprechend nenne ich eine Beschreibung einer Wirkung *vollständig*, wenn die betroffenen Dinge, die bewirkten Eigenschaften und die Zeit des Bewirkten angegeben ist.) Dabei müssen die Eigenschaften nicht besonders genau bestimmt sein. Es muß z. B. nicht »0,27 kg« heißen, sondern es genügt »die Masse des Apfels«, denn der Apfel hat ja nur eine Masse. Oder es genügt, daß sich aus dem Zusammenhang erschließen läßt, welche Eigenschaften relevant sind. Wir können eine Beschreibung einer Ursache um so »vollständiger« nennen, je genauer die Eigenschaften beschrieben werden. Der zu nennende konkrete Gegenstand ist der Gegenstand, der das Verursachen ausübt. Es können auch mehrere Gegenstände oder ein nicht klar abzugrenzender Gegenstand zu nennen sein. Bei »das Seebeben« wäre der Meeresboden in der betreffenden Region zu der betreffenden Zeit gemeint. Eine Kausalaussage ist nur dann vollständig, wenn sie eine vollständige Beschreibung von Ursache und Wirkung enthält. Eine Ursache, die so beschrieben ist, nenne ich austauschbar ein »Ereignis« oder einen »Sachverhalt«. Beispiele wären »das Erdbeben an Ort X zur Zeit Y«, »die Temperatur der Sonne zur Zeit t« oder »das Rollen jener Billardkugel zur Zeit t«.

Den Unterschied, der oft zwischen Ereignissen und Sachverhalten gemacht wird, können wir hier ignorieren, denn er betrifft nur die sprachliche Form. Sowohl bei dem, was die meisten Autoren unter einem Ereignis verstehen, als auch bei dem, was die meisten Autoren

<sup>65</sup> Daß Ursachen immer Substanzen sind und nicht Ereignisse sind, behaupten: (Harré & Madden 1975), (Swinburne 1997b), (Lowe 1998, 206–208).

unter einem Sachverhalt verstehen, werden Eigenschaft, Eigenschaftsträger (also das Ding) und Zeit angegeben. Es ist für uns hier gleichgültig ob eine Ursache beschrieben wird mit dem Ausdruck »die Temperatur von 15 Millionen Kelvin der Sonne zu Zeit t«, mit »daß die Sonne zur Zeit t eine Temperatur von 15 Millionen Kelvin hatte« oder mit »das 15-Millionen-Kelvin-Haben der Sonne zur Zeit t«. Das 15-Millionen-Kelvin-Haben der Sonne zur Zeit t nenne ich gleichbedeutend »Sachverhalt« oder »Ereignis«. <sup>66</sup> Das ist freilich ein weiterer Begriff als der umgangssprachliche Begriff eines Ereignisses, aber in der Philosophie hat es sich eingebürgert, auch so etwas wie das 15-Millionen-Kelvin-Haben der Sonne als Ereignis zu bezeichnen. Um dem Sprachgefühl weniger Gewalt anzutun, werde ich jeweils das Wort »Sachverhalt« oder »Ereignis«, das passender ist.

2. Alle Beschreibungen, die so Ding, Eigenschaft und Zeit angeben, sind ontologisch gleich gut, d. h. es gibt nicht eine bestimmte Beschreibungsform, welche allein die ontische Form einer Ursache zum Ausdruck bringt (obwohl manche Beschreibungen freilich grammatisch oder stilistisch vorzuziehen sind).

Es gibt auch die Auffassung, daß Ursachen »Tatsachen« seien, wobei unter »Tatsachen« Frege<sup>67</sup> folgend nicht die Gegenstände und Wahrmacher wahrer Aussagen, sondern *wahre Propositionen* verstanden werden.<sup>68</sup> Unter einer Proposition versteht man normalerweise die Bedeutung eines Satzes: das, was durch einen Behauptungssatz ausgedrückt wird und was wahr oder falsch ist. Eine Ursache kann von einer Proposition beschrieben werden, aber die Proposition ist dann nicht selbst die Ursache. Was durch den Satz »A ist F« ausgedrückt wird – die Bedeutung des Satzes – ist etwas ganz anderes als A und als A's

<sup>66</sup> Der Begriff »Sachverhalt« wurde von Hermann Lotze (1874) in die Philosophie eingeführt, wie (Milkov 2000) gezeigt hat. Vgl. (Smith 1992b). In der Regel wird unter einem Sachverhalt das eine bestimmte Eigenschaft haben eines bestimmten Dinges verstanden, das F-Sein von a, also z. B. das Rotsein der Rose. Gründlich hat (Reinach 1911) Sachverhalte als die Gegenstände von Urteilen untersucht. (Vgl. Ingarden 1965, Kap. 11.) Heute verwenden einerseits einige den Begriff in der Semantik, um eine logische Form oder die Form eines Satzteils zu bezeichnen. Andererseits verwenden andere den Begriff rein ontologisch. (Armstrong 1997) beispielsweise versteht unter einem Sachverhalt ein Individuen samt einem von ihm instantiierten Universale, unabhängig davon, ob und wie diese aufgefaßt oder beschrieben werden.

<sup>67</sup> (Frege 1919, 74): »Eine Tatsache ist ein Gedanke, der wahr ist.«

<sup>68</sup> Eine ausführliche Untersuchung dieser Auffassung sowie Textverweise finden sich in (Meixner 2001, 495–523).



F-Sein. Der Satz und seine Bedeutung hat A's F-Sein als Gegenstand und ist selbst davon ganz verschieden. Die Proposition, die ausgedrückt wird durch »Kugel A rollt auf Kugel B zu« ist etwas Geistiges oder etwas Ideales und hat keinerlei Wirkung auf die Kugel B. Das Rollen der Kugel A kann Kugel B zum Rollen bringen, aber die Proposition kann das nicht. *Propositionen verursachen nicht das, was die Dinge, von denen sie handeln, verursachen.*

#### 4.4 Die Frage, ob Ursachen Ereignisse oder Sachverhalte sind, ist nicht metaphysisch

Es gibt eine philosophische Auseinandersetzung darüber, ob Ursachen und Wirkungen Ereignisse oder Tatsachen (»facts«) sind. Der *locus classicus* der Verteidigung der Auffassung, daß Ursachen Ereignisse seien, ist Donald Davidsons Aufsatz »Causal Relations« (1967). Er behauptet, daß »Ursachen Einzelereignisse sind und Kausalbeziehungen zwischen Ereignissen bestehen.«<sup>69</sup> (Davidson 1967, 230) Die Gegenmeinung, daß Ursachen Tatsachen seien, wurde später von Hugh Mellor (1995, 7–12 und Kap. 11–12) verteidigt.

Mellor legt zunächst dar, daß einige Ursachen Tatsachen und andere Ereignisse seien. Dann stellt er die Frage: »Wie verhalten sich diese zwei Arten von Ursachen und Wirkungen zueinander, und ist eine davon grundlegender?« (Mellor 1995, 10, Übs. dvw) »Welche dieser zwei Arten von Entitäten verbindet Kausalität wirklich, Individuen [particulars] oder Tatsachen?« Mellor kommt zu dem Schluß, daß Ursachen und Wirkungen im Grunde Tatsachen seien.

Man sollte glauben, daß Mellors Frage ist, welcher ontologischen Art Entitäten sind, die etwas verursachen können. Man sollte glauben, daß die Frage ist, was das für Sachen sind, von denen manchmal wahrer Weise gesagt wird, sie hätten etwas verursacht. Beispiele für ontologische Arten wären Universalien, Momente (individuelle Eigenschaften, engl. »tropes«), Sachverhalte usw. Doch diese Frage stellt sich Mellor gar nicht. *Wenn Mellor sagt, Ursachen seien im Grunde Tatsachen, oder »Kausalität verbinde immer Tatsachen«, meint er in Wirklichkeit,*

<sup>69</sup> Davidson hält Ereignisse für Individuen (»particulars«), Tatsachen hingegen für Nicht-Individuen. Daher drückt er seine Auffassung auch manchmal aus, indem er sagt, Ursachen seien Individuen. (Kistler 1999) verteidigt Davidsons Auffassung.

daß »alle kausalen Wahrheiten Wahrheiten der Form ›E, weil C‹ [›E because C‹]« seien oder von solche Wahrheiten abzuleiten seien. (Mellor 1995, 156) Mellors Aussage, daß Kausalität immer Tatsachen verbinde, ist also keine ontologische Aussage über den Gegenstand von Kausalaussagen und über die Relata der kausalen Beziehung. Es ist keine Aussage darüber, wie die Welt unabhängig von unserem Denken und Sprechen ist. Mellor meint nur, daß alle Fälle von Verursachung durch Aussagen der Form »E, weil C« beschrieben werden können. Mellor gibt seiner Aussage also den Anschein, als sei sie ontologisch oder metaphysisch, in dem Sinne, daß sie etwas über die beschreibungsunabhängige Wirklichkeit sagt,<sup>70</sup> aber im Kern ist es nur eine Aussage über die Form von Kausalaussagen, es ist also eine linguistische oder semantische Aussage.

In Davidsons Aufsatz wird schneller klar, wovon die Frage »Sind Ursachen Ereignisse oder Tatsachen?« in Wirklichkeit handelt. Er formuliert die Frage nämlich so: »Welches ist die logische Form singulärer Kausalaussagen wie ›Die Flut bewirkte die Hungersnot‹, ›Der Dolchstoß verursachte Cäsars Tod‹, ›Das Niederbrennen des Hauses bewirkte das Grillen des Schweines‹?« (Davidson 1967, 214)

Sehen wir uns einmal genauer an, was Mellor unter einer *Tatsache* versteht. Hier sind drei Aussagen Mellors über Tatsachen:

(1) »Unter einem *Sachverhalt* [state of affairs] verstehe ich etwas, was durch Sätze ausgesagt wird; Aussagen oder Propositionen wie ›Peter fällt‹, seien sie wahr oder falsch. [...] Aktuelle [d.h. bestehende] Sachverhalte, die wahren Aussagen entsprechen, nenne ich *Tatsachen* [facts].« (Mellor 1995, 8)

(2) Tatsachen sind »Entitäten, die per definitionem Wahrheiten entsprechen« (S. 9).

(3) Tatsachen sind *nicht* die Dinge, die Sätze wahr machen. (S. 9)

Mir scheint, daß es nichts gibt, auf das diese Aussagen alle zutreffen. »Sachverhalte«, nach der traditionellen (Reinach 1911; Husserl 1913c; Ingarden 1965, Kap. 11) wie auch der zeitgenössischen Termini

<sup>70</sup> Zu diesem Sinn von Ontologie und Metaphysik: (Wachter 2004b) und (Wachter 2000a). Die Bezeichnung »Ontologie« wird nicht immer in diesem Sinne verwendet, in dem das Ontologische von etwas vom Denken und der Welt Unabhängigen handelt. Vieles in der Philosophiegeschichte, was Ontologie genannt wird, ist nicht Ontologie in meinem Sinne. Auch in der Informationswissenschaft heute wird von »Ontologie« in einem Sinn gesprochen, der mehr mit Begriffen zu tun hat als mit Ontologie, wie ich sie meine.

nologie (Armstrong 1997), sind die Gegenstände und Wahrmacher von Aussagen. Aus (3) folgt aber, daß Mellor nicht Sachverhalte und Tatsachen in diesem Sinne meint.

(1) und (3) legen nahe, daß Mellor unter Sachverhalten die Bedeutungen von Sätzen versteht, also das, was man mit Sätzen ausdrückt, und daß er unter »Tatsachen« die Bedeutungen wahrer Sätze versteht. Doch das hieße, daß Mellor behauptet, daß Ursachen und Wirkungen die Bedeutungen wahrer Sätze, also Wahrheitsträger seien. Das ist eine unplausible Annahme. Wenn eine Billardkugel an eine andere stößt, dann ist das Rollen einer Billardkugel eine Ursache, aber kein Wahrheitsträger, und der Wahrheitsträger, der das Rollen beschreibt, ist keine Ursache, er bringt die andere Kugel nicht in Bewegung.

Außerdem zeigt Aussage (2) (»Tatsachen entsprechen Wahrheiten«), daß Mellor mit Tatsachen nicht Wahrheitsträger meint, denn wenn Tatsachen Wahrheitsträger wären, *entsprechen* sie nicht Wahrheiten, sondern sie *wären* Wahrheiten.

Es gibt nichts, worauf diese Aussagen alle zutreffen. Wieso macht er so widersprüchliche Aussagen über »Tatsachen«? Mellor meint in Wirklichkeit mit »Tatsachen«, obwohl er sie eine »Art von Entitäten nennt«, eine sogenannte logische Form, also Gedankenelemente einer bestimmten Form. Wenn Mellor sagt, daß Ursachen Tatsachen seien, meint er bloß, daß jeder Fall von Verursachung beschrieben werden kann mit einer Aussage der Form »E, weil C«. Aber manchmal spricht er dennoch so, als wollte er etwas über die Gegenstände sagen, die etwas verursachen.

#### 4.5 Singuläre Verursachung

Wir wollen hier untersuchen, wie ein bestimmtes Ereignis ein anderes verursacht, also Fälle wie »Das Seebeben verursachte die Flutwelle«. Das nennt man »singuläre Kausalität«, im Gegensatz zu »genereller Kausalität« wie z. B. »Rauchen verursacht Krebs«. Es ist anzunehmen, daß generelle auf singuläre Kausalität zurückzuführen ist. Daß generell A B verursacht, heißt, daß manchmal oder oft das A-Sein eines Dinges das B-Sein dieses Dinges verursacht. Daß Rauchen Krebs verursacht, heißt, daß bei einigen oder vielen Menschen Zigarettenrauchen Krebs verursacht, oder daß unter bestimmten Umständen Zigarettenrauchen immer Krebs verursacht.

Nach der Humeschen Auffassung allerdings ist umgekehrt generelle Kausalität grundlegender als singuläre Kausalität. Daß das Einzelereignis A das Ereignis B verursacht hat, liegt nach ihr daran, daß auch allen anderen Ereignissen des Typs A in der Vergangenheit und in der Zukunft ein Ereignis des Typs B folgt. Angenommen Sie sehen, wie eine Kugel A an eine Kugel B gestoßen ist, die daraufhin ins Rollen kam. Um zu wissen, ob das Rollen der Kugel A das Rollen der Kugel B verursacht hat, müssen Sie nach der Humeschen Auffassung wissen, ob auch in allen anderen Fällen, in denen eine Kugel wie A gerollt ist, ein Rollen der anderen Kugel folgte.

Singuläre Verursachung ist nur dann grundlegender als generelle Kausalität, wenn es Kausalverbindungen gibt. Aber auch wenn man Kausalverbindungen annimmt, kann man annehmen, daß singuläre Kausalität generelle Kausalität impliziert. David Armstrong beispielsweise nimmt an, daß es Kausalverbindungen gebe und daß diese Instantiierungen von Beziehungen zwischen Universalien seien. (Armstrong 1997, Kap. 14) Wenn A B verursacht hat, gilt demnach notwendigerweise auch, daß Ereignisse wie A in gleichartigen Umständen immer Ereignisse wie B verursachen.

#### 4.6 Gibt es Verursachung?

Gibt es überhaupt Verursachung? Im Gegensatz zu der Frage, ob es Kausalverbindungen gibt, ist diese Frage ohne viele Argumente zu bejahen. Der Grund dafür ist, daß der Begriff einer Ursache, wie auch z. B. der Begriff »Wasser«, ein beispielgestützter Begriff ist. Es kann sein, daß es keine Einhörner, keinen Aids-Virus oder keinen Gott gibt. Das sind alles Fälle, wo wir einen Begriff haben und dann fragen, ob es etwas gibt, das unter ihn fällt. Es ist, als hätten wir ein Bild und gingen damit durch die Welt und suchten, ob es etwas wie das auf dem Bild Dargestellte gibt, und Leute fragten, ob sie so etwas schon mal gesehen hätten.

Bei Verursachung ist es anders, denn hier gehen wir von Beispielen aus, d. h. man erklärt jemandem den Begriff, indem man ihm unumstrittene Beispiele zeigt, wie die durch das Seebeben verursachte Flutwelle oder das durch den Blitzeinschlag verursachte Brennen des Baumes. Wir glauben, daß diese Fälle etwas gemeinsam haben, und zielen darauf mit dem Begriff »Ursache« ab. Ob ein Ereignis die Ursache eines bestimmten anderen Ereignisses ist, hängt davon ab, ob dieses

Ereignispaar den Musterbeispielen in der relevanten Hinsicht objektiv ähnelt.

Wenn bei den Musterbeispielen eine Kausalverbindung vorliegt, dann ist nichts Ursache und Wirkung, wenn es nicht durch eine Kausalverbindung verbunden ist. Wenn hingegen bei den Musterbeispielen keine Kausalverbindung vorliegt, sondern sie bloß Fälle Humescher Regelmäßigkeiten sind, dann ist nichts Ursache und Wirkung, was nicht ein Fall einer Humeschen Regelmäßigkeit ist. Verursachung gibt es in jedem Fall.

#### 4.7 Hat der Begriff der Verursachung Teile?

Oben (Kap. 2.5) habe ich den Begriff eines zusammengesetzten Begriffes und den eines Teilbegriffes definiert. Der Begriff eines Junggesellen beispielsweise ist ein zusammengesetzter Begriff, von dem der Begriff des Unverheiratetseins ein Teil ist. Untersuchen wir nun, ob der Begriff einer Ursache ein zusammengesetzter Begriff ist. Ist in den Begriff etwas hineindefiniert? Das scheint nicht der Fall zu sein. Sehen wir drei Begriffe an, die Teile des Ursachenbegriffes sein könnten. Man könnte meinen, »Ursache« sei so definiert, daß (1) eine Ursache früher als ihre Wirkung ist; daß (2) eine Ursache räumlich an ihre Wirkung angrenzt; oder daß (3), wenn A die Ursache von B ist, Ereignissen, die A gleichen, *immer* Ereignisse, die B gleichen, folgen.

Zu (1): Um zu erklären, was eine Ursache ist, kann man sagen, daß eine Ursache ein Ereignis sei, welches einen Einfluß auf das Geschehen nach ihm habe. Doch wie ich oben begründet habe, ist es nicht analytisch, daß eine Ursache früher als ihre Wirkung ist. Es mag unmöglich sein, daß etwas ein früheres Ereignis verursacht hat, und es mag ungewöhnlich sein, so etwas zu glauben, aber es ist nicht selbstwidersprüchlich. Man verwendet den Satz »A hat B verursacht« nicht, um u. a. zu sagen, A habe früher als B stattgefunden. Das ist vereinbar mit der Tatsache, daß die meisten Menschen glauben, daß ein Ereignis nur ein späteres Ereignis bewirken kann. Wir können testen, ob das Frühersein ein Teil des Begriffs einer Ursache ist, indem wir prüfen, ob wir einen Begriff haben, der dem einer Ursache gleicht, außer daß er neutral bezüglich des Früherseins ist. Haben wir so einen Begriff? Nein, der Begriff einer Ursache ist selbst neutral bezüglich des Früherseins.

Lassen Sie mich das veranschaulichen: Stellen Sie sich jemanden

vor, der am Mittwoch einen Regentanz ausführt, um am Montag vorher Regen auf einer bestimmten entlegenen Insel hervorzurufen, von der er nicht weiß, ob es dort am Montag geregnet hat. Er hofft, daß der Tanz Regen am Montag hervorbringt. Wenn es ein Teil des Ursachenbegriffes wäre, daß eine Ursache früher als ihre Wirkung ist, dann könnte er den Begriff »Ursache« nicht verwenden, um seine Hoffnung auszudrücken. Es wäre sehr unpraktisch, wenn es eine solche Regel gäbe und wenn es kein deutsches Wort gäbe, mit dem der Tänzer seine Hoffnung ausdrücken könnte. Tatsächlich kann er aber seine Hoffnung auf deutsch ausdrücken, und er kann es mit dem Begriff »Ursache« tun, indem er nämlich sagt: »Mein heutiger Tanz soll Regen vorgestern verursachen.« Also ist es nicht Teil des Ursachenbegriffes, daß eine Ursache früher als ihre Wirkung ist.

Zu (2): Ist eine Ursache so definiert, daß sie, wie Hume meinte,<sup>71</sup> räumlich an ihre Wirkung angrenzt? Sicher nicht. Indem man sagt, daß A B verursacht hat, sagt man nicht, daß A räumlich an B angrenzte. Wir haben auch keinen Begriff, der dem einer Ursache gleicht, außer daß er neutral bezüglich der räumlichen Beziehung zwischen den Ereignissen ist. Daher ist das räumliche Aneinandergrenzen kein Teil des Ursachenbegriffes, und es ist eine offene Frage, ob es Verursachung über eine räumliche Distanz hinweg geben kann.

Zu (3): Verwendet man »A war die Ursache von B«, um zu sagen, daß Ereignissen, die A gleichen, *immer* Ereignisse, die B gleichen, folgen? Sicher nicht. Wir haben keinen Begriff, der dem Ursachenbegriff gleicht, außer daß er neutral dazu ist, was in anderen Fällen geschieht. Daher hat der Ursachenbegriff keinen solchen Teil, und es ist eine offene Frage, ob es sein kann, daß A die Ursache von B war, während in anderen Fällen, Ereignissen, die A gleichen, keine Ereignisse, die B gleichen, folgen.

Da dies die einzigen plausiblen Kandidaten dafür sind, Teile des Ursachenbegriffes zu sein, komme ich zu dem Schluß, daß der Begriff einer Ursache kein zusammengesetzter, sondern ein einfacher Begriff ist.<sup>72</sup> Es ist mag unmöglich sein, daß etwas ein früheres Ereignis verursacht, oder daß ein Ereignis ein von ihm entferntes Ereignis verursacht, aber widersprüchlich ist es nicht.

<sup>71</sup> *Treatise*, S. 172 (1.3.14). In der *Enquiry* läßt Hume jedoch diesen Teil der Definition weg.

<sup>72</sup> Diese These verteidigt auch (Armstrong 1997, §14.6.).

## 5 Die Tendenztheorie der Ereigniskausalität

Nach diesen Untersuchungen zum Begriff einer Ursache können wir nun die Antwort auf die metaphysische Frage über Kausalität suchen. Was macht Kausalaussagen wahr? Was für eine Verbindung besteht zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung? Wir müssen versuchen, nicht nur zu ergründen, was mit »... war die Ursache von ...« gemeint ist, sondern zu *beschreiben*, was dort vorliegt, wo Verursachung vorliegt.

### 5.1 Auf Zeitpunkte Bezug nehmen

Bevor ich die Theorie vorstelle, muß ich klarstellen, wie ich Ausdrücke wie »nach der Zeit  $t$ « verwende. Der an technischen Details weniger interessierte Leser möge getrost den folgenden Absatz überspringen. Mit »nach  $t_1$ « meine ich einen Zeitabschnitt oder Zeitraum, der mit dem Zeitpunkt  $t_1$  beginnt und dessen Länge beliebig klein ist. Sagen wir z. B. » $Px(t_1, t_2)$ « bedeute » $x$  hat während des Zeitraums, der mit  $t_1$  beginnt und mit  $t_2$  endet die Eigenschaft  $P$ « (z. B. eine bestimmte Masse).

»Nach  $t_x$  (oder *ab*  $t_x$ ) hat  $x$   $P$ « heißt dann:  $\lim_{t \rightarrow t_1} Px(t_1, t)$ , wobei  $t$  später als  $t_1$  ist.

Den Ausdruck »nach  $t_1$ « verwende ich also im Sinne von »unmittelbar nach  $t_1$ «.

Entsprechend heißt »Vor  $t_x$  (oder *bis*  $t_x$ ) hat  $x$   $P$ «:  $\lim_{t \rightarrow t_1} Px(t, t_1)$ , wobei  $t$  früher als  $t_1$  ist.

Was soll es genau heißen zu sagen »Zur Zeit  $t_x$  hat  $x$  die Eigenschaft  $P$ «? Ich meine damit, daß *nach und vor*  $t_x$   $x$  die Eigenschaft  $P$  hat, d. h.  $\lim_{t \rightarrow t_1} Px(t_1, t)$ , wobei  $t$  früher als  $t_1$  ist, und  $\lim_{t \rightarrow t_1} Px(t, t_1)$ , wobei  $t$  später als  $t_1$  ist. Mit anderen Worten: »Zur Zeit  $t_x$  hat  $x$  die Eigenschaft  $P$ « heißt, daß es einen Zeitraum gibt, der  $t_1$  enthält und während dem  $x$   $P$  hat.

Warum verwende ich »zu  $t_1$ « nicht im Sinne von »vor oder

nach  $t_1$ «? Es könnte sein, daß  $x$  die Eigenschaft vor  $t_1$ , aber nicht nach  $t_1$  hat. Zum Beispiel kann sich die Geschwindigkeit eines Körper abrupt von  $v_1$  zu  $v_2$  ändern, d. h.  $v_1 = \lim_{t \rightarrow t_1} \frac{\Delta s}{t_1 - t}$ , wobei  $t$  früher als  $t_1$  ist; und  $v_2 = \lim_{t \rightarrow t_1} \frac{\Delta s}{t - t_1}$ , wobei  $t$  später als  $t_1$  ist; und  $v_1 \neq v_2$ . Verwendeten wir »zu  $t_1$ « im Sinne von »vor oder nach  $t_1$ «, dann führte das in diesem Fall zu dem paradoxen Ergebnis, daß  $x$  zu  $t_1$  sowohl  $v_1$  als auch  $v_2$  hat, obwohl  $v_1$  und  $v_2$  verschiedene Geschwindigkeiten sind.

### 5.2 Wie wird es weitergehen?

Stellen Sie sich ein Universum  $U$  vor, das dem unseren gleicht, aber nur aus zwei Steinen besteht, die sich zur Zeit  $t$  langsam voneinander fort bewegen. Was wird eine gewisse Zeit später sein, sagen wir zu  $t_2$ ? Wie werden die Dinge nach  $t$  weitergehen?<sup>73</sup> Nach  $t$  könnte das Universum so sein, wie unseres im Jahre 1809 war. Die Existenz eines solchen Universums ist offensichtlich möglich, denn das folgt daraus, daß es so ein Universum einmal tatsächlich gab. Das Universum, das vor  $t$  nur zwei Steine enthielt, könnte nach  $t$  so sein, wie unseres im Jahre 1809 war, also die Plejaden, einen Planeten mit Bären und Honigbienen, einen König von Bayern und vieles mehr enthalten.

Oder nach  $t$  könnte das Universum leer sein. Die Steine könnten verschwinden.

Oder es könnte sein, daß es nach  $t$  gar kein Universum gibt, also nicht einmal den Raum.

Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß keine dieser Möglichkeiten nach  $t$  verwirklicht werden wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es nach  $t$  in  $U$  genau wie vor  $t$  zwei Steine geben wird. Es ist etwas an  $U$  vor  $t$ , das es wahrscheinlich macht, daß das Universum nach  $t$  dem Universum vor  $t$  weitgehend gleichen wird. Was zu  $t$  der Fall ist, macht manche Möglichkeiten, wie es nach  $t$  weitergehen kann, unwahrscheinlicher und andere wahrscheinlicher. Das Universum vor  $t$  steht nicht neutral zu den möglichen Weiterentwicklungen. (Unter einer »möglichen Weiterentwicklung« verstehe ich eine Möglichkeit, wie es wei-

<sup>73</sup> Wie oben erläutert, meine ich mit »nach  $t$ « oder »ab  $t$ « einen beliebig kurzen Zeitabschnitt, der zu  $t$  beginnt. Mit »vor  $t$ « oder »bis  $t$ « meine ich einen beliebig kurzen Zeitabschnitt, der zu  $t$  endet. Wenn ich sage »soundso war zu  $t$  der Fall« meine ich, daß es vor und nach  $t$  der Fall war.



tergehen kann.) Entgegen David Lewis' These der Humeschen Supervenienz (s. o. S. 92) ist das Universum eben nicht nur »ein Mosaik lokaler Muster«, sondern was zu einer Zeit der Fall ist, hat einen Einfluß darauf, was zu einer anderen Zeit der Fall ist. Nicht alle möglichen Weiterentwicklungen sind gleichermaßen wahrscheinlich. Das Universum hat eine Neigung hin zu einer bestimmten möglichen Weiterentwicklung. Wir können das eine *Tendenz* in U hin zu einer bestimmten möglichen Weiterentwicklung nennen. Eine Tendenz, so weiterzugehen, daß es nach t nichts als zwei Steine gibt, die zu bestimmten Zeiten nach t an bestimmten Positionen sind.

Stellen Sie sich vor, daß es in dem Universum auch ein Fenster gibt, zu dem sich der Stein A mit gleichbleibender Geschwindigkeit hinbewegt. Zur Zeit t ist A dem Fenster nahe. Dann besteht in diesem Universum zu dieser Zeit eine Tendenz dahin, daß A das Fenster zerbricht. Wenn der Stein dann so weitergeflogen ist und das Fenster zerbrochen hat, dann würden wir sagen, daß die Bewegung des Steines das Zerbrechen des Fensters *verursacht* hat. Tendenzen sind das der Kausalität Zugrundeliegende. Unter bestimmten Umständen machen sie Kausalaussagen wahr.

In dem gerade beschriebenen Universum ist der Stein B nicht relevant für die Tendenz dieses Universums zur Zeit t, so weiterzugehen, daß das Fenster kurz danach zerbrechen wird. (Die Gravitationskraft können wir vernachlässigen.) Nicht alles, was zu einer Zeit der Fall ist, ist also relevant für jeden Aspekt der Tendenz des Universums zu dieser Zeit. Wenn ein Sachverhalt S zur Zeit  $t_2$  das Ergebnis einer verwirklichten Tendenz zur Zeit t ist, dann sind manche Sachverhalte zur Zeit t für das Bestehen der Tendenz relevant, andere nicht. Derjenige komplexe Sachverhalt, der das Ganze aller für eine Tendenz relevanten Sachverhalte zu einer Zeit ist, nenne ich die *Basis der Tendenz*.

Man könnte sagen wollen, daß der Stein eine Tendenz »hat«, das Fenster zu zerbrechen, diese Redeweise verwende ich aber nicht, sondern ich sage nur, daß der Sachverhalt die Basis einer Tendenz ist, daß die Tendenz auf einem Sachverhalt »basiert« und daß der Sachverhalt die Tendenz »trägt«. Denn die Faktoren, die für eine Tendenz relevant sind, sind nicht alle in einem Ding, und nicht alle Eigenschaften eines Dinges sind relevant für die Tendenz.<sup>74</sup>

<sup>74</sup> In der aristotelischen Tradition spricht man davon, daß Dinge (Substanzen) Tendenzen haben (z. B. Johansson 2004, Kap. 11). Aristoteliker führen überhaupt alle Kausalität

Welche Gründe haben wir, an die Existenz von Tendenzen zu glauben? Gäbe es keine Tendenzen, gäbe es keine erfolgreichen Vorhersagen. Genauer gesagt: Daß es Tendenzen gibt, ist ein Teil der besten Erklärung dafür, daß wir erfolgreiche Vorhersagen treffen können. Es ist erstaunlich, daß wir Sonnenfinsternisse oder den Verlauf von Billardkugeln vorhersagen können. Wie kommt es, daß sich aus einer Beschreibung des Zustands der Welt zu einer Zeit ableiten läßt, wo sich Sonne und Mond zu einer bestimmten späteren Zeit befinden werden? Es ist schon erstaunlich, daß wir so verlässlich voraussagen können, daß Sonne und Mond weiter existieren werden. Sie könnten ja auch einfach zu existieren aufhören. Noch viel erstaunlicher ist, daß wir so treffsicher voraussagen können, zu welcher Zeit sich Sonne und Mond wo befinden werden.

Gäbe es keine Tendenzen, wäre jede mögliche Zukunft gleichwahrscheinlich. Dem Universum im Zustand, in dem es eine Sekunde nach dem Urknall war, hätte genausogut ein Zustand folgen können, der dem unseres Universums im Jahre 1809 gleicht. Die Mondfinsternis am 3. März 2007 hätte nicht schon am 2. März (oder auch viel früher) vorhergesagt werden können, denn bevor sich die Erde zwischen Sonne und Mond schob, hätte sie ebenso wahrscheinlich stehenbleiben können.

Doch so ist unser Universum nicht. Oft ist das Verhalten von Dingen vorhersagbar. Wir können Sonnenfinsternisse, Erdbeben, Wirbelstürme und vieles mehr ziemlich verlässlich vorhersagen. Die beste Erklärung dafür ist, daß das, was zu einer Zeit der Fall ist, einen Einfluß darauf hat, wie es danach weitergehen wird, und damit darauf, was zu bestimmten späteren Zeiten der Fall sein wird. Es gibt eine Tendenz, d. h. die Welt läuft in eine bestimmte Richtung. Wir können erkennen, in was für Situationen was für Tendenzen bestehen, und daher Vorhersagen treffen.

Man könnte einwenden, daß wir Voraussagen treffen können, weil es Naturgesetze gibt, aus denen Regelmäßigkeiten folgen. – Doch es sind gerade die Regelmäßigkeiten, die nach einer Erklärung verlangen.<sup>75</sup> Gäbe es keine Tendenzen, gäbe es die Naturgesetze und die Re-

auf die Verursachung durch handelnde Dinge zurück, und auch unbelebten Dingen wird das Vermögen zu handeln zugesprochen.

<sup>75</sup> Daß diese Regelmäßigkeiten nach einer Erklärung verlangen, betont (Foster 2004, Kap. 4).



regelmäßigkeiten nicht, die Vorhersagen ermöglichen. Wann immer wir in der Vergangenheit eine Münze losließen und nichts sie festhielt, fiel diese abwärts auf den Boden. Warum? Warum blieb sie nicht mal dort, wo sie war, oder flog zur Seite oder verschwand einfach? David Hume sagte, wir trafen Voraussagen, weil die Dinge sich regelmäßig verhielten. (*Enquiry*, Section 7) Doch die Tatsache, daß die Dinge sich regelmäßig verhalten, bedarf einer Erklärung. Hume hatte keine Erklärung dafür, aber es ist äußerst unwahrscheinlich, daß es keine Erklärung gibt. Die Annahme von Tendenzen bietet eine Erklärung.

Es gibt aber eine Alternative zur Annahme von Tendenzen. Der arabische Philosoph Al-Ghazali (1058–1111) argumentierte wie Hume (und andere vor Hume), daß wir keine Kausalverbindungen beobachten und deshalb keine annehmen sollten. Er erklärte die Vorhersagbarkeit vieler Ereignisse durch die Annahme, daß Gott jedes Ereignis direkt hervorbringt. Einige Ereignisse sind vorhersagbar, weil Gott sie nach einer für uns erkennbaren Regelmäßigkeit hervorbringt. Diese Auffassung heißt Okkasionalismus, weil nach ihr Gott z. B. ein Seebeben zum Anlaß (»occasio«) nimmt, eine Flutwelle hervorzubringen. Diese Auffassung ist der Humeschen Auffassung, die keinerlei Erklärung für die Regelmäßigkeiten gibt, vorzuziehen, aber ich möchte hier eine Alternative zum Okkasionalismus entwickeln. (Unten, auf S. 277, werden wir uns dann noch einmal mit ihm befassen.)

Unten (S. 126) werde ich des weiteren dafür argumentieren, daß wir Tendenzen *wahrnehmen* können. Dies ist ein weiterer Grund für die Annahme von Tendenzen.

### 5.3 Terminologie

Lassen Sie mich die Tendenztheorie weiter entwickeln und eine Terminologie einführen. Ich nehme Bezug auf eine Neigung der Welt dazu, sich auf eine bestimmte Weise nach dem Zeitpunkt  $t$  weiterzuentwickeln, indem ich sage, daß zu  $t$  eine *Tendenz*<sup>76</sup> hin zum Sachverhalt B

<sup>76</sup> Für etwas ähnliches wie Tendenzen verwendet Popper (1974; 1990) den Ausdruck »propensity«, (Mellor 1995) verwendet »chance«. (Freddoso 1986) spricht von »natural propensities«, »tendencies«, »inclinations« und »necessities«, aber keiner dieser Begriffe entspricht genau meinem Begriff der Tendenz. Das Wort »Tendenz« verwende ich John Stuart Mill (1843, Teil III) folgend (vgl. S. 143). (Anscombe & Geach 1961) kritisiert Mill (vgl. unten S. 134).

zur Zeit  $t_2$  bestand. B bezeichnet dabei einen Sachverhalt, zu dem es kommt, wenn sich die Dinge mindestens bis zur Zeit  $t_2$  der Tendenz folgend entwickeln. Durch die Angabe des Zielsachverhaltes beschreibe ich also die *Richtung* der Neigung.

Wenn ich sage, daß »die Welt« (oder das Universum) zur Zeit  $t$  eine Tendenz hin zu B (zur Zeit  $t_2$ ) hat, dann meine ich damit, daß es eine Tendenz zu B gibt und keine Tendenz, welche ihr widerstreitet. So eine Tendenz nenne ich auch eine *Gesamttendenz*.

Meistens sind für eine Tendenz T zu  $t$  hin zu B ( $t_2$ ) nicht alle Sachverhalte zu  $t$  relevant. Wir geben an, welche relevant sind, indem wir angeben, welche Eigenschaften von welchen Dingen zu  $t$  relevant sind. So eine Beschreibung nenne ich (s. o. S. 99) die Beschreibung eines *Sachverhaltes* oder eines *Ereignisses*. Zum Beispiel ist das Masse-3-kg-Haben des Steines ein Sachverhalt. Eine Tendenz *basiert* auf einem Sachverhalt, nämlich auf dem Sachverhalt, der für ihr Bestehen relevant ist; er ist ihre Basis. Diese Beziehung des Basierens sehe ich als ein Primitivum an. Vielleicht kann man noch mehr über diese Beziehung herausfinden, aber ich werde dies hier nicht versuchen.

Die kanonische Form der Bezugnahme auf eine Tendenz ist: »Tendenz T mit der Basis A zur Zeit  $t$  hin zum Sachverhalt B zur Zeit  $t_2$ «. Den Ausdruck »Die Kugel hatte eine Tendenz zu fallen« können wir verwenden, um zu sagen, daß es eine Tendenz dahin gab, daß die Kugel zu bestimmten Zeiten an bestimmten Stellen wäre. Auf diese Tendenz kann man sich auch beziehen, indem man sagt, daß da eine Tendenz zur Abwärtsbewegung der Kugel war.

Wenn ich von Tendenzen spreche, meine ich immer singuläre Tendenzen; nicht allgemeine Tendenzen wie in »Metall hat die Tendenz, sich auszudehnen, wenn er erhitzt wird« oder »Bienen haben die Tendenz, vor einem Gewitter aggressiv zu sein«. Vermutlich sind singuläre Tendenzen Teile der Wahrmacher solcher Aussagen, aber solche Aussagen spielen keine Rolle in meiner Theorie.

Zu sagen, daß die Tendenz T mit Basis A zu  $t$  hin zu B zu  $t_2$  *verwirklicht* wurde, heißt, daß die Dinge sich der Tendenz folgend entwickelt haben, so daß B eingetreten ist. Ferner sage ich in diesem Fall, daß B das *Ergebnis* der Tendenz war und daß die Tendenz zu B *geführt* hat.

Die Tendenz T mit Basis A zu  $t$  hin zu B zu  $t_2$  ist auch eine Tendenz hin zu einem Sachverhalt zu einer Zeit zwischen  $t$  und  $t_2$ . Für *jede* Zeit zwischen  $t$  und  $t_2$  gibt es einen Sachverhalt, auf welchen T gerichtet ist. Eine Tendenz handelt von dem Weitergehen der Welt in eine

bestimmte Richtung, und diese Richtung gibt man an, indem man einen Sachverhalt zu einer späteren Zeit nennt, zu dem die Tendenz führen wird, wenn nichts dazwischenkommt. Die auf A (zu t) basierende Tendenz hin zu B zu  $t_2$  ist *dieselbe* Tendenz wie die auf A (zu t) basierende Tendenz hin zum Sachverhalt S zu  $t_1$ , wobei  $t_1$  zwischen t und  $t_2$  liegt. Ich individuiere also Tendenzen so, daß Tendenzen hin zu verschiedenen Sachverhalten zu verschiedenen Zeiten als »dieselbe Tendenz« zählen, wenn sie auf demselben Sachverhalt basieren und in dieselbe Richtung weisen.

Wenn ich sage, daß die Tendenz T mit Basis A zu t hin zu C zu  $t_3$  bis B zu  $t_2$  *verwirklicht* wurde, heißt das, daß sich die Dinge T folgend mindestens bis  $t_2$  entwickelt haben und so T zu B geführt hat. In diesem Falle sage ich von der Tendenz hin zu C zu  $t_3$ , daß sie teilweise verwirklicht wurde oder daß sie bis  $t_2$  verwirklicht wurde.

Es kann zu einer Zeit zwei Tendenzen geben, die nicht beide verwirklicht werden können, da die Sachverhalte, zu denen sie führen würden, miteinander unvereinbar sind. Es kann zu t eine Tendenz mit Basis A hin zu B ( $t_2$ ) geben und zugleich eine Tendenz mit Basis P hin zu Q ( $t_2$ ), wobei B und Q unvereinbar sind. Die Sachverhalte, die mit »B« und »Q« gemeint sind (z. B. daß der Apfel an der Stelle r ist und daß der Stein an Stelle r ist), können nicht beide verwirklicht werden. (Ich sage dann auch: die Tendenzen *widersprechen* oder *widerstreiten* einander; und: Q ist mit der auf A basierenden Tendenz unvereinbar, d. h. Q ist mit ihrer Verwirklichung unvereinbar.) In diesem Falle übertrumpft die eine Tendenz die andere, so daß die eine verwirklicht wird und die andere nicht, oder beide bilden zusammen eine *resultierende Tendenz*.

Eine resultierende Tendenz ist ein Spezialfall einer komplexen Tendenz. *Komplex* ist eine Tendenz, deren Basis Teile hat, welche die Basen von Tendenzen sind, welche zusammen die Tendenz bilden. Eine resultierende Tendenz ist eine komplexe Tendenz, die aus einander widerstreitenden Tendenzen besteht. Eine komplexe Tendenz, die keine resultierende Tendenz ist, ist die Summe der Teiltendenzen: Wenn  $A_1(t_1)$  die Basis einer Tendenz zu  $B_1(t_2)$  ist, und  $A_2(t_1)$  die Basis einer Tendenz zu  $B_2(t_2)$  ist (wobei  $B_1$  und  $B_2$  vereinbar sind), dann ist  $A_1$  plus  $A_2$  die Basis einer komplexen Tendenz zu  $B_1$  plus  $B_2$ .

Wenn die Tendenz T mit Basis A( $t_1$ ) hin zu B( $t_2$ ) verwirklicht wird, dann liegt ein *direkter Vorgang* (oder »Prozeß«) von A zu B vor. (Unter einem Vorgang verstehe ich immer einen kausalen Vorgang,

wie im Englischen »causal process«.) Ein Vorgang ist eine kontinuierliche Reihe<sup>77</sup> von Sachverhalten, wobei es für jede Zeit zwischen dem Anfang und dem Ende des Vorgangs einen Sachverhalt gibt, der eine *Stufe* (oder Phase) des Vorgangs ist, d. h. ein Sachverhalt, der alles umfaßt, was zu dem Vorgang zu dieser Zeit gehört. *Ein direkter Vorgang ist eine kontinuierliche Reihe von Sachverhalten, von dem jede Stufe (außer dem Anfang) das Ergebnis einer Tendenz ist, deren Basis eine frühere Stufe des Vorgangs ist.* Dann gilt auch, daß jede Stufe des Vorgangs (außer dem Ende) die Basis einer Tendenz ist, von der jede spätere Stufe ein Ergebnis ist. Also jede Stufe ist die Basis einer Tendenz hin zu den späteren Stufen, und jede Stufe davor ist die Basis einer Tendenz hin zu ihr.

Ein *indirekter Vorgang* ist eine Reihe von Sachverhalten, von denen jede Stufe *oder ein Teil davon* das Ergebnis einer Tendenz ist, die auf einer früheren Stufe des Vorgangs basiert. Einige Stufen eines indirekten Vorgangs haben einen Teil, der nicht das Ergebnis einer auf einer früheren Stufe basierenden Tendenz ist. Also jede Stufe eines indirekten Vorgangs (außer dem Ende) ist die Basis einer Tendenz hin zu einer späteren Stufe oder einem Teil davon, und zumindest ein Teil jeder Stufe ist das Ergebnis einer auf einer früheren Stufe basierenden Tendenz.

Nehmen wir beispielsweise eine im Zeitraum von  $t_1$  bis  $t_3$  rollende Billardkugel, die jemand zu  $t_2$  mit seinem Finger von ihrer geraden Bahn abbringt. Da gibt es einen indirekten Vorgang zwischen  $t_1$  und  $t_3$ , zu dessen Stufe zu  $t_1$  die Kugel und Teile des Tisches gehören. Der Vorgang ist indirekt, weil seine Stufe zu  $t_2$  auch den Finger umfaßt und mithin nur ein Teil davon das Ergebnis einer auf der Stufe zu  $t_1$  basierenden Tendenz ist.

Von zwei Sachverhalten, die zum selben Vorgang gehören, sage ich, sie seien durch einen Vorgang *verbunden*. (Das heißt, sie sind entweder Stufen desselben Vorgangs oder Teile von Stufen desselben Vorgangs.)

Manchmal ist es beschreibungsabhängig, ob ein direkter oder ein indirekter Vorgang vorliegt. Ein indirekter Vorgang kann manchmal

<sup>77</sup> Daß ein Vorgang nicht als normale Reihe aufzufassen ist, hat (Reinach 1910) gezeigt. Ein Vorgang ist nicht aus Sachverhalten ohne zeitliche Ausdehnung aufgebaut. Einen Punktsachverhalt ist eine Momentaufnahme, er ist immer eine Abstraktion von einem zeitlich ausgedehnten Vorgang. Der Vorgang ist nicht identisch mit einer bestimmten oder einer unendlichen Anzahl von Punktsachverhalten.

anders als direkter Vorgang beschrieben werden, indem mehr Sachverhalte als Teile der Ausgangsstufe des Vorgangs angesehen werden. Nehmen wir an,  $A_1$  und  $B_1$  seien Sachverhalte zu  $t_1$ ,  $A_2$  und  $B_2$  Sachverhalte zu  $t_2$  und  $A_3$  ein Sachverhalt zu  $t_3$ .  $A_1$  ist die Basis einer Tendenz hin zu  $A_2$ ,  $A_2$  und  $B_2$  zusammen bilden die Basis einer Tendenz hin zu  $A_3$ ,  $A_1$  und  $B_2$  zusammen bilden die Basis einer Tendenz hin zu  $A_2$  und  $B_2$ . In diesem Falle liegt ein indirekter Vorgang vor mit den Stufen:  $A_1$ ,  $A_2+B_2$ ,  $A_3$ ; und ein direkter Vorgang mit den Stufen:  $A_1+B_1$ ,  $A_2+B_2$ ,  $A_3$ .

Bei zwei unvereinbaren Tendenzen gibt es einen frühesten Zeitpunkt, zu dem die Verwirklichung beider Tendenzen unvereinbar ist. Das ist der Punkt, an dem sich die Vorgänge *kreuzen*. Daß zwei Vorgänge, die den Tendenzen S und T folgen, eine Kreuzung bilden, heißt, daß S und T auf Sachverhalte zu t gerichtet sind,<sup>78</sup> die miteinander unvereinbar sind, und daß die früheren Sachverhalte, auf die S und T gerichtet sind, miteinander vereinbar sind.

Ein *Eingriff* in einen Vorgang (oder eine »Durchkreuzung« oder ein »Abbruch des Vorgangs«) findet statt, wenn eine Tendenz verwirklicht wird bis ein Ereignis eintritt, das mit einem Ereignis, zu welchem die Tendenz geführt hätte, unvereinbar ist. Ein Eingriff kann durch eine andere Tendenz oder, wie wir sehen werden, durch eine freie Person mit oder ohne Körper geschehen, sei es ein Mensch, ein Tier, Gott oder ein Poltergeist. Wenn zwei Vorgänge einander kreuzen, geschieht bei beiden ein Eingriff, sie greifen sie in einander ein.

Zwei einander kreuzende Vorgänge können zusammenfassend als *ein* Vorgang beschrieben werden, der einer resultierenden Tendenz folgt. Von diesem Vorgang ist es wahr zu sagen, er sei nicht gekreuzt worden. Obwohl Situationen verschieden in Vorgänge aufgeteilt werden können, ist die Existenz von Eingriffen nicht beschreibungsrelativ. Auch wenn zwei einander kreuzende Vorgänge zusammenfassend als *ein* Vorgang beschrieben werden können, bleibt es wahr und etwas zu Entdeckendes, daß da zwei Vorgänge einander durchkreuzt haben.

<sup>78</sup> Für zeitlich ausgedehnte Sachverhalte müssen wir hier von »mit t beginnenden Sachverhalten« sprechen.

## 5.4 Verursachung

Mit der entwickelten Terminologie können wir nun den Mechanismus, der in typischen Fällen von Ereignisverursachung am Werk ist, beschreiben. Es kann auch andere Weisen geben, wie ein Ereignis zustande kommt, bei denen man mit mehr oder weniger Recht von »Ursache« und »Wirkung« sprechen kann. Zum Beispiel werden wir unten sehen, daß ein Ereignis in einer freien Handlung direkt von einer Person hervorgebracht werden kann, so daß es keine vorangehende Ursache und also keine Ereignisursache hat. Dann kann man mit mehr oder weniger Recht die handelnde Person als die »Ursache« des Ereignisses bezeichnen. Aristoteles verwendete einen noch viel weiteren Ursachenbegriff, der auch Gründe umfaßte. Zur Abgrenzung können wir das im folgenden Beschriebene einen Mechanismus der Ereignisverursachung nennen. Damit nicht ausgeschlossen, daß es auch andere Mechanismen gibt, die als Verursachung bezeichnet werden können.

In einigen Fällen, in denen Tendenzen vorliegen, ist es wahr zu sagen, daß X Y verursacht hat. In erster Annäherung können wir sagen: *X war eine Ursache von Y, wenn X die Basis einer Tendenz hin zu Y war und die Tendenz verwirklicht wurde*. Oder noch einfacher:

*X war eine Ursache von Y, wenn Y das Ergebnis einer auf X basierenden Tendenz war.*

Wir können zwischen einer *Teilursache*, die nur ein Teil der Basis des zur Wirkung führenden Sachverhaltes war, und einer *Vollursache* unterscheiden. Letztere, die vollständige Ursache, umfaßt alle mitwirkenden Ereignisse und Umstände. Genauer gesagt: Sachverhalt A zu  $t_1$  war eine vollständige direkte Ursache (bzw. indirekte Ursache) eines Sachverhaltes B zu  $t_2$ , wenn A eine Stufe eines direkten (bzw. indirekten) Vorgangs war, der zu B führte. Sachverhalt A war eine Teilursache von B, wenn A nur ein Teil einer Stufe eines Vorgangs war, der zu B führte. Unter einer Ursache verstehe ich entweder eine direkte oder indirekte, vollständige oder teilweise Ursache. Man kann auch eine Tendenz, die zum Ereignis X führte, Ursache von X nennen. Manchmal, wenn man von einer Tendenz weiß, aber ihre Basis nicht genau kennt, ist es einfacher eine Tendenz zu identifizieren als ihre Basis.

In der Alltagssprache spricht man manchmal von »einer« Ursache der Flutwelle und manchmal von »der« Ursache der Flutwelle. Auch wenn man von »der« Ursache spricht, meint man damit meist nicht

die vollständige Ursache, sondern das Ausschlaggebende.<sup>79</sup> Das Anzünden der Zigarette in der mit Gas gefüllten Küche war »die« Ursache der Explosion in dem Sinne, daß die anderen Faktoren schon bestanden und alleine nicht zur Explosion geführt hätten und daß mit dem Anzünden die Ursache komplett war.

Oben habe ich darauf hingewiesen, daß der Satz »Der Regentanz am Mittwoch hat den Regen am Montag zuvor verursacht« konsistent, d.h. *nicht* selbstwidersprüchlich ist, weil es kein Teil des Ursachenbegriffes ist, daß die Ursache früher als die Wirkung stattfindet. Ich halte Rückwärtsverursachung aber für *unmöglich*. Daß ein Ereignis A ein Ereignis B verursacht, besteht darin, daß es auf bestimmte Weise einen Einfluß darauf hat, wie die Welt weitergeht. A trägt eine Tendenz, der folgend die Welt so weitergeht, daß B eintritt. A hat dadurch einen Einfluß darauf, was *nach* ihm geschieht, und ein Ereignis, das durch so einen Einfluß von A eintritt, ist eine Wirkung von A. Weil das Ursachesein in einem Einfluß auf das Weitergehen der Welt besteht und das »Weitergehen« das betrifft, was *danach* geschieht, kann kein Ereignis ein früheres Ereignis verursachen. Unsere Intuition, daß kein Ereignis ein früheres Ereignis verursachen kann, ist verlässlich und richtig.

#### 5.4.1 Der Zirkularitätseinwand

Man könnte einwenden, daß meine Definition von Verursachung zirkulär sei, weil ich »Ursache« durch Bezug auf die Verwirklichung einer Tendenz definiere.

Ich erwidere erstens, daß ich annehme, daß der Begriff einer Ursache einfach ist (s. o. S. 104). Er ist nicht durch das Nennen von Teilen des Begriffes, also durch andere Begriffe zu definieren. Der Satz »X ist eine Ursache von Y, wenn Y Ergebnis einer auf X basierenden Tendenz war« ist nicht als Begriffsdefinition, sondern als *Beschreibung* von Fällen von Verursachung hinsichtlich dessen, was sie zu Fällen von Verursachung macht, aufzufassen. Der Satz kann als »Realdefinition« (im Unterschied zu einer Nominaldefinition) bezeichnet werden. Daher besteht kein Anspruch auf Nicht-Zirkularität.

<sup>79</sup> Diesen Begriff einer Ursache als das Ausschlaggebende hat (Ingarden 1974, §89) ausgearbeitet.

Zweitens, selbst wenn man den Satz als Begriffsdefinition auffaßte, wäre die Definition nicht zirkulär. Denn im Definiens kommt der Begriff einer Ursache oder des Hervorbringens nicht vor. Weder der Begriff der Tendenz noch der der verwirklichten Tendenz enthält den Begriff des Hervorbringens. Freilich bestimme ich anders als die Humeaner Verursachung nicht nur durch Bezug auf tatsächliche Ereignisse. Die Tendenztheorie tut, was eine nicht-Humesche Theorie der Verursachung tun sollte: Sie sagt etwas über die Verbindung, die in typischen Fällen von Verursachung vorliegt. Sie identifiziert das Phänomen, das Verursachung zugrunde liegt, nämlich Tendenzen, und gibt an, welche Vorkommnisse dieses Phänomens Fälle von Verursachung sind, nämlich die, in denen eine Tendenz verwirklicht ist.

#### 5.4.2 »Ursache« ist ein Erfolgsbegriff

Tendenzen sind ontologisch grundlegender als Kausalität, denn die Verwirklichung von Tendenzen ist der Mechanismus, der eine Ursache mit seiner Wirkung verbindet, aber nicht jede Tendenz ist ein Fall von Verursachung; nicht jede Tendenz macht eine Kausalaussage wahr. Mit dem Begriff der Verursachung greift man bestimmte Fälle von Tendenzen heraus, nämlich verwirklichte Tendenzen. Solche Begriffe, die von einem Phänomen die Vorkommnisse herausgreifen, die ein bestimmtes Merkmal aufweisen und deshalb »erfolgreich« genannt werden können, werden »Erfolgsbegriffe« (success terms) genannt. (So werden, wie auf S. 127 dargelegt, »wahrnehmen« und »sehen« als Erfolgsbegriffe bezeichnet.)

#### 5.4.3 Aktive versus zulassende Ursachen

Die Tendenztheorie trägt dem Unterschied zwischen aktiven und zulassenden (passiven, negativen) Ursachen Rechnung. Manchmal treffen wir Aussagen wie »Kugel A fiel in das Loch, weil Kugel B, die A beinahe gestoßen hätte, A nicht stieß«. Nach der oben angeführten Definition ist die Tatsache, daß B A nicht stieß, nicht Ursache dessen, daß A in das Loch rollte, denn kein Sachverhalt, zu dem B gehört, ist Teil des Sachverhaltes, der die Basis der Tendenz hin zu A's in das Loch fallen ist. Eine wie oben definierte Ursache ist deshalb als »aktive«



*Ursache* zu bezeichnen. Die Tatsache, daß B A nicht stieß, können wir als »zulassende« (oder »passive« oder »negative«) Ursache bezeichnen. Daß X Y's zulassende Ursache war, heißt: wenn die Situation auf bestimmte Weise anders gewesen wäre, dann wäre unter Mitwirkung von X anstelle von Y ein bestimmter anderer Sachverhalt verursacht worden.

## 5.5 Deterministische und indeterministische Tendenzen

Es kann Tendenzen verschiedener *Stärken* geben. Eine Tendenz kann deterministisch oder indeterministisch sein.

Unter einer *deterministischen* Tendenz (Ingarden 1918) verstehe ich eine Tendenz, für die es unmöglich ist, daß sie nicht verwirklicht wird, *außer* es kommt etwas dazwischen, d. h. außer es greift etwas in den Vorgang der Verwirklichung ein. Es ist unmöglich, daß sie nicht verwirklicht wird, *obwohl* sie durch nichts aufgehalten wird. Das heißt, eine deterministische Tendenz ist eine, die auf alle Fälle verwirklicht wird, wenn nichts eingreift. Die einzige Möglichkeit, wie es kommen kann, daß sie nicht verwirklicht wird, ist, daß etwas ein Ereignis hervorbringt, das mit einem Ereignis, auf welches die Tendenz gerichtet ist, unvereinbar ist. Das ist dann ein Eingriff in den Vorgang.

Eine indeterministische (oder »probabilistische«) Tendenz hingegen ist eine, bei der es möglich ist, daß sie nicht verwirklicht wird, auch wenn nichts eingreift. Die Verwirklichung einer indeterministischen Tendenz kann durch Zufall ausbleiben. Wenn die Tendenz T basierend auf A zur Zeit  $t_1$  hin zu B zu  $t_2$  indeterministisch ist, kann es geschehen, daß B nicht eintritt, obwohl nichts in den Vorgang eingreift. Vollständig beschrieben ist so eine Tendenz disjunktiv, d. h. sie ist gerichtet auf mehrere mögliche Verläufe oder auf ein Bereich von möglichen Verläufen, die verschieden wahrscheinlich sind. Welcher dieser Verläufe eintritt, dafür gibt es keine weitere Ursache und keine weitere Erklärung. Es ist unmöglich, daß keiner dieser Verläufe eintritt, ohne daß etwas eingegriffen hätte.

Die Stärke einer Tendenz kann durch Zahlen zwischen 0 und 1 beschrieben werden. *Eine deterministische Tendenz hat Stärke 1. Das heißt nicht, daß die Verwirklichung notwendig ist, sondern nur, daß es unmöglich ist, daß die Tendenz nicht verwirklicht wird, obwohl nichts eingreift.* Eine indeterministische Tendenz hat eine Stärke, die größer

als 0 und kleiner als 1 ist, entsprechend der Wahrscheinlichkeit, daß die Tendenz verwirklicht wird, wenn nichts eingreift.<sup>80</sup>

Ein *deterministischer Vorgang* ist einer, bei dem alle Tendenzen, die dem Vorgang zugrunde liegen, deterministisch sind. Ein *indeterministischer* (oder »probabilistischer«) Vorgang ist einer, von dessen zugrundeliegenden Tendenzen einige indeterministisch sind.

Ich nenne A eine *deterministische Ursache* von B, wenn A eine Ursache von B ist und A und B durch einen deterministischen Vorgang verbunden sind. Ich nenne A eine *indeterministische Ursache* von B, wenn A eine Ursache von B ist und A und B durch einen indeterministischen Vorgang miteinander verbunden sind.

Ein *unverursachtes Ereignis* ist ein Ereignis, das weder als das Ergebnis einer Tendenz noch als die Wahl einer freien Person geschieht. Ein unverursachtes Ereignis A kann nur dort geschehen, wo es weder eine Tendenz hin zu A noch zu einem Ereignis, das mit A unvereinbar ist, gibt. Denn wo es eine Tendenz gibt, führt sie entweder zu einem Ereignis, welches dann eine Ursache hat, oder es tritt ein Ereignis ein, das mit ihrer Verwirklichung unvereinbar ist, aber nur ein verursachtes Ereignis kann in einen Vorgang eingreifen. Vielleicht gibt es keine unverursachten Ereignisse, aber soweit ich sehe, kann man ihre Existenz nicht ausschließen.

## 5.6 Das Prinzip des zureichenden Grundes und das Kausalprinzip

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) glaubte an das *Prinzip des zureichenden Grundes* (»zureichend« ist gleichbedeutend mit »hinreichend«), das besagt:

*Jede Tatsache muß einen hinreichenden Grund haben.*

In Leibnizens Formulierung:

<sup>80</sup> Tendenzen unterscheiden sich hier von Poppers »propensities« (Popper 1959b; 1974; 1990). Popper beschreibt die Stärke einer Propensity mit einer Zahl zwischen 0 und 1, welche die relative Frequenz der Verwirklichung bezeichnet. Das halte ich für verfehlt, weil es die Möglichkeit des Eingreifens nicht berücksichtigt. Die Stärke einer Tendenz entspricht der relativen Frequenz nur für eine Referenzklasse von Fällen, bei denen nichts eingreift.



»Keine Tatsache kann als wahr oder existierend gelten und keine Aussage als richtig, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gibt, daß es so ist und nicht anders ist, obwohl uns diese Gründe meistens nicht bekannt sein mögen.«<sup>81</sup>

Nach Christian von Wolff (1679–1754) ist dabei unter einem Grund das zu verstehen, »woraus man verstehen kann, warum etwas ist, oder ausführlicher, warum es vielmehr ist, als nicht ist, und warum es vielmehr so und nicht anders ist. Ein zureichender Grund ist, in welchem nichts fehlt, was nöthig ist, von allen Umständen eines Dinges den Grund anzugeben.«<sup>82</sup> Der »zureichende Grund« kann eine Wirkursache sein, kann aber auch etwas anderes sein. Der Grund kontingenter Ereignisse und Dinge liegt außerhalb ihrer selbst. Nur etwas, das von »absoluter oder metaphysischer Notwendigkeit« (Leibniz 1697, 36) ist, hat keinen Grund außerhalb seiner selbst.

Dem Wortsinn nach wäre ein »zureichender« Grund ein »genügender« Grund, also einer, der für das Eintreten des Ereignisses ausreicht. Doch Leibniz meinte etwas anderes. Christian August Crusius (1715–1775) legte in seiner Schrift »Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinirenden Grunde« (1744) dar, daß Leibniz seinem Prinzip einen irreführenden Namen gegeben hat. Crusius verweist auf Samuel Clarke, der geschrieben hatte, daß die Schöpfung der Welt ihren zureichenden Grund im Willen Gottes habe, und daß Gott aber natürlich auch ein anderes Universum hätte schaffen könne. Crusius weist Clarke darauf hin, daß dieser Leibniz mißverstehet, wenn er meint, Leibniz fordere nur einen zureichenden Grund im eigentlichen Wortsinne. In Wirklichkeit fordere Leibniz nicht einen zureichenden, d. h. ausreichenden, sondern einen »determinierenden« Grund.

»Derwegen wird es zur Deutlichkeit mehr beförderlich seyn, wenn wir diesen Satz lieber den Satz des **Determinirenden Grundes** nennen. Denn determiniren heißt, nicht mehr als eine einzige Möglichkeit übriglassen, wie ein Ding bey diesen Umständen beschaffen sey oder beschaffen seyn könne.

<sup>81</sup> (Leibniz 1714, §32). Vgl. (Leibniz 1710, I, §44) und (Leibniz 1697). Verschiedene Versionen des Prinzips des zureichenden Grundes werden von (Smith 1995) untersucht. (Schopenhauer 1847) unterscheidet vier Versionen des Prinzips. Einwände gegen das Prinzip erhebt (Post 1987, §2.4). Eine gründliche Verteidigung des Prinzips ist (Pruss 2006).

<sup>82</sup> (Wolff 1730, §56) zit. u. übs. in (Crusius 1744, 3).

[... Es] determinirt auch jedweder Grund in Leibnizischem Verstande, wenn er nur zureichend ist, dasjenige Ding, dessen Grund er ist, dergestalt, daß dasselbe bey Setzung dieser Umstände nicht anders als auf diese Art seyn oder geschehen kann. Denn man kann daraus verstehen, warum etwas ist, und warum es so und nicht anders ist.« (Crusius 1744, 9)

Ganz ähnlich hatte schon John Bramhall (1594–1663) in seiner Verteidigung der Willensfreiheit mit dem Titel »Defence of True Liberty from Antecedent Necessity« (1655) Thomas Hobbes kritisiert, weil Hobbes zwar »hinreichend« im Sinne von »ausreichend« definiert, dann aber zur Bedeutung »erzwingend« übergeht. Sinngemäß sagt Bramhall: Daraus, daß jedes Ereignis eine hinreichende Ursache hat, folgt nicht, daß jedes Ereignis eine determinierende, erzwingende Ursache habe. Eine Ursache ist hinreichend für ihre Wirkung, aber das heißt nur, daß alles vorhanden ist, was zum Hervorbringen der Wirkung *nötig* ist (»needful to the production of the effect« (Bramhall 1655, 172)), aber nicht, daß die Ursache die Wirkung erzwingt. Mit vielen Beispielen zeigt Bramhall den Unterschied zwischen »ausreichend« und »erzwingend«. Wenn A für B ausreichend (sufficient) ist, folgt nicht aus A B:

»God is sufficient to produce a thousand worlds, but it doth not follow from thence, either that He hath produced them, or that He will produce them. The Blood of Christ is a sufficient ransom for all mankind; but it doth not follow, therefore, that all mankind shall be actually saved by virtue of His Blood.«<sup>83</sup>

Leibniz und Hobbes haben also das Wort »zureichend« oder »hinreichend« irreführender Weise im Sinne von »erzwingend« verwendet oder die beiden Sinne verwechselt. (Mehr dazu unten in Kap. 5.10 und 6.6.) Jedenfalls ist »zureichend« im Prinzip des zureichenden Grundes im Sinne von »erzwingend« gemeint, und damit schließt es aus, daß es indeterministische Ursachen oder unverursachte Ereignisse gibt. Nicht einmal unter der Annahme, daß nichts in den Vorgang eingreift, erzwingt das Eintreten einer indeterministischen Ursache das Eintreten der Wirkung, denn auch ohne weiteren Grund kann der Vorgang in eine andere Richtung gehen.

Immanuel Kant glaubte an das noch über das Prinzip des zureichenden Grundes hinausgehende *Kausalprinzip*, welches nach seiner Formulierung besagt:

<sup>83</sup> (Bramhall 1655, 172), Hobbes' Antwort: (Hobbes 1656, 384f.).

[Das Kantische, deterministische Kausalprinzip:] »Alles, was geschieht, [ist] jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt«. <sup>84</sup>

Das im wesentlichen gleiche können wir mit anderen Worten ausdrücken:

*Jedes Ereignis hat eine erzwingende vorangehende Ursache.*

Diese Auffassung wird auch *Determinismus* genannt. Wie wir gleich sehen werden, sind andere Versionen des Kausalprinzips vom Determinismus verschieden, aber verweilen wir beim Kantischen Kausalprinzip. Es schließt indeterministische Verursachung sowie unverursachte Ereignisse aus, denn ein indeterministisch verursachtes Ereignis ist nicht »vorher bestimmt«, sondern es besteht vorher nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß es eintreten wird. Kant hielt sein deterministisches Kausalprinzip für »völlig a priori« und für eine Voraussetzung unserer Erfahrung. Wir könnten gar nicht anders denken, meinte er.

Ist es wirklich von vornherein auszuschließen, daß es indeterministisch verursachte Ereignisse gibt? Ich sehe keinen guten Grund für diese Annahme. Es kann mehrere Möglichkeiten geben, was einem bestimmten Ereignis folgen kann. Nicht nur in dem Sinne, daß wir nicht genau wissen, was geschehen wird, oder daß etwas eingreifen könnte, sondern in dem Sinne, daß ein Vorgang ein Spektrum von Möglichkeiten der Weiterentwicklung hat, wobei es vom Zufall abhängt, welche dieser Möglichkeiten verwirklicht wird. Es kann einfach so oder so kommen. Es gibt dann keine Ursache und keine hinreichende Erklärung dafür, weshalb die eine Möglichkeit und nicht die andere verwirklicht wurde. Ob es solche Fälle gibt, kann nur die Erfahrung und die Naturwissenschaft zeigen. Nach einigen Interpretationen der Quantenmechanik gibt es indeterministische Vorgänge, nach anderen nicht. <sup>85</sup>

<sup>84</sup> Kant, *Prolegomena*, § 15. Andere Formulierungen des Kausalprinzips bei Kant: »Alles, was geschieht, hat seine Ursache.« (*KrV*, B 13) »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.« (*KrV*, B 232) Geert Keil untersucht die Unterschiede zwischen diesen Formulierungen ausführlich in (Keil 2000, 334–342). (Schopenhauer 1847, § 24) meint, das Prinzip dürfe nur auf »Veränderungen« bezogen werden. Zum Unterschied zwischen dem Kausalprinzip und dem Prinzip des zureichenden Grundes siehe (Seifert 2001, 107–113).

<sup>85</sup> Dazu (Esfeld 2002, 70): »Wenn man die Dynamik, die durch die Schrödinger-Gleichung [...] beschrieben wird, für die vollständige Dynamik von Quantensystemen hält,

Unverursachte Ereignisse und indeterministische Ereignisse sind zwei dem Kantischen Kausalprinzip widersprechende Möglichkeiten, wie ein Ereignis zustande kommen kann. Unten (in Kap. 7) werde ich noch eine weitere Möglichkeit beschreiben: Wenn eine Person in einer freien Handlung einen Kausalvorgang in Gang setzt, ist das Anfangsereignis dieses Vorgangs nicht durch ein Ereignis verursacht, *es hat gar keine vorangehende Ursache.*

Das widerspricht dem Kantischen Kausalprinzip, aber nicht dem Prinzip des zureichenden Grundes und auch nicht dem folgenden Kausalprinzip, das wir das nicht-mechanizistische Kausalprinzip nennen können:

[Das nicht-mechanizistische Kausalprinzip:]  
*Jedes Ereignis hat eine Wirkursache.* <sup>86</sup>

Wie wir unten (Kap. 7.10) sehen werden, hat eine freie Handlung zwar keine *vorangehende* Ursache (also keine Ereignisursache), aber sie hat dennoch eine *Wirkursache*, nämlich die handelnde Person. Damit hat sie auch einen »zureichenden Grund«, weshalb freie Handlungen auch mit dem Prinzip des zureichenden Grundes vereinbar sind.

Es gibt auch eine Version des Kausalprinzips, das libertär-freie Handlungen, aber nicht indeterministische Vorgänge ausschließt. Da es fordert, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat, können wir es das mechanizistische Kausalprinzip nennen:

[Das mechanizistische Kausalprinzip]:  
*Jedes Ereignis hat eine vorangehende Ursache. M. a. W. Jedes Ereignis ist das Ergebnis eines Kausalvorgangs.*

Vielleicht gibt es weder unverursachte Ereignisse noch indeterministisch verursachte Ereignisse noch libertär-freie Handlungen. Dann

dann sieht man die Quantenmechanik so an, daß sie deterministisch ist. [...] Penrose erwägt die Möglichkeit, daß eine Zustandsreduktion durch Gravitation deterministisch, aber nicht berechenbar ist.« (Siehe Penrose 1991, 421 f.) Eine Möglichkeit, wie die Quantenmechanik ohne die Annahme indeterministischer Vorgänge zu interpretieren ist, ist David Bohms (1993) Theorie der versteckten Variablen. Vgl. dazu (Dürr 2001). Eine andere Interpretation ohne Indeterminismus ist die Viele-Welten-Interpretation nach Everett; siehe dazu (Butterfield 2001), vgl. (Bell 2004).

<sup>86</sup> Ein solches, mit freien Handlungen vereinbares Kausalprinzip wird vorgestellt von (Ingarden 1974, 142 f.), (Hildebrand 1976, 77) und (Seifert 2001, 110). Auch in Thomas von Aquins »Zweitem Weg« klingt so ein Prinzip an.

hat de facto jedes Ereignis eine vorangehende deterministische Ursache. Aber ich vermag nicht zu sehen, wie indeterministische Vorgänge und freie Handlungen a priori auszuschließen wären. John Lucas schreibt treffend über das Kantische Kausalprinzip: »Es ist sicher eine gute Regel, immer nach Erklärungen zu suchen; immer die Frage ›Warum?‹ zu stellen. [...] Aber es ist kein gutes methodologisches Prinzip, im vornherein zu entscheiden, welcher Art die Antwort nach dem Warum sein wird.« (Lucas 1995, 25) Will sagen: *Es ist immer gut, nach der deterministischen Ereignisursache eines Ereignisses zu suchen, aber man darf nicht ausschließen, daß es keine hat.*

## 5.7 Dispositionen

Die Aristotelische Auffassung, daß Dinge unter ihren Eigenschaften auch Kräfte und Dispositionen (»powers and liabilities«<sup>87</sup>) haben, erfreut sich wieder einiger Beliebtheit. Harré & Madden (1975) sowie Swinburne (1997b) haben dargelegt, daß Ursachen nicht Ereignisse, sondern Dinge mit Kräften und Dispositionen sind. Ähnlich haben Lowe (2006, Kap. 10.3), Mumford (1998), Molnar (2003), Unger (2005, Kap. 5) und Ellis (2002; 2001) behauptet, daß die Kräfte von Dingen ein grundlegender Bestandteil der Welt seien.<sup>88</sup>

Der Hauptunterschied zwischen diesen Theorien und der Tendenztheorie ist, daß Tendenzen nicht von Dingen (Substanzen), sondern von Sachverhalten getragen werden. Ich sage z. B. nicht, daß der Stein eine Tendenz hat, das Fenster zu zerbrechen, sondern daß eine auf einem Sachverhalt, zu dem Teile des Steines, aber auch andere Dinge gehören, gründende Tendenz vorliegt hin zum Zerbrechen des Fensters. Mein Grund dafür ist, daß die für das Bestehen einer Tendenz

<sup>87</sup> Unter »power« versteht man in der englischen Philosophie die Kraft eines Dinges, etwas zu bewirken; unter »liability« die Disposition eines Dinges, auf eine bestimmte Weise auf etwas zu reagieren. »Dispositions« wird auch als Oberbegriff für »powers and liabilities« verwendet.

<sup>88</sup> Eine erhellende Untersuchung von Dispositionen ist (Lowe 2001); vgl. (Lowe 2006, Kap. 8). (Katzav 2005) legt dar, daß Dispositionen mit keiner der heute vertretenen Auffassungen von Naturgesetzen vereinbar sind. Weitere neuere Aufsätze über Dispositionen sind zu finden in (Kistler & Gnessounou 2007).

relevanten Faktoren nicht alle in einem Ding sind und daß nicht alle Eigenschaften eines Dinges relevant für die Tendenz sind.<sup>89</sup>

Wir können jedoch Dispositionen in der Tendenztheorie unterbringen. *Zu sagen, daß der Gegenstand X eine bestimmte Disposition hat, heißt zu sagen, daß X so ist, daß unter bestimmten Umständen eine bestimmte Tendenz bestünde, die auf einem Sachverhalt basiert, zu dem X gehört.* So hat eine Portion Dynamit eine Disposition zu explodieren, weil unter bestimmten Umständen eine auf einen Sachverhalt, zu dem das Dynamit gehört, gründende Tendenz hin zu einer Explosion bestünde.

Es ist zu unterscheiden zwischen dispositionalen und kategorischen Eigenschaften. Diese Unterscheidung versteht man am besten als eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Prädikaten. Ein *dispositionales Prädikat* ist eines, mit dem man, wenn man es einem Gegenstand zuschreibt, sagt, was mit dem Gegenstand unter bestimmten Umständen passieren würde. Sagt man von einem Gegenstand beispielsweise, er sei »zerbrechlich«, sagt man damit, daß es zerbricht, wenn es einen Schlag bekommt. Ein *kategorisches* (oder *qualitatives*)<sup>90</sup> Prädikat hingegen ist eines ohne solche Implikationen, z. B. »hat die Masse 1000 kg«.

Die Basis einer Tendenz ist stets mit kategorischen Prädikaten zu beschreiben. Wenn sie mit dispositionalen Prädikaten beschrieben werden kann, kann sie alternativ mit kategorischen Prädikaten beschrieben werden. Denn ein Ding hat eine dispositionale Eigenschaft immer auf Grund bestimmter kategorialer Eigenschaften. Zum Beispiel ist eine Vase auf Grund der Kristallstruktur des Porzellans zerbrechlich. Dispositionale Prädikate in der Beschreibung einer Ursache kann man ersetzen durch die betreffenden kategorischen Prädikate.

<sup>89</sup> Tendenzen werden Dingen zugeschrieben z. B. von (Johansson 2004, Kap. 11) und (Champlin 1990). Meine Auffassung hingegen hat schon Popper (1990, 14) vertreten: »propensities should not be regarded as properties *inherent in an object*, such as a die or a penny, but that they should be regarded as *inherent in a situation* (of which of course the object was a part).« Eine andere Theorie der Kausalität mit Sachverhalten als Ursachen stellt (Armstrong 1997, Kap. 14) vor. Meine eigene Ontologie enthält keine Kategorie der Substanzen, sondern sie führt alle materiellen Gegenstände auf Felder und Feldstärken zurück (Wachter 2000a, Kap. 4; 2000b).

<sup>90</sup> (Martin 1996, 74) empfiehlt »qualitativ« anstelle von »kategorisch«. Zur Unterscheidung zwischen dispositionalen und kategorischen Prädikaten s. a. (Vgl. Shoemaker 1980).

## 5.8 Kräfte sind eine Art Tendenz

Man könnte einwenden, daß unverständlich sei, was eine Tendenz ist, oder daß wir nichts über Tendenzen wüßten. Zum Glück gibt es eine Art Tendenz, über die wir viel wissen, nämlich Newtonsche Kräfte. *Eine Kraft, die auf einen Körper wirkt, ist das Bestehen einer Tendenz dahin, daß der Körper sich zu bestimmten späteren Zeiten an bestimmten Positionen befindet wird.* Wenn die Tendenz verwirklicht wird, dann bewegt sich der Körper der Tendenz entsprechend. Die Tendenz kann aber auch unverwirklicht bleiben, z. B. wenn andere Kräfte auf den Körper wirken. Das Phänomen, daß eine Tendenz wegen einer anderen Tendenz nicht verwirklicht wird, ist uns also daher wohlvertraut, daß eine bestehende Newtonsche Kraft nicht nach dem Gesetz » $F=ma$ « zu einer Bewegung führt, wenn auch anderes auf den Körper wirkt.

*Newtonsche Kräfte sind eine Art Tendenz, nämlich Tendenzen, welche die Position von Körpern betreffen.* Man kann behaupten, daß Kräfte die einzigen Tendenzen sind, aber dies ist falsch, wenn es Veränderungen und Beschaffenheiten materieller Gegenstände gibt, die nicht auf die Bewegungen und Positionen von materiellen Gegenständen zurückzuführen sind, oder wenn es Tendenzen gibt, die nichtmaterielle Gegenstände betreffen. Temperatur z. B. ist zurückzuführen auf die mittlere kinetische Energie von Partikeln; aber andere Eigenschaften materieller Dinge sind vielleicht nicht so reduzierbar.

## 5.9 Sind Tendenzen wahrnehmbar?

Die Frage, ob Kausalverbindungen wahrnehmbar sind, ist aus zwei Gründen in der angelsächsischen Philosophie fleißig diskutiert worden. Erstens könnte nach David Hume die Definition des Ursachenbegriffs nur dann (legitimer Weise) einen Bezug auf eine Kausalverbindung enthalten, wenn wir Sinneseindrücke von Kausalverbindungen hätten. Denn nur dann könnten wir einen Begriff einer Kausalverbindung haben, der eine Kopie dieser Sinneseindrücke und der ein Teil des Ursachenbegriffs ist. (Vgl. oben S. 88) Zweitens ist es ein Dogma des Empirismus, daß alles Wissen auf Sinneserfahrung beruht. Daraus folgt, daß man nur dann in der Annahme von Kausalverbindungen gerechtfertigt ist, wenn es Sinneswahrnehmung von Kausalverbindungen gibt.

Selbst Nicht-Humeaner fühlen sich bemüßigt, den Ursprung des Ursachenbegriffs zu erklären, indem sie die Wahrnehmbarkeit der Kausalverbindung verteidigen, oder zumindest indem sie eine andere Erklärung für den Ursprung des Ursachenbegriffs geben.<sup>91</sup> Aber man muß zur Verteidigung einer Begriffsdefinition keine Theorie über den Ursprung des Begriffes anführen. Auch ist die Annahme von Tendenzen nicht nur dann gerechtfertigt, wenn wir Tendenzen wahrnehmen. Die Annahme von Tendenzen kann auch allein dadurch gerechtfertigt sein, daß sie durch andere Überzeugungen gestützt wird, z. B. weil sie die Vorhersagbarkeit vieler Ereignisse erklärt. (S. o. S. 109.) Aber die Rechtfertigung der Annahme von Tendenzen ist natürlich größer, wenn wir Tendenzen wahrnehmen. Deshalb möchte ich kurz die These verteidigen, daß wir Tendenzen wahrnehmen:

Mein Glaube, daß die Rose in der Vase auf meinem Schreibtisch rot ist, ist dadurch gerechtfertigt, daß ich die rote Rose sehe und sehe, daß sie rot ist. Er gründet auf dieser Wahrnehmung und dem Sinnesindruck der roten Rose. Aber wir haben nicht nur Wahrnehmungen, die auf Eindrücken der fünf Sinne gründen. Ich sehe auch, daß der Mensch vor mir mein alter Freund Fischer ist, ich sehe, daß der Gärtner den Wächter umbringt, ich nehme wahr, daß Müller zornig ist, oder ich nehme wahr, wenn ich in jeder Hand einen Apfel halte, daß dieser Apfel schwerer ist als jener. Allgemein gesagt ist uns in einer Wahrnehmung ein Gegenstand gegenwärtig, wir sind in Kontakt mit ihm.

Wenn wir sagen »Müller hatte die rote Rose gesehen«, behaupten wir damit nicht nur, daß Müller so einen Sinneseindruck hatte, sondern wir behaupten auch, daß da tatsächlich eine Rose war und daß sie tatsächlich rot war. Müller hätte theoretisch genau so einen Sinneseindruck haben können, ohne tatsächlich vor einer Rose zu stehen. Dann wäre es eine Täuschung oder eine Halluzination gewesen. »Wahrnehmen« und »sehen« sind *Erfolgsbegriffe* (»success terms«). Sie greifen nur die Fälle der erfolgreichen, wahrheitsgemäßen *Wahrnehmungs-*

<sup>91</sup> Nicht-Humeaner, welche die Wahrnehmbarkeit der Kausalverbindung verteidigen, sind: (Armstrong 1997, 211–216), (Fales 1990, 11–15), (Anscombe 1971). (Swinburne 1997b, 86) legt dar, daß wir durch unsere Erfahrung, daß wir durch Handeln etwas verursachen können, Zugang zum Ursachenbegriff bekommen und erlernen, was mit einer Ursache gemeint ist. Tooley (2003, 425) meint, man brauche nicht die Wahrnehmbarkeit von Kausalbeziehungen anzunehmen, wenn man den Kausalbegriff als einen »theoretischen Begriff« erweisen kann. Dies sei durch David Lewis' Theorie der Semantik theoretischer Terme (Lewis 1970) möglich.



*erlebnisse* heraus. Ein erfolgreiches, wahrheitsgemäßes Wahrnehmungserlebnis nennt man auch *veridisch*. Die Wahrnehmungserlebnisse und die ganzen Geisteszustände zweier Menschen können einander gleichen (d.h. exakt ähneln), auch wenn das eine Erlebnis veridisch ist, das andere aber nicht. Das Veridischsein eines Wahrnehmungserlebnisses trägt ebensowenig zu Ähnlichkeit bei wie das Wahrsein einer Überzeugung oder wie das Onkelsein. Ich könnte genau so sein, wie ich bin, ohne Onkel zu sein. Ich könnte genau so ein Rote-Rose-Wahrnehmungserlebnis haben, ohne daß die Rose rot ist.

Für den Alltag sind diese Erfolgsbegriffe praktisch, weil wir da oft nicht nur sagen wollen, daß ein bestimmtes Wahrnehmungserlebnis vorlag, sondern gleich mitbehaupten wollen, daß sich die Dinge so verhalten, wie das Wahrnehmungserlebnis es nahelegt. Wir wollen nicht nur sagen, daß wir ein Wahrnehmungserlebnis hatten, in welchem uns der Gärtner den Wächter umzubringen schien, sondern wir wollen gleich sagen, daß der Gärtner den Wächter umgebracht hat. Da ist es praktisch, daß wir einfach sagen können »Ich habe gesehen, daß der Gärtner den Wächter umgebracht hat.«

Oft wurde angenommen, daß »Müller hat A wahrgenommen« (und ebenso »Müller wußte, daß A«) impliziert, daß Müller *Gewißheit* bezüglich A hat und sich nicht täuschen kann. Man sprach dann davon, daß Müller A in der Wahrnehmung »unmittelbar« gegeben ist oder daß Müller »unmittelbaren Zugang« zu A hat. Vor allem wurde oft argumentiert: Müller ist A nicht unmittelbar gegeben (oder: Müller könnte sich bezüglich A täuschen), also hat Müller A nicht wahrgenommen (oder: also ist Müller bezüglich A nicht gerechtfertigt). – Vielleicht hat man fälschlicherweise angenommen, daß Wahrnehmung *Gewißheit* impliziert, weil man mit »Müller hat wahrgenommen, daß A« mitbehauptet, daß A. (So wie man fälschlicherweise angenommen hat, daß Wissen *Gewißheit* impliziert, weil man mit »Müller weiß, daß A« impliziert, daß A.)

Ein Wahrnehmungserlebnis ist ein geistiges Ereignis, in dem einem ein bestimmter Gegenstand gegenwärtig zu sein scheint.<sup>92</sup> Ein

<sup>92</sup> Daraus, daß der Person der Gegenstand gegenwärtig zu sein »scheint«, folgt nicht, daß er glaubt, daß er gegenwärtig ist. Wenn Müller halbvordurstet in der Wüste in einem Wahrnehmungserlebnis eine Oase gegenwärtig zu sein *scheint*, kann er dennoch glauben, daß da keine Oase ist, weil er weiß, daß er unter diesen Umständen halluziniert. Chisholm (1957, Kap. 4) nannte dies den nichtvergleichenden Sinn von »scheinen« (»the noncomparative sense of ›appear‹«). Manchmal verwenden wir »scheinen«

Wahrnehmungserlebnis induziert eine Überzeugung, die »Wahrnehmungsüberzeugung«. So induziert das Eine-rote-Rose-Wahrnehmungserlebnis die Überzeugung, daß die Rose rot ist. Es ruft diese Überzeugung hervor, indem in dem Wahrnehmungserlebnis dem Subjekt die rote Rose gegenwärtig zu sein scheint.

Ein Wahrnehmungserlebnis rechtfertigt die induzierte Wahrnehmungsüberzeugung oder es trägt zu ihrer Rechtfertigung bei. Zumindest trägt es zur Rechtfertigung bei, solange die Person keinen Grund hat, an der Verlässlichkeit des Wahrnehmungserlebnisses zu zweifeln.

Die Frage für uns hier ist daher nicht, ob uns Tendenzen »unmittelbar« in der Sinneserfahrung »gegeben« sind, sondern ob wir Wahrnehmungserlebnisse von Tendenzen haben. Ich meine, daß wir Wahrnehmungserlebnisse von Tendenzen haben, wenn wir den durch einen Körper auf unseren Körper ausgeübten Druck verspüren, z. B. wenn ein Kaninchen auf unserem Schoß sitzt. Wir nehmen dabei eine Newtonsche Kraft wahr (nämlich Schwerkraft), d. h. (wie in Kap. 5.8 dargelegt) einen Spezialfall einer Tendenz. Evan Fales (1990, 16) hat dargelegt, daß wir in so einem Fall einen Kraft-Vektor wahrnehmen. Ebenso nehmen wir eine Tendenz wahr, wenn wir einen Stein in der ausgestreckten Hand halten und spüren, wie er nach unten »zieht« und hinunterfiel, sobald wir die Hand wegzögen. Wir haben dann ein Wahrnehmungserlebnis, in dem uns eine Neigung der Welt zu bestehen scheint, so weiterzugehen, daß der Stein sich nach unten bewegt. Wir können den Inhalt des Wahrnehmungserlebnisses noch genauer analysieren.

1. Das Wahrnehmungserlebnis handelt davon, wie die Welt *weitergehen* wird. Es scheint uns so zu sein, daß die Welt zum Zeitpunkt der Wahrnehmung eine Neigung hat, auf eine bestimmte Weise weiterzugehen, und zwar so, daß der Stein nach unten geht.

2. Wir nehmen die Neigung wahr, wir nehmen aber auch wahr, daß die Neigung nur unter bestimmten Umständen verwirklicht werden wird. *Nämlich dann, wenn nichts den Stein aufhält.* Wir spüren, daß der Stein sich nicht bewegen wird, wenn wir ihn mit unserer Hand festhalten. Wir nehmen also *nicht* wahr, daß eine hinreichende Bedingung besteht, so daß der Stein auf alle Fälle hinunterfallen wird. Wir nehmen keine »notwendige Verbindung«, sondern eine Tendenz wahr.

auch so, daß »Müller schien die Rose rot zu sein« impliziert, daß Müller glaubte, daß die Rose rot war. Das nannte Chisholm den epistemischen Sinn.

3. Wir nehmen den *Ort* und die *Richtung* der Kraft wahr. Sie liegt nämlich an dem Stein an und beschleunigt ihn nach unten.

4. Wir nehmen die *Stärke* der Kraft wahr. Wir spüren auch, daß sich mehrere Kräfte, die einander widersprechen, einander addieren oder aufheben können.

Ich komme daher zu dem Schluß, daß wir Kräfte, und damit eine Art von Tendenzen wahrnehmen können. Außerdem können wir Kräfte mit Hilfe von Meßgeräten *messen*, und zwar exakt und in vielerlei Hinsicht. Wir können auch die Newtonschen Bewegungsgesetze entdecken und mit ihrer Hilfe Vorhersagen treffen. Wir können nicht vorhersagen, was auf alle Fälle geschehen wird, aber wir können vorhersagen, was geschehen wird, wenn nichts weiteres als das von uns Berücksichtigte wirkt.

### 5.10 Ursachen sind nicht hinreichend für ihre Wirkungen

Unter einer *hinreichenden* Ursache versteht man heute eine Ursache, welche ihre Wirkung erzwingt, d. h. das Eintreten des einen Ereignisses macht das Ausbleiben des anderen Ereignisses unmöglich. Unter einer *notwendigen* Ursache versteht man eine Ursache, ohne welche die Wirkung nicht eintreten kann. Ich habe oben (Kap. 5.6) darauf hingewiesen, daß schon Leibniz das Wort »hinreichend« oder »zureichend« in diesem Sinne verwendet hat, obwohl der normale Wortsinn »genügend«, »ausreichend« ist. Crusius hielt deshalb Leibniz entgegen, daß dieser den »Satz des zureichenden Grundes« treffender als »Satz des determinierenden Grundes« bezeichnen sollte. Thomas Hobbes (1588–1679) und auch sein Kritiker John Bramhall (1594–1663) definierten eine »hinreichende« Ursache dem normalen Wortsinn folgend als eine, bei der nichts fehlt, was zum Hervorbringen der Wirkung nötig ist (»that [...] to which nothing is wanting that is needful to the producing of the effect«). Unter einer »notwendigen« Ursache verstand Hobbes eine Ursache, nach deren Eintreten die Wirkung unmöglich ausbleiben kann, die also ihre Wirkung *erzwingt* (»the effect cannot but follow«).<sup>93</sup> In diesem Sinne ist die Annahme hinreichender Ursachen

<sup>93</sup> Hobbes definiert »hinreichende Ursache« in (1654, §31) (vgl. Hobbes 1656, 382 ff.) und »notwendige Ursache in (1655a, II.9.5). Bramhall kritisierte Hobbes Annahme, daß jede hinreichende Ursache erzwingend sei (Bramhall 1655, 172). Vgl. oben Kap. 5.6 und

weniger anfechtbar. Selbst indeterministische Ursachen sind *ausreichend*, um die Wirkung hervorzubringen, aber sie erzwingen ihre Wirkung nicht und ihre Wirkung kann sogar dann ausbleiben, wenn nichts sie am Eintreten hindert. Wenn ein Ereignis die vollständige, d. h. alle wirkenden Ereignisse und Umstände umfassende Ursache eines anderen war, dann war es damit ausreichend, um es zu verursachen. In Anlehnung an den heutigen Sprachgebrauch werde ich aber unter einer hinreichenden Ursache eine *erzwingende* Ursache verstehen.

Viele Philosophen glauben, daß eine deterministische Ursache hinreichend für ihre Wirkung ist, wenn die Umstände und alle relevanten Faktoren berücksichtigt werden. Wenn man die Umstände zur Ursache zählt, könne man sagen, daß jede *vollständige* Ursache hinreichend für ihre Wirkung sei. Wenn A B verursacht hat, dann war es demnach unmöglich, daß B nicht eintrat, obwohl A eintrat und obwohl alle anderen relevanten Faktoren eintraten und obwohl sich die Naturgesetze nicht geändert haben.<sup>94</sup> Es ist aber ziemlich offensichtlich, daß das nicht wahr ist. Wenn eine Billardkugel zur Zeit  $t_1$  auf eine andere zu rollt, dann wird sie die andere zu  $t_2$  stoßen, es sei denn, etwas kommt dazwischen – und es ist sehr wohl möglich, daß etwas dazwischenkommt! Eine andere Kugel z. B. oder auch eine Katze, ein Geist oder was auch immer es gibt, kann die Kugel vom Weiterrollen abhalten. Wenn A zu  $t_1$  die vollständige Ursache von B zu  $t_2$  war, dann war es möglich, daß A geschieht und B nicht; d. h. das Geschehen von A hat nicht notwendig das Geschehen von B zur Folge. B hätte ausbleiben können nicht nur im Sinne einer »logischen Möglichkeit«, sondern in dem ganz gewöhnlichen Sinne von »hätte können«.

Wieso meinen dennoch so viele, daß zumindest eine vollständige Ursache ihre Wirkung erzwingt? Vielleicht weil aus dem Satz »A war die Ursache von B« folgt, daß A und B geschehen sind. Doch das heißt

unten Kap. 6.6. Wie wir sehen werden, nahm Hobbes selbst aber nicht nur hinreichende Ursachen in seinem, sondern auch hinreichende Ursachen im heutigen Sinne an (d. h. »notwendige« Ursachen in Hobbes' Sinn). Er war der erste klare Vertreter des Determinismus, d. h. er nahm an, daß jedes Ereignis eine erzwingende Ursache (und mithin in Hobbes' Sinne eine notwendige und hinreichende Ursache) hat.

<sup>94</sup> Mellor z. B. hält Ursachen in diesem Sinne für hinreichend für ihre Wirkungen: »By causes that determine their effects I shall mean ones that are in the circumstances both sufficient and necessary for them. [...] The existence of the cause ensures [...] that its effects also exist.« (Mellor 1995, 13) Ähnlich (Hausman 1998, 33) und (Honderich 1988, Kap. 1). Siehe auch (Swinburne 1994, 52) und (Bigelow & Pargetter 1990, 290).

nur, daß man mit »A war die Ursache von B« auch *behauptet*, daß A und B geschehen seien; es heißt nicht, daß mit dem Satz behauptet wird, daß A hinreichend für B war, oder daß der Satz nur wahr ist, wenn A hinreichend für B war. Wir müssen die Behauptung, daß eine vollständige Ursache für ihre Wirkung hinreichend ist, unterscheiden von der Behauptung, daß aus »A war die Ursache von B« folgt, daß A und B geschehen sind.

Die Behauptung, daß eine vollständige Ursache hinreichend für ihre Wirkung ist, ist auch dann nicht wahr, wenn hinzugefügt wird, daß zur vollständigen Ursache die Umstände hinzugezählt werden, wenn also eine »ceteris paribus«-Klausel eingefügt wird. Das funktioniert deshalb nicht, weil zu den Umständen nur Faktoren zur Zeit der Ursache gehören und aber *nach* dem Eintreten der Ursache noch etwas hätte geschehen können, was die Wirkung verhindert. Was unmöglich ist, wenn A eine deterministische Ursache von B war, ist nur, daß A geschieht und B nicht eintritt, obwohl nichts dazwischengekommen ist. Ob ein Ereignis seine Wirkung hat, hängt davon ab, ob Dinge vorhanden sind, die eingreifen können und dies tun, z. B. materielle Dinge, Tiere, Menschen, Geister, Götter, etc. Daß nichts eingreift, ist daher nicht eine die Natur einer Ursache betreffende Tatsache, und deshalb ist es nicht wahr, daß eine Ursache hinreichend für ihre Wirkung ist.

### 5.11 Wahrscheinlichkeiten und die Stärke von Tendenzen

Tendenzen ähneln den von einigen Philosophen angenommenen Neigungen (»propensities«). Die Stärke einer Neigung wird ebenfalls mit Werten zwischen 0 und 1 angegeben, aber diese werden gemäß dem Wahrscheinlichkeitskalkül interpretiert, so daß eine Neigung mit Stärke 1 notwendig verwirklicht wird und eine Neigung mit Stärke 0,6 notwendig zur Folge hat, daß eine Neigung dieser Art in 60 Prozent der Fälle verwirklicht wird (m. a. W. daß eine »relative Frequenz« von 0,6 die Folge ist).<sup>95</sup> Bei Tendenzen ist das nicht so.

<sup>95</sup> So nimmt z. B. (Mellor 1995, 44) an, daß eine individuelle Wahrscheinlichkeit (»chance«) der stärksten Art die Verwirklichung notwendig macht: »ch(P)=1« impliziert P. (Popper 1974, 1129) schreibt »propensities determine relative frequencies«, d. h. eine Neigung mit Stärke 0,6 wird in 60 Prozent der Fälle verwirklicht.

*Erstens* ist, wie gerade dargelegt, auch eine Ursache der stärksten Art *nicht hinreichend* für das Eintreten der Wirkung. Auch die Verwirklichung einer Tendenz der stärksten Art kann verhindert werden.

*Zweitens entspricht die Stärke einer Tendenz nicht notwendig der Häufigkeit der Fälle, in der sie verwirklicht wird.* Angenommen es gibt eine Tendenz T der Stärke 0,6 basierend auf A hin zu B, und jeder Sachverhalt vom Typ A (d. h. jeder Sachverhalt, der A gleicht) ist Basis einer gleichartigen Tendenz. Dann folgt daraus nicht, daß in 60 Prozent der Fälle diese Tendenzen verwirklicht werden. *Es können weniger sein*, denn es kann sein, daß die Verwirklichung mancher dieser Tendenzen verhindert wird. Und *es können mehr sein*, denn es kann sein, daß öfter als in 60 Prozent der Fälle eines A-Ereignisses ein B-Ereignis folgt, denn es kann andere Ursachen geben, die zur selben Zeit an derselben Stelle ein B-Ereignis verursachen.

Es ist aber ein Körnchen Wahrheit in der Annahme, daß Stärken von Neigungen relative Frequenzen zur Folge haben: Die Wahrscheinlichkeit, daß eine Tendenz der Stärke 0,6, *die nicht behindert wird*, verwirklicht wird, beträgt tatsächlich 0,6. *Die Stärke einer Tendenz entspricht dem Grenzwert der relativen Frequenz der verwirklichten Fälle in einer Klasse von Tendenzen dieser Stärke, deren Verwirklichung nicht behindert wird (wenn die Größe der Klasse gegen unendlich geht).* Doch läßt sich nicht die Stärke der Tendenz auf den Grenzwert dieser relativen Frequenz zurückführen, sondern umgekehrt: die Stärke der Tendenz erklärt den Grenzwert der relativen Frequenz.

### 5.12 Vorgänge (Prozesse)

*Nach der Tendenztheorie sind zwei Ereignisse genau dann kausal miteinander verbunden, wenn sie Teil desselben Vorgangs sind.* Ein Vorgang ist nicht definiert als eine Kausalkette, also als eine Serie von Paaren von Ereignissen, die in der Ursache-Wirkungs-Beziehung stehen, sondern durch den Begriff der Tendenz. In diesem Sinne sind gemäß der Tendenztheorie Vorgänge grundlegender als kausale Beziehungen. Tendenzen handeln davon, wie die Dinge an einem bestimmten Punkt weitergehen werden. Wo eine Tendenz verwirklicht wird, liegt ein Vorgang vor. Eine Stufe eines Vorgangs ist als die Ursache jeder späteren Stufe zu bezeichnen. Wenn es wahr ist, daß A eine Ursache von B war, dann müssen die Dinge nach A auf eine bestimmte

Weise, nämlich einer auf A basierenden Tendenz folgend weitergegangen sein.

Das heißt, daß Verursachung nicht so funktioniert, daß ein Ereignis es irgendwie zustande bringt, daß ein bestimmtes späteres Ereignis ins Sein kommt. Vielmehr gründet Kausalität darin, daß es von den bestehenden Sachverhalten abhängt, wie die Welt sich weiterentwickelt. Ein Ereignis verursacht ein bestimmtes späteres Ereignis, indem es die Weiterentwicklung der Welt einen bestimmten Weg einschlagen läßt, der dann zu dem Ereignis führt.

Ich stimme daher John Venn zu, der 1866 folgendes schrieb: »Ersetzen Sie die alte ›Kausalkette‹, die so oft in Untersuchungen über dieses Thema eingeführt wird, durch den Ausdruck ›Band der Kausalität‹, dann werden Sie sehen, wie anders die Frage auf einmal aussehen wird.«<sup>96,97</sup>

<sup>96</sup> »Substitute for the time honoured ›chain of causation‹, so often introduced into discussions upon this subject, the phrase a ›rope of causation‹, and see what a very different aspect the question will wear.« John Venn, *The Logic of Chance* (London, 1866), 320, zitiert in (Salmon 1980, 171).

<sup>97</sup> Es seien die der Tendenztheorie ähnlichsten Auffassungen erwähnt. Peter Geach und Elisabeth Anscombe (Anscombe & Geach 1961, 102f.) behaupten, angeregt durch Mill, daß es keine Humeschen Regelmäßigkeiten gibt. Sie führen Tendenzen ein, deuten diese aber aristotelisch, also als Tendenzen von Substanzen. Alfred Freddoso's Theorie der »natürlichen Notwendigkeit« (Freddoso 1986) hat mit der Tendenztheorie viel gemeinsam, ein Unterschied ist jedoch, daß er zwar von der Welt, aber nicht von Ereignissen oder Sachverhalten sagt, sie hätten oder begründeten bestimmte Tendenzen (S. 225). Ein anderer Unterschied ist, daß Freddoso glaubt, daß eine deterministische Tendenz nur durch »freie Ursachen« (S. 225), d. h. durch frei handelnde Personen, aber nicht durch andere Vorgänge gestoppt werden kann. Ein dritter Unterschied ist, daß er von einem Ereignis, welches das Ergebnis einer deterministischen Tendenz ist, sagt, es sei mit »natürlicher Notwendigkeit« geschehen. Ich hingegen habe oben dargelegt, daß Ursachen ihre Wirkungen nicht mit Notwendigkeit ins Sein bringen. Karl Popper führt in seinem Buch *A World of Propensities* (1990) Kausalität auf »Neigungen« (»propensities«) zurück. Verursachung ist für ihn nur ein Spezialfall der Neigung, nämlich eine Neigung mit Stärke 1, d. h. eine Determinierung zur Verwirklichung (S. 22). Ähnlich erhöht für Hugh Mellor (1995) eine deterministische Ursache die Wahrscheinlichkeit (»chance«) der Wirkung auf den Wert 1. Sowohl Popper als auch Mellor nehmen aber an, daß eine Neigung der stärksten Art, eine mit Stärke 1, die Wirkung impliziert oder notwendig hervorbringt; es ist unmöglich, daß die Ursache stattfindet, aber die Wirkung nicht. »The existence of the cause ensures [...] that its effects also exist.« (Mellor 1995, 13) Ich habe oben dargelegt, daß es keine solche Neigungen und keine solchen Ursachen gibt, weil jeder kausale Vorgang gestoppt werden kann, wenn es etwas gibt, das dazu stark genug ist. Diesen Einwand erhebe ich auch gegen Richard Swinburnes (1994, Kap. 4) Theorie, die wie (Harré & Madden 1975) von den Kräften von Substanzen aus-

### 5.12.1 Ist das in der Zeit Verharren eines Dinges ein Vorgang?

Nach der Tendenztheorie war die Existenz des Mondes am Karfreitag 1809 eine Ursache der Existenz des Mondes am Karsamstag 1809. Das Existieren des Mondes von Karfreitag mittag bis Karsamstag mittag, das Verharren eines Dinges in der Zeit (die »Persistenz«) ist ein kausaler Vorgang. Eine Stufe im Leben eines Dinges verursacht die späteren Stufen.

Die Alternative hierzu wäre die Auffassung, daß keine kausale Beziehung zwischen den Lebensabschnitten eines Dinges besteht und daß das im Sein Verbleiben eines Dinges etwas ganz Eigenes, von Kausalität Verschiedenes ist. Roman Ingarden hat dies am klarsten behauptet. Im dritten Band seines großen Werkes *Der Streit um die Existenz der Welt*, der den Titel *Über die kausale Struktur der Welt* trägt, schreibt er:

»[D]as wahre Wesen der Kontinuität im Sein bzw. im zeitlichen Dauern besteht in einem einfachen Überdauern eines identisch Selben aus einer Gegenwart in die andere Gegenwart, ohne daß die spätere Phase eines homogenen Vorgangs oder eines unveränderten Zustands aus einer anderen, angeblich mit ihr ursächlich verbundenen früheren Phase hervorgehen müßte.« (Ingarden 1974, 74)

Aber es gibt wenig Grund dafür zu leugnen, daß die Stufen im Leben eines Dinges in der Verursachungsbeziehung stehen. Der einzige Unterschied zu anderen Verursachungsbeziehungen ist, daß Ursache und Wirkung bei der Persistenz eines Dinges einander gleichen, d. h. daß sie Sachverhalte gleicher Art sind.

Ingarden leugnet nicht nur, daß die Stufen im Leben eines Dinges in der Verursachungsbeziehung stehen, sondern bestreitet überhaupt, daß Ursachen früher als ihre Wirkungen sind! (Ingarden 1974, §88) Die Vorstellung, daß ein Ereignis ein Ereignis zu einer anderen Zeit hervorbringt, findet er ganz absurd, denn wie sollte etwas über einen Zeitraum hinweg, also in einer *actio in distans* etwas bewirken? Und wieso sollte eine Wirkung auf sich warten lassen, wenn die vollständige Ursache besteht? Ingarden faßt die Ursache eines Ereignisses als dasjenige Ereignis auf, mit dessen Eintreten die hinreichende Bedingung für das Eintreten der Wirkung vollständig ist. Eine Ursache ist in diesem

geht. Er versteht »unter einer vollen Ursache eine, deren aktives kausales Wirken hinreichend für das Hervorbringen der Ursache« ist (S. 52).



Sinne ein »Ergänzungsfaktor« (Ingarden 1974, §89). Sobald die hinreichende Bedingung besteht, besteht aber auch die Wirkung. Ursache und Wirkung sind also gleichzeitig.

Alles Weiterbestehen und Weiterentwickeln besteht nach Ingarden darin, daß etwas in der Zeit verharrt; daß das Dasein von etwas sich von einer Zeit in die spätere schiebt. Alle Veränderung geschieht durch das Eintreten von Ereignissen, die gleichzeitig andere Ereignisse mit sich ziehen.

Zwei Einwände gegen diese Auffassung drängen sich auf. Erstens scheint es vorganghafte Veränderungen zu geben, bei denen ein Ereignis nicht gleichzeitig, sondern nachfolgend eine Veränderung hervorbringt. Ein Seebeben im Meer führt mit einiger Verzögerung zu einer Flutwelle.

Zweitens scheint diese Auffassung überhaupt keine Veränderung zuzulassen, denn wodurch soll denn ein »Ergänzungsfaktor« eintreten, wenn nicht durch eine *vorangehende* Ursache? Wenn zu einer Zeit alles im Sein verharrt, bleibt alles so, wie es ist, und es tritt keine Veränderung ein.

Ingarden weicht diesen Einwänden aus, indem er Vorgänge annimmt, die kontinuierlich, ohne daß Kräfte zu Weitererhaltung des Vorgangs nötig wären, Veränderungen hervorbringen. Das bloße im Sein Verbleiben des Vorgangs bringt Veränderungen mit sich. So kann Ingarden annehmen, daß das Seebeben zusammen mit einigen schon bestehenden Sachverhalten eine hinreichende Bedingung für das gleichzeitige Eintreten eines Ereignisses war, das der Anfang eines zu der Flutwelle führenden Vorgangs war. Jenes gleichzeitige Ereignis nennt Ingarden die Wirkung des Seebebens, die Flutwelle nennt er die »mittelbare Wirkung« der Flutwelle.

Dem halte ich entgegen, daß es kein mit der Ursache gleichzeitiges Ereignis gibt, das dessen Wirkung zu nennen wäre. Alle anderen Sachverhalte, mit denen zusammen die Ursache den Vorgang in Gang setzt, haben schon vor dem Eintreten der Ursache bestanden. Daher bezeichne ich, wie es auch dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht, die Sachverhalte, zu denen der Vorgang führt und die später als die Ursache beginnen, als Wirkungen der Ursache.

### 5.13 Kontrafaktische Theorien

Stellen wir nun die Tendenztheorie zwei zeitgenössischen *reduktionistischen* Theorien<sup>98</sup> der Kausalität gegenüber, d.h. Theorien, die Kausalität auf etwas anderes zurückführen: die kontrafaktische Analyse und die probabilistische Analyse. Sie nennen sich »Analyse«, weil ihr Ziel ist, den Ursachenbegriff zu analysieren und durch andere Begriffe zu definieren. Anstatt nach Fällen zu suchen, denen die reduktionistischen Definitionen von »Ursache« nicht gerecht werden, möchte ich zeigen, daß sie nicht die Auffassung stützen, daß es keine Kausalverbindungen gibt.

David Lewis' kontrafaktische Analyse der Verursachung folgt Humes Aussage, daß wir eine Ursache definieren können als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, und bei dem der zweite nicht exi-

<sup>98</sup> Michael Tooley definiert den *Reduktionismus* als die folgende Auffassung: »Any two worlds that agree both with respect to all of the non-causal properties of, and relations between, particular events or states of affairs, must also agree with respect to all of the causal relations between states of affairs.« (Tooley 1990, 173) Tooley nimmt an, daß dies die Leugnung kausaler Verbindungen impliziert. Doch das ist falsch, denn man könnte annehmen, daß es Kausalverbindungen gibt, aber daß es unmöglich ist, daß es eine Welt gibt, die unserer Welt in allen nicht-kausalen Eigenschaften gleicht, in der es aber keine (oder andere) Kausalverbindungen gibt. Nehmen wir z. B. Shoemakers Auffassung, daß Eigenschaften kausale Momente (»causal features«) haben und daß es unmöglich ist, daß eine Eigenschaft in der einen Instantiierung kausale Momente hat, die sie in einer anderen Instantiierung nicht hat. (Die Naturgesetze sind demnach notwendig.) Dann ist es eine haltbare Auffassung, daß es Kausalverbindungen gibt, daß es aber keine zwei möglichen Welten geben kann, die sich nur durch die Kausalverbindungen unterscheiden. (Shoemaker 1998) Nach Tooleys Definition wäre das eine »reduktionistische« Auffassung, aber das ist verkehrt. – Was Tooley sagen möchte, ist wohl folgendes: Gemäß dem Reduktionismus gibt es von jeder Welt eine Beschreibung mit rein nicht-kausalen Ausdrücken, und es gibt in keiner Welt etwas, das von dieser Beschreibung nicht erfaßt und vollständig beschrieben wird. Das läuft einfach auf die Aussage hinaus, daß es keine Kausalverbindungen geben kann. – Eine weitere fragwürdige Eigenheit von Tooleys Definition ist, daß sie den Reduktionismus nicht als die Behauptung definiert, daß es keine Kausalverbindungen gibt, sondern als die Behauptung, daß es keine Kausalverbindungen geben kann. Was, wenn es in unserer Welt keine Kausalverbindungen gibt und Kausalaussagen durch bestimmte Ereignisabfolgen wahrgemacht werden, wenn es aber dennoch Kausalverbindungen geben könnte? Dann wäre es doch angemessen zu sagen, daß eine reduktionistische Theorie der Kausalität wahr ist. – Ich komme daher zu dem Schluß, daß man den Reduktionismus besser definiert, indem man zuerst sagt, was man unter Kausalverbindungen versteht, und dann den Reduktionismus als die Auffassung definiert, daß es keine Kausalverbindungen gibt.

tiert hätte, wenn der erste nicht existiert hätte.<sup>99</sup> Vereinfacht besagt Lewis' Theorie für zwei Ereignisse A und B, wenn B A unmittelbar folgt: A ist eine Ursache von B dann und nur dann, wenn A und B geschehen und  $\sim A \square \rightarrow \sim B$ . (Lewis 1978) » $\sim A \square \rightarrow \sim B$ « wird mit Hilfe der Rede von »möglichen Welten« wie folgt verstanden: Eine Welt, in der weder A noch B geschieht, ist der aktuellen (d.h. unserer) Welt näher (d.h. ähnlicher) als jede Welt, in der B, aber nicht A geschieht. Kurz: Eine  $\sim A \sim B$ -Welt ist der aktuellen Welt näher als jede A $\sim B$ -Welt. Wie nahe eine Welt einer anderen ist, hängt davon ab, wie ähnlich sie einander insgesamt sind.

Es sind schon viele Gegenbeispiele gegen Lewis' Analyse vortragen worden.<sup>100</sup> Anstatt uns mit diesen zu befassen, möchte ich die Annahme hinterfragen, daß die kontrafaktische Analyse die These, daß es keine Kausalverbindungen wie z. B. Tendenzen gibt, impliziert oder zumindest stützt. Lewis nimmt diese These an. Für ihn gehört seine Analyse von »Ursache« zu seiner Verteidigung der metaphysischen These der »Humeschen Supervenienz« (»Humean supervenience«), welche besagt, daß die Welt nichts als ein riesiges Mosaik lokaler Tatsachen sei. An jeder Stelle in Raum und Zeit liegen bestimmte Beschaffenheiten vor, das ist alles. (Alles andere ist dazu »supervenient«.) »All there is to the world is a vast mosaic of local matters of particular fact, just one little thing and then another.« (Lewis 1986b, ix-x) Daraus folgt auch, daß es keine Kausalverbindungen und keine Tendenzen gibt, denn eine Tendenz besteht zu einer Zeit und hat einen Einfluß darauf, was zu einer anderen Zeit der Fall sein wird.

Weshalb glaubt Lewis, daß seine kontrafaktische Analyse der Kausalität die These der Humeschen Supervenienz stützt? Er nimmt an, daß man in der Metaphysik herausfindet, was existiert, indem man durch Begriffsanalyse und durch das Umformen von Aussagen untersucht, welche Existenzquantifikationen und damit verbundenen »ontologischen Verbindlichkeiten« (»ontological commitments«) die Aussagen enthalten. Das heißt, man untersucht, worüber die Aussagen, die wir annehmen, mit dem Existenzquantor quantifizieren und liest

<sup>99</sup> »[A cause is an object, followed by another,] where, if the first object had not been, the second never had existed«. *Enquiry*, 7.29. Hume stellt diese Definition von »Ursache« als Alternative zur oben (S. 88) besprochenen Definition vor.

<sup>100</sup> Eine revidierte Fassung der Analyse, welche die Einwände entkräften soll, ist (Lewis 2000).

dann daran ab, was für Entitäten ontologisch anzunehmen sind.<sup>101</sup> Wenn Kausalaussagen unvermeidlich über Kausalverbindungen quantifizieren, soll man demnach an die Existenz von Kausalverbindungen glauben, wenn man Kausalaussagen jedoch in Aussagen ohne solche Quantifikation umformen kann, dann soll man nicht daran glauben. Lewis' Analysans spricht nur von Verteilungen von Qualitäten und von Ähnlichkeiten zwischen Welten, nicht aber von Kausalverbindungen, daher verpflichten einen Kausalaussagen nicht zur Annahme von Kausalverbindungen. Daher nimmt Lewis an, daß seine kontrafaktische Analyse die These der Humeschen Supervenienz stützt.

Dem entgegengehe ich, daß Lewis die falsche Methode verwendet, um herauszufinden, ob es Kausalverbindungen gibt. Um die Humesche Supervenienzthese zu stützen, müßte man die Indizien für Kausalverbindungen entkräften. Zum Beispiel müßte man eine alternative Erklärung für den Erfolg von Vorhersagen und für Regelmäßigkeiten anführen. Des weiteren will ich nun darlegen, daß die Existenz von Verursachung wie Lewis sie analysiert vereinbar ist mit der Existenz von Tendenzen. Lewis Analyse erfordert sogar Tendenzen oder andere Kausalverbindungen und ist daher unvereinbar mit der Humeschen Supervenienzthese. Mein Argument lautet wie folgt:

Nach der Lewisschen Theorie gilt: wenn A B verursacht hat (und B A unmittelbar folgt), dann ist eine Welt ohne A und ohne B der aktuellen Welt näher als jede Welt ohne A und mit B. Eine non-A-non-B-Welt ist der aktuellen Welt näher als jede non-A-B-Welt. Wenn die Humesche Supervenienzthese wahr ist, dann ist anzunehmen, daß die nächste non-A-Welt die Welt ist, die der aktuellen Welt ganz gleicht, außer daß A in ihr nicht geschieht (nennen wir sie die Welt »Aktual-minus-A«). Denn der einzige Unterschied zwischen dieser Welt und der aktuellen Welt ist, daß A nicht stattfindet. In dieser Welt geschieht B. Wenn die Humesche Supervenienzthese wahr ist, dann gibt es daher gemäß der kontrafaktischen Analyse keine Fälle von Kausalität.

Lewis versucht, diesen Schluß zu vermeiden, indem er sagt, daß in Aktual-minus-A andere Naturgesetze gölten und daß zur Bestimmung der Gesamtähnlichkeit zwischen Welten »Ähnlichkeiten bei Einzeltatsachen abzuwägen sind gegen Ähnlichkeiten bei den Naturgesetzen«

<sup>101</sup> Die Methode der ontologischen Verbindlichkeit geht wesentlich auf (Quine 1948) zurück. Siehe dazu (Alston 1953). Eine jüngere Verteidigung der Methode ist (Jackson 2000). Kritik an der Methode üben (Heil 2003, Kap. 6) und (Wachter 2004b).

(Lewis 1973a, 163). Gemäß der Humeschen Supervenienzthese sind Naturgesetze aber nichts über die Einzelereignisse Hinausgehendes. Daher ist anzunehmen, daß sie für die Ähnlichkeitsordnung zwischen Welten nur durch die Einzelereignisse, die unter das Gesetz fallen, einen Unterschied machen. Wenn Lewis annehmen möchte, daß es Kausalität gibt, wie es seine Analyse beschreibt, muß er etwas über lokale Einzeltatsachen hinaus annehmen, an dem es liegt, daß eine der  $\sim A \sim B$ -Welten der aktualen Welt ähnlicher ist als die Welt Aktual-minus-A. Er braucht Wahrmacher für kausale kontrafaktische Aussagen.

Tendenzen wären solche Wahrmacher. Wenn die aktuelle Welt Tendenzen enthält und A B verursacht hat, dann gibt es keine mögliche Welt, die der unseren gleicht, außer daß sie A nicht enthält; denn wenn man A aus der aktualen Welt nimmt, nimmt man damit auch die Tendenz hin zu B, und deshalb geschieht B nicht in der Nicht-A-Welt.<sup>102</sup> Ich schließe daraus, daß die Existenz von Verursachung, wie sie von der kontrafaktischen Analyse beschrieben wird, mit der Tendenztheorie vereinbar ist und sogar die Existenz von Tendenzen (oder andere Kausalverbindungen) als Wahrmacher für kausale kontrafaktische Aussagen erfordert.

#### 5.14 Probabilistische Theorien

Gemäß den probabilistischen Theorien der Verursachung erhöht eine Ursache die Wahrscheinlichkeit ihrer Wirkung. Die Aussage »A hat B verursacht« wird analysiert als » $P(B|A) > P(B|\text{not-A})$ « (mit vielen komplizierten Zusätzen, durch die Gegenbeispiele berücksichtigt werden sollen).<sup>103</sup> Kausalaussagen werden auf Wahrscheinlichkeitsaussagen zurückgeführt.

Stimmt es, daß es keine Kausalverbindungen gibt, wenn so eine Theorie richtig ist? Nein. Probabilistische Theorien können zweierlei

<sup>102</sup> Außer B wird von etwas anderem verursacht, wie bei Überdeterminiertheit oder »preemption« (Lewis 2000). Um Tendenzen so als Wahrmacher für kausale kontrafaktische Aussagen annehmen zu können, muß man voraussetzen, daß jede Tendenz an einen Sachverhalt geknüpft ist, so daß die Tendenz nicht bestünde, wenn der Sachverhalt nicht bestünde.

<sup>103</sup> Ausgearbeitete Beispiele solcher Theorien sind (Eells 1991), (Spohn 1990) und (Kvart 2004).

Begriffe von Wahrscheinlichkeit anwenden, und in keinem Fall sprechen sie gegen Kausalverbindungen.

*Erstens* kann man unter Wahrscheinlichkeit individuelle Wahrscheinlichkeit verstehen, irreführender Weise auch »physische Wahrscheinlichkeit« (oder »chance«) genannt.<sup>104</sup> Sie betrifft die Neigung eines bestimmten Ereignisses, zu einem bestimmten späteren Ereignis zu führen oder das Maß, in dem ein Ereignis durch frühere Ereignisse determiniert ist. Zum Beispiel ist die individuelle Wahrscheinlichkeit eines Radium-Atoms, innerhalb von 1600 Jahren zu zerfallen, 0,5.

In diesem Sinne ist die Tendenztheorie selbst eine probabilistische Theorie, denn Tendenzen sind individuelle Wahrscheinlichkeiten! Tendenzen haben jedoch folgende Besonderheiten: Nach der üblichen Auffassung von individuellen Wahrscheinlichkeiten führt eine Wahrscheinlichkeit von 1 zwingend zum betreffenden Ereignis, während nach der Tendenztheorie eine Tendenz der Stärke 1 nicht notwendig verwirklicht wird. Außerdem entspricht nach der üblichen Auffassung die individuelle Wahrscheinlichkeit der Frequenz, wie oft Ereignissen der einen Art Ereignisse der anderen Art folgen. Nach der Tendenztheorie hingegen ist das einerseits wegen der Möglichkeit der Eingriffe z. B. durch andere Vorgänge oder auch durch freie Personen und andererseits wegen der Möglichkeit, daß das Ereignis durch etwas anderes verursacht wird, nicht der Fall. (Siehe oben S. 132.)

*Zweitens* kann man unter Wahrscheinlichkeit »statistische Wahrscheinlichkeit« verstehen, d. h. die Häufigkeit bestimmter Ereignisse in einer bestimmten Klasse von Ereignissen, z. B. die Häufigkeit der Krebserkrankungen unter Rauchern.<sup>105</sup> Eine richtige probabilistische Definition der Verursachung würde die Paare von Ereignissen herausgreifen, die zu Recht Ursache und Wirkung genannt werden, indem sie beschreibt, wie sie in das Gesamtereignisweltmuster passen, d. h. indem sie beschreibt, wie oft und unter welchen Umständen Ereignissen der einen Art Ereignisse der anderen Art folgen. Ähnlich wie die klassischen Humeaner Kausalität auf Regelmäßigkeiten der Art reduzieren, daß Ereignissen einer Art *immer* Ereignisse einer bestimmten an-

<sup>104</sup> Zur individuellen oder physischen Wahrscheinlichkeit (oder »chance«) siehe (Mellor 2005, Kap. 1) und (Swinburne 2001, 56 f.).

<sup>105</sup> Hier wiederum kann unterschieden werden zwischen der tatsächlichen Häufigkeit in einer bestimmten Klasse und der hypothetischen Häufigkeit in einer hypothetisch unendlich groß gedachten Klasse. Vgl. (Swinburne 2001, 57–61).

deren Art folgen, so reduziert der Probabilist Kausalität darauf, daß unter bestimmten Umständen Ereignissen einer Art *soundso häufig* Ereignisse einer bestimmten anderen Art folgen.

Dann aber stellt sich die Frage, ob diese Ereignispaare etwas gemeinsam haben, außer daß sie auf bestimmte Weise in das Gesamtereignisweltmuster passen. Die vom Probabilisten angenommenen Regelmäßigkeiten bedürfen einer Erklärung. Es bedarf einer Erklärung, weshalb unter bestimmten Umständen Ereignissen einer Art *soundso häufig* Ereignisse einer bestimmten anderen Art folgen. Solche Regelmäßigkeiten wären unwahrscheinlich, wenn es keine kausalen Verbindungen gäbe (und der Okkasionalismus falsch ist, d. h. Gott nicht durch direktes Handeln alles so ordentlich hervorbringt). Die Tendenztheorie bietet eine solche Erklärung. Von den Ereignispaaren, die eine erfolgreiche probabilistische Theorie herausgriffe, ist das eine Ereignis die Basis einer Tendenz hin zu dem anderen Ereignis, und gleiche Ereignisse sind die Basis gleichartiger Tendenzen. Das erklärt, weshalb die relativen Frequenzen so sind, wie sie eine probabilistische Definition der Kausalität beschreibt. Wenn es Ereignispaare gibt, die gemäß der probabilistischen Definition Ursache und Wirkung sind, dann haben wir Grund, an die Existenz von Tendenzen zu glauben. Anstatt zu zeigen, daß es keine Tendenzen gibt, beschreiben probabilistische Theorien, was Indizien für die Existenz von Tendenzen wären.

## 6 Naturgesetze und der Determinismus

Ein Staat macht Gesetze, damit die Bürger sie befolgen. Werden Naturgesetze auch befolgt? Wie machen die Naturgesetze es, daß die Dinge sich nach ihnen richten? *Wirken* die Naturgesetze auf die Dinge? Oder beschreiben die Naturgesetze nur das Verhalten der Dinge? Hat Gott die Naturgesetze geschaffen? Was muß Gott tun, damit die Naturgesetze gelten? Könnte Gott die Naturgesetze ändern? Wenden wir uns nun also, damit wir die kausale Struktur der Welt besser verstehen können, der Frage zu, was Naturgesetze sind.

Die Antwort, die ich geben werde, findet sich ansatzweise schon bei John Stuart Mill, der 1872 folgendes schrieb:

»Weil alle Gesetze der Verursachung der Möglichkeit der Gegenwirkung ausgesetzt sind, müssen sie so ausgedrückt werden, daß sie nicht tatsächliche Ergebnisse, sondern nur Tendenzen behaupten.«<sup>106</sup>

Damit meinte er vermutlich folgendes. Mit welcher Kraft zwei Planeten einander anziehen, wird durch das Gravitationsgesetz beschrieben. Doch das Gesetz sagt nicht, wie sie sich tatsächlich bewegen werden, sondern nur, was für eine Kraft zwischen ihnen wirkt. Wie sie sich tatsächlich bewegen werden, hängt davon ab, was für andere Dinge noch auf sie wirken. Es kann sein, daß die Kraft durch andere Kräfte aufgehoben wird. Das ist es, was Mill mit »der Möglichkeit der Gegenwirkung« meint. Ein kausales Naturgesetz sagt nicht, was für Ereignisse was für Ereignissen folgen, sondern es sagt, was für Tendenzen in was für Situationen bestehen. Es ist kein Sukzessionsgesetz. – Doch nähern wir uns dem Problem schrittweise.

Mit dem Ausdruck »Naturgesetz« kann man auf Aussagen oder

<sup>106</sup> »All laws of causation, in consequence of their liability to be counteracted, require to be stated in words affirmative of tendencies only, and not of actual results.« (Mill 1843, 445), zitiert in (Cartwright 1989, 177) und (Champlin 1990, 120). Mill war eigentlich Humeaner und vertrat eine Regelmäßigkeitstheorie. Nach Anscombe und Geach (1961, 101 ff.) ist dies mit seinen Aussagen über Tendenzen unvereinbar.



Formeln wie » $F=ma$ « sowie auf das, was diese Aussagen beschreiben, Bezug nehmen. Im ersten Sinne sagen wir manchmal Dinge wie »Das Naturgesetz enthält eine Konstante«, im zweiten Sinne sagen wir manchmal Dinge wie »Das hängt davon ab, wie die Naturgesetze vor dem Urknall waren« oder »Newton hat das Gravitationsgesetz entdeckt«. Wo ich nicht ausdrücklich sage, in welchem Sinne ich von einem »Naturgesetz« spreche, ergibt sich aus dem Zusammenhang, was gemeint ist.

Wir wollen uns hier mit *kausalen* Naturgesetzen befassen. Ein kausales Naturgesetz ist eines, das kausale Vorgänge oder Beziehungen beschreibt oder bestimmt. Die Newtonschen Bewegungsgesetze beispielsweise sind Kausalgesetze, weil sie von Fällen wie z. B. dem Aneinanderstoßen zweier Billardkugeln handeln. Die Zustandsgleichung idealer Gase ( $pV=NkT$ ) hingegen ist kein kausales Naturgesetz, weil sie von der synchronen Korrelation von Temperatur, Druck und Volumen einer Menge Gas handelt. Vielleicht sind alle nicht-kausalen Naturgesetze auf kausale Naturgesetze zurückzuführen,<sup>107</sup> aber diese Frage brauchen wir hier nicht zu beantworten.

Ein gutes Beispiel eines Naturgesetzes ist immer noch das Newtonsche Gravitationsgesetz<sup>108</sup>:

$$F = \frac{m_1 m_2}{d^2} G$$

Es besagt, daß zwei Körper einander mit einer bestimmten Kraft anziehen. Sie ist je größer, desto größer die Massen der Körper sind, und je kleiner, desto größer der Abstand der Körper ist. Im Gesetz kommt ferner die Gravitationskonstante  $G$  vor. Versuche haben gezeigt, daß ihr Wert  $6,67210^{-11} \text{m}^3 \text{kg}^{-1} \text{s}^{-2}$  ist. Wenn sonst nichts auf die Körper wirkt, beträgt ihre Beschleunigung nach dem zweiten Newtonschen Gesetz  $a=F/m$ . Während die Kraft an einem Körper anliegt, ergibt sich daher eine Änderung der Geschwindigkeit. Die tatsächliche Geschwindigkeit eines Körpers ergibt sich aus der Summe der Ausgangsgeschwindigkeit und der Änderung der Geschwindigkeit.

Nach der Tendenztheorie ist  $F$  eine Tendenz (wie auf S. 126 dargelegt). Genauer gesagt: Daß an einem Körper eine bestimmte Kraft

<sup>107</sup> Diese Auffassung wird von (Swinburne 1997b) vertreten.

<sup>108</sup> (Feynman 1965a) erläutert anhand des Gravitationsgesetzes aus Sicht eines Physikers, was ein Naturgesetz ist.

anliegt, heißt, daß eine bestimmte Tendenz dahin besteht, daß der Körper zu bestimmten späteren Zeiten an bestimmten (in Richtung der Kraft liegenden) Positionen sein wird. Kräfte sind Tendenzen, es kann aber auch noch andere Tendenzen geben. Naturgesetze sagen, in was für Situationen was für Tendenzen vorliegen. Das Gravitationsgesetz z. B. sagt, daß in bestimmten Situationen eine bestimmte Kraft vorliegt. Diese Auffassung möchte ich in diesem Kapitel erläutern und verteidigen. Es ist eigentlich eine naheliegende Auffassung, aber sie gehört nicht zu den heute in der Philosophie diskutierten Theorien der Naturgesetze. Das liegt daran, daß die Auseinandersetzung wohl durch den Humeanismus auf andere Bahnen geraten ist.

## 6.1 Die Humesche Regelmäßigkeitstheorie der Naturgesetze

Nach der Humeschen Regelmäßigkeitstheorie (oder »Regularitätstheorie«) der Naturgesetze besagt ein Naturgesetz: einem Ereignis der Art  $A$  folgt *immer* ein Ereignis der Art  $B$ . Das heißt, Naturgesetze beschreiben *Regelmäßigkeiten*, sie sind Sukzessionsgesetze. Naturgesetze haben daher die logische Form  $(x)(Ax \rightarrow Bx)$ .<sup>109</sup> (Man kann als Bedingung hinzufügen, daß das erste Ereignis unmittelbar vor dem zweiten stattfindet oder beginnt und daß die beiden Ereignisse räumlich benachbart sein müssen.) » $Ax$ « und » $Bx$ « sollen auf Ereignisse Bezug nehmen. » $A$ « und » $B$ « sind Prädikate, mit denen man behauptet, wie ein Gegenstand zu einer bestimmten Zeit beschaffen ist oder was mit ihm geschieht, ohne damit etwas darüber zu sagen, was danach geschieht oder was unter bestimmten Umständen geschähe. Sie beziehen sich also nicht auf Dinge wie Tendenzen, Kräfte oder Dispositionen. Ferner sind sie allgemeine Prädikate, d. h. sie beziehen sich nur auf Arten von Eigenschaften und nicht auf Einzeldinge. »In Australien le-

<sup>109</sup> Eine solche Auffassung wird von (Hesse 1980) verteidigt. (Armstrong 1983, Teil I) ist eine gründliche Kritik an der Regelmäßigkeitstheorie. Eine kurze, aber treffende Kritik ist (Swinburne 1997b, 78f.). Dem Grundgedanken der Regelmäßigkeitstheorie folgt auch die z. B. von David Lewis vertretene Systemtheorie (»systems approach«), nach der Naturgesetze die Axiome von deduktiven Systemen sind: (Ramsey 1928), (Lewis 1973b; 1983; 1994). Kritik daran: (Armstrong 1983, 66–73), (van Fraassen 1989, 40–64), (Carroll 1994, 197–206). Einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion gibt (Carroll 2003).

ben« ist daher kein allgemeines Prädikat, denn Australien ist ein Einzelfall.

Gesetzesaussagen sagen nach dieser Auffassung, daß wo immer ein Ereignis der Art A stattfindet, in einer bestimmten raum-zeitlichen Beziehung dazu auch ein Ereignis der Art B stattfindet. Sie sagen nichts darüber hinaus, nur daß so eine Regelmäßigkeit besteht. Insbesondere sagen sie nichts über eine Kausalverbindung zwischen den Ereignissen. Nennen wir solche Aussagen *Humesche Regelmäßigkeitssätze*.

Der Standardeinwand gegen diese Lehre weist auf Regelmäßigkeiten hin, die zufällig sind und daher nicht einem Naturgesetz entsprechen. Karl Popper<sup>110</sup> konstruierte folgendes Beispiel. Die Moas sind eine seit einigen Jahrhunderten ein für allemal ausgestorbene neuseeländische Vogelart. Moas wurden nie älter als 50 Jahre. Es gibt keine Moa-Gene mehr, und es wird nie wieder solche Vögel geben. In diesem Falle ist es eine wahre Humesche Regelmäßigkeitssatz, daß Moas nicht älter als 50 Jahre werden. Doch es ist nur Zufall und liegt an keinem Naturgesetz, daß nie ein Moa älter wurde. Daß nie einer älter wurde, lag nur daran, daß es einen Virus gab, der alle Moas früher sterben ließ. Es liegt also eine Humesche Regelmäßigkeit vor, die kein Naturgesetz ist, daher ist die Regelmäßigkeitstheorie falsch.

Außerdem scheidet sie an Regelmäßigkeiten, die nur einen einzigen Fall umfassen. Viele Dinge haben eine Kombination, K, von Eigenschaften, die kein anderes Ding jemals hat. In diesem Falle ist wahr:  $(x)(Kx \rightarrow Px)$ . Es ist eine Humesche Regelmäßigkeitssatz, daß alles, was K hat, auch P hat. Es ist jedoch falsch zu sagen, daß es ein Naturgesetz ist, daß alle K P sind, daher ist die Regelmäßigkeitstheorie falsch.

Oft wird gesagt, die Regelmäßigkeitstheorie sei falsch, weil Naturgesetze *mehr* als nur Sukzessionsgesetze seien, d. h. weil sie mehr als nur Humesche Regelmäßigkeiten beschrieben.<sup>111</sup> Als weitgehend unstrittig gilt aber, daß jedem Naturgesetz im folgenden Sinne eine Regelmäßigkeit *entspricht*: Jedes Naturgesetz impliziert eine Aussage der Form »Allen Ereignissen der Art A folgen Ereignisse der Art B«, und jeder Fall, auf den das Naturgesetz zutrifft (d. h. jeder Fall, in dem

mit dem Gesetz eine Kraft zu berechnen ist), ist ein Fall eines A-Ereignisses, dem ein B-Ereignis folgt. Doch wie ich nun zeigen will, sollten wir auch diese Annahme, die »Gesetzesregelmäßigkeitsthese«, ablehnen. Naturgesetzen entsprechen keine solche Regelmäßigkeiten.<sup>112</sup>

Untersuchen wir das oben schon genannte Newtonsche Gravitationsgesetz,  $F=Gm_1m_2/d^2$  und stellen uns zwei Körper vor, A und B, die sich relativ zu einander in Ruhe befinden. Nehmen wir an, es wirkt nichts anderes auf sie. Dann ergibt sich aus dem zweiten Newtonschen Gesetz,  $F=ma$ , daß B beschleunigt wird mit  $a=Gm_A/d^2$ . Es ist wahr, daß alle Körper, die A und B in Masse und Abstand gleichen und auf die sonst nichts wirkt, in demselben Maße beschleunigt werden. Noch allgemeiner ist wahr, daß immer, wenn auf zwei Körper sonst nichts wirkt, jeder von ihnen mit  $a=Gm/d^2$  (wobei m die Masse des anderen Körpers und d der Abstand vom anderen Körper ist) beschleunigt wird. Wir können diese die Gravitations-Beschleunigungs-Regelmäßigkeit nennen.

Die Gesetzesregelmäßigkeitssatzimplikationsthese ist falsch, weil nicht jeder Fall, auf den das Gesetz zutrifft, eine Instanz dieser Regelmäßigkeit ist. Es gibt Fälle, in denen das Gesetz zutrifft (d. h. in denen mit dem Gesetz eine Kraft zu berechnen ist), in denen aber keine Beschleunigung mit  $a=Gm/d^2$  stattfindet, weil noch andere Dinge auf den Körper wirken, seien es andere Gravitationskräfte, elektromagnetische Kräfte, Menschen, Tiere, Poltergeister oder Gott. Befindet sich Körper B zwischen den Körpern A und C und sind A und C gleich schwer und gleich weit von B entfernt, gilt zwar auch das Gravitationsgesetz, aber weder die Kraft in Richtung A noch die Kraft in Richtung C führt zu der entsprechenden Beschleunigung von B. Das Gravitationsgesetz trifft auf die Kraft zwischen A und B zu; da aber B nicht mit  $a=Gm_A/d^2$  beschleunigt wird, ist die Gesetzesregelmäßigkeitsthese falsch.

Nun mag man einwerfen, daß sich das Gesetz » $F=ma$ « eben nur auf resultierende Kräfte, also auf die Summe aller durch die Naturgesetze zu berechnenden Kräfte bezieht. Doch es bleibt dabei, daß das Gravitationsgesetz keine Regelmäßigkeit impliziert, die alle Anwendungsfälle des Gesetzes umfaßt (daß also die Gesetzesregelmäßigkeitsthese falsch ist). Außerdem kann man nicht ausschließen, daß es auch

<sup>110</sup> (Popper 1959a, 427f.), zitiert in (Armstrong 1983, 18).

<sup>111</sup> Auch David Armstrong nimmt dies in seinem Buch *What is a Law of Nature?* an (Armstrong 1983, 77). Mehr dazu unten S. 158.

<sup>112</sup> Die Annahme von Naturgesetzen, die wahre Regelmäßigkeitssätze implizieren, wird auch kritisiert von (Anscombe & Geach 1961, 102f.), (Cartwright 1983), (Keil 2000, 174–240).

freie Lebewesen, Poltergeister oder Gott gibt, die verhindern können, daß eine Kraft zu einer Beschleunigung von  $a=F/m$  führt. Man könnte solche Dinge nur ausschließen, indem man gegen jedes von ihnen Argumente und Indizien anführte. Doch wir wollen ja wissen, was Naturgesetze sind, und das kann nicht davon abhängen, ob es solche Indizien gibt. Deshalb müssen wir sagen, daß weder dem Gravitationsgesetz noch dem zweiten Newtonschen Gesetz,  $F=ma$ , eine Regelmäßigkeit entspricht. Richtig ist: Zwischen zwei Körpern besteht immer eine Kraft  $F=Gm_1m_2/d^2$ , auch wenn diese zu keiner entsprechenden Beschleunigung führt, und ein Körper wird mit  $a=F/m$  beschleunigt, wenn sonst nichts auf ihn wirkt. Deshalb hat Newton die Gesetze der Mechanik nicht nur mit Begriffen wie Geschwindigkeit und Beschleunigung, sondern mit dem Begriff einer Kraft formuliert. Und deshalb sagte John Stuart Mill: »All laws of causation, in consequence of their liability to be counteracted, require to be stated in words affirmative of tendencies only, and not of actual results.« (Mill 1843, 445)

## 6.2 Die Tendenztheorie der Naturgesetze

Daß Philosophen oft meinten, Naturgesetze entsprächen Humeschen Regelmäßigkeiten, liegt vielleicht daran, daß sie oft Beispiele wie »Alle Schwäne sind weiß« (Popper 1959a) oder »Metall dehnt sich aus, wenn es erwärmt wird« (Lowe 2001) verwendet haben. Untersucht man echte Beispiele von Naturgesetzen aus der Physik ist diese Annahme nicht mehr plausibel. Wir können allgemein sagen:

Naturgesetze besagen, in was für Situationen was für Tendenzen bestehen. Sie bestimmen eine Art von Sachverhalt und eine Art von Tendenz, für die gilt: so ein Sachverhalt ist immer die Basis von so einer Tendenz. Nennen wir so eine Regelmäßigkeit eine Naturgesetzregelmäßigkeit oder Tendenzregelmäßigkeit (im Gegensatz zu einer Humeschen Regelmäßigkeit, welche die Form »Ereignissen der Art X folgen immer Ereignisse der Art Y« hat).

Ein deterministisches Naturgesetz ist eines, das von deterministischen Tendenzen handelt; ein indeterministisches Naturgesetz ist eines, das von indeterministischen Tendenzen handelt. Zur Erinnerung: Eine indeterministische Tendenz ist eine, deren Verwirklichung mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit ausbleiben kann, ohne daß sie etwas daran hindert. Eine deterministische Tendenz ist eine, deren Ver-

wirklichung nur dann ausbleiben kann, wenn etwas die Tendenz an der Verwirklichung hindert. (Vgl. S. 118)

Wenn ein indeterministisches Naturgesetz besagt, daß bei Sachverhalten der Art A immer eine Tendenz mit Stärke 0,5 hin zu Ereignis B zur Zeit t (z.B. Halbwertszeit einer Substanz von t) besteht, dann wird in einer hypothetisch unendlich großen Menge von Fällen von einem A-Sachverhalt, in denen nichts der Tendenz entgegenwirkt, der Anteil derjenigen Fälle, in denen nach t B eingetreten ist, gegen 50 Prozent gehen. Das heißt, die relative Frequenz der Fälle der verwirklichten Tendenzen aus der Menge unbehinderten Tendenzen entspricht der Stärke der Tendenz. Tatsächlich kann aber auch bei einer unendlich großen Menge von A-Sachverhalten der Anteil der Fälle, in denen nach Zeit t ein B-Sachverhalt eintritt, geringer als 50 Prozent sein, da der Verwirklichung der Tendenzen etwas entgegenwirken kann, und er kann größer als 50 Prozent sein, da B-Sachverhalte auch durch andere Ursachen eintreten können. (Vgl. S. 132)

Ich behaupte nicht, daß die Tendenztheorie der Naturgesetze die richtige Auffassung von allem, was »Naturgesetz« genannt wird, ist, sondern nur, daß es die richtige Auffassung *kausaler* Naturgesetze ist. Eine Aufgabe, der wir hier nicht nachgehen können, wäre es zu untersuchen, was für Tendenzen die verschiedenen kausalen Naturgesetze im einzelnen beschreiben und was die verschiedenen nicht-kausalen Naturgesetze (wie etwa die Zustandsgleichung idealer Gase oder der Erste Hauptsatz der Thermodynamik) besagen.

Manchmal wird von Naturgesetzen so gesprochen, als bewirkten sie selbst die naturgesetzliche Ordnung und die Vorhersagbarkeit von Ereignissen. Nach der Tendenztheorie bewirken Naturgesetze selbst jedoch nichts; allein die beschriebenen Sachverhalte wirken, und zwar mit einer gewissen Regelmäßigkeit, so daß gleichartige Sachverhalte immer Basis von gleichartigen Tendenzen sind. Es ist wie Roman Ingarden es beschrieb: »Die Gesetze selbst haben keine Macht über das Seiende und insbesondere das Reale. Ihre Stellung dem Seienden (insbesondere der Realität) gegenüber ist keine ›herrschende‹, sondern eine durchaus ›dienende‹ und ›gehorchende‹.« (Ingarden 1974, 60)

### 6.3 Es ist erstaunlich, daß es Naturgesetze gibt

Es ist überaus erstaunlich, daß es Naturgesetze gibt. Erstens ist es erstaunlich, daß gleichartige Sachverhalte immer gleichartige Tendenzen tragen. Warum treffen immer die gleichen Tendenzbeschreibungen zu, wenn die gleichen Sachverhaltsbeschreibungen zutreffen? Warum z. B. trifft auf zwei Körper, für die gilt: »A hat Masse  $m_A$ , B hat Masse  $m_B$  und der Abstand zwischen A und B ist  $d$ «, immer zu: »A und B ziehen einander an mit einer Kraft  $F=Gm_A m_B/d^2$ «? Irgendeine Erklärung wird es für diese Regelmäßigkeiten (die Tendenzregelmäßigkeiten) geben. Die möglichen Erklärungen fallen in zwei Klassen: Entweder sie haben eine Ursache oder sie haben einen intrinsischen, in der Materie selbst liegenden Grund. Eine Ursache haben sie z. B. gemäß dem Okkasionalismus (s. u. S. 277): Gott bringt selbst jedes Ereignis direkt hervor, und zwar nach für uns entdeckbaren Regeln, mit denen wir Ereignisse vorhersagen können. Wir wollen hier zunächst nach intrinsischen Erklärungen suchen.

Zweitens ist es erstaunlich, daß es Naturgesetze gibt und wir sie erkennen können. Wir können die Masse von zwei Planeten und den Abstand zwischen ihnen messen und daraus schließen, daß sie sich mit einer bestimmten Kraft anziehen. Die Masse eines Körpers können wir messen, weil ein Körper mit Masse eine bestimmte Wirkung auf Meßgeräte ausübt und weil die Masse dem Körper ein bestimmtes Verhalten verleiht; d. h. weil sie ein Teil von Sachverhalten ist, auf denen bestimmte Tendenzen basieren. Aber nicht nur durch die Gravitationskraft ist Masse zu messen. Masse ist ein Maß der Trägheit eines Körpers, sie ist also z. B. zu messen, indem der Körper einer bestimmten elektromagnetischen Kraft ausgesetzt wird und dann seine Beschleunigung gemessen wird. Diese Messung ist davon unabhängig, ob es überhaupt Gravitationskraft gibt. Wir können also die Masse eines Körpers durch seine Reaktion auf elektromagnetische Kraft messen und dadurch mit Hilfe des Gravitationsgesetzes wissen, was für eine Gravitationskraft er in beliebigen Situationen ausübt. Es könnte ja auch sein, daß wir das Verhalten eines Körpers bezüglich der Gravitation in einer Situation nur durch Beobachtung seines Verhaltens bezüglich der Gravitation in anderen Situationen vorhersagen könnten. Mehr noch: selbst wenn gleichartige Sachverhalte immer die Basis gleichartiger Tendenzen sind, könnte die Welt so sein, daß wir das Bestehen von Tendenzen nicht feststellen könnten, bevor diese verwirklicht sind.

Oder die Welt könnte sogar so sein, daß wir Tendenzen überhaupt nicht feststellen können. Dies also ist das Erstaunliche: Wir können wissen, was für Tendenzen in einer Situation bestehen, indem wir die betreffenden Dinge in ganz anderen Situationen und Hinsichten beobachten.

### 6.4 Können die Naturgesetze sich ändern?

Könnten die Naturgesetze anders sein und könnten sie sich ändern? Viele Autoren sagen, Naturgesetze seien nicht »logisch notwendig«. Das ist richtig, denn die Negation eines Naturgesetzes ist nicht selbstwidersprüchlich. Des weiteren sprechen sie dann von »naturgesetzlicher Notwendigkeit« und vom naturgesetzlich Möglichen als dem, was den Naturgesetzen nicht widerspricht. (Z. B. Meixner 2001, 86 f.) Die Naturgesetze selbst sind dann per definitionem naturgesetzlich notwendig. Damit übergeht man aber die sich aufdrängende Frage, ob die Naturgesetze anders sein könnten, ob sie woanders vielleicht nicht gelten und ob sie sich ändern können. Diese Frage ist verschieden von der Frage, ob die Naturgesetze logisch notwendig sind, und verschieden von der Frage, ob sie naturgesetzlich notwendig sind. Die Frage ist, ob die Naturgesetze synthetisch notwendig sind.

Wie wäre es, wenn sich das Gravitationsgesetz änderte? Stellen wir uns zwei runde Steine vor, jeder mit einer Masse ( $M$ ) von 1000 kg; zur Zeit  $t_1$  befinden sie sich relativ zu einander in Ruhe im Abstand  $D$  von einander. Keine anderen Kräfte außer der Gravitationskraft zwischen ihnen wirkt auf sie. Nach dem Gravitationsgesetz ziehen sie einander mit der Kraft  $F=GM^2/D^2$  an, so daß zu  $t$  beide Steine mit  $a=GM/D^2$  beschleunigt werden. Könnte das anders sein oder sich einmal ändern?

Stellen wir uns vor, man mißt, daß die Masse der Steine  $M$  ist, indem man sie mit dem Internationalen Muster-Kilogramm vergleicht, und man mißt den Abstand  $D$  mit verschiedenen Methoden, einmal durch Messung der Zeit, die das Licht von Stein zu Stein braucht und einmal mit einem Seil der Länge  $d$ . Dann nimmt man die Steine mit in eine entfernte Region des Universums namens »Allotopos«. Mißt man nun ihre Beschleunigung, stellt sich heraus, daß sie geringer als auf der Erde ist, sagen wir  $0,8 GM/D^2$ . Um jeden Irrtum auszuschließen, werden Abstand und Masse mit verschiedenen Methoden geprüft: Die



Masse wird gemessen durch Vergleich mit dem Internationalen Muster-Kilogramm, durch Vergleich mit einer Menge flüssigem H<sub>2</sub>O und indem die Reaktion auf Stöße geprüft wird. Der Abstand wird mit Hilfe des Seiles und mit Licht gemessen. Es ergibt sich, daß die Steine weiterhin Masse M und Abstand D haben und daß die Gravitationskraft nur das 0,8-fache der auf der Erde gemessenen Kraft beträgt.

Dies würde nahelegen, daß die Gravitationskonstante in Allotopos anders ist als in allen anderen Gegenden und zu allen anderen Zeiten, wo wir sie jemals gemessen haben.<sup>113</sup> Stellen wir uns vor, daß dies durch Experimente zur Bestimmung der Gravitationskonstante (z. B. das Cavendish-Experiment) bestätigt wird.

In diesem Falle wären zwei gleiche Sachverhalte, einer auf der Erde und einer in Allotopos, Basis verschiedenartiger Tendenzen. Das Gravitationsgesetz würde nicht überall gelten. Wäre das möglich, dann wäre es auch möglich, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gesetze gölten. Die verschiedenen Auffassungen hier lassen sich mit den Wörtern »kontingent« und »notwendig« ausdrücken. »Das Gravitationsgesetz ist notwendig« heißt: Das Gravitationsgesetz, das hier und heute gilt, könnte nicht nicht gelten, und es ist unmöglich, daß es an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit nicht gölte (d. h. daß sich Körper dort gar nicht kraft ihrer Masse anziehen oder daß sie sich weniger oder stärker anziehen). »Das Gravitationsgesetz ist kontingent« heißt: Das Gravitationsgesetz, das hier und heute gilt, könnte auch nicht gelten, und es ist möglich, daß es an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit nicht gilt. Es besagt dann nicht, daß Sachverhalte der Art X *immer* Basis einer Tendenz Y sind, sondern nur, daß sie es innerhalb eines bestimmten Bereiches oder Zeitraumes sind.

Die Aussage »Das Gravitationsgesetz gilt in Allotopos nicht« ist natürlich nicht so gemeint, daß sie schon wahr wäre, wenn es in Allotopos keine Körper mit Masse gäbe. Vielmehr ist gemeint: Dort gibt es Körper mit Masse, aber sie verhalten sich anders als das Gesetz es sagt; oder wenn es dort Körper mit Masse gäbe, verhielten sie sich anders als das Gesetz es sagt.

Was heißt es genau, daß Dinge Masse haben und daß somit das

<sup>113</sup> Es sind noch andere Möglichkeiten denkbar, wie das Gravitationsgesetz woanders nicht gelten könnte: Es könnte die Formel anders sein (z. B. im Gravitationsgesetz statt »d<sup>2</sup>« »d«), oder es könnte gar nicht gelten, so daß Körper mit Masse sich gar nicht anziehen.

Gravitationsgesetz von ihnen etwas aussagt? Allgemeiner gefragt, wann ist es der Fall, daß ein Ding eine bestimmte Eigenschaft hat und daß zwei Dinge die gleiche Eigenschaft haben? Nehmen wir an, Ding A hat die Eigenschaft P, so daß »A ist P« wahr ist, und fragen, ob auch Ding B die Eigenschaft P hat. Wir haben die Wahl zwischen zwei Antworten. 1. A hat P dann und nur dann, wenn A auch P-haft erscheint, d. h. bestimmte Wirkungen W hat. (Zum Beispiel ist ein Ding dann und nur dann rot, wenn es, wenn ein Mensch bei Sonnenlicht darauf schaut, visuelle Rot-Sinneseindrücke bewirkt.) 2. A hat P dann und nur dann, wenn B A hinsichtlich P objektiv gleicht, d. h. die Ähnlichkeitsbeziehung besteht.

Es ist möglich, daß ein Ding gemäß (1), aber nicht gemäß (2) die Eigenschaft P hat. Denn es ist möglich, daß zwei Dinge gleiche Wirkungen durch objektiv verschiedene Eigenschaften hervorbringen.

Wenn die Eigenschaftsidentitätsbedingung (1) gilt, sind Naturgesetze sicher kontingent. Angenommen es ist hinreichend dafür, eine Masse von 1000 kg zu haben, daß der Körper bei einem bestimmten Meßinstrument die Wirkung W hervorbringt. Dann könnte es zwei Körper geben, die beide W hervorbringen, aber mittels objektiv verschiedener Eigenschaften. In diesem Falle könnte das Gravitationsgesetz auf den einen zutreffen, auf den anderen aber nicht.

Doch die Frage ist, ob Naturgesetze anders sein könnten, wenn die Eigenschaftsidentitätsbedingung (2) gilt. Daß zumindest für viele Eigenschaften (2) gilt, zeigt sich daran, daß es für sie mehrere Weisen der Bestimmung gibt und daher als nicht, wie von (1) beschrieben, durch *eine* Wirkung definiert sind. Kann es also zwei objektiv gleiche Sachverhalte geben (d. h. zwei Sachverhalte, die nicht nur gleich erscheinen, sondern unabhängig von ihrer Wirkung gleich sind, d. h. sich vollkommen ähneln), welche die Basis von verschiedenen Tendenzen sind? Könnte Gott die Naturgesetze ändern, ohne die Dinge zu ändern? Könnte Gott die Anziehung zwischen allen Körpern verringern, ohne an den Körpern selbst etwas zu verändern? Denkbar ist das, aber ist es wirklich möglich? Es ist erhellend, die Begründungen von Sydney Shoemaker für seine verneinende Antwort anzusehen.

#### 6.4.1 Sydney Shoemakers Begründung der Notwendigkeit der Naturgesetze

Sydney Shoemaker (1998) begründet die Notwendigkeit der Naturgesetze, indem er sie mit Aussagen wie »Wasser ist H<sub>2</sub>O« vergleicht, deren Notwendigkeit von Putnam und Kripke behauptet wurde. Sobald wir einmal notwendige Wahrheiten annähmen, die a posteriori sind, gebe es keinen Grund zu verneinen, daß Naturgesetze notwendig sind. Naturgesetze beschrieben, so sagt er, die kausalen Merkmale von Eigenschaften. So wie H<sub>2</sub>O-Sein für Wassersein wesentlich (sprich »notwendig«) ist, so seien die kausalen Merkmale einer Eigenschaft für diese wesentlich. Daher seien Naturgesetze notwendig.<sup>114</sup>

Sehen wir uns diesen Vergleich zwischen Naturgesetzen und Putnams und Kripkes notwendigen aposteriorischen Wahrheiten einmal an. Für Putnam ist H<sub>2</sub>O-Sein in dem Sinne für Wassersein wesentlich, daß etwas, das nicht H<sub>2</sub>O, sondern XYZ ist, selbst dann nicht als »Wasser« zu bezeichnen ist, wenn es aussieht wie Wasser und sich wie Wasser verhält. »Wasser« ist, in meiner Terminologie, ein mustergestützter Term, d.h. etwas ist nur dann als Wasser zu bezeichnen, wenn es objektiv den Musterbeispielen von Wasser in der relevanten Hinsicht gleicht.

Nach Shoemaker haben Eigenschaften kausale Merkmale. Unter einem kausalen Merkmal einer Eigenschaft versteht er, daß sie so ist, daß sie einem Ding, das sie hat, eine bestimmte Verhaltensweise verleiht. Ein vorwärts gerichtetes kausales Eigenschaftsmerkmal läßt das Ding, das die Eigenschaft hat, bestimmte Dinge verursachen. Ein rückwärts gerichtetes kausales Eigenschaftsmerkmal läßt das Ding, das die Eigenschaft hat, auf bestimmte Ereignisse auf bestimmte Weise reagieren.

<sup>114</sup> Ähnlich begründet auch Kistler (2005; 2006, Kap. 2) die These, daß Naturgesetze notwendig seien. (Ellis 2002, 100–102) behauptet, daß die Naturgesetze »metaphysisch notwendig« seien, weil sie beschrieben, welche wesentlichen Eigenschaften die natürlichen Arten hätten. So auch (Lowe 2001) und (Lowe 2006, Kap. 9). (Mumford 1998, 237) behauptet, Naturgesetze seien auf Dispositionen zurückzuführen und könnten sich nicht ändern, sie seien aber nicht logisch notwendig. Der Hauptunterschied zwischen Mumfords Auffassung und der Tendenztheorie ist, daß Mumford meint, Naturgesetze sagten, welche *Substanzen* welche *Dispositionen und Kräfte* hätten, während nach der Tendenztheorie die Naturgesetze sagen, welche *Sachverhalte* Basis welcher *Tendenzen* seien. (Vgl. Mumford 2004.)

Daß eine Eigenschaft ein bestimmtes vorwärts gerichtetes Eigenschaftsmerkmal hat, heißt, daß ein Ding, welches die Eigenschaft hat, bestimmte Dinge verursachen kann, d.h. bestimmte »Kräfte« (»powers«) hat. Daß eine Eigenschaft ein bestimmtes rückwärts gerichtetes Eigenschaftsmerkmal hat, heißt, daß bestimmte Ursachen bei einem Ding diese Eigenschaft bewirken können. Alle kausalen Merkmale einer Eigenschaft sind wesentlich. Das heißt, so wie etwas, das nicht H<sub>2</sub>O ist, kein Wasser ist, so ist eine Eigenschaft, die ein kausales Merkmal, das sie heute normalerweise hat, nicht die Eigenschaft, die sie ist.

Naturgesetze beschreiben nach Shoemaker die kausalen Merkmale von Eigenschaften. Das Gravitationsgesetz beispielsweise besagt, wie Körper mit Masse andere Körper anziehen.<sup>115</sup>

Gegen Shoemaker wende ich ein: Die Frage ist nicht, ob die Eigenschaften nicht die wären, die sie sind, wenn sie andere kausale Merkmale hätten; sondern die Frage ist, ob es möglich ist, daß sich die kausalen Merkmale von Eigenschaften ändern, egal ob sie dabei andere werden oder nicht. Shoemaker sagt, daß eine Eigenschaft, die Körper einander nicht mit  $F=Gm_1m_2/d^2$ , sondern mit  $F=0,8 Gm_1m_2/d^2$  anziehen läßt, nicht Masse wäre. Sie wäre nicht mehr zu Recht »Masse« zu nennen, denn es wäre eine andere Eigenschaft. Aber wir wollen doch wissen, ob sich die Dinge überhaupt so ändern könnten, egal, ob man die Eigenschaft nun noch »Masse« nennen würde oder nicht.

Abgesehen davon scheint es wahrscheinlicher, daß man, wenn sich das Gravitationsgesetz zu  $F=0,8 Gm_1m_2/d^2$  wandelte, die Eigenschaft weiterhin »Masse« nennen würde. Man würde weiterhin wie bisher von »Masse« und »Abstand« sprechen und sagen, die Gravitationskonstante habe sich geändert. Die kausalen Merkmale von Eigenschaften sind also nicht wesentlich für die Eigenschaften.

Wenn Shoemaker sagt, daß die Eigenschaften andere wären, wenn sich die kausalen Merkmale änderten, scheint er sogar das Gegenteil von dem, was er behauptet, vorauszusetzen. Putnam setzt voraus, daß es möglich ist, daß es etwas gibt, das ganz wie Wasser aussieht und sich wie Wasser verhält, das aber nicht H<sub>2</sub>O, sondern XYZ ist.<sup>116</sup> Wenn Shoemaker sagt, daß jede Eigenschaft nicht die wäre, die sie ist, wenn sie andere kausale Merkmale hätte, scheint er vorauszusetzen, daß es

<sup>115</sup> Das ist mein Beispiel; Shoemaker gibt keine Beispiele an.

<sup>116</sup> Shoemaker erkennt das in (Shoemaker 1998, 69) an.

möglich ist, daß es Eigenschaften gäbe, die den heute existierenden ganz gleichen, außer daß sie andere kausale Merkmale hätten. In meiner Terminologie ausgedrückt, nimmt er damit an, daß die Naturgesetze kontingent sind und zwei gleiche (d. h. objektiv einander vollkommen ähnelnde) Sachverhalte Basis verschiedener Tendenzen sein können.

Ich komme zu dem Schluß, daß Shoemaker keine guten Gründe für die Unveränderlichkeit von Naturgesetzen gibt.

#### 6.4.2 Weshalb Naturgesetze vielleicht dennoch notwendig sind

Naturgesetze besagen zwar nicht, daß Ereignissen der Art X immer Ereignisse der Art Y folgen, aber sie beschreiben eine andere Regelmäßigkeit: Jeder Sachverhalt der Art X ist Basis einer Tendenz hin zu einem Sachverhalt der Art Y. Machen wir uns klar, was da in Regelmäßigkeit miteinander verknüpft ist. Auf der einen Seite Tendenzen, also Neigungen der Welt, auf eine bestimmte Weise weiterzugehen, auf der anderen Seite Sachverhalte. Ein Sachverhalt besteht aus einer Menge von Dingen und einer Menge von Eigenschaften. Auf diese Eigenschaften kann man mit kategorischen Prädikaten Bezug nehmen. (Wie oben, S. 124, beschrieben. Ein dispositionales Prädikat ist eines, mit dem man, wenn man es einem Gegenstand zuschreibt, sagt, was mit dem Gegenstand unter bestimmten Umständen passieren würde. Sagt man von einem Gegenstand beispielsweise, er sei »zerbrechlich«, sagt man damit, daß es zerbricht, wenn es einen Schlag bekommt. Ein kategorisches Prädikat hingegen ist eines ohne solche Implikationen, z. B. »hat die Masse 1000 kg«.)

Auch kategorische Prädikate hängen von dem kausalen Verhalten ab, das die betreffende Eigenschaft dem Körper verleiht. Daß ein Körper eine Masse von 1000 kg hat, bestimmen wir, indem wir messen, wie er durch Kraft beschleunigt wird, oder auch indem wir mit einer Küchenwaage messen, welche Gravitationskraft die Erde auf ihn ausübt.

Sind also alle Eigenschaften im Grunde dispositional? Das Haben der Eigenschaft X bestünde dann darin, daß der Gegenstand unter bestimmten Umständen Eigenschaft Y bekäme. Das Haben der Eigenschaft Y bestünde aber wiederum darin, daß der Gegenstand unter bestimmten Umständen die Eigenschaft Z bekäme, und so fort. Das ist

aber eine absurde Annahme.<sup>117</sup> Was und wie ein Ding ist, kann nicht letztlich nur darin bestehen, wie es sich unter bestimmten Umständen verhalten würde. Dinge müssen an sich bestimmte Beschaffenheiten haben, die ihr So-Sein zur der Zeit betreffen, in der die Dinge die Beschaffenheiten haben, also rein-qualitative Eigenschaften.<sup>118</sup>

Wir können uns eine Möglichkeit denken, wie Naturgesetze notwendig sein könnten. Vielleicht sind eine Tendenz und ihr Basis-sachverhalt gar nicht zwei von einander verschiedene Sachen, die durch die Beziehung »basiert auf« miteinander verknüpft sind, sondern haben *denselben* Grund. Vielleicht ist es ein und dasselbe, das die Tendenz bestehen läßt und das die Beschreibung der Tendenzbasis (z. B. » $Gm_1m_2/d^2$ «) auf den Gegenstand zutreffen läßt. Es könnten Teile desselben sein, das einerseits z. B. einen Planeten auf eine Kraft von 1000 N mit einer Beschleunigung von  $1 \text{ m/s}^2$  reagieren läßt und somit die Zuschreibung einer Masse von 1000 kg wahr macht, und das andererseits der eigentliche Grund der Tendenz hin zu dem anderen Planeten, also der Grund der Gravitationskraft ist.

Nennen wir diesen Grund der Tendenz, dessen Teile Grund der wahren Eigenschaftszuschreibungen sind, den »rein-qualitativen« Grund. Bei zwei bestimmten Planeten trifft also wegen dieses rein-qualitativen Grundes sowohl die Sachverhaltsbeschreibung »A hat Masse  $m_A$ , B hat Masse  $m_B$ , und der Abstand zwischen A und B ist  $d$ « als auch die Zuschreibung der Tendenz »F« (mit der Richtung der Planeten auf einander zu und dem Betrag  $Gm_Am_B/d^2$ ) zu. Sie treffen zu wegen der Wirkungen, die der rein-qualitative Grund bzw. seine Teile den Sachverhalt bzw. seine Bestandteile haben läßt. Das Gravitationsgesetz gilt dann, weil es nichts geben kann, das diesem rein-qualitativen Grund ganz gleich, aber nicht ebenfalls so eine Sachverhaltsbeschreibung und so eine Tendenzbeschreibung zutreffen läßt. Eine dieser Beschreibungen trifft nur dann nicht zu, wenn nicht etwas diesem Grund objektiv genau Gleichendes vorliegt. In diesem Falle wäre das Naturgesetz notwendig. Synthetisch notwendig wohlgedacht.

<sup>117</sup> Daß alle Eigenschaften rein dispositional sind, hat (Shoemaker 1980) behauptet. Argumente dagegen: (Swinburne 1980), (Armstrong 1983, 123), (Armstrong 1997, 75–80), (Martin 1996, 85 f.). Shoemaker hat seine These nun aufgegeben: (Shoemaker 1998, 63 f.).

<sup>118</sup> Eine Ontologie der Eigenschaften von physischen Gegenständen, die nicht Substanzen als Eigenschaftsträger, sondern Felder als grundlegend ansieht, wird entwickelt in (Wachter 2000a, Kap. 4).

Dies ist nicht nur eine Andeutung, wie es sein könnte, daß Naturgesetze notwendig sind, sondern auch eine Erklärung der Tendenzregelmäßigkeiten durch einen der Materie intrinsischen Grund, im Gegensatz zu einer Erklärung durch eine externe Ursache wie Gott. Eine intrinsische Erklärung hat auch David Armstrong entwickelt.

## 6.5 David Armstrongs Theorie der Naturgesetze und seine Lösung des Induktionsproblems

David Armstrong hat gleichzeitig mit Dretske und Tooley die heute bekannteste Alternative zur von Armstrong gründlich kritisierten Humeschen Regelmäßigkeitstheorie, entwickelt. Wir können sie die Universalientheorie der Naturgesetze (oder Naturgesetzuniversalientheorie) nennen.<sup>119</sup> Er hält daran fest, daß Naturgesetze Humesche Regelmäßigkeiten implizieren, behauptet aber, daß sie mehr als Regelmäßigkeiten seien. Armstrongs Theorie ist in seine Ontologie eingebettet: Es gibt Universalien und Individuen, welche die Universalien instantiieren. Universalien sind *in* den Dingen, d. h. zwei Dinge, welche dasselbe Universale instantiieren, haben dadurch etwas gemeinsam und überlappen. Eigenschaften und Beziehungen sind Universalien; es gibt keine individuellen Eigenschaften (Momente, Tropes). Naturgesetze sind Beziehungen zwischen Universalien, also Beziehungen zweiter Ordnung. Wenn es z. B. ein Naturgesetz ist, daß alle Dinge mit Eigenschaft F verursachen, daß ein bestimmtes anderes Ding die Eigenschaft G bekommt, so instantiieren die Universalien F und G das Naturgesetzbeziehungsuniversale N, d. h. sie stehen in der Beziehung N. Daran liegt es dann, daß jedes X, das F ist, verursacht, daß ein Ding Y G ist. Zwischen Sachverhalt A's-F-Sein und dem Sachverhalt B's-G-Sein besteht die Beziehung des Hervorbringens. Sie ist eine Instantiierung der Naturgesetzbeziehung zwischen den Universalien F und G.

Der Unterschied zwischen der Universalientheorie und der Tendenztheorie ist, daß Armstrong annimmt, Naturgesetze implizieren Humesche Regelmäßigkeiten,<sup>120</sup> und daß Armstrongs Theorie in eine

<sup>119</sup> (Armstrong 1983; 1997, Kap. 15–16), (Dretske 1977), (Tooley 1977; 1987). Kritik daran ist (Lewis 1983, 39–43) und (van Fraassen 1989, Kap. 5). Armstrong verteidigt sich in (Armstrong 1997, 227 f.). Andere Einwände trägt (Foster 1983, Kap. 6) vor.

<sup>120</sup> Armstrong erwägt aber auch die Möglichkeit schwächerer Gesetze (»oaken laws«)

Universalienontologie eingebettet ist. Ich nehme diese Ontologie nicht an,<sup>121</sup> aber wenn man diese Ontologie annehmen möchte, kann man die Tendenztheorie in ihr einbetten, indem man Tendenzuniversalien annimmt, welche die Universalien, die von der Basis der Tendenz instantiiert werden, und die Universalien, die von dem Ziel der Tendenz instantiiert werden, verbinden. Ich nehme hingegen keine Universalien an, sondern sehe Ähnlichkeiten zwischen Dingen oder an Raumzeitstellen vorhandenen Qualitäten als grundlegend, als auf nichts anderes zurückzuführen an. An die Stelle von Armstrongs Annahme einer Relation zwischen Eigenschaftsuniversalien stelle ich die Annahme, daß der Sachverhalt Basis einer Tendenz ist, so daß wann immer ein gleicher Sachverhalt vorliegt auch eine gleiche Tendenz vorliegt. Die obige Spekulation über die Notwendigkeit von Naturgesetzen aufgreifend können wir auch sagen: Sowohl die Sachverhaltsbeschreibung als auch die Tendenzbeschreibung treffen wegen des »rein-qualitativen Grundes« zu. Zwei Sachverhalte gleichen sich nur dann, wenn sich der rein-qualitative Grund gleicht. Dann liegen aber auch gleiche Tendenzen vor.

Mit seiner Theorie löst Armstrong auch das Induktionsproblem: Die beobachteten Regelmäßigkeiten rechtfertigen durch einen Schluß auf die beste Erklärung die Annahme von (Armstrongschen) Naturgesetzen; und aus diesen folgt, daß die Regelmäßigkeit auch in Zukunft bestehen wird. Beobachtet man viele Fälle, in denen ein Ding zuerst die Eigenschaft F und danach die Eigenschaft G hat, so rechtfertigt das die Annahme eines Naturgesetzes N(F,G), da dieses erklärt, weshalb so oft ein Ding, das F ist, danach G ist. Wenn dieses Naturgesetz besteht, dann wird auch in Zukunft ein Ding, wenn es F ist, danach immer G werden.

Die Schwachstelle dieser Lösung des Induktionsproblems ist Armstrongs Annahme, daß Naturgesetze sich nicht ändern können. Wieso soll die Naturgesetzbeziehung N zwischen den Universalien F und G nicht zu einer Zeit bestehen, zu einer anderen aber nicht? Warum sollten Beziehungen zwischen Universalien nicht genauso zu bestehen aufhören können wie Beziehungen zwischen Individuen? Armstrong

der Form N(F,G), die nicht implizieren, daß alle F's G sind, sondern nur implizieren, daß alle F's, auf die sonst nichts wirkt (»uninterfered with«), G sind. (Armstrong 1983, 86 Fußnote 5 und 147–150; Armstrong 1997, 230 f.) Meine Argumente gegen die Gesetzesregelmäßigkeitsimplikationsthese: s. o. S. 147.

<sup>121</sup> (Wachter 2000a, Kap. 3). Statt dessen vertrete ich eine »Feldontologie« ohne Substanzen, mit Ähnlichkeit. Siehe (Wachter 2000a, Kap. 4) und (Wachter 2000b).



antwortet, ein Universale, das einmal in der Beziehung N steht, müsse (in dieser Welt) immer in dieser Beziehung stehen, obwohl es in einer anderen möglichen Welt nicht in ihr stehen muß. (Armstrong 1997, 257) Das überzeugt mich nicht. Wenn, wie Armstrong zugibt, in anderen möglichen Welten andere Naturgesetze bestehen, dann kann auch innerhalb einer Welt ein Naturgesetz zu bestehen aufhören.

Doch eine ähnliche Lösung des Induktionsproblems bietet sich an, wenn wir Richard Swinburnes Begriff einer Attrappenhypothese (»dummy explanation« (Swinburne 2001, 108)) verwenden. Um in der Annahme einer zukünftigen Regelmäßigkeit gerechtfertigt zu sein, müssen wir nicht wissen, was die wahre Erklärung für die bisher beobachtete Regelmäßigkeit ist. Die vergangene Regelmäßigkeit verleiht der Attrappenhypothese eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß es eine wahre Erklärung der bisherigen Regelmäßigkeit gibt, aus der auch folgt, daß die Regelmäßigkeit in Zukunft weiter bestehen wird.<sup>122</sup> Mit der Attrappenhypothese wird das ganze Spektrum der möglichen Erklärungen abgedeckt, auch z. B. die Erklärung des Okkasionalismus: Vielleicht haben sich die Dinge bisher regelmäßig verhalten, weil Gott jedes Ereignis direkt hervorbringt und dies, da er die Ordnung liebt und die Welt für uns vorhersagbar machen möchte, nach gewissen Regeln tut. Durch die Annahme einer bestimmten Erklärung für die bisherige Regelmäßigkeit ist das Induktionsproblem schwer zu lösen, weil jede einzelne Erklärung umstritten sein wird. Die Wahrscheinlichkeit jeder einzelnen Erklärungshypothese ist geringer als die Wahrscheinlichkeit davon, daß es eine wahre Erklärung gibt und daß aus dieser auch die zukünftige Regelmäßigkeit folgt. Letztere Annahme, die Attrappenhypothese, genügt aber zur Lösung des Induktionsproblems.

Übertragen wir dies auf die Tendenztheorie. Das Induktionsproblem ist: Wie rechtfertigt unsere Beobachtung, daß bisher jeder Sachverhalt der Art A Basis einer Tendenz hin zu einem Sachverhalt der Art B war, die Annahme, daß es auch in Zukunft so sein wird? Diese Tendenzregelmäßigkeiten haben entweder eine Erklärung durch einen inneren Grund oder durch eine äußere Ursache.<sup>123</sup> Die Attrappenhypo-

<sup>122</sup> (Swinburne 2001, Kap. 4) beschreibt, wie die Wahrscheinlichkeit einer Erklärungshypothese zu bestimmen ist.

<sup>123</sup> Eine Erklärung durch einen inneren Grund, etwa die durch einen »rein-qualitativen Grund« ist keine Kausalerklärung. Man kann es eine ontologische oder metaphysische Erklärung nennen. Ich verwende hier also einen weiteren Erklärungsbegriff als den einer Kausalerklärung.

these, daß es eine wahre Erklärung der beobachteten ausnahmslosen Tendenzregelmäßigkeiten gibt, hat eine hohe Wahrscheinlichkeit, die höher ist als die jeder einzelnen Erklärung. Sie rechtfertigt die Annahme, daß das Naturgesetz wahrscheinlich auch weiterhin gelten wird.

John Foster verteidigt in seinem Buch *The Divine Lawmaker* (2004) ebenfalls die Lösung des Induktionsproblems durch die Annahme von Naturgesetzen als Schluß auf die beste Erklärung für die beobachteten Regelmäßigkeiten. Die Geltung der Naturgesetze hält er aber wiederum für erklärungsbedürftig und führt als beste Erklärung an, daß Gott sie geschaffen habe. Wir werden der Frage, wie Naturgesetze von Gott zu erschaffen und zu erhalten wären, später nachgehen.

## 6.6 Der Determinismus

Nachdem wir nun eine klare Vorstellung von Naturgesetzen haben, können wir die »Determinismus« genannte Auffassung genau formulieren und verschiedene Varianten davon definieren. Der Grundgedanke des Determinismus lautet: *Der Zustand der Welt zu einer Zeit legt den Zustand der Welt zu jeder anderen Zeit fest.*

Der erste klare Vertreter des Determinismus war Thomas Hobbes (1588–1679). Wie oben (Kap. 5.10) erwähnt, verstand Hobbes unter einer »hinreichenden« Ursache nicht wie heute üblich, eine erzwingende Ursache, sondern eine ausreichende Ursache; eine, der nichts fehlt, was zum Erzeugen der Wirkung nötig ist. (Hobbes 1654, §31) Doch Hobbes selbst glaubte, daß jedes Ereignis eine erzwingende vorangehende Ursache habe, und daß jede vollständige Ursache ihre Wirkung erzwingt, also im heutigen Sinne »hinreichend« und in Hobbes' Sinn »notwendig« ist. Er nahm nicht nur Leibnizens Prinzip des zureichenden (erzwingenden) Grundes an, denn das läßt zu, daß ein Ereignis nicht durch vorangegangene Ereignisse, sondern von einer Person direkt hervorgebracht wird. Hobbes' Determinismus schließt das aus, denn er sagt ausdrücklich, daß auch jede Handlung von *Vorangegangenen* determiniert wird (»[it] necessitates and determinates every action« (Hobbes 1654, §11)).

Eine Begründung für den Determinismus gibt Hobbes in seinem Buch »Grundzüge der Philosophie« (Hobbes 1655b, 2.9.5). Der erste Schritt in seiner Begründung ist: Wenn ein Ereignis B eingetreten ist und A seine vollständige Ursache war, dann war A offensichtlich hin-

reichend für die Verursachung. Sonst hätte A ja B nicht verursacht, denn »hinreichend« heißt ja, daß nichts zur Verursachung Nötiges gefehlt hat.

Hobbes' nächster Schritt:

Daraus folgt auch, daß in demselben Augenblick, in dem die Ursache vollständig wird, auch die Wirkung hervorgerufen wird. Tritt sie nämlich nicht ein, so fehlt noch irgend etwas zu ihrer Erzeugung Erforderliches, es war also nicht, wie man annahm, eine vollständige Ursache vorhanden. (Hobbes 1655b, 2.9.5)

Hobbes folgert also weiter, daß jede Ursache ihre Wirkung erzwingt. Damit gelangt er zum Determinismus, der besagt, daß jedes Ereignis durch vorangehende Ereignisse erzwungen wird:

Wird nun weiter festgesetzt, daß unter einer notwendigen Ursache eine solche verstanden werden soll, die angenommen wird, damit die Wirkung unbedingt erfolgt, so folgt, daß jede Wirkung, die irgendwann hervorgerufen ist, von einer notwendigen Ursache herrührt; denn was hervorgerufen wird, hat, insofern es hervorgerufen wird, eine vollständige Ursache, nämlich all die Dinge, auf welche notwendig eine Wirkung erfolgt, das heißt: es hatte eine notwendige Ursache. Auf dieselbe Weise läßt sich zeigen, daß alle in der Zukunft jemals eintretenden Wirkungen ihre notwendige Ursache haben werden und daß alle Wirkungen in Zukunft oder in Vergangenheit ihre Notwendigkeit in den vorhergehenden Dingen haben. (Hobbes 1655b, 2.9.5)

Doch wenn »hinreichend« »ausreichend« bedeutet (»all things are present which are needful to produce the effect« (Hobbes 1654)), dann folgt der zweite Schritt nicht, denn es kann sein, daß alles für das Hervorbringen der Wirkung Nötige vorliegt, die Wirkung aber von etwas verhindert wird. Daraus, daß A die vollständige Ursache von B war, d. h. alles umfaßt, was zum Eintreten von B beigetragen hat, folgt nicht, daß nichts die Wirkung hätte verhindern können. Hobbes meint, wenn die Wirkung nicht eintritt, dann *fehlt* eben noch etwas für das Hervorbringen Nötiges. Das ist falsch, weil die Ursache auch deshalb ausbleiben kann, weil – obwohl alles für das Hervorbringen Nötige vorliegt – etwas die Wirkung verhindert (und bei einer indeterministischen Ursache kann sie auch einfach so aus Zufall ausbleiben).<sup>124</sup>

<sup>124</sup> Ähnlich kritisierte auch schon John Bramhall Hobbes' Annahme, daß jede ausreichende Ursache auch eine erzwingende sei. (Bramhall 1655, 172–175)

Die Folgerung gilt nur, wenn man »hinreichend« im Sinne von »erzwingend« versteht. Doch dann gilt Hobbes' erster Schritt nicht mehr, denn daraus, daß ein Ereignis geschehen ist und eine Ursache hatte, folgt, daß die Ursache ausreichend war, aber nicht, daß sie erzwingend war!

Noch eine Verwendungsweise von »hinreichend« müssen wir prüfen. Vielleicht kann man »hinreichende Ursache« mit etwas begrifflicher Gewalt so verwenden, daß eine Verhinderung der Wirkung ausgeschlossen ist. Man könnte »hinreichend« im Sinne von »die Ursache war ausreichend und nichts hat die Wirkung verhindert« verstehen. Schritt eins gilt dann: Daraus, daß ein Ereignis geschehen ist und eine Ursache hatte, folgt, daß es eine hinreichende Ursache hatte. Ferner gilt: Wenn die hinreichende Ursache eintritt, tritt auch die Wirkung ein. Doch das heißt nur: Wenn die Ursache eintritt und nichts die Wirkung verhindert, dann tritt die Wirkung ein. Es folgt daraus nicht, daß das Ereignis eine erzwingende Ursache hatte. Die Frage ist ja gerade, ob, wie Hobbes glaubt, »alle Wirkungen in Zukunft oder in Vergangenheit ihre Notwendigkeit in den vorhergehenden Dingen haben«.

Hobbes' Argument für den Determinismus ist also ungültig. Es ist bemerkenswert, wie einfach Hobbes glaubt, die These, daß jedes Ereignis durch vorangegangene Ereignisse erzwungen wird, beweisen zu können. Er hält es für offensichtlich, daß ein Ereignis, das geschieht und von einem früheren Ereignis erfolgreich verursacht wurde, durch dieses erzwungen wurde. Sonst wäre das Ereignis ja nicht eingetreten. Der entscheidende, ungültige Schritt führt von »X ist ausreichend für Y« zu »X erzwingt Y«; von »Die Ursache war vollständig und ausreichend« zu »Die Ursache hat die Wirkung erzwungen« und damit zu der Annahme, daß ein Ereignis ein späteres festlegen kann und daß es Vorgänge gibt, die nicht angehalten werden können, ja daß jedes Ereignis das Ergebnis eines solchen Vorgangs ist.

Etwas anders formuliert hat Pierre-Simon Laplace (1749–1827) den Determinismus. Zu dem Gedanken, daß der gegenwärtige Weltzustand vollständig durch jeden vorhergehenden Zustand verursacht ist und er jeden nachfolgenden Zustand verursacht, fügt Laplace hinzu:

Ein Geist, der für einen Augenblick alle Kräfte kennen würde, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage aller Wesenheiten, aus denen die Welt besteht, müßte, wenn er umfassend genug wäre, um alle diese Daten der mathematischen Analyse unterwerfen zu können, in derselben Formel die Bewegung der größten Himmelskörper und der leichtesten Atome begreifen,

nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft und Vergangenheit läge seinem Auge offen da.<sup>125</sup>

Unter der »Formel« versteht Laplace wohl die Gesamtheit der Naturgesetze. Nach Laplace ist das Universum also so beschaffen, daß jemand, der vollständiges Wissen sowohl von den Naturgesetzen als auch vom Zustand des Universums zu einem Zeitpunkt hat, daraus den Zustand des Universums zu jedem vergangenen und zukünftigen Zeitpunkt ableiten kann. So definiert Laplace den Determinismus also epistemologisch (d. h. mit Bezug darauf, was wißbar ist), aber damit ist sicher die obengenannte Definition des Determinismus impliziert: der Weltzustand zu einer Zeit legt den Weltzustand zu jeder anderen Zeit fest.

Beleuchten wir nun diese Annahmen vor dem Hintergrund der Tendenztheorie und modifizieren wir sie etwas.

Erstens möchte ich die Untersuchung auf die These beschränken, daß jeder Zustand des Universums jeden zukünftigen festlegt, und offen lassen, ob er auch die Vergangenheit festlegt.

Zweitens möchte ich hier den Begriff der Vorhersagbarkeit und Vorherwißbarkeit aus dem Spiel lassen. Denn ein System kann deterministisch sein, ohne daß sein Verhalten (zumindest für Menschen) vorhersagbar ist. Einige chaotische Systeme sind dieser Art. Manchmal mag es zur Veranschaulichung nützlich sein, von einem System zu sagen, sein Verhalten sei im Prinzip vorhersagbar. Damit ist dann gemeint, daß man das Verhalten des Systems vorhersagen könnte, wenn man seinen Zustand exakt kennte und messen könnte, ohne ihn zu verändern. Aber wir sollten immer versuchen, den betreffenden Gedanken auch ohne den Begriff der Vorhersagbarkeit auszudrücken.

Mit der Tendenztheorie läßt sich der Grundgedanke des Determinismus in zwei Gedanken zerlegen:

1. Bestimmte Sachverhalte (z. B. der Zustand des Universums) sind die Basis bestimmter deterministischer Tendenzen.
2. Bestimmte Sachverhalte sind das Ergebnis bestimmter Tendenzen.

Die Sachverhalte, auf die da jeweils Bezug genommen wird, sind vollständige Zustände von Regionen der Wirklichkeit; im äußersten Fall der Zustand alles Seienden. Der Zustand einer Region der Wirklichkeit

<sup>125</sup> (Laplace 1814), zitiert von G. Frey in *HWDP* 2, 155.

ist die Gesamtheit der die Dinge in dieser Region betreffenden Sachverhalte. Die Gesamtheit der materiellen Dinge ist z. B. eine Region der Wirklichkeit, und der Zustand dieser Region ist die Gesamtheit aller materiellen Sachverhalte.

Wenn wir eine Version des Determinismus definieren, sagen wir von einer Region der Wirklichkeit, daß sie die Basis einer bestimmten (deterministischen) Tendenz sei. Nennen wir diese Region die *Basisregion*. Auf der anderen Seite können wir von dem Zustand einer Region der Wirklichkeit sagen, daß er das Ergebnis einer bestimmten (deterministischen) Tendenz ist. Nennen wir das die *Ergebnisregion*. Mithilfe des Begriffes einer Basisregion können wir den Gedanken ausdrücken, daß der Zustand des Universums (oder eines Teiles davon) zu einer Zeit einen Zustand des Universums zu einer bestimmten späteren Zeit vorgibt. Mit dem Begriff einer Ergebnisregion können wir den Gedanken ausdrücken, daß ein Zustand des Universums das Ergebnis des Vorangegangenen ist.

Wenn wir untersuchen, ob der Determinismus wahr ist, müssen wir immer genau angeben, für welche Basisregion und für welche Ergebnisregion er wahr sein soll. Laplace spricht vom Universum. Das umfaßt sicher alle materiellen Dinge, also den ganzen Inhalt des Raumes. Aber umfaßt das auch die Tiere und Menschen? Vermutlich. Schließt es auch Gott ein? Wenn ja, dann schließt der Determinismus aus, daß Gott manchmal eingreift und z. B. einen Stein von A nach B bewegt, so daß diese Bewegung nicht durch vorherige Ereignisse verursacht war und nicht vorhersagbar ist. Eine Version des Determinismus, die das ausschließt, ist entsprechend schwerer zu rechtfertigen, denn die Begründung muß auch das Ausschließen jeglichen Eingreifens Gottes rechtfertigen.

Des weiteren kann man beim Determinismus Menschen und Tiere ein- oder ausschließen. Man kann behaupten, daß der Determinismus wahr ist, aber daß Tiere und Menschen unvorhersehbare Ereignisse hervorbringen können. Wir können die Basisregion oder die Ergebnisregion bestimmen, indem wir sagen, was sie enthalten soll, oder indem wir sagen, was sie nicht enthalten soll. Zum Beispiel kann man die Basisregion definieren als den Bereich alles Materiellen, oder wir können die Basisregion definieren als den Bereich, der alles außer Gott enthält. Jene Formulierung läßt offen, ob die Basisregion die Menschen vollständig enthält, denn es ist offen, ob Menschen eine immaterielle Seele haben. Diese Formulierung läßt aus demselben

Grunde offen, ob nur materielle Gegenstände zur Basisregion gehören.

Eine sehr starke Version des Determinismus kann wie folgt konstruiert werden. Basis- und Ergebnisregion umfassen alles außer Gott. Wir können dieses Ganze »die Welt« nennen (wie man es auch in dem Ausdruck »Gott und die Welt« tut).

Der *Strenge Determinismus* (STD) ist die folgende Auffassung:

*(STD) Jeder Weltzustand ist das Ergebnis einer deterministischen Tendenz. Jeder frühere Weltzustand ist (gemäß den Naturgesetzen) die Basis einer deterministischen Tendenz hin zu diesem Zustand.*

Das heißt, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines deterministischen Kausalvorgangs ist. Dies schließt nicht nur unverursachte Ereignisse, sondern auch göttliche Eingriffe, wie wir sie noch genau untersuchen werden, aus. Denn bewegte Gott durch sein direktes Handeln einen Stein von A nach B, dann wäre es nicht wahr, daß jeder Weltzustand das Ergebnis einer deterministischen Tendenz ist. Der von Gott direkt hervorgebrachte Sachverhalt (und damit auch der Weltzustand zu dieser Zeit) wäre nicht das Ergebnis einer deterministischen Tendenz, und die Weltzustände nach dem Eingriff wären nicht das Ergebnis von Tendenzen, deren Basis vor dem Eingriff liegt.

Des weiteren schließt der Strenge Determinismus aus, daß es freie Lebewesen in der Welt gibt. Einige Autoren fassen Willensfreiheit so auf, daß jemand frei ist, wenn er tut, was er will, auch wenn es kausal determiniert ist, was er will. Das wird *kompatibilistische* Willensfreiheit genannt, weil sie mit dem (starken) Determinismus kompatibel ist. Aber zumindest gibt es auch einen anderen Begriff von Willensfreiheit, mit dem eine Handlung, die das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist, nicht frei ist. Das ist die sogenannte *libertäre* Willensfreiheit, die wir im nächsten Kapitel noch genau untersuchen werden. Libertär frei ist eine Handlung, wenn sie nicht das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist (ich werde sogar darlegen, daß sie auch nicht das Ergebnis eines indeterministischen Vorgangs ist), sondern in der Hand des Handelnden ist. Der Strenge Determinismus schließt libertäre Willensfreiheit aus.

Für die meisten Zwecke ist der Begriff des Strengen Determinismus unpraktisch, weil er zu stark ist. Denn die Frage, ob der Determinismus wahr ist, möchte man unabhängig von der Frage behandeln, ob

es einen Gott gibt, der eingreift, oder ob es freie Lebewesen gibt. Man sollte sie auch unabhängig davon behandeln, denn es ist unwahrscheinlich, daß es Beweise (im Sinne von Indizien) für den Determinismus gibt, die zugleich Beweise gegen die Existenz Gottes und gegen die Existenz freier Lebewesen sind.

Der Ausschluß von göttlichen Eingriffen kam in den Strengen Determinismus durch den Ausdruck »Jeder Weltzustand ist das Ergebnis einer deterministischen Tendenz«. Wir erhalten einen brauchbareren Begriff des Determinismus, wenn wir diesen Ausdruck fallen lassen.

Der *Schwache Determinismus* (SWD) ist die Auffassung:

*(SWD) Jeder Weltzustand ist (gemäß den Naturgesetzen) die Basis einer deterministischen Tendenz hin zu einem Weltzustand zu jeder späteren Zeit.*

Der Schwache Determinismus ist immer noch eine starke These. Wenn er wahr ist, ist die Welt weitgehend so, wie Laplace sie sich vorstellte. Jeder Weltzustand läßt keinen zukünftigen Sachverhalt undeterminiert – nicht in dem Sinne, daß es nach ihm nur mehr eine mögliche Zukunft gibt, aber in dem Sinn, daß er die Basis einer deterministischen Tendenz zu einem Weltzustand zu jeder späteren Zeit ist. Das zeigt, daß man – mit Hilfe der Tendenztheorie – eine recht starke Version des Determinismus definieren kann, ohne zu sagen, wovon die Sachverhalte in der Ergebnisregion tatsächlich das Ergebnis sind. *Der Vorteil dieser Definition ist, daß sie die Frage, ob es indeterministische Vorgänge gibt, nicht mit der Frage, ob es göttliche Eingriffe oder freie Handlungen gibt, verbindet.*

Manchmal kann ein Determinismusbegriff mit einer eingeschränkten Basisregion praktisch sein. Vielleicht ist der Schwache Determinismus mit der Welt als Basisregion falsch, aber wahr, wenn Tiere oder Menschen aus der Basisregion ausgeschlossen werden.

Definieren wir den *Eingeschränkten Determinismus*:

*Die Basisregion R enthalte alles außer Gott, Tiere und Menschen. Jeder Zustand von R ist (gemäß den Naturgesetzen) die Basis einer deterministischen Tendenz hin zu Zuständen von R zu jeder späteren Zeit.*

Sogar wenn wir noch mehr Dinge aus der Basisregion ausschließen, wäre der Determinismus noch eine interessante und nicht triviale The-



se. Sie enthielte insbesondere weiterhin die Aussage, daß es keine indeterministische Verursachung gibt und daß die Naturgesetze deterministisch sind. Diese Aussage können wir aber auch direkt formulieren.

Der *Verursachungsdeterminismus* (VD) besagt:

(VD) *Alle Ereignisverursachung ist deterministisch.*

Das heißt, daß es keine indeterministische (probabilistische) Ereignisverursachung gibt. Nicht daß sie inkohärent oder unmöglich ist, sondern nur, daß es keine gibt. Mit der Tendenztheorie kann man sagen: Es gibt keine indeterministischen Tendenzen, sondern nur deterministische. Mit Bezug auf die Naturgesetze kann man sagen: Die letztgültigen Naturgesetze sind deterministisch. Dies ist natürlich vereinbar damit, daß die heute verwendeten statistischen Gesetze zutreffen und richtige (statistische) Vorhersagen erlauben. Es sagt nur, daß diese statistischen Gesetze nicht die Natur der unter sie fallenden Verursachungen widerspiegelt.

Man könnte einwenden, daß mein Ansatz durch das Interesse geleitet ist, für Willensfreiheit und Wunder Raum zu schaffen. Er manipulierte die Definition des Determinismus so, daß er mit Wundern und Willensfreiheit vereinbar ist.

Ich entgegne dem, daß es ein Fehler ist, die Frage nach Willensfreiheit und Wundern mit dem Determinismus in Zusammenhang zu bringen. *Die Frage nach Willensfreiheit und Wundern ist zu trennen von der Frage, ob es indeterministische Verursachung gibt und ob die Naturgesetze deterministisch sind.* Sie nicht zu trennen ist ein Fehler. Denn erstens sind die beiden Fragen voneinander logisch und metaphysisch unabhängig. *Es kann sein, daß es (libertäre) Willensfreiheit und Wunder gibt, aber keine indeterministische Verursachung.* Zweitens sind die Beweise, nach denen man für die Beantwortung beider Fragen suchen muß, verschieden. Beweise für die Existenz indeterministischer Verursachung stützen in keiner Weise die Annahme von Willensfreiheit oder Wundern. Und Beweise für die Annahme von Willensfreiheit oder Wundern stützten in keiner Weise die Annahme von indeterministischer Verursachung. Das wird noch klarer werden, wenn wir unten Willensfreiheit und Wunder ausführlich untersuchen werden.

Nach den obigen Definitionen des Determinismus (außer VD) bestehen die deterministischen Tendenzen *gemäß den Naturgesetzen*. Das berücksichtigt nicht den Fall, daß ein Sachverhalt die Basis einer

Tendenz ist, ohne daß dies gemäß einem Naturgesetz so ist. Hier sind zwei Fälle zu unterscheiden.

Im *ersten* denkbaren Fall gelten keine Naturgesetze, und zwei Sachverhalte sind exakt gleich, aber die Basis verschiedener Tendenzen. In diesem Fall gibt es keine diese Tendenzen beschreibenden Naturgesetze. Vielleicht ist dieser Fall unmöglich und Naturgesetze sind notwendig und unveränderlich, aber er ist denkbar.

Im zweiten denkbaren Fall gelten keine Naturgesetze, weil es keine Beschreibung der Basis gibt, die von der Beschreibung der Tendenz unabhängig ist. Auf die Basis kann nur Bezug genommen werden, indem gesagt wird, sie sei die Basis soundso einer Tendenz. Oder auf die Tendenz kann nur Bezug genommen werden, indem gesagt wird, sie sei die auf diesem Sachverhalt basierende Tendenz.

Ein Naturgesetz sagt, daß Sachverhalte der Art X die Basis von Tendenzen der Art Y sind. Wie dargelegt ist es eine bemerkenswerte Eigenheit solcher Sachverhalte, daß wir diese zwei Zugänge zu ihnen haben: zum einen können wir sagen, daß sie der Art X sind (z. B. es sind zwei Körper mit den Massen  $m_1$  und  $m_2$  im Abstand  $d$ ), zum anderen können wir sagen, daß sie die Basis einer Tendenz der Art Y sind (z. B. die zwei Körper ziehen einander mit Kraft  $F$  an).

Vielleicht sind nicht alle Basen von Tendenzen so. Vielleicht gibt es Sachverhalte, welche die Basis bestimmter Tendenzen sind, auf die aber nur durch die Beschreibung der Tendenz Bezug genommen werden kann. Wenn so eine Tendenz verwirklicht wird, können wir das Ergebnis nicht auf einen bestimmten, eindeutig zu beschreibenden Sachverhalt zurückführen, den wir die Ursache nennen könnten. In diesem Fall gilt kein Naturgesetz. Auch diesen Fall schließen die obigen Definitionen des Determinismus durch den Zusatz »gemäß den Naturgesetzen« aus.

Wir können den Zusatz »gemäß den Naturgesetzen« aus der Definition des Strengen Determinismus und des Schwachen Determinismus streichen, dadurch unterscheiden sie sich jedoch dann vom Laplaceschen Determinismus und vom üblichen Determinismusbegriff. Doch die übliche Determinismusthese ist sowieso abwegig, weil sie die Vorstellung enthält, daß ein Ereignis ein späteres Ereignis ins Sein zwingt, so daß es nach dem Eintreten des ersten unmöglich ist, daß das zweite nicht eintritt. Die Bezeichnung »Determinismus« bietet sich daher für die einfache und klare These (VD) an, daß alle Ereignisverursachung deterministisch ist.

## 7 Freie Handlungen

Es könnte sein, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Vorganges ist. Das Universum bestünde dann nur aus vom Anfang bis zum Ende laufenden Vorgängen. Jedes Ereignis wäre eine Stufe eines Vorganges, alle früheren Stufen des Vorganges wären Ursachen, alle späteren Stufen wären Wirkungen des Ereignisses. Jedes Ereignis träte ein, weil es durch vorangegangene Ereignisse verursacht wurde. Das ist das mechanistische Weltbild. Doch vielleicht ist es anders. Insbesondere bei Lebewesen drängt sich nicht der Eindruck auf, daß alle ihre Körperbewegungen so verursacht sind. Von uns selbst sind wir auch geneigt anzunehmen, daß die Bewegungen unserer Glieder nicht so das Ergebnis von Vorgängen sind. Zumindest gesunde erwachsene Menschen scheinen freien Willen zu haben, d. h. ihre Handlungen sind nicht das Ergebnis von Vorgängen, sondern entspringen ihnen selbst. Wir haben den Eindruck, daß wir Vorgänge in Gang setzen können. Um ein vollständiges Bild der kausalen Struktur der Welt zeichnen zu können, müssen wir nun dieser Möglichkeit nachgehen.

Stellen Sie sich vor, Ihr Arm wäre durch einen Unfall verletzt worden und eine Zeitlang gelähmt gewesen, nun aber gehorchte er Ihnen wieder weitgehend. Vor Ihnen auf dem Tisch steht eine Tasse Tee. Sie haben die Tasse etwas zu voll gegossen. Nachdem sie nun genug abgekühlt ist, könnten Sie den ersten Schluck zu sich nehmen. Sie schreiben den begonnenen Satz zu Ende und legen den Stift beiseite, um die Hand frei zu haben. Sie haben sich eine Tasse Tee verdient. Ihre Finger fassen den Griff der Tasse, aber als Sie die Tasse heben wollen, tut Ihr Arm nicht das, was Sie wollen. Die Tasse bleibt, wo sie ist. Schon fürchten Sie, daß Ihr Arm wieder ganz gelähmt wird, doch als Sie es noch einmal versuchen, folgt der Arm Ihrem Willen. Erleichtert genießen Sie Ihre wohlverdiente Tasse Tee.

Vielleicht bestand schon, als Sie die Tasse eingossen, eine deterministische Tendenz hin zu allem, was dann mit ihrem Arm geschah: zu dem Anfassen des Griffes der Tasse, zu dem ersten vergeblichen Versuch, die Tasse zu heben, und hin zu dem darauf folgenden erfolgrei-

chen Versuch, die Tasse zu heben. Vielleicht gab es da einen Teile Ihres Nervensystems und Ihres Gehirns umfassenden Sachverhalt, der die Basis einer solchen Tendenz war. Vielleicht waren auch indeterministische Vorgänge an dem Geschehen beteiligt. Vielleicht bestand bei einigen beteiligten neuronalen Vorgängen eine Möglichkeit einer anderen Entwicklung.

Doch wenn die Bewegung Ihres Armes nur durch die Verwirklichung von Tendenzen (deterministisch oder indeterministisch) entstand, dann war das Heben Ihres Armes – zumindest nach einer verbreiteten Verwendung des Wortes »frei« – keine freie Handlung. Man bezeichnet eine Handlung als frei, um auszuschließen, daß sie »determiniert« war, daß sie also von vorangegangenen Ereignissen verursacht wurde, d. h. das Ergebnis eines Vorgangs war.

### 7.1 Kompatibilistische Freiheit

Manchmal verwenden Philosophen das Wort »frei« auch anders, im Sinne der sogenannten *kompatibilistischen* Freiheit, so genannt, weil sie kompatibel ist mit dem Strengen Determinismus, also mit der These, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist.<sup>126</sup> Eine kompatibilistisch freie Handlung hat bestimmte Merkmale, die mit der Verursachung der Handlung durch vorangehende Ereignisse vereinbar sind, z. B. verspürt der Handelnde keinen Zwang, er handelt aus Gründen, er geht vor der Handlung »zu Rate« mit sich und tut dann das, was ihm »ratsam« (Buchheim 2001) erscheint. Er tut das, wofür er sich entscheidet und was er will, aber es ist determiniert, wofür er sich entscheidet und was er will. Manchmal wird kompatibilisti-

<sup>126</sup> Eine aktuelle kompatibilistische Theorie ist Thomas Buchheims »Libertarischer Kompatibilismus«. (Buchheim 2004; 2006, Kap. 3) Buchheim verwendet den Ausdruck »libertarisch« nicht im Sinne von »inkompatibilistisch«, sondern meint damit Handlungen, bei denen in einem bestimmten Sinne alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen. Kompatibilistischer freier Wille findet sich schon in Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651). In etwas anderer Form findet sich kompatibilistischer freier Wille auch in Augustinus' Frühschrift über den freien Willen (*De libero arbitrio*, ca. 397), da sagt er: »Die Gnade Gottes, kraft derer er seine Auserwählten so vorher bestimmte, daß er auch bei denen, die den freien Willen schon besitzen, bereitet den Willen vor.« (*Retractiones* I,c. 8.2) Augustinus unterscheidet aber nicht genau und redet über den freien Willen manchmal so, als meine er inkompatibilistischen freien Willen, und manchmal so, als meine er kompatibilistischen freien Willen.

sche Freiheit »Handlungsfreiheit« genannt, d. h. Freiheit, das zu tun, was man will und wofür man sich entscheidet, und inkompatibilistische Freiheit »Willensfreiheit«, d. h. Freiheit der Entscheidung; ich werde diese beiden Begriffe aber austauschbar verwenden und mit »Freiheit« inkompatibilistische Freiheit meinen, wenn ich nichts anderes dazusage. Kompatibilistisch freien Handlungen brauchen wir hier jedoch nicht weiter nachzugehen, denn sie fügen sich in die kausale Struktur der Welt wie alle anderen Ereignisse, die das Ergebnis von Vorgängen sind, und dafür haben wir schon die Tendenztheorie. Wir müssen die Möglichkeit von freien Handlungen prüfen, die nicht das Ergebnis von Vorgängen sind, also die Möglichkeit von »inkompatibilistisch« oder »libertär« freien Handlungen. Ausgehen werde ich vom Fall einer *rationalen* freien Handlung, d. h. einer Handlung, die aus Gründen getan wird, d. h. nicht weil die Person Lust darauf hat, sondern weil die Person sie für gut hält. Später (S. 214), nachdem ich den Unterschied zwischen Gründen und Neigungen untersucht haben werde, werde ich die Möglichkeit nicht-rationaler Handlungen erwägen. Kompatibilisten weisen zu Recht darauf hin, daß bei einer Handlung, die durch einen indeterministischen Prozeß entsteht, die Person in einem Sinne zwar »hätte anders handeln können«, daß aber nur eine Handlung »frei« zu nennen ist, bei der die Person die Handlungsalternativen abwägen und aus Gründen handeln konnte.

Es gibt eine Flut von Veröffentlichungen über die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus und über die Vereinbarkeit von moralischer Verantwortlichkeit und Determinismus.<sup>127</sup> Ich werde ein Konzept der Willensfreiheit vorstellen, das unbestreitbar unvereinbar mit dem Determinismus im üblichen Sinne, also dem strengen Determinismus ist. Aber ich werde darlegen, daß Willensfreiheit mit dem schwachen Determinismus und damit mit deterministischen Naturgesetzen vereinbar ist.

## 7.2 Handlungsversuche

Im oben beschriebenen Fall versucht der Handelnde zweimal, seinen Arm zu heben, aber nur einmal ist der Versuch erfolgreich. Als einen

<sup>127</sup> Einen Zugang zur Diskussion geben die Texte in (Kane 2002c, Teil 3) und (Kane 2002b, Teil 2). Eine neuere Verteidigung des Kompatibilismus: (Beckermann 2004).

»Versuch« (oder »Handlungsversuch« oder »Handlungsversuchsereignis« oder »Durchführungsereignis«) bezeichne ich also dasjenige geistige Ereignis, das geschieht, wenn man etwas zu tun versucht, unabhängig davon, ob die Handlung gelingt.

Die Bezeichnung als »Versuch« hat den Nachteil, daß man meistens nur erfolglose Versuche als Versuch bezeichnet. Ludwig Wittgenstein mag das im Sinn gehabt haben, als er schrieb: »Wenn ich meinen Arm hebe, *versuche* ich meistens nicht, ihn zu heben.« (*Philosophische Untersuchungen*, § 622) Indem man etwas als Versuch bezeichnet, behauptet man aber nicht, daß es ein erfolgloser Versuch war. Es ist nicht widersprüchlich zu sagen »Ich versuchte, meinen Arm zu heben, und mein Arm ging hoch«. Man sagt das nur deshalb nicht, weil es dafür eine kürzere Ausdrucksweise gibt: »Ich hob meinen Arm«. Jedenfalls werde ich sowohl bei erfolglosen als auch bei erfolgreichen Handlungsversuchen jenes Ereignis im Geiste des Handelnden »Versuch« nennen.<sup>128</sup>

Wenn wir eine Handlung frei nennen, meinen wir damit, daß die Handlung durch den Handelnden geschah und unter seiner Kontrolle war. Sie war nicht das Ergebnis eines Vorganges, d. h. sie war nicht das Ergebnis einer Tendenz, deren Basis vor der Handlung bestand und außerhalb der Kontrolle des Handelnden war. Das Hochgehen des Armes geschah unter der Kontrolle des Handelnden, so daß er das Hochheben hätte unterlassen können. Bevor er den Arm hob, war es möglich, daß er seinen Arm heben würde oder daß er das nicht tun würde, und welche Möglichkeit verwirklicht wurde, hing von seiner Wahl ab.

Bei jeder menschlichen Handlung (Unterlassungen ausgenommen) liegt ein Handlungsversuch vor. Dagegen ließe sich folgendes einwenden: Wie ist es, wenn jemand, während er sich gerade überlegt, wie er den nächsten Satz in dem Brief, den er gerade schreibt, formulieren soll, mit dem Zeigefinger der linken Hand auf den Tisch trommelt? Wir sagen in solchen Fällen manchmal »Er tut es unbewußt«. Ist das nicht ein Fall einer Handlung ohne Handlungsversuch? Nein, denn wäre der linke Zeigefinger kurzzeitig gelähmt, fände doch ein geistiges Handlungsereignis statt, und das ist ein Handlungsversuch zu nennen, obwohl kein Vorsatz und kein Plan für die Handlung vorlag.

<sup>128</sup> Richard Swinburne (1986) verwendet außer dem Ausdruck »tryings« auch »purposings«. Roderick Chisholm (1976a, 201) spricht von »undertakings«.

### 7.3 Das Dilemma der Willensfreiheit

Oft wurde auf das folgende Dilemma der Willensfreiheit hingewiesen: Wenn Hubers Heben seines Armes das Ergebnis eines deterministischen Vorganges war, dann war die Handlung nicht frei, denn es war nicht in Hubers Hand, eine andere Handlung zu tun. Wenn auf der anderen Seite Hubers Hochheben des Armes Zufall war, d. h. wenn es das Ergebnis indeterministischer Tendenzen war, dann war sie auch nicht frei, denn die Handlung war dann nicht unter Hubers Kontrolle. Willensfreiheit scheint also sowohl mit dem Determinismus als auch mit dem Indeterminismus unvereinbar zu sein.<sup>129</sup>

Suchen wir den Ausweg aus dem Dilemma. Wir wissen, daß das Hochgehen von Hubers Arm Ursachen hatte. Es waren Vorgänge in Hubers Muskeln und Nerven, die dazu führten. Es gab sicher einen Sachverhalt, zu dem das Gehirn gehörte und der die Basis einer Tendenz hin zum Hochgehen des Armes war. Dieser Sachverhalt war eine Stufe eines zum Hochgehen des Armes führenden Vorgangs. Nennen wir ihn den *Handlungsvorgang* und das in der Handlung beabsichtigte Ereignis das *Handlungsergebnis*.<sup>130</sup> Nehmen wir einmal an, dieser Vorgang war deterministisch. Wie weit reicht er zurück? Wenn der Vorgang schon in Gang war, bevor Huber erwog, seinen Arm zu heben, dann war die Handlung nicht frei. Wenn die Handlung frei war, dann *begann* der Vorgang irgendwo, vermutlich zu der Zeit, als Huber versuchte, seinen Arm zu heben. Es gab eine Stufe des Handlungsvorgangs, die nicht zur Gänze Ergebnis eines Vorganges war. Nennen wir dies das *Anfangsereignis* (oder den Anfangssachverhalt).<sup>131</sup> Vor ihm gab es weder eine deterministische Tendenz hin zu dem Anfangsereignis noch hin zu dem Handlungsergebnis. Doch wie geschah das An-

<sup>129</sup> Das Dilemma beschreibt z. B. (Lowe 2000, 25) und (van Inwagen 1993, 191–193). Peter van Inwagen (2000, 10) nennt es das »Mind-Argument«, da es so häufig in der Fachzeitschrift *Mind* behandelt wurde. (Unger 2002) deutet an, daß das Dilemma nicht zeigt, daß Willensfreiheit inkohärent ist, sondern nur, daß es mit einem bestimmten metaphysischen Weltbild, das er »scientific metaphysics« nennt, unvereinbar ist.

<sup>130</sup> Wir befassen uns hier nur mit Handlungen mit einem Handlungsvorgang und mit einer Bewegung eines Körperteils als Handlungsergebnis. Es könnte auch Handlungen ohne Handlungsvorgang geben, z. B. jemandes Entschluß, während der nächsten Woche dreimal täglich still ein Vaterunser zu beten.

<sup>131</sup> Es ist hier gleichgültig, ob wir das Anfangsereignis als zeitlich ausgedehnt oder nicht ansehen. Der Punkt ist, daß es vor dem Beginn des Ereignisses keine Tendenz hin zu ihm gab.

fangsereignis? Bevor wir diese Frage beantworten, sollten wir prüfen, ob die Annahme, daß der Handlungsvorgang deterministisch war, irreführend ist.

### 7.4 Macht Indeterminismus Handlungen frei?

Manchmal sagt man von einer Handlung, sie sei frei gewesen, denn die Person hätte anders handeln können.<sup>132</sup> Daher definieren einige Autoren eine libertär freie Handlung als eine, für die gilt: es hätte auch eine andere Handlung geschehen können (oder: die Person hätte auch anders handeln können). Einige Vertreter des libertären freien Willens definieren so den freien Willen, und einige Anhänger des Determinismus und des Kausalprinzips lehnen den libertären freien Willen in der Annahme ab, daß er so zu definieren wäre.

Einige Beispiele: Roderick Chisholm hat eine freie Handlung als eine Handlung H definiert, bei der weder eine »hinreichende kausale Bedingung« für H noch eine für das Unterlassen von H besteht.<sup>133</sup> Randolph Clarke vertritt die Auffassung, daß eine Handlung frei ist, wenn die Entscheidung indeterministisch verursacht ist. »Wenn eine Entscheidung frei gefällt wurde [...], dann bestand bis zum Fällen der Entscheidung eine echte Wahrscheinlichkeit, daß der Handelnde nicht diese Entscheidung treffen würde.« (Clarke 2000, 21) Andere Autoren sagen, eine Handlung sei frei, wenn, obwohl die Entscheidung deterministisch verursacht wurde, der Abwägungsvorgang vor der Entscheidung indeterministisch ist.<sup>134</sup>

Wenn ein Handlungsvorgang auf eine dieser Weisen indeterministisch ist, macht dies es tatsächlich wahr, daß der Handelnde anders hätte handeln können. Es bestanden vor der Handlung alternative Handlungsmöglichkeiten. So wie nach einem radioaktiven Zerfall wahr ist: »Der Zerfall hätte auch ausbleiben können«, ist dann wahr:

<sup>132</sup> Das »Prinzip der alternativen Möglichkeiten« besagt: Eine Person hat dann und nur dann frei gehandelt, wenn sie anders hätte handeln können. Siehe dazu unten S. 192.

<sup>133</sup> (Chisholm 1976a, 202), so auch (Swinburne 1997a, Kap. 13).

<sup>134</sup> So (Dennett 1978; Fischer & Ravizza 1992; Mele 1995, 1996, 1999), alle genannt in (Clarke 2000, 23). Auch (Kane 2002a) behauptet, daß eine Handlung durch Gründe und Motive verursacht wird, daß diese Verursachung bei einer freien Handlung aber indeterministisch ist.



»Es hätte die Handlung ausbleiben können« oder »Es hätte eine andere Handlung geschehen können«.

Nach der Tendenztheorie ist das übrigens auch dann wahr, wenn der Handlungsvorgang nicht indeterministisch war, denn etwas anderes, z. B. ein anderer Vorgang hätte den Handlungsvorgang, auch wenn er deterministisch war, abbrechen können. Daß der Vorgang deterministisch ist, heißt nicht, daß er nicht aufhören kann, sondern nur, daß er nicht aus Zufall aufhören kann, also ohne daß ihm etwas entgegen wirkt. Doch die genannten Autoren gehen davon aus, daß ein deterministischer Vorgang gar nicht abgebrochen werden kann.

Jedenfalls ist die Wahrheit von »Es hätte eine andere Handlung geschehen können« keine hinreichende Bedingung für Freiheit. Wenn der Handlungsvorgang indeterministisch ist, ist es Zufall, welche Handlung geschieht. Dem Handelnden fehlt dann die *Kontrolle* über die Handlung, und es ist nicht in seiner Macht zu entscheiden, welche Handlung geschieht. Wie wir schon beim Dilemma der Willensfreiheit gesehen haben, ist eine Handlung nie deshalb frei, weil Zufall im Handlungsvorgang ist.<sup>135</sup> Hier geht es auch nicht nur darum, ob man einen schwächeren (kompatibilistischen) oder strengeren (libertären) Begriff von Freiheit hat. Die bloße Möglichkeit, daß eine andere Handlung hätte geschehen können, macht eine Handlung nicht zu einer freien Handlung.<sup>136</sup> Bei der Aussage »Ein freie Handlung ist eine, bei der der Handelnde auch anders hätte handeln können« hat man einen bestimmten Fall des »Es hätte eine andere Handlung geschehen können« im Auge. Es kommt auf den Grund an, weshalb es wahr ist, daß eine andere Handlung hätte geschehen können. Bei einer freien Handlung ist der Grund: Es stand in der Macht der Person, eine andere

<sup>135</sup> Dieser Einwand wird auch von (Mele 2005) (Wiederabdruck: Mele 2006, Kap. 3) vorgetragen. (Clarke 2005) versucht eine Verteidigung. Er vertritt eine »integrierte« Theorie der Agenskausalität, nach der eine Handlung *sowohl* indeterministische Ereignisursachen hat *als auch* durch die Person verursacht wird. Doch wenn das Ereignis eine Ereignisursache hat, dann hat die Person zu ihm keine zusätzliche Verursachungsbeziehung, durch die sie über das Eintreten des Ereignisses Kontrolle hätte. Auf Clarks Konzeption der Agenskausalität trifft Meles Aussage zu, daß Agenskausalität nicht erklärt, wie die Person über die Handlung Kontrolle hat. (Pereboom 2007) stimmt Mele darin zu, meint aber, daß Agenskausalität Meles Zufallseinwand entkräftet, *wenn* die Person durch Agenskausalität Kontrolle über die Handlung hat. Unten werde ich darlegen, daß zu so einer Theorie der Agenskausalität gehört, daß das Ereignis keine vorangehende Ursache hat.

<sup>136</sup> So argumentiert auch (Spaemann 1996, 220).

Handlung zu tun. Es war in ihrer Hand und wurde nicht von Gehirnereignissen oder anderen Ereignissen bestimmt, ob sie die eine oder die andere Handlungsmöglichkeit verwirklichen würde.

Für die herkömmlichen Theorien der Kausalität gibt es nur eine Möglichkeit, wie die Zukunft offen sein kann und wie es damit sein kann, daß ein Handelnder anders hätte handeln können: indeterministische Vorgänge (probabilistische Vorgänge, Zufallsprozesse). Das ist der Grund, weshalb, wie gesehen, viele Autoren Willensfreiheit durch Indeterminismus definieren. Nach den herkömmlichen Theorien erzwingt eine deterministische Ursache (Chisholm nennt das eine »hinreichende kausale Bedingung«) ihre Wirkung. Ein Ereignis kann ein späteres ins Sein zwingen, so daß nichts dies verhindern kann. So argumentiert auch Ted Honderich (1993, Kap. 3) gegen den libertären freien Willen: Eine Handlung ist nicht frei, wenn sie eine »hinreichende Ursache« hat, sie ist aber auch nicht frei, wenn sie indeterministisch verursacht ist. Gibt es einen Ausweg? Kehren wir zurück zu der Frage, wie das Anfangsereignis in einer freien Handlung zustande kommt.

## 7.5 Das Auslösungsereignis

Bei einer freien Handlung hat der Handlungsvorgang einen Anfang, eine erste Stufe, die nicht das Ergebnis eines Vorgangs ist. Teile des Anfangsereignisses können schon das Ergebnis eines Vorgangs sein, aber ein Teil ist nicht das Ergebnis eines Vorgangs. Es ist das den Vorgang in Gang setzende Ereignis, das Auslösungsereignis. Es hat keine vorangehende Ursache, weder eine deterministische noch eine indeterministische, sondern es geschieht direkt durch den Handelnden. Es ist die Entscheidung des Handelnden. Ein Ereignis, das keine vorangehende Ursache hat, sondern die Entscheidung einer Person ist, nenne ich ein *Entscheidungsereignis*. Freie Personen haben die Fähigkeit, durch Entscheidungsereignisse Vorgänge in Gang zu setzen.

Das ist es, was einige unglaublich oder mysteriös finden werden: Wenn es freie Handlungen gibt, gibt es außer Verursachung durch einen Vorgang noch eine andere Weise, wie ein Ereignis zustande kommen kann. Doch stellen wir die Frage, welche Gründe es für die Annahme von Entscheidungsereignissen gibt, zunächst zurück und versuchen wir, uns ein klareres Bild zu machen. Tun wir erst einmal so, als ob nichts dagegen spricht, daß es noch andere Weisen gibt, wie ein

Ereignis zustande kommen kann als durch Verursachung durch vorangegangene Ereignisse.

Ein Entscheidungsereignis ist die Entscheidung des Handelnden. Wir können auch sagen, es sei das Ergebnis einer Entscheidung, dies darf dann aber nicht so gemeint sein, daß die Entscheidung die vorangehende Ursache des Ereignisses war. Vielmehr ruft ein Handelnder ein Ereignis ins Sein.

Ein Entscheidungsereignis kann ein gänzlich neuer Sachverhalt, also ein neues Ding mit neuen Eigenschaften, oder ein Sachverhalt an etwas schon Existierendem sein. Ist es ein neuer Sachverhalt der Form »das F-Sein von A«, dann existierte vorher Eigenschaftsträger A nicht, und A ist auch nicht durch Veränderung aus einem anderen Ding entstanden. Schüfe Gott aus dem Nichts ein Universum oder schüfe er einfach so aus dem Nichts einen Stein hier vor mir auf meinem Schreibtisch, wäre das so ein gänzlich neuer Sachverhalt. Ist ein Entscheidungsereignis hingegen ein Sachverhalt an etwas schon Existierendem, so wird eine Eigenschaft an einem schon bestehenden Sachverhalt ausgetauscht. Das heißt, der Eigenschaftsträger und die meisten anderen Eigenschaften der an dem Sachverhalt beteiligten Dinge existieren schon vor dem Entscheidungsereignis.<sup>137</sup>

## 7.6 Freie Handlungen sind mit dem schwachen Determinismus vereinbar

Der Strenge Determinismus schließt freie Handlungen aus, weil er sagt, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines deterministischen Kausalvorgangs ist, ein Entscheidungsereignisse ist aber nicht das Ergebnis

<sup>137</sup> In der heutigen Diskussion ist diese Auffassung der von Carl Ginet am ähnlichsten. Siehe (Ginet 1997, 210) und (Ginet 1990, Kap. 1), vgl. auch (Ginet 2003). Nach Ginet beginnt jede Handlung mit einer kausal einfachen Handlung, d. h. einem geistigen Ereignis, welches nicht darin besteht, daß ein geistiges Ereignis andere verursacht. Ein einfaches mentales Ereignis ist dann und nur dann eine Handlung, wenn es eine bestimmte intrinsische phänomenale Qualität hat (»the actish quality«): wenn es ein Willensakt (»volition«) ist. – In meiner Terminologie wäre das als Handlungsversuch zu bezeichnen. Der Unterschied zu meiner Auffassung ist, daß ich Agenskausalität im beschriebenen Sinne als eine besondere Weise, wie ein Ereignis zustande kommen kann, annehme, während Ginet Agenskausalität ablehnt und über das Zustandekommen einer freien Handlung nur sagt, daß sie in einem Willensakte bestehe, der nicht durch vorangehende Ereignisse determiniert ist.

eines deterministischen Kausalvorgangs. Freie Handlungen sind aber mit dem schwachen Determinismus vereinbar. Der schwache Determinismus sagt (s. o. S. 161), daß jede Stufe der Welt die Basis einer deterministischen Tendenz ist. Eine deterministische Tendenz ist eine, deren Verwirklichung nicht aus Zufall ausbleiben kann. Die Welt enthält gemäß dem schwachen Determinismus also keine Zufallsprozesse. Aber das schließt nicht aus, daß die Verwirklichung einer Tendenz durch ein mit ihr unvereinbares Ereignis, z. B. ein Entscheidungsereignis, verhindert wird. Eine Person kann ein Entscheidungsereignis hervorrufen, das einen deterministischen Kausalvorgang abbricht (d. h. die Verwirklichung einer Tendenz verhindert) und das zusammen mit anderen Ereignissen das von der Person beabsichtigte Ereignis verursacht (d. h. die Basis einer zum Handlungsergebnis führenden Tendenz ist).

Es gibt noch eine Möglichkeit, wie, vereinbar mit dem schwachen Determinismus, eine freie Handlung stattfinden kann: Es könnte sein, daß das Entscheidungsereignis keinen Kausalvorgang abbricht, sondern daß es mit keinem Ereignis, zu dem hin eine Tendenz bestand, unvereinbar ist. Es könnte in einem ontisch leeren Raum stattfinden. Es könnte ein Sachverhalt sein, der zu den bestehenden Sachverhalten hinzukommt ohne dadurch einen anderen zu verhindern. Vielleicht können manche Dinge zusätzliche Eigenschaften annehmen ohne dadurch andere zu verlieren. Beides ist möglich und mit dem schwachen Determinismus vereinbar: daß das Entscheidungsereignis einen Kausalvorgang abbricht oder daß es das nicht tut, weil es mit keiner Tendenz unvereinbar ist.

Die Diskussion über den »Kompatibilismus«, also über die Frage, ob Willensfreiheit mit dem strengen Determinismus vereinbar ist, bietet Philosophen beliebig viel Beschäftigung.<sup>138</sup> Die Frage, ob es Wesen mit inkompatibilistischer Willensfreiheit gibt, und auch die Frage, ob man durch kompatibilistisch freie Handlungen schuldig werden und Strafe verdienen kann, ist interessant. Aber viel Interesse an der Frage nach dem Kompatibilismus entspringt der Annahme, daß der Determinismus durch die Naturwissenschaft gestützt oder gar vorausgesetzt

<sup>138</sup> Einen Einstieg in die umfangreiche Literatur zum Kompatibilismus bieten die Beiträge in (Kane 2002c, Kap. 6–11). Ein Überblick bietet: McKenna, »Compatibilism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>. Viele Texte zum Thema bietet die Internetseite »The Determinism and Freedom Philosophy Website« von Ted Honderich, <http://www.ucl.ac.uk/~uctyho/dfwIntroIndex.htm>. Ein Beispiel einer Verteidigung des Kompatibilismus ist (Beckermann 2004; 2006).

wird – und wer möchte schon gegen die Naturwissenschaft sein! Viele nehmen kompatibilistische Willensfreiheit an, weil sie meinen, daß die Annahme inkompatibilistischer Willensfreiheit in Spannung zu den Ergebnissen der Naturwissenschaft stehe. Aber da ist keine Spannung, denn selbst »deterministische« Naturgesetze wie die Newtonschen schließen Ereignisse, die keine vorangehende Ursache haben, nicht aus. Der Fehler liegt in der Humeschen Annahme, daß Naturgesetze Sukzessionsgesetze seien, daß sie also sagten, daß jedem Ereignis der Art X ein Ereignis der Art Y folgt. Kein physikalisches Experiment auf der Welt kann zeigen, daß es keine Ereignisse ohne Ereignisursache gibt. Wenn es solche Ereignisse gibt, können sie kausale Vorgänge abbrechen. Daß kausale Prozesse abgebrochen werden können, ist offensichtlich, denn das geschieht auch, wenn zwei Vorgänge sich kreuzen. Die Durchsetzungskraft von Kausalvorgängen wird in der Philosophie weithin überschätzt. Wie sollte denn ein Ereignis ein späteres Ereignis ins Sein zwingen? Ob man annehmen soll, daß es inkompatibilistische freie Handlungen gibt, hängt davon ab, ob es gute Gründe für diese Annahme gibt, aber die Naturgesetze und die Naturwissenschaft lassen offen, ob es Willensfreiheit und von mir aus Poltergeister, Dämonen, Gespenster und Seelen gibt.

## 7.7 Materielles und Geistiges

Entscheidungsereignisse können geistig oder materiell sein. Bei freien menschlichen Handlungen sind die Entscheidungsereignisse Handlungsversuche und somit geistige Ereignisse. Aber wenn man eine materialistische Identitätstheorie vertritt, kann man dennoch behaupten, daß sie im Grunde materielle Ereignisse sind. Auch Gehirnereignisse, die der Handelnde nicht kennt, können Entscheidungsereignisse sein.

Man könnte meinen, daß nur Menschen mit einer Seele Entscheidungsereignisse hervorbringen können, doch ich sehe keinen Grund für so eine Annahme. Warum sollten nicht auch Gehirne Entscheidungsereignisse hervorbringen können? Das ist nicht unplausibler als die Annahme des Materialismus, daß Gehirne ein Geistesleben haben oder hervorbringen können. Wenn sich doch ein Argument dafür fände, daß nur Seelen Entscheidungsereignisse hervorbringen könnten, und es Gründe für die Annahme von Willensfreiheit gäbe, spräche das für die Annahme einer Seele des Menschen.

Es wird oft gesagt, etwas Nicht-Materielles könne nicht auf etwas Materielles wirken.<sup>139</sup> Aber aus unseren bisherigen Überlegungen ergeben sich keine Schwierigkeiten für eine Wechselwirkung zwischen Materiellem und Geistigem. Wenn es Geistiges gibt, kann es auch geistige Sachverhalte geben, welche die Basis von Tendenzen sind. Diese Tendenzen könnten auf geistige oder auf materielle oder auf teilweise geistige, teilweise materielle Sachverhalte gerichtet sein. Es könnte auch ein geistiger Sacherhalt zusammen mit einem materiellen Sachverhalt die Basis einer Tendenz bilden. Das wäre eine Möglichkeit, wie Leib und Seele miteinander in Wechselwirkung stehen könnten: Die Seele bringt geistige Entscheidungsereignisse hervor, die dann mit materiellen Sachverhalten die Basis von Tendenzen hin zu materiellen Sachverhalten bilden.

Doch selbst wenn es keine Tendenzen auf der Basis von geistigen oder teilweise geistigen Sachverhalten gibt, könnten eine Seele auf einen Leib wirken: Eine immaterielle Seele könnte materielle Entscheidungsereignisse hervorbringen, die an schon Existierendem stattfinden. Sie könnte bewirken, daß an einem materiellen Gegenstand eine Eigenschaft durch eine andere ersetzt wird.

Der Hirnforscher John Eccles hat in seinem Buch *Wie das Selbst sein Gehirn steuert* (1994) die Körperbewegungen vorausgehenden und verursachenden Gehirnereignisse untersucht und nach Ursachen des »Feuerns« von Neuronen im »supplementären motorischen Feld« (SMF) gesucht. Man findet keine Ursachen, sagt er. Wer annimmt, daß es physische Ursachen dieser Gehirnereignisse gebe, müsse annehmen,

<sup>139</sup> So z. B. Ansgar Beckermann: »Dass [die Auffassung, daß der Mensch einen Leib und eine Seele hat] unter anderem an den Problemen der kausalen Interaktion von Geist und Körper scheitert, ist schon seit Descartes' Zeiten bekannt. [Es] stellt sich die Frage, wie es der Geist überhaupt zustande bringen kann, in der körperlichen Welt kausal wirksam zu werden? Wie kann etwas Nichtkörperliches physische Wirkungen haben?« (Beckermann 2004, 20) Beckermann schreibt außerdem, »dass es in der Philosophie kaum noch Anhänger [des Leib-Seele-Dualismus] gibt« (S. 20f.). Diese Aussage stimmt heute nicht mehr. Einige zeitgenössische Vertreter des Dualismus: (Lowe 2007, Kap. 7), (Unger 2005, Kap. 6–7), (Chalmers 2006), (Plantinga 2006), (Meixner 2004b), (Swinburne 1997a), (Foster 1991), (Seifert 1989), (Robinson 1989), (Hart 1988), (Yandell 1995), (Hasker 1999), (Harwood 1998). (Richardson 1982) verteidigt Descartes' Antwort auf den Einwand, daß Wirken zwischen Materie und Geist unmöglich wäre. Einen Überblick über die Diskussion zum Dualismus gibt (Zimmerman 2003) und (Zimmerman 2006). Viele weitere Texte und Hinweise gibt es auf <http://www.newdualism.org>. Der Dualismus war nie tot. Eine ältere gründliche Verteidigung ist (Busse 1903).

»daß es noch weitere, bis jetzt nicht identifizierte neuronale Zentren geben muß, die vor dem SMF feuern« (Eccles 1994, 111 f.). Aber die hat man eben bisher nicht gefunden, obwohl man in dem Gebiet, wo sie sein müßten, danach gesucht hat. Eccles legt dar, daß dies die Annahme stütze, daß das Feuern von einem geistigen Ereignis, einem »Vorsatz« verursacht werde.

Betrachtet man dies vor dem Hintergrund unserer Theorie der Agenskausalität, zeigt sich die Möglichkeit, daß das Entscheidungsereignis (sei es geistig oder materiell bzw. mit einem materiellen Ereignis identisch) zusammen mit den betreffenden materiellen Gegenständen, also mit den später feuernden Neuronen, Basis einer Tendenz hin zum Neuronenfeuern ist. Eine andere Möglichkeit wäre, daß das Feuern selbst das Entscheidungsereignis ist.

Ist also nichts dran an der Meinung, daß die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Materiellem und Geistigem »problematisch« sei? Besteht nicht eine ontologische Kluft zwischen Materiellem und Geistigem, die eine Wechselwirkung unmöglich macht? Plausibler scheint mir, daß eine solche Kluft nur insofern besteht, als materielle Dinge keine geistigen Eigenschaften und geistige Dinge keine materiellen Eigenschaften haben können und also materielle und geistige Eigenschaften nicht zusammen, an einer Stelle oder einem Ding vorkommen können. Dies schließt aber weder aus, daß ein geistiger Sachverhalt zusammen mit einem materiellen Sachverhalt die Basis einer Tendenz ist, noch daß ein geistiger Sachverhalt die Basis einer Tendenz hin zu einem materiellen Sachverhalt sein kann. Außerdem schließt es nicht aus, daß eine Seele materielle Ereignisse oder eine Veränderung an einem schon existierenden materiellen Gegenstand als Entscheidungsereignis hervorbringt.

## 7.8 Entscheidungsereignisse im Zusammenhang der Vorgänge

Sehen wir uns noch einmal zusammenfassend an, wie Entscheidungsereignisse mit Gehirnvorgängen zusammenhängen und den Gang der Dinge verändern können. Ein Entscheidungsereignis kann eine neue Eigenschaft an einem schon existierenden Ding sein, oder es kann ein ganzes neues Ding sein. Es kann einen Vorgang stoppen oder mit keiner bestehenden Tendenz im Widerstreit sein, also in einem ontisch leeren Raum sein. Es kann geistig oder materiell sein. Es kann alleine

oder zusammen mit anderen Ereignissen die Basis einer auf das Handlungsergebnis gerichteten Tendenz sein.

Betrachten wir uns zur Verdeutlichung einen denkbaren Fall einer freien menschlichen Handlung näher (es ist nicht der, den ich für am wahrscheinlichsten halte): Der Mensch hat keine Seele. Das Entscheidungsereignis wird direkt vom Gehirn bzw. von der von ihm konstituierten Person hervorgebracht. Entscheidungsereignisse sind neue Eigenschaften an schon existierenden materiellen Dingen. Das Entscheidungsereignis ist unvereinbar mit der Verwirklichung einer bestehenden Tendenz. Es bricht also einen laufenden Gehirnvorgang ab. Eine Eigenschaft von etwas im Gehirn wird also durch eine andere ersetzt. Zusammen mit einem bestehenden materiellen Sachverhalt S im Gehirn (der aus vielen materiellen Sachverhalten zusammengesetzt ist) bildet das Entscheidungsereignis die Basis einer Tendenz hin zum beabsichtigten Handlungsergebnis. Diese aus Entscheidungsereignis und einem bestehenden Sachverhalt S zusammengesetzte Basis habe ich oben (S. 174) das »Anfangsereignis« oder den »Anfangssachverhalt« des Handlungsvorgangs genannt.<sup>140</sup> Der Sachverhalt S ist selbst die Basis einer Tendenz, die es auch dann gegeben hätte, wenn das Entscheidungsereignis nicht eingetreten wäre, denn gleiche Sachverhalte sind immer die Basis von gleichen Tendenzen. Aber diese Tendenz wird nicht verwirklicht, denn sie widerstreitet der auf dem Anfangsereignis basierenden Tendenz. (Wir können offen lassen, ob sie verwirklicht worden wäre, wenn das Entscheidungsereignis nicht eingetreten wäre. Sie könnte auch im Widerstreit mit dem vom Entscheidungsereignis abgebrochenen Vorgang gewesen sein.) Ein Sachverhalt kann die Basis einer Tendenz sein, welche der auf einem Teil des Sachverhaltes basierenden Tendenz widerstreitet. So gibt es z. B. eine den Mond zur Erde hin beschleunigende Tendenz (die Gravitationskraft zwischen Erde und Mond nämlich), aber sie wird nicht verwirklicht, weil seine Basis Teil der Basis einer mit ihr im Widerstreit stehenden Tendenz ist.

Hätte es das Entscheidungsereignis nicht gegeben, wäre etwas anderes geschehen, weil der Vorgang, den es abgebrochen hat, weiter-

<sup>140</sup> Es kann auch ein indirekter Vorgang zum Handlungsergebnis führen. Dann ist der aus S und dem Entscheidungsereignis bestehende Sachverhalt nicht die Basis einer Tendenz zum Handlungsergebnis, sondern jede Stufe des Vorgangs (oder zumindest ein bestimmter Abschnitt des Vorgangs) enthält ein Entscheidungsereignis.



gegangen wäre und weil es einen Teil des Anfangsereignisses Anfangsereignis und damit den Handlungsvorgang nicht gegeben hätte.

Doch wie gesagt kann es auch andere Fälle freier Handlungen geben. Es kann sein, daß die Person eine Seele ist und daß das das Entscheidungsereignis materiell ist. Es kann sein, daß die Person eine Seele ist oder hat und das Entscheidungsereignis geistig ist. Es kann sein, daß das Entscheidungsereignis nicht nur eine Eigenschaft an einem bestehenden Ding, sondern ein ganz neues Ding ist. Wenn Gott ein Universum schüfe, wäre das der Fall. Aber bei freien Handlungen von Lebewesen mit Körpern ist anzunehmen, daß das Entscheidungsereignis eine Eigenschaft an einem bestehenden Ding ist, das dann mit bestehenden Sachverhalten im Gehirn zusammen wirkt, indem es zusammen mit ihnen die Basis der den Handlungsvorgang begründenden Tendenz bildet.

### 7.9 Freies Handeln durch die bloße Möglichkeit eines Entscheidungsereignisses

Bisher habe ich den Standardfall einer freien Handlung mit einem Entscheidungsereignis beschrieben, es ist jedoch auch eine Handlung »frei« zu nennen, bei der zwar kein Entscheidungsereignis am Handlungsvorgang beteiligt ist, bei der die Person aber die *Möglichkeit* hat, durch ein Entscheidungsereignis den Vorgang anzuhalten oder zu lenken. Wir können solche Handlungen berücksichtigen, indem wir sagen:

Die Person P hat die Handlung H frei getan, wenn P H getan hat und ein Entscheidungsereignis den Handlungsvorgang in Gang gesetzt hat oder wenn P die Möglichkeit hatte, den Handlungsvorgang durch ein Entscheidungsereignis anzuhalten oder zu einem anderen Ergebnis zu führen.

Außerdem gilt: P hat H *frei unterlassen*, wenn P H unterlassen hat und P H hätte frei tun können.<sup>141</sup>

<sup>141</sup> Wann genau es wahr ist zu sagen »P hat H getan« und wann »P hat H unterlassen« wahr ist, untersucht (Berger 2004).

### 7.10 Sind Entscheidungsereignisse durch Personen verursacht?

Entscheidungsereignisse sind nicht durch vorangehende Ereignisse verursacht. Sollten wir daher sagen, sie hätten keine Ursache? Da das Wort »Ursache« für alles zu verwenden ist, worauf ein Ereignis oder die Existenz eines Dinges zurückzuführen ist, wäre das irreführend, denn es klänge so, als sei ihr Eintreten auf gar nichts zurückzuführen, als geschähen sie gänzlich zufällig. Wir können sagen, daß *die Person*, deren Entscheidung das Entscheidungsereignis ist, dessen Ursache ist. In der Auseinandersetzung über Agenskausalität wird viel darüber gestritten, ob es wahr ist, daß Personen Ursachen sein können. Es ist eine interessante Frage, ob Entscheidungsereignisse möglich sind oder ob es welche gibt, aber die Frage, ob die Person die Ursache des Entscheidungsereignisses ist, ist sinnlos. Man kann höchstens fragen, ob es dem Sprachgebrauch entspricht oder ob es sinnvoll oder praktisch ist, sie als die Ursache zu bezeichnen. Die Antwort ist, daß es sinnvoll ist, die Person als Ursache des Entscheidungsereignisses zu bezeichnen, weil »verursachen« im Sinne von »zurückzuführen auf« oder »hervorbringen« im allgemeinen verwendet wird und weil es im Einklang mit dem Sprachgebrauch ist, eine Person als Ursache zu bezeichnen. Da in der Philosophie heute aber »Ursache« oft im Sinne von »Ereignisursache« verwendet wird, muß man dabei aber klarstellen, daß man das Wort in einem weiteren Sinne verwendet. Die oben verteidigte Tendenztheorie ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, eine Theorie der Ereignisverursachung.

Daß etwas eine Person ist, heißt, daß es *handeln* kann. Das läßt offen, ob es auch nicht-menschliche Personen oder Personen ohne Körper, z. B. Gott oder Poltergeister gibt. »Ursache« im Sinne von »das Hervorbringende« und von »das, worauf das Ereignis zurückzuführen ist« trifft sowohl auf ein Ereignis zu, das Basis einer verwirklichten Tendenz ist, als auch auf eine Person, die ein Entscheidungsereignis hervorgebracht hat. Zur Unterscheidung von Ereignisursache können wir bei Personen als Ursachen von *Agenskausalität* (oder Personenverursachung oder Handlungsverursachung) sprechen.

Obwohl beides »Verursachung« genannt werden kann, unterscheiden sich die Beziehung zwischen zwei Ereignissen, von denen eines das andere verursacht hat, und die Beziehung zwischen einer Person und einem von ihr hervorgebrachten Entscheidungsereignis voneinander. Wenn ein Ereignis ein anderes verursachte, war das eine die

Basis einer Tendenz hin zu dem anderen, und die Tendenz wurde verwirklicht. In der Beziehung zwischen einer Person und einem von ihr hervorgebrachten Entscheidungsereignis sind hingegen keine Tendenzen im Spiel. Ein Entscheidungsereignis geschieht, weil eine Person eine bestimmte Entscheidung trifft, und das ähnelt der Verwirklichung einer Tendenz wenig. Außerdem ist eine Ereignisursache immer früher als ihre Wirkung, wohingegen es sinnlos ist zu sagen, die Person sei früher als die Ereignisursache, denn die Person findet nicht zu einer Zeit statt, sie existiert über eine Zeit hinweg. Ein Entscheidungsereignis hat keine vorangehende Ursache.

Wo nicht aus dem Zusammenhang hervorgeht, welche Art der Verursachung gemeint ist, sollte man angeben, ob Agenskausalität oder Ereigniskausalität gemeint ist. Wenn Y ein von der Person X hervorgebrachtes Entscheidungsereignis ist, können wir sagen: X ist die Agensursache von Y, oder: Y wurde durch X' Handlung verursacht. Wir können ferner auch von einem durch ein Y verursachten Ereignis sagen, es sei von der Person X verursacht worden. Wenn das Ereignis Y das Ergebnis einer Tendenz war, von der das Ereignis X ein Teil war, können wir sagen: X war eine Ereignisursache von Y.

Einige Autoren sagen, Agenskausalität und Ereigniskausalität seien genau »dieselbe Beziehung«. So schreibt Randolph Clarke: »Die Beziehung, die zwischen einer Ursache und einer Wirkung in einem Fall von Agenskausalität [zwischen der Person (einer Substanz) und dem hervorgebrachten Ereignis] besteht, ist genau dieselbe Beziehung, die zwischen Ursache und Wirkung in einem Fall von Ereigniskausalität besteht.«<sup>142</sup> Das kann zweierlei heißen. Zum einen kann es heißen, daß das Wort »Ursache« in beiden Fällen in demselben Sinne zutrifft, zum anderen kann es heißen, daß die beiden Fälle sich hinsichtlich der Beziehung gleichen. Letzteres ist sicher falsch. Richtig ist nur, daß es einen Sinn von »Ursache« gibt, der in beiden Fällen zutrifft. Und wenn in der durch den Linguistic turn beeinflussten angelsächsischen Philosophie von »derselben Beziehung« die Rede ist, ist meistens die Bedeutung des Wortes und nicht die Sache selbst gemeint. So ist es auch bei Clarke. Er scheint nur zu meinen, daß es wahr ist zu sagen: »Müller

<sup>142</sup> (Clarke 1996, 21). Vgl. (Clarke 2005, 411): »There is a relation of producing, bringing about, or making happen in which one event stands to another when the first directly causes the second. For an agent to directly cause an event (such as an action) is for that agent – an enduring substance – to stand in that relation to that event.«

brachte das Zerbrechen der Scheibe hervor.« Daß er nicht meint, daß es außer Ereigniskausalität noch eine andere Weise gibt, wie ein Ereignis eintreten kann, wird auch daraus ersichtlich, daß er in seiner »integrierten« Theorie der Agenskausalität annimmt, daß ein durch eine Person hervorgebrachtes Ereignis *außerdem* eine Ereignisursache hat. (Clarke 2005)

In der Aristotelischen Tradition hat man alle Verursachung auf Agenskausalität, auf Verursachung durch handelnde Dinge zurückgeführt. Demnach besteht Verursachung immer darin, daß es da ein Ding gibt, welches bestimmte Vermögen oder Kräfte hat und das die Wirkung durch eine Handlung hervorbringt. Dem ist zu entgegenen, daß unbelebte Materie nicht handelt. Man sagt zwar, daß die Bombe das Haus gesprengt hat, aber das ist etwas ganz anderes als eine Handlung wie Müllers Hochheben seines Armes. Eine Handlung geschieht aus Gründen und mit einer Absicht, unbelebte Ursachen hingegen wirken nicht aus Gründen und ohne Absicht.

Eine plausiblere aristotelische Auffassung sagt zwar nicht, daß jede Verursachung durch Handlung geschieht, führt aber dennoch alle Verursachung auf Verursachung durch Substanzen (d. h. Dingen) zurück. Auch jeder Fall von Ereigniskausalität ist im Grunde ein Fall von Substanzkausalität. Jede Ursache ist eine Substanz.<sup>143</sup> Dieser Auffassung ist zu entgegenen, daß Ursachen Sachverhalte und nicht Dinge sind, denn meistens gehören zu einer Ursache mehrere Dinge oder die gewöhnlich nicht als Ding oder als Menge von Dingen bezeichnete Materie in einer bestimmten Region, und außerdem sind nur einige der Eigenschaften dieser Dinge für die Verursachung relevant.

## 7.11 Roderick Chisholms Theorie der Agenskausalität

Einige Autoren behaupten ebenfalls, daß es »Agenskausalität« gebe und sagen, daß Personen Ursachen sein können, meinen damit aber etwas recht anderes als das eben Dargestellte. Dies läßt sich am Beispiel von Roderick Chisholms Theorie der Agenskausalität veranschaulichen. Ich möchte behaupten, daß Chisholms Theorie nichts darüber

<sup>143</sup> Diese Auffassung wird verteidigt von: (Lowe 2008, Kap. 6), (Swinburne 1997b), (Harré & Madden 1975).

sagt, wie eine Person einen Vorgang in Gang setzen kann, und daß Chisholm metaphysische Fragen mit semantischen vermischt.<sup>144</sup>

Das Herzstück von Chisholms Theorie der Agenskausalität ist der Begriff des *Unternehmens* (»undertaking«) einer Handlung. Unter einem Unternehmen versteht er das, was ich oben einen Handlungsversuch genannt habe, also ein geistiges Ereignis der Art, wie es geschieht, wenn jemand einen Handlungsversuch unternimmt, unabhängig davon, ob er Erfolgt hat. Nachdem er den Begriff des Unternehmens eingeführt hat, definiert Chisholm den Begriff »jemand trägt etwas zu p bei«:

»S trägt zur Zeit t kausal zu p bei =Df. Entweder

(a) S tut etwas zu t, das kausal zu p beiträgt, oder

(b) es gibt ein q, so daß S zu t q unternimmt und S' zu q Beitragen ist p, oder

(c) es gibt ein r, so daß S zu t etwas tut, das kausal zu r beiträgt, und p ist der Sachverhalt »S tut etwas, das kausal zu r beiträgt.« (Chisholm 1976a, 205, Übs. dvw)

Also wenn jemand seinen Arm hebt, trägt er kausal zum Hochgehen seines Armes bei. Auch wenn er versucht, seinen Arm zu heben, trägt er kausal zum Versuch bei, den Arm zu heben. Für Chisholm sind Handlungsversuche Ereignisse, deren Ursache der Handelnde ist. Das legt nahe, daß Chisholms Unternehmensereignisse Entscheidungsereignisse sind. Doch Chisholm nimmt die Möglichkeit an, daß ein Unternehmensereignis das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist. Wenn es das nicht ist, dann ist es *frei* (»a free undertaking«).<sup>145</sup>

Stellen wir uns einen Handlungsversuch vor, der das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist. Jemand hebt seinen Arm, aber nicht nur das Hochgehen des Armes, sondern auch der Handlungsversuch sind Ergebnis eines laufenden Vorgangs, er ist vollständig durch

<sup>144</sup> Außer von Chisholm wurde Agenskausalität z.B. vertreten von: Thomas Reid (1788), Richard Taylor (1966, Kap. 8–9), Roderick Chisholm (1976a; 1976b, Kap. 2), Richard Swinburne (1994, 56–62; 1997a, 87–90; 1997b), Timothy O'Connor (2000, 71–74), Randolph Clarke (1996; 1993) und Uwe Meixner (1997, Kap. 6–7; 1999).

<sup>145</sup> Chisholm formuliert das wie folgt. »(D1) S ist zu t frei, p zu unternehmen =Df. Es gibt einen Zeitabschnitt, der t beinhaltet, aber vor t beginnt, und während dem keine hinreichende kausale Bedingung weder dafür, daß S p unternimmt, noch dafür, daß S p nicht unternimmt, besteht.« (Chisholm 1976a, 202) Ähnlich nimmt Richard Swinburne (1997a, Kap. 13) an, daß es sowohl freie als auch unfreie Handlungsversuche geben könnte und daß ein Handlungsversuch frei ist, wenn er keine hinreichende vorangehende Ursache hat.

Gehirnvorgänge, Umwelteinflüsse oder durch eine Maschine, die mit Drähten an das Gehirn angeschlossen ist, verursacht. Chisholm sagt, daß auch in so einem Fall die Person die Ursache des Unternehmensereignis und des Hochgehens des Armes ist, daß also Agenskausalität vorliegt. (So auch Swinburne 1994, 56–62)

Doch das scheint falsch zu sein. In dem beschriebenen Fall liegt offensichtlich nur eine Art Verursachung vor, und das ist Ereigniskausalität. Auch das Unternehmensereignis und das Hochgehen des Armes geschehen durch Verursachung durch vorangegangene Ereignisse. Gegen Chisholm ist anzunehmen: Es gibt in einer unfreien Handlung keinen Grund für die Annahme einer zweiten Art von Verursachung.<sup>146</sup>

Noch einen Einwand müssen wir gegen Chisholm erheben. Wenn ein Unternehmensereignis keine vorangehende vollständige Ursache hat, ist es dann, wie Chisholm meint, frei? Nicht unbedingt. Chisholms Theorie der Handlungsfreiheit versäumt sicherzustellen, daß die Person die *Kontrolle* über ihre Handlungen und Handlungsergebnisse hat. Denn eine Handlung, die als Ergebnis eines Zufallsprozesses geschieht, ist nicht frei. Sie ist genauso wenig frei wie eine Handlung, die das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist. Die Person hat in beiden Fällen nicht in der Hand, was sie tut und was geschieht. Man könnte entgegen, daß Unternehmensereignisse nicht aus Zufall geschehen können, doch diese Verteidigung steht Chisholm nicht zur Verfügung, denn er läßt ausdrücklich die Möglichkeit eines Unternehmensereignisses zu, welches das Ergebnis eines deterministischen Vorgangs ist.<sup>147</sup>

Wieso nimmt Chisholm sogar bei unfreien Handlungen Agenskausalität an, obwohl bei einer unfreien Handlung, wie ich dargelegt habe, jedes Ereignis das Ergebnis von laufenden Vorgängen ist? Der Grund liegt in seiner philosophischen Methode, die der Semantik eine größere Rolle in der Metaphysik zuschreibt als meine Methode und die damit dem »Linguistic turn« näher steht als meine Methode. Er schreibt:

<sup>146</sup> Auch (Clarke 1996) behauptet, daß Agenskausalität nur bei freien Handlungen auftritt. Er meint aber, daß von Personen verursachte Ereignisse außerdem durch Ereignisse verursacht sein könnten. Er möchte »durchgängige Ketten von Ereigniskausalität« in Handlungen annehmen. Ähnlich (Lowe 2003a).

<sup>147</sup> Einen ähnlichen Einwand erhebt auch (Pauen 2004, 40–42) gegen Chisholm.

»Die philosophische Frage ist nicht – oder zumindest sollte sie es nicht sein – die Frage, ob es ›Agenskausalität‹ gibt. Die philosophische Frage sollte vielmehr die Frage sein, ob ›Agenskausalität‹ auf ›Ereigniskausalität‹ zurückführbar [reducible] ist. Wenn wir also z. B. gute Gründe haben zu glauben, daß Müller seinen Onkel umgebracht hat, dann wäre die philosophische Frage über Müller als Ursache: Können wir die Aussage ›Müller hat seinen Onkel umgebracht‹ mit einer Menge von Aussagen ausdrücken, in denen nur Ereignisse als Ursachen bezeichnet werden und in denen Müller selbst nicht als die Quelle einer Tätigkeit bezeichnet wird? Und können wir dies tun, ohne einen Rest von Agenskausalität übrigzubehalten – d. h. ohne eine Aussage übrigzubehalten wie ›Müller hob seinen Arm‹, in der Müller wieder die Rolle einer Ursache oder einer Teilursache eines bestimmten Ereignisses spielt?« (Chisholm 1978, 622 f., zitiert in O'Connor 2000, 64.)

Chisholms Aussage, daß es Agenskausalität gibt, ist also nicht eine Aussage über Handlungen, sondern über bestimmte Aussagen, die Handlungen beschreiben. Sie ist ein Kind des »Linguistic turn«, der linguistischen Wende, nach der metaphysische Fragen sinnlos sind, durch Fragen über Sprache zu ersetzen sind oder durch die Untersuchung von Sprache zu beantworten sind. Chisholm behauptet die Existenz von Agenskausalität nicht, weil er glaubt, daß Handlungen auf eine besondere Weise verursacht werden und daß Personen Vorgänge in Gang setzen können, sondern weil die Aussage »Müller hat seinen Onkel umgebracht« nicht umgeformt werden kann in eine Aussage, in der Müller nicht als Ursache von etwas bezeichnet wird. (Chisholm 1976a, 199)

Diese philosophische Methode, metaphysische Fragen durch die Untersuchung von Aussagen zu beantworten, halte ich für verkehrt. Daß sie verkehrt ist, zeigt sich auch daran, daß sie im vorliegenden Fall zu der Annahme führt, daß es auch bei unfreien Handlungen Agenskausalität gibt.<sup>148</sup> Diese Annahme ist falsch, denn bei einer unfreien Handlung ist jedes Ereignis das Ergebnis eines Vorgangs.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Weitere Argumente in (Wachter 2004b).

<sup>149</sup> In früheren Texten verteidigt Chisholm aber eine Theorie, die der meinen ähnlicher zu sein scheint. Dort nimmt er ein Ereignis an, »das nicht durch ein anderes Ereignis verursacht wird, sondern durch den Handelnden« (Chisholm 1964, 54), vgl. (Chisholm 1966). Das scheint ein Entscheidungsereignis zu sein.

## 7.12 Absichten und basale Handlungen

Wenn ich von Handlungen spreche, meine ich Fälle, wo jemand etwas hervorbringt, was er *beabsichtigt* hervorzubringen. Wenn Müller Huber haßt, ihn durch einen Schuß tötet und danach Genugtuung empfindet, dann ist das eine absichtliche oder »intentionale« Handlung. Der Inhalt von Müllers Absicht ist, daß er schießt, daß er auf diesen Mann dort schießt, daß er auf Huber schießt und daß er Huber tötet. Eine Absicht beinhaltet also eine Vorstellung von der Beschaffenheit und dem Ergebnis der Handlung.<sup>150</sup> Eine Absicht, mit der eine Handlung ausgeführt wird, ist zu unterscheiden von einem Plan, eine bestimmte Handlung auszuführen. Im Alltag nennt man auch so einen Plan manchmal eine Absicht.

Wenn Müller glaubt, auf Huber zu schießen, aber in Wirklichkeit auf Frau Günther schießt, dann ist es nicht Teil der Absicht Müllers, Frau Günther zu erschießen. Müller wäre wohl verantwortlich für Frau Günthers Tod, aber er würde zu seiner Verteidigung anführen, daß es nicht seine Absicht gewesen sei, Frau Günther zu töten. Wir können sagen, daß Müller Frau Günther *unabsichtlich* getötet hat. Hinter jeder Handlung steht eine Absicht, auch wenn das Handlungsergebnis nicht immer der Absicht entspricht. Zu einer vollständigen Beschreibung einer Handlung gehört eine Beschreibung der Handlungsabsicht und eine Beschreibung des Ablaufs der Handlung. Wenn die Absicht nicht extra beschrieben wird, ist anzunehmen, daß die Absicht dem Handlungsablauf entsprach.

Manche Handlungen werden nach reiflicher Überlegung ausgeführt. Der Person kommt der Gedanke, daß sie diese Handlung tun könnte, sie wägt die Gründe für und gegen die Handlung ab, sie faßt einen Plan und schließlich führt sie die Handlung aus. Aber oft handeln wir ohne Abwägen und Planung. Manchmal bewege ich meine Augen von A nach B und wieder zurück zu B, ohne davor einen Plan gefaßt zu haben und ohne daß ich Gründe für oder gegen die Handlung gesucht hätte. Dennoch ist das Bewegen meiner Augen eine Handlung. Es steht auch eine Absicht hinter ihr; ich tue sie mit der Absicht, meinen Blick schweifen zu lassen. Daß eine Absicht vorliegt, obwohl kein Abwägen und Überlegen stattfindet, zeigt sich auch daran, daß ich den Hand-

<sup>150</sup> Eine genauere Untersuchung von Absichten ist (Bratman 1984).



lungsvorhaben als gescheitert ansähe, wenn sich statt der Augen der Arm bewegte. Das Scheitern der Handlung besteht in dem Abweichen des Handlungsergebnisses von der Handlungsabsicht.

Handlung A ist ein Teil von Handlung B, wenn die Durchführung von A zusammen mit der Durchführung einer weiteren Handlung C die Durchführung der Handlung B ergibt. Wenn A zu einer anderen Zeit als C stattfindet, ist A ein zeitlicher Teil von B. Wenn A zur selben Zeit wie C stattfindet, ist A ein synchroner Teil von B.

Oft ist es wahr zu sagen, daß Müller X getan hat, indem er Y tat. Ich zerstöre ein Haus, indem ich eine Bombe darin explodieren lasse. Ich zünde meine Pfeife an, indem ich ein Streichholz aus der Schachtel nehme, es anreibe und brennend über den Tabak halte. Wenn ich sage »P's Handlung A war *intentional basaler* als B«, meine ich damit, daß S B tat, indem er A tat. Eine Handlung ist *intentional basal*, wenn es keine basalere Handlung gibt, d. h. wenn die Person sie nicht getan hat, indem sie eine andere Handlung getan hat. Für Menschen gilt vermutlich: Handlungsversuche sind immer *intentional basal*, und basale Handlungen sind immer Handlungsversuche.

Daß eine Handlung *intentional basal* ist, heißt aber nicht, daß das in der Handlung beabsichtigte Ereignis der Anfang des Handlungsvorgangs ist. Wenn ein Mensch seinen Arm hebt, ist Hochheben des Armes wohl *intentional basal*, während der Handlungsvorgang mit einem Gehirnereignis, dem Entscheidungsereignis, beginnt. Dieses Gehirnereignis ist *kausal basal*, aber nicht *intentional basal*.

### 7.13 Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten und Frankfurt-Fälle

Gewöhnlich sagt man: eine Handlung war frei, wenn die Person auch hätte anders handeln können, und wenn die Person anders hätte handeln können, dann war die Handlung frei. Das »Er hätte anders handeln können«, also das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten, ist demnach notwendig und hinreichend für Willensfreiheit. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob das »Er hätte anders handeln können« für *moralische Verantwortlichkeit* und *Schuldfähigkeit* notwendig oder hinreichend ist.

Wir können folgende Sätze unterscheiden:

*Alternative Handlungsmöglichkeiten sind notwendig für Freiheit (AMNF): Jemand hat eine Handlung H nur dann frei getan, wenn er auch hätte anders handeln können, d. h. wenn eine andere Handlung statt H hätte geschehen können. Wenn eine Person eine Handlung H getan hat und nicht statt H eine andere Handlung hätte tun können, dann war H keine freie Handlung.*

*Alternative Handlungsmöglichkeiten sind notwendig für moralische Verantwortung. (AMNV) (Dieser Satz wird heute (Frankfurt 1969 folgend) »Principle of Alternate Possibilities« (PAP) genannt.)*

*Alternative Handlungsmöglichkeiten sind hinreichend für Freiheit. (AMHF)*

*Alternative Handlungsmöglichkeiten sind hinreichend für moralische Verantwortung. (AMHV)*

Ist das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten *hinreichend* für Freiheit (AMHF)? Wenn Hubers Heben seines Armes das Ergebnis eines indeterministischen (probabilistischen) Vorgangs ist, dann ist folgendes wahr: Huber hätte anders handeln können; eine andere Handlung hätte geschehen können; es gab eine Zeit vor der Handlung, da war offen, welche Handlung geschehen würde, da die zu der Handlungssituation führenden Vorgänge indeterministisch waren. Doch wie oben festgestellt, macht das die Handlung nicht frei. Denn – wie es oft als das eine Horn des Dilemmas der Willensfreiheit dargestellt wird – die Person hat keine Macht darüber, welche der möglichen Entwicklungen der Vorgang nimmt und zu welcher Handlung es kommt. Der Person fehlt die Kontrolle. AMHF ist falsch.

Das überrascht, denn der Satz »Wenn die Person hätte anders handeln können, dann war sie frei« klingt wahr. So wie er normalerweise gemeint ist, ist er auch wahr, denn da meint man mit »Er hätte anders handeln können« nicht bloß »Es hätte eine andere Handlung geschehen können«, sondern man meint, daß es in der Macht der Person stand, eine andere Handlung hervorzubringen, und das impliziert, daß die Person Kontrolle hatte. Hinreichend für das Bestehen von Willensfreiheit (und auch von Verantwortlichkeit) ist der Beginn des Handlungsvorgangs durch ein Entscheidungsereignis oder die Möglichkeit der Person, den Handlungsvorgang durch ein Entscheidungsereignis in eine andere Richtung zu lenken. Der Satz »Wenn die Person hätte

anders handeln können, dann war die Handlung frei« ist wahr, wenn er heißt »Wenn es in der Macht der Person stand, sich für eine andere Handlung zu entscheiden, dann war die Handlung frei.«

In der heutigen Diskussion wird jedoch »Er hätte anders handeln können« und »Es bestanden alternative Handlungsmöglichkeiten« (»alternate possibilities«) immer so verstanden, daß der Satz auch dann wahr ist, wenn durch Zufall eine andere Handlung hätte geschehen können. So habe ich auch AMHF etc. oben formuliert. AMHF und AMHV sind daher falsch. Das bloße Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten durch Zufall in zur Handlung führenden Vorgängen macht eine Handlung nicht frei.

Ist das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten *notwendig* für Freiheit und Verantwortlichkeit? Darüber ist viel Papier beschrieben worden, seit Harry Frankfurt in seinem Aufsatz »Alternate Possibilities and Moral Responsibility« (1969) Gedankenexperimente wie das folgende vorgestellt hat, die AMNV in Frage stellen.

Frau Müller steht mit einem Stift in der Hand in der Wahlkabine, um ihre Stimme der Herrn Schmidt unterstützenden SPD oder der Herrn Strauß unterstützenden CDU zu geben. Nach einem Moment des Innehaltens gibt sie ihre Stimme der SPD. Was sie nicht wußte, war, daß Herr Schreiber, ein für die SPD arbeitender Neurochirurg, in Frau Müllers Gehirn eine die Gehirnvorgänge überwachende Vorrichtung eingebaut hat. Wählt Frau Müller die SPD, greift die Vorrichtung nicht ein, sondern beobachtet nur den Vorgang. Ist Frau Müller jedoch im Begriff, die CDU oder eine andere Partei zu wählen, greift die Vorrichtung ein und stimuliert Frau Müllers Gehirn so, daß sie SPD wählt.

Nehmen wir an, Frau Müller wählt ohne Eingreifen der Vorrichtung SPD. Ist Frau Müller dafür moralisch verantwortlich? Hat Frau Müller frei gewählt? Ist das ein Gegenbeispiel zu AMNV? Ist es ein Gegenbeispiel zu AMNF? Einerseits kann man sagen, daß Frau Müller für ihre Wahl verantwortlich ist, denn schließlich war sie im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte und nichts hat auf sie eingewirkt. Andererseits kann man sagen, daß sie nicht frei gewählt hat oder daß sie für ihre Wahl nicht oder nicht voll verantwortlich ist, denn in einem gewissen Sinne hätte sie nicht anders wählen können: Hätte sie versucht, anders zu wählen, hätte die Vorrichtung eingegriffen und eine Wahl der SPD verursacht. – Nun gibt es eine große Diskussion über solche »Frank-

furt-Fälle«.<sup>151</sup> Ich möchte nur einen Versuch der Verteidigung von AMNV erwähnen und dann die sich aus meiner Auffassung der Willensfreiheit ergebende Antwort geben.

Zur Verteidigung von AMNV kann man anführen, daß Frau Müller immerhin hätte *versuchen* können, CDU zu wählen. Die Vorrichtung greift erst an einem bestimmten Punkt ein, und bis zu diesem Punkt hätte Frau Müller anders wählen können. Wenn die Vorrichtung z. B. vor der Wahl der CDU, aber nach dem Beginn des Handlungsvorgangs eingreift, hätte Frau Müller immerhin das Entscheidungsergebnis hervorbringen können, das zur Stimme für die CDU geführt hätte, hätte die Vorrichtung nicht eingegriffen.<sup>152</sup>

Doch man kann den Frankfurt-Fall so konstruieren, daß die Vorrichtung schon dann eingreift, wenn Frau Müller durch Gründe oder durch Neigung auf eine Wahl der CDU zugeht. Sobald sich ein Gedanke wie »Der Schmidt scheint mir keinen guten Charakter zu haben, vielleicht sollte ich lieber Strauß wählen« oder »Schröders Außenpolitik ist schlecht für unser Land, ich sollte besser Strauß wählen«, oder auch ein Gefühl wie »Schmidt mag ich irgendwie lieber als Strauß« einstellt, greift die Vorrichtung ein und bewirkt eine Stimmabgabe für die SPD. Es kann dann dennoch sein, daß Frau Müller die SPD wählt, ohne daß die Vorrichtung eingreift. Zumindest in einem gewissen Maß scheint Frau Müller dann für ihr Wahlverhalten Verantwortung zu tragen, obwohl die Möglichkeit, daß sie CDU gewählt hätte, ganz ausgeschlossen ist. Das deutet darauf hin, daß AMNV falsch ist.

Statt AMNV ist aber wahr: *Jemand ist nur dann für eine Handlung verantwortlich (und sie war nur dann frei), wenn der Handlungsvorgang durch ein Entscheidungsergebnis ausgelöst wurde oder die Person die Fähigkeit hatte, den Handlungsvorgang durch ein Entschei-*

<sup>151</sup> Frankfurt-Fälle werden ausführlich diskutiert in den Aufsätzen in *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005) und in (Widerker & McKenna 2002). Einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen gibt (Fischer 1999). (Dennett 1984) und (Fischer 2002) lehnen AMNV (in der Diskussion »PAP« genannt) ab, Fischer nimmt AMNF aber an. Weitere Texte und Literaturhinweise in (Kane 2002c) und (Kane 2002b). (Pereboom 2002a) lehnt AMNF ab, glaubt aber dennoch, daß Willensfreiheit und Verantwortung mit dem Determinismus unvereinbar sind. Er glaubt an den Determinismus und nicht an Willensfreiheit. (Ginet 1996) kritisiert Frankfurts Argumente und verteidigt AMNV.

<sup>152</sup> John Martin Fischer nennt dies die »Flicker of Freedom Strategy«. Er untersucht sie in (Fischer 1994, 134–147) und lehnt sie ab.

*dungereignis zu ändern.* Wir werden unten sehen, daß Gott für Handlungen, die zu tun er die Pflicht hat, verantwortlich ist, obwohl es unmöglich ist, daß er etwas Böses tut.

## 8 Neigungen und Gründe

Manches tut man aus *Neigung*. Neigungen, Wünsche, Begierden, Schwächen, Versuchungen oder auf einen ausgeübter Druck können einen zu einer Handlung treiben. Manches aber tut man nicht aus Neigung, sondern aus *Gründen*. Ein Grund ist spricht für oder gegen eine bestimmte Handlung. Daß ich Müller gestern versprochen habe, ihm heute beim Umzug zu helfen, ist beispielsweise ein Grund für mich, Müller heute beim Umzug zu helfen. (Gemeint sind also *nicht* allgemeine Wertaussagen wie »Helfen ist gut«.) Einen Grund kann man erwägen. Man kann ihn sich »vor Augen führen« kann und in seinem Lichte handeln. Um zu betonen, daß man nicht Neigungen, sondern Gründe meint, kann man auch von »*rationalen Gründen*« sprechen. Neigungen kann man auch *nicht-rationale Einflüsse* nennen. Damit ist nicht gesagt, daß es immer *wider* die Vernunft ist, einer Neigung zu folgen. Einen Grund für eine Handlung zu sehen, heißt, sie – zumindest in einer Hinsicht – für *gut* zu halten. Einige Autoren (z. B. Swinburne 1994, 65) sagen auch: Eine Neigung zu einer Handlung zu haben, heißt sie – zumindest in einer Hinsicht – für *gut* zu halten. Dafür mag es einige Anhaltspunkte im allgemeinen Sprachgebrauch geben, doch dagegen spricht, daß man eine Neigung zu einer Handlung haben kann, die man in jeder Hinsicht für schlecht hält.

Sowohl einen Handlungsgrund als auch eine Neigung kann man ein *Motiv* einer Handlung nennen. Das Motiv einer Handlung ist das, was die Person zu der Handlung bewegt hat. Jede Handlung hat ein Motiv, sei es ein Grund, eine Neigung oder beides (oder mehrere Gründe oder mehrere Neigungen).<sup>153</sup> Untersucht man, wer einen bestimmten Mord begangen hat, prüft man, wer ein »Motiv« für den Mord hatte, und sowohl eine Neigung, wie etwa eine Abneigung aus Eifer-

<sup>153</sup> Swinburne schreibt: »The suggestion that a man performed an action, without having any reason at all for doing it, is incoherent.« (Swinburne 1993, 149) Er verwendet hier den Ausdruck »Grund« (reason) in dem Sinn, in dem ich den Ausdruck »Motiv« verwende.

sucht, als auch ein Grund, wie etwa daß der Ermordete etwas wußte, was der Täter verheimlichen wollte, zählen als Motiv in diesem Sinne. Für unser Modell der kausalen Struktur der Welt müssen wir untersuchen, in welcher Beziehung Motive verschiedener Art zu einer Handlung stehen können. Wir müssen insbesondere erwägen, ob hier noch andere Beziehungen außer Ereigniskausalität vorliegen könnten, und wir müssen den Unterschied zwischen Gründen und Ursachen untersuchen.

Den Begriff einer Neigung fassen wir hier so weit, daß er auch Wünsche, Begierden, Schwächen und auf die Person ausgeübten Druck erfaßt. Er erfaßt alles, was einen zu einer Handlung »treibt«, was einen als auf andere Weise als durch Erwägung zu einer Handlung führt. Betrinkt sich jemand – obwohl ihm an sich Whisky gar nicht schmeckt –, weil seine Kumpanen ihn, wenn er nichts tränke, als Langweiler ansehen würden, so ist es Druck von außen, weshalb er sich betrinkt. Das ist zwar zu unterscheiden vom Betrinken aus Sucht, hat mit diesem aber gemeinsam, daß es nicht auf die Erwägung von Gründen hin getan wird, sondern daß einen etwas zu der Handlung treibt.

Wenn Herr Meier Frau Müller versprochen hat, ihr am Samstag beim Umzug zu helfen, ist das ein hinreichender Grund für ihn, das am Samstag dann tatsächlich zu tun, auch wenn die morgendlichen Sonnenstrahlen ihn zu einem Spaziergang locken. Dies ist ein moralischer Grund. So hat man manchmal einen moralischen Grund, genauer gesagt die Pflicht, einem Verletzten zu helfen, nicht des Nachbarn Geld zu stehlen, etc. Ein moralischer Grund besagt, daß die betreffende Handlung an sich besser ist, d. h. nicht nur, weil der Handelnde etwas gerne möchte oder weil er sich ein bestimmtes Ziel gesetzt hat. Das kann auch auf andere Gründe als moralische zutreffen. Nennen wir einen Grund, der besagt, daß die betreffende Handlung an sich besser ist, einen *Wertgrund*. *Moralische* Gründe sind dann eine Art von Wertgründen.

Eine andere Art von Grund: Wenn Herr Gruber mehr Sonnenlicht durch das Fenster in sein Zimmer hineinlassen möchte, hat er einen Grund, die Fichte, die vor seinem Fenster steht, zu fällen. Hier kann man von »Zweckrationalität« sprechen und von einem Zweck-Grund also einem Handlungsgrund der Form »Wenn du X erreichen möchtest, solltest du Y tun«.

## 8.1 Sind Gründe Überzeugungen oder Sachverhalte?

War der Grund für Meiers Handlung H, daß er die Pflicht hatte, H zu tun, oder war der Grund, daß er *glaubte*, daß er die Pflicht hätte? Es gibt eine ausführliche Diskussion über diese Frage, ob Gründe Überzeugungen (»beliefs«) oder Sachverhalte seien,<sup>154</sup> doch dies ist eine Scheinfrage. Wir beziehen uns mit dem Wort »Grund« manchmal auf das eine, manchmal auf das andere, und der Zusammenhang macht jeweils klar, was gemeint ist. Lassen Sie mich das erläutern.

Nehmen wir an, Herr Huber hat vor einer Woche den Plan gefaßt hat, morgen mit Skiern die Alpsspitze zu besteigen. Nun hört er im Radio die Ausgabe von Lawinenwarnstufe vier. Nehmen wir an, die Meldung im Radio ist richtig und es besteht tatsächlich eine hohe Wahrscheinlichkeit von Lawinenabgängen. Huber glaubt dann, daß es einen starken Grund dafür gibt, die Tour abzusagen, und der Grund besteht auch tatsächlich. (Es ist wohl sowohl ein Zweckgrund, denn Huber hat das Ziel, sein Leben zu erhalten, als auch ein Wertgrund, denn der Erhalt von Hubers Leben ist an sich gut.) Antworten wir auf die Frage, aus welchem Grund Huber die Tour abgesagt hat, »Er hat die Tour wegen der Lawinengefahr abgesagt«, implizieren wir damit, daß die Lawinengefahr bestand, und daß Huber davon wußte.

Es gibt aber einerseits auch Fälle, in denen ein Grund besteht, aber die Person nichts davon weiß, und andererseits Fälle, in denen die Person an einen Grund glaubt, aber der Grund nicht tatsächlich besteht. Wenn aufgrund von Schneefällen die Lawinengefahr besteht, aber Huber nichts von der Lawinengefahr weiß – sei es, weil er nichts von den Schneefällen weiß, sei es, weil er nicht weiß, daß bei Neuschnee erhöhte Lawinengefahr besteht –, gibt es einen Grund für das Absagen der Tour, aber Huber kann nicht danach handeln. Auf die Frage, ob Huber einen Grund dafür gehabt hätte, die Tour abzusagen, können wir antworten: »Es hätte einen Grund gegeben, die Tour abzusagen, denn Schneefälle hatten die Lawinengefahr erhöht, aber Huber hat nichts davon gewußt.« Wir verwenden den Ausdruck »der Grund *besteht*«, um von einem Grund unabhängig davon, ob jemand an ihn glaubt, zu sprechen.

<sup>154</sup> Beispiele von Untersuchungen dazu: (z. B. Dancy 2000, Kap. 6), (Lowe 2008, Kap. 9), (Lowe 2003b).



Wenn keine Lawinengefahr bestand, aber Huber, weil er sich ver-  
hört hat, glaubt, es bestehe Lawinengefahr, ist auf die Frage, aus wel-  
chem Grund Huber die Tour absagt, zu antworten: »Er hat geglaubt, es  
bestehe Lawinengefahr.« Durch den Zusatz »Er hat geglaubt« wird  
schon angedeutet, daß in Wirklichkeit keine Lawinengefahr bestand,  
denn sonst würde man antworten »Es bestand Lawinengefahr«. Noch  
eindeutiger ist die Antwort: »Er hat geglaubt, es bestehe Lawinenge-  
fahr, aber es bestand in Wirklichkeit keine Lawinengefahr, Huber hat  
sich verhört.«

Wenn die Person P die Handlung H aus dem Glauben an den  
Grund G tut, kann sie sich in zweierlei Hinsicht *irren*: 1. Der Sachver-  
halt, durch den P's Meinung nach der Grund G besteht, besteht nicht.  
(Zum Beispiel: Es hat nicht geschneit und daher besteht keine Lawi-  
nengefahr.) Diesen Sachverhalt kann man die Basis des Grundes nen-  
nen. 2. Die angenommene Basis besteht zwar, aber sie ist in Wirklich-  
keit kein Grund für H. Moralischer Irrtum ist ein Beispiel hierfür: Es  
kann sein, daß jemand glaubt, die Handlung H sei seine Pflicht, weil  
das Gesetz sie vorschreibt und weil man immer tun sollte, was das Ge-  
setz vorschreibt, aber in Wirklichkeit ist H nicht seine Pflicht, weil es  
nicht stimmt, daß man immer das tun soll, was das Gesetz sagt; z. B. hat  
man nicht die Pflicht, dem Gesetz zu gehorchen, wenn es vorschreibt,  
Versteckte von ungerecht Verfolgten der Polizei zu melden, oder wenn  
es vorschreibt, Flüchtende an der Mauer zu erschießen.

Fragt man »Aus welchem Grund hat die Person P die Handlung H  
getan?«, will man wissen, an welchen Grund die Person geglaubt hat  
und welcher Glaube an einen Grund sie zur Handlung bewegt hat.  
Antwortet man »Sein Grund für H war die erhöhte Lawinengefahr«,  
meint man damit, daß die Person *glaubte*, daß die Lawinengefahr er-  
höht war, daß die Person dies für einen Grund für H hielt, und daß sie  
aus diesem Grund gehandelt hat. Eine Überzeugung, daß ein bestimm-  
ter Grund besteht, nenne ich eine Grund-Überzeugung oder eine nor-  
mative Überzeugung.

Fragt man hingegen »Welchen Grund gibt es, weshalb ich die  
Handlung H tun sollte?«, will man wissen, welche Gründe es unabhän-  
gig von unseren Überzeugungen gibt. Mit dem Ausdruck »Der Grund  
G für H *besteht*« sagt man, daß G unabhängig von unseren Überzeu-  
gungen existiert. Wenn nicht aus dem Zusammenhang hervorgeht,  
was gemeint ist, kann man Gründe, von denen die Person nichts weiß,  
*unbewußte Gründe* nennen. Gründe, von denen die Person weiß, kann

man *bewußte Gründe* nennen. Alle Gründe, bewußt oder unbewußt,  
kann man *objektive Gründe* nennen.

Angenommen Herr Huber ist zuckersüchtig, das Frühstück liegt  
schon drei Stunden zurück, und er hat Lust auf die Schokolade, die auf  
seinem Tisch liegt. Dann hat er eine *Neigung*, die Schokolade zu essen.  
Statt Neigung kann man auch »Wunsch« oder »Lust« sagen. Geht man  
einer Neigung nach, bringt das Genuß mit sich. Eine Neigung zur Tat  
H zu haben, heißt, daß H einem besonders leicht fällt und daß es Wil-  
lensstärke erfordert, H zu unterlassen.<sup>155</sup> Wenn Ludwig Corinna at-  
traktiv findet, ist das eine Neigung. Wenn Ludwig aber mit Silvia ver-  
heiratet ist, dann ist das eine Neigung, der zu folgen böse wäre, d. h.  
Ludwig hat die Pflicht, der Neigung nicht zu folgen, und wenn er der  
Neigung folgt, lädt er damit Schuld auf sich. So eine Neigung nennt  
man eine *Versuchung*. Eine Versuchung ist eine Neigung zu einer  
Handlung, die falsch ist oder die man für falsch hält.

## 8.2 Unterschiede zwischen Neigungen und Gründen

Man könnte den Begriff »Grund« so weit verwenden, daß eine Nei-  
gung immer auch ein Grund ist, doch für diesen weiten Begriff bietet  
sich wie gesagt das Wort »*Motiv*« an. Das Wort »Grund« brauchen wir,  
um Gründe und Grund-Überzeugungen (d. h. Überzeugungen, daß be-  
stimmte Gründe bestehen), von Neigungen unterscheiden zu können.  
Donald Davidson (1963, 20) hat den Begriff der »Proeinstellung«  
(»*pro-attitude*«) eingeführt, der sowohl Neigungen als auch alle mög-  
lichen Grund-Überzeugungen unter sich faßt. Seine These ist: Eine  
Handlung wird durch die Proeinstellung zu ihr *verursacht*. Dies ist im  
Einklang mit der Humeschen Auffassung, daß es keine von unseren  
Neigungen und Wünschen (»*desires*«) unabhängigen Gründe gibt.  
Bevor ich hinterfrage, ob Grund-Überzeugungen Handlungen ver-  
ursachen, will ich noch einige Unterschiede zwischen Neigungen und  
Gründen nennen.

<sup>155</sup> Die Beschreibung »einer« Handlung kann enger oder weiter sein. Eine Beschreibung  
ist z. B. »Um 13.57 Uhr mit der rechten Hand nach der Tafel Schokolade greifen, sie  
ungeduldig auspacken, eine Reihe von vier Stücken abbrechen und mit der linken Hand  
in den Mund schieben und essen«. Weiter gefaßt ist die Beschreibung »Mittags Scho-  
kolade essen«. Eine Neigung ist oft richtig mit einer sehr weiten Handlungsbeschrei-  
bung beschrieben, z. B. »Ludwig hatte Heißhunger auf Schokolade«.

1. Ein Grund (z. B. eine moralische Pflicht) kann einen erst dann zu einer Handlung bewegen, wenn man ihn sich »vor Augen führt« und im Geiste *erwägt*. Er kann einen erst dann motivieren, wenn man ihn entdeckt hat. Man handelt dann »im Lichte« dieses Grundes. – Neigungen hingegen wirken auch dann, wenn man sich ihrer nicht bewußt ist. Sie üben einen Druck auf einen aus unabhängig davon, ob man sich dessen bewußt ist. Man kann eine Neigung in dem Sinne entdecken, daß man sich ihr Wirken bewußt macht, die Neigung wirkte dann aber schon vor ihrer Entdeckung.

2. Eine Neigung treibt einen. Man findet sich ihr ausgesetzt, und wenn man keine Entscheidungskraft dagegen aufwendet, nimmt sie einen mit und führt einen zur Handlung. Eine Neigung ist etwas Aktives, die der Neigung ausgesetzte Person ist dabei passiv. – Ein Grund hingegen fordert die Person zum aktiven Handeln heraus.

3. Glaubt man, einen Grund für die Handlung H zu haben, so glaubt man, daß die Sachlage die Handlung H erfordert oder nahelegt. Es tritt eine Forderung, H zu tun, von außen an einen heran. Glaubt man, die Pflicht zu haben, dem Verletzten am Wegrand zu helfen, so glaubt man, daß diese Situation einen dazu auffordert zu helfen, selbst wenn man keine Lust hat zu helfen oder lieber etwas anderes machen würde und selbst wenn es kein Gesetz gibt, das vorschreibt, in so einer Situation zu helfen. Von einem Grund glaubt man, daß er in den Dingen liegt. – Eine Neigung hingegen tritt nicht von außen an einen heran, sondern bewegt einen von innen. Hat man Lust auf das Stück Sachertorte, das dort auf dem Tisch steht, glaubt man nicht, daß die Situation das Essen des Tortenstücks von einem erfordert, sondern man ist einem Drang, das Tortenstück zu essen, ausgesetzt.

4. Die Stärke einer Neigung ist proportional dazu, wie leicht es einem fällt, die Handlung zu tun. Das ist gerade das Wesen einer Neigung: die Handlung fällt einem leicht, und es fällt einem schwer, sie zu unterlassen. Für wie gewichtig man die Gründe für eine Handlung hält, ist nicht proportional dazu, wie leicht einem die Handlung fällt. Die Stärke der Gründe für eine Handlung ist nicht proportional dazu, wie leicht einem die Handlung fällt. Jemand kann anerkennen, daß er die Pflicht hat, seine kranke Mutter zu versorgen, aber doch wenig Lust dazu haben. Natürlich gibt es auch angenehme Verpflichtungen, aber man kann auch starke Gründe für eine Handlung sehen, die einem schwer fällt.

5. Einen Grund für eine Handlung zu sehen, heißt, diese Hand-

lung in einer Hinsicht für *gut* zu halten. Eine Neigung zu einer Handlung zu haben, heißt *nicht*, diese Handlung in einer Hinsicht für gut zu halten. Man kann eine Neigung zu einer Handlung haben, die man für ganz und gar schlecht hält. Man ist dann einer *Versuchung* ausgesetzt.

6. Bei einer Neigung kann man fragen, was für Gründe es dafür und dagegen gibt, der Neigung nachzugeben. Gäbe es keine von Neigungen verschiedenen Gründe, gäbe es keine Gründe dafür oder dagegen, einer Neigung nachzugeben. Man könnte zwar untersuchen, ob man widersprechende Neigungen hat, aber alle Aussagen darüber, welcher Neigung man nachzugeben oder zu widerstehen Grund hat, wären sinnlos oder falsch. Allein Aussagen über die Stärke von Neigungen wären sinnvoll. Es gäbe keinen Grund dafür oder dagegen, der stärksten Neigung nachzugeben. Dies widerspricht aber allem Anschein.<sup>156</sup>

Ich halte daher fest, daß Neigungen und Gründe zu unterscheiden sind.

### 8.3 Nur manchmal beruhen Pflichten auf Wünschen anderer oder auf Gesetzen

Um das Wesen von Gründen und ihre Rolle in der Welt richtig zu erfassen, müssen wir ihre Beziehung zu Wünschen und Gesetzen beachten. Manchmal hat man eine Pflicht etwas zu tun, weil jemand es wünscht oder befiehlt oder weil ein Gesetz es befiehlt. Wenn z. B. eine Mutter ihrem achtjährigen Sohn aufträgt, das Geschirr abzuwaschen, so hat der Sohn die Pflicht, das zu tun. Und wenn ein Gesetz vorschreibt, an Zebrastreifen anzuhalten, wenn Passanten die Straße überqueren möchten, so hat man die Pflicht, dies zu tun. Eine Pflicht zu haben, heißt, einen Grund, einen rationalen Grund, einen moralischen Grund zu haben. *Manchmal* also bringen Wünsche, Befehle, Vorschriften oder Gesetze Pflichten hervor.

Aber nur bestimmte Personen können einer bestimmten Person etwas zur Pflicht machen, und sie können auch nur einige Handlungen zur Pflicht machen. Eine Mutter kann es durch ihren Befehl ihrem Sohn zur Pflicht machen, ein Päckchen Butter für sie zu besorgen, aber

<sup>156</sup> Jonathan Dancy (2000, Kap. 2) hat ein ähnliches Argument gegen die Humesche Auffassung vorgetragen, es gebe Grund, das zu tun, was zur Erfüllung seiner Wünsche führt, aber keinen Grund, das zu wünschen, was wir wünschen.

die Nachbarin kann das nicht: sie hat nicht das Recht, dem Kind so etwas aufzutragen. Aber auch die Mutter kann nur bestimmte Handlungen ihrem Sohn zur Pflicht machen. Trägt sie ihm auf, den Geldbeutel der Nachbarin zu stehlen, hat das Kind dennoch nicht die Pflicht, das zu tun. Ähnlich ist es beim Staat. Er kann es mir zur Pflicht machen, am Zebrastreifen anzuhalten, aber er kann es mir nicht zur Pflicht machen, Zeugen Jehovas ins Gesicht zu spucken. Er kann zwar ein Gesetz machen, welches vorschreibt, Zeugen Jehovas ins Gesicht zu spucken, aber es wird dadurch nicht zur Pflicht, Zeugen Jehovas ins Gesicht zu spucken. Vielmehr bleibt es unsere Pflicht, auch Zeugen Jehovas nicht ins Gesicht zu spucken, und wir haben damit die Pflicht, dem Gesetz zuwiderzuhandeln. In anderen Fällen schreibt ein Gesetz etwas vor, was zu unterlassen man zwar nicht die Pflicht hat, was der Staat oder der Vorschreibende aber nicht zur Pflicht machen kann. Wenn z. B. das deutsche Grundgesetz (Art. 6) sagt, die Erziehung der Kinder sei »das natürliche Recht der Eltern«, soll das heißen, daß es da Dinge gibt, die selbst dann für Eltern nicht zur Pflicht werden, wenn ein Staat oder sonst jemand sie vorschreibe.

Manchmal wird zwar das Wort »Pflicht« im Sinne von »Gesetz« oder »Vorschrift« verwendet, aber das ist eine Verwechslung. Jemand kann sagen »Du hast die Pflicht, H zu tun«, aber daraus folgt mitnichten, daß der Betroffene tatsächlich die Pflicht hat, H zu tun. Wer seine Macht erweitern möchte, kann hinzufügen »Du hast die Pflicht, meinen Geboten immer zu gehorchen« und Strafen verhängen, aber das ändert nichts daran, welche Pflichten bestehen. Bei jeder Vorschrift und bei jedem Gesetz stellt sich die Frage, ob man in dem betreffenden Fall tatsächlich die Pflicht hat zu gehorchen. *Nur in einigen Fällen bringt eine Vorschrift eine Pflicht hervor, die ohne die Vorschrift nicht bestünde. Manchmal hat man nicht die Pflicht, einem Gesetz zu folgen, und zwar wenn der Gesetzgeber nicht das moralische Recht und die Fähigkeit hat, das Befohlene zur Pflicht zu machen. Manchmal hat man sogar die Pflicht, einem Gesetz nicht zu folgen.*<sup>157</sup>

<sup>157</sup> Damit ist nicht gesagt, daß es *allgemeine*, von Natur aus richtige Gesetze der Form »Töten ist verboten« oder »Töten ist böse« gibt, und auch nicht, daß ein Gesetz, das etwas Böses vorschreibt, kein Gesetz ist. Diese Thesen werden manchmal in der Debatte über das »Naturrecht« vertreten. Vgl. (Hoerster 1989) und (Finnis 1980).

## 8.4 Sind Gründe Ursachen der Handlung?

Herr Huber hat seine Bergtour abgesagt, *weil* Lawinenwarnstufe vier ausgegeben wurde; er hat *aus* diesem Grund gehandelt. Das heißt nicht nur, daß Huber glaubte, daß Lawinenstufe vier verkündet wurde und daß er die Tour abgesagt hat. Denn folgendes hätte auch geschehen können: Huber hört die Lawinenwarnung, denkt sich dabei »Das ist mir egal«, und sagt dann aber die Tour ab, weil ihm einfällt, daß er schon lange mal wieder seinen Freund Meier besuchen wollte und daß dieser Tag gerade der richtige dazu wäre. In diesem Fall sagt er die Tour auch ab, er weiß auch von der Lawinenwarnung, aber er sagt die Tour aus einem anderen Grunde ab. Daß Huber *aus* dem Grund G die Handlung H getan hat, heißt also nicht nur, daß er an das Bestehen von G geglaubt hat und daß er H getan hat, sondern es muß noch zusätzlich eine besondere Beziehung zwischen G und H bestehen. Wir nehmen auf diese Beziehung treffsicher Bezug, indem wir sagen: »Huber tat H aus dem Grund G« oder »Huber tat H im Lichte von G«.

Nach der durch Donald Davidsons<sup>158</sup> Einfluß heute gängigen Auffassung ist diese Beziehung des »H aus dem Grund G tun« auf die Beziehung der Verursachung zurückzuführen. »P tat H aus dem Grunde G« heißt Davidson zufolge: 1. P tat H, 2. P hielt G für einen Grund für H, und 3. diese Grund-Überzeugung hat H verursacht. Er meint also: Daß die Person P die Handlung H aus dem Grund G getan hat, ist nur dann wahr, wenn der Grund – genauer gesagt: die Grund-Überzeugung – die Handlung *verursacht* hat. Das Bestehen der Beziehung der Ereigniskausalität zwischen P's Grund-Überzeugung und P's Handlung ist *notwendig* dafür, daß P aus G getan hat. Nennen wir dies die »Grund-Ursachen-These« (GUT).<sup>159</sup>

Wenn das mechanistische Weltbild richtig ist, dann ist in der Tat anzunehmen, daß die Grund-Überzeugung eine Ursache der durch sie begründeten Handlung ist und daß das der Grund-Überzeugung entsprechende Gehirnereignis ein Teil des Handlungsvorgangs ist. Denn nach diesem Weltbild ist Ereignisverursachung die einzige Möglichkeit, wie die Grund-Überzeugung mit der Handlung verbunden sein kann. Wäre sie nicht die Ursache der Handlung, trüge sie gar nichts zu dem Eintreten der Handlung bei – das ist aber sicher falsch, denn

<sup>158</sup> (Davidson 1963). Eine Erörterung dazu: (Lowe 2000, Kap. 9).

<sup>159</sup> (Ginet 2002, 386) nennt das »causalism« und die Gegenthese »noncausalism«.

die Grund-Überzeugung trägt zur Erklärung der Handlung bei und sie macht die Handlung wahrscheinlicher.

Doch ist es nicht etwas ganz anderes, von etwas zu sagen, es habe die Handlung verursacht, und zu sagen, es sei der Grund für die Handlung gewesen? Nennt man etwas Ursache der Handlung, meint man damit, daß es eben nicht ein Grund war, d. h. etwas, das den Handelnden zur Handlung »bewogen« hat, sondern daß es ihn unwillkürlich zur Handlung getrieben hat. (So auch Lowe 2000, 257–262; 2003b, 4.) Und sagt man, die Person hat H aus dem Grund G getan, meint man, daß G nicht H verursacht hat, sondern daß die Person H im Lichte von G gewählt hat. Wenn es freie Handlungen gibt, dann tragen Grund-Überzeugungen etwas zu einer Handlung bei, ohne diese zu verursachen. Das »die Handlung H aus dem Grunde G tun« (oder »H im Lichte vom G tun«) ist ein geistiges Phänomen, das nicht auf Verursachung zurückzuführen ist und auch keine Verursachung enthält. Es läßt sich auf nichts anderes zurückführen und durch nichts anderes definieren. Wir nehmen treffsicher darauf Bezug, indem wir sagen »P hat H aus dem Grunde G getan«, und das läßt sich nicht ersetzen durch »P hat H getan, P hielt G für einen Grund für H, und diese Grund-Überzeugung hat H verursacht.<sup>160</sup> Das Den-Grund-Erwägen findet vor dem Entscheidungsereignis statt, und mit dem Eintreten des Entscheidungsereignisses wird gegebenenfalls »P hat H aus dem Grunde G getan« wahr.

Faßte man die Bedeutung des Ausdrucks »Ursache von X« im Sinne von »alles, was für das Eintreten von X relevant ist«, wäre natürlich auch eine Grund-Überzeugung als Ursache zu bezeichnen. So hatte ja auch Aristoteles und die Scholastik einen Begriff von Ursache (*αἰτία*, *causa*), der so weit war, daß er sowohl Wirkursachen (also Ereignis- oder Agensursachen) als auch Gründe und Zwecke (*causa finalis*) erfaßte. Doch Davidson meint mit »Ursache« ja Ereignisursache, also – nach meiner Auffassung – die Basis einer Tendenz, die zu dem betreffenden Ereignis geführt hat.

Dagegen, daß Grund-Überzeugungen Ereignisursachen der Handlungen sind, spricht auch, daß eine Ereignisursache den Zeitpunkt ihrer

<sup>160</sup> Ginet (2002, 388; vgl. Ginet 1990, Kap. 6) gibt folgendes als hinreichende Bedingung für »Die Person P tat A, um B zu tun« an: »Während PA tat, beabsichtigte er mit diesem Handeln, dadurch B hervorzubringen.« Mit dieser Definition führt er das aus einem bestimmten Grund Handeln aber nicht auf etwas anderes zurück.

Wirkung festlegt, während der Zeitpunkt von Handlungen nicht durch die Grund-Überzeugungen festgelegt ist. Wir können den Zeitpunkt einer Sonnenfinsternis genau vorhersagen, weil ihre Ursache, also die Anordnung von Mond, Erde und Sonne und ihre Bewegungen zu einem bestimmten Zeitpunkt den Zeitpunkt der Sonnenfinsternis festlegt. Es besteht nicht eine Tendenz, daß irgendwann demnächst bald einmal eine Sonnenfinsternis eintritt, sondern die Tendenz ist auf eine Sonnenfinsternis zu einem ganz bestimmten zukünftigen Zeitpunkt gerichtet. Ein Vorgang läuft darauf hin zu, so wie eine Uhr tickt. Grund-Überzeugungen hingegen sind in der Regel nicht auf eine Handlung zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt gerichtet. Meiers Versprechen, Frau Müller am Samstag beim Umzug zu helfen ist zwar auf einen Zeitraum gerichtet, nämlich auf Samstag, aber nicht auf einen genauen Zeitpunkt. Wenn wir zu einem Verletzten kommen, haben wir einen Grund, genauer gesagt eine Pflicht, ihm zu helfen, aber dieser Grund gibt keinen zeitlich genauen Ablauf unserer Handlungen vor. Der Grund gibt vor, daß wir möglichst bald helfen sollten, aber anders als bei Ereignisverursachung ist ein zeitlicher Ablauf nicht genau festgelegt. Ereignisursachen bestimmen den Zeitpunkt der Ursache, Grund-Überzeugungen bestimmen in der Regel nicht den Zeitpunkt der Handlung, daher sind Grund-Überzeugungen nicht Ursachen der Handlung.

Der Vertreter der Grund-Ursachen-These (GUT) hat die Wahl zwischen zwei Entgegnungen. Zum einen kann er behaupten, Grund-Überzeugungen seien indeterministische Ursachen von Handlungen und legen daher den Zeitpunkt ihrer Wirkung nicht fest.<sup>161</sup> Dann wäre des weiteren anzunehmen, daß starke Gründe die Wahrscheinlichkeit ihrer Wirkung stärker erhöhen als schwache Gründe. Daß ein Grund stark ist, heißt aber nicht, daß er den Zeitpunkt der Handlung genauer festlegt als ein schwacher Grund. Man kann eine Pflicht und dazu einen festen Vorsatz haben, seinem Freund die geliehenen tausend Euro zurückzugeben, es kann zugleich aber ganz offen sein, zu welchem Zeitpunkt man das Geld zurückgibt. Grund-Überzeugungen verhalten sich nicht wie indeterministische Ursachen. Daß jemand eine Handlung auf Grund einer bestimmten Grund-Überzeugung tut, heißt, daß

<sup>161</sup> Nimmt der GUT-Vertreter keinen Zusammenhang an zwischen der Stärke eines Grundes und dem Maß, wie sehr die Grund-Überzeugung die Wahrscheinlichkeit der Handlung erhöht, kann er nicht erklären, was es heißt, daß ein Grund stark ist.



er diesen Grund und diese Handlung wählt. Dies ist unvereinbar damit, daß die Grund-Überzeugung eine indeterministische Ursache der Handlung ist. Wie McCall und Lowe sagen: »Something that happens for a reason does not happen by chance.« (McCall & Lowe 2005, 685)

Zum anderen kann der GUT-Vertreter entgegenen, Grund-Überzeugungen seien deterministische Ursachen, und der Eindruck, daß sie den Zeitpunkt der Handlung nicht festlegen, entstehe nur dadurch, daß die Gesamtursache der Handlung komplex ist. Bei komplexen Ursachen wissen wir oft nicht, wann die Ursache eintritt, weil wir die verschiedenen Teilursachen nicht kennen. Aber in solchen Fällen wissen wir einfach nicht, ob eine deterministische Ursache wirkt. Handlungen hingegen scheinen keine deterministische, den Zeitpunkt der Wirkung festlegenden Ursachen zu haben. Die Gründe, die wir erwägen, legen keinen Zeitpunkt für die Handlung fest. Es scheint vielmehr an unserer Wahl zu liegen, wann die Handlung, die wir im Lichte der Gründe tun, geschieht. Selbst bei einer Handlung, bei der wir nur einen einzigen Grund erwägen, ist der Handlungszeitpunkt nicht festgelegt. Das spricht dagegen, daß Grund-Überzeugungen Ereignisursachen von Handlungen sind.

Gegen die Grund-Ursachen-These GUT spricht schließlich auch das Phänomen der *Willensschwäche*.<sup>162</sup> Nimmt man an, daß Grund-Überzeugungen Ursachen von Handlungen sind, so ist die Annahme schwer zu vermeiden, daß man die Handlung, zu der man die stärkste Neigung hat, für die beste hält, und daß man zu der Handlung, die man für die beste hält, auch die stärkste Neigung hat. Eine Handlung für die beste zu halten, heißt, zu dieser Handlung von allen Alternativen die stärkste Proeinstellung zu haben. Die stärkste Proeinstellung ist die, die dann auch die Handlung verursacht. Jemand, der die Handlung H für die beste der möglichen Handlungen hält, tut deshalb H.

Doch manchmal tun wir nicht die Handlung, die wir für die beste halten. Manchmal vernachlässigt jemand die Pflege seiner kranken Mutter, obwohl er weiß, daß es seine Pflicht wäre. Manchmal bricht jemand die Ehe, obwohl er weiß, daß dies verwerflich ist und daß es besser wäre, dies nicht zu tun. Dies kann dann geschehen, wenn die

<sup>162</sup> Verschiedene Texte über Willensschwäche finden sich in (Spitzley 2005). (Swinburne 1997a) legt dar, daß das Phänomen der Willensschwäche gegen Davidson zeigt, daß eine intentionale Handlung nicht als ein durch passive Zustände verursachtes Ereignis zu analysieren ist. Willensschwäche untersucht Swinburne auch in (1989a, Kap. 2).

Person eine Neigung zu einer anderen Handlung hat als zu der, die er für die beste hält; also wenn die Person einer Versuchung ausgesetzt ist. In so einem Fall wird zwar oft die Überzeugung, daß die Tat schlecht war, geschwächt und die Person redet die böse Tat schön, aber Platons Meinung, daß wir das Böse nur dann tun, wenn es uns an Erkenntnis des Guten mangelt (*Protagoras*, 357d), widerspricht der Erfahrung.

Kann der GUT-Vertreter Willensschwäche nicht doch erklären? Kann er nicht sagen: Eine Grund-Überzeugung kann zum Inhalt haben, daß Handlung H die beste und obligatorisch ist, aber diese Grund-Überzeugung verursacht manchmal doch keine Handlung, sondern wird von anderen Neigungen übertrumpft? Das Problem ist, daß es einen Zusammenhang geben muß zwischen der Stärke des Grundes und der Motivationskraft der Grund-Überzeugung. Je stärker der Grund, desto stärker ist die Motivation durch ihn. Wer GUT ablehnt, kann sagen, daß die Stärke eines Grundes Teil des Inhalts der Grund-Überzeugung ist, und daß sie zur Handlung führt, wenn die Person wählt, im Lichte des Grundes zu handeln und widerstrebenden Neigungen zu widerstehen. Ein stärkerer Grund motiviert stärker, aber die Person kann trotzdem den Neigungen nachgeben. Motivation durch Gründe und Motivation durch Neigungen geschieht durch zwei verschiedene Mechanismen. – Doch der GUT-Vertreter führt die Handlungsentscheidung »im Lichte des Grundes« auf Verursachung zurück und kann daher die angenommene Stärke des Grundes nur, ebenso wie die Stärke einer Neigung, als einen Aspekt der Verursachungsbeziehung auffassen, denn das ist für ihn die einzige Möglichkeit, wie sie für das Eintreten der Handlung relevant sein kann. Er muß sie irgendwie als die kausale Durchsetzungskraft der Grund-Überzeugung ansehen und sagen: Je stärker der Grund, desto eher verursacht die Grund-Überzeugung dann auch die Handlung. Sowohl Grund-Überzeugungen als auch Neigungen sind Proeinstellungen, die Handlungen verursachen können; und diejenige Handlung wird durchgeführt, zu der insgesamt die stärkste Proeinstellung besteht. Ich sehe keine plausible Möglichkeit, wie der GUT-Vertreter die Schlußfolgerung vermeiden kann, daß wir die Handlung, die wir für die beste halten, immer tun. – Doch diese Schlußfolgerung steht im Widerspruch zu unserer Erfahrung, daß wir manchmal nicht das tun, was wir für das Beste halten.

## 8.5 Die Beziehung zwischen Grund-Überzeugungen und Handlungen

Die Beziehung zwischen einer Grund-Überzeugung und einer auf ihr gründenden Handlung – die »Grund-Handlungs-Beziehung« (GHB) – ist von der Beziehung der Ereignisverursachung verschieden; es ist eine Beziehung eigener Art. Ob es zu der betreffenden Handlung kommt, hängt davon ab, ob die Person sich für die Handlung entscheidet und sie tut, und aus welchem Grund die Person die Handlung tut, hängt davon ab, welchen Grund die Person bei ihrer Entscheidung wählt. Nehmen wir die Aussage

(GH) Die Person P hat die Handlung H aus dem Grund G getan.

GH ist genau dann wahr, wenn gilt:

1. P glaubte zur Zeit der Handlung, daß G ein Grund für H ist; und
2. P tat H; und
3. P tat H aus dem Grund G, m. a. W. im Lichte von G.

(1) und (2) lassen aber offen, ob P H aus dem Grund G oder aus einem anderen Grund oder aus einer Neigung heraus tat. (1) impliziert nicht, daß der Grund tatsächlich bestand. (3) impliziert (1) und (2). Es gibt keine einfachere Bezeichnung für das, was zu (1) und (2) hinzukommen muß, damit GH wahr ist. Wir können sagen, daß zusätzlich zu (1) und (2) die Grund-Handlungs-Beziehung bestehen muß, aber das Wesen dieser Beziehung erfassen wir nur mit einem Satz wie (3), der (1) und (2) impliziert.

Bisher haben wir Ereigniskausalität und Agenskausalität unterschieden als zwei Weisen, wie ein Ereignis zustande kommen kann. Bei der Grund-Handlungs-Beziehung liegt nun nicht eine weitere solche Weise vor, sondern eine Ergänzung zur Agenskausalität. Eine Grund-Überzeugung kann über die Grund-Handlungs-Beziehung nur zum Eintreten von Entscheidungsereignissen (oder von Ereignissen, die durch ein Entscheidungsereignis verursacht werden) beitragen. Entscheidungsereignisse fallen also nicht vom Himmel, sondern entspringen Grund-Überzeugungen, aber nicht indem sie durch diese per Ereigniskausalität verursacht werden, sondern indem die Person sie zum Handlungsgrund nimmt.

## 8.6 Wie führen Neigungen zu einer Handlung?

Wie tragen Neigungen zu einer Handlung bei? Sind sie Ereignisursachen von Handlungen? Oder beeinflussen sie Handlungen auf andere Weise?

Bei unfreien Handlungen ist die Sache klar: Es ist nur Ereigniskausalität im Spiel. Der Handlungsversuch ist das Ergebnis eines Kausalvorgangs, zu dem z. B. hormonelle Einflüsse, Grund-Überzeugungen oder mit ihnen zusammenhängende Gehirnereignisse gehören. Neigungen können da entweder spezielle geistige Ereignisse sein, die zu den Ursachen von Handlungen gehören, oder sie bestehen in Gehirnereignissen, die einen bestimmten Handlungsversuch bewirken oder bewirkten, wenn sie nichts von dieser Wirkung abbrächte. Der Handlungsverursachungsvorgang könnte dabei deterministisch oder indeterministisch sein.

Doch wie tragen Neigungen zu freien Handlungen, also zu Handlungen mit Entscheidungsereignissen bei? Wir müssen die Möglichkeit annehmen, daß eine Neigung eine Entscheidung leichter (oder schwerer) macht, und zwar ohne eine Ereignisursache (im oben beschriebenen Sinne) der Entscheidung zu sein. Nennen wir das »Beeinflussung durch Neigung«.

Das eine Entscheidung leichter machende Ereignis kann ein geistiges oder ein nicht-geistiges Ereignis sein. So ein geistiges Ereignis nennen wir einen Drang oder eine Abneigung. Beispiele sind ein Drang zum Schokoladessen, ein Drang zum Alkoholtrinken oder ein Drang zum Das-letzte-Wort-Haben. Einen Drang verspürt man, man hat ihn im Geiste, daher ist er als geistiges Ereignis zu bezeichnen. Er trägt auch das in der Philosophie oft angeführte Merkmal geistiger Ereignisse, für eine Person »privilegiert«, d. h. in der geistigen Innenschau zugänglich zu sein.

Auch ein nicht-geistiges Ereignis kann eine Entscheidung leichter machen. Die Ausschüttung eines Hormons kann einen Drang zum Trinken hervorrufen und so zu einem Entscheidungsereignis beitragen. Das nicht-geistige Ereignis kann zum Entscheidungsereignis beitragen, indem es einen Drang verursacht, welcher dann zu einem Entscheidungsereignis beiträgt, oder indem es das materielle Korrelat eines Dranges ist.<sup>163</sup>

<sup>163</sup> Daß das nicht-geistige Ereignis das materielle Korrelat eines Dranges, also eines

## 8.7 Die »Belief-desire theory« und der Internalismus

David Hume hat die Auffassung vertreten, daß jede Handlung dadurch zustande kommt, daß die Person einen Wunsch (»desire«) hat und Überzeugungen darüber, wie dieser Wunsch in der betreffenden Situation zu verwirklichen ist. Das ist die »belief-desire theory« (BDT), die wir auch so ausdrücken können:

*(BDT) Überzeugungen motivieren nicht.*

Unter einem »Wunsch« versteht Hume etwas, das – im Gegensatz zu einer Überzeugung – weder wahr noch falsch ist. Ein Wunsch ist das, was ich oben als »Neigung« bezeichnet habe. BDT behauptet über Wünsche in diesem Sinne: Nur Wünsche motivieren, keine Überzeugung motiviert, jede Handlung entsteht durch einen Wunsch, ohne Wunsch keine Handlung.

In der philosophischen Diskussion über die Motivation von Handlungen und darüber, ob moralische Urteile Überzeugungen und damit wahr oder falsch sind, spielt die BDT eine zentrale Rolle.<sup>164</sup> Das Argument für die BDT ist dies: Überzeugungen handeln davon, wie die Welt ist, nicht davon, wie man die Welt haben will. Sie können einen nur darüber informieren, wie man ein Ziel erreicht. Aber welches Ziel man verfolgen will, hängt davon ab, welche Wünsche man hat. Wünsche bewegen einen zum Handeln. Wünsche ohne Überzeugungen sind blind, Überzeugungen ohne Wünsche sind lahm.

Eine damit zusammenhängende These ist der *Externalismus*, der behauptet:

*Man kann eine bestimmte Handlung für seine Pflicht halten und dabei nicht im geringsten motiviert sein, sie zu tun.*<sup>165</sup>

---

geistigen Ereignisses, ist, wird von verschiedenen Theorien des Geistes verschieden gedeutet. Nach der Identitätstheorie ist das nicht-geistige Ereignis mit dem Drang identisch. Nach anderen materialistischen Theorien »superveniert« es auf dem materiellen Ereignis oder wird von diesem durch eine kausale Beziehung besonderer Art, »top down causation«, hervorgebracht.

<sup>164</sup> Dies ist gut dargelegt in (McNaughton 1988, Kap. 1–7) (deutsche Übersetzung: McNaughton 1988). Zu der umfangreichen Diskussion über den Internalismus siehe (Mele 2003).

<sup>165</sup> Andere Formulierungen des Externalismus enthalten statt »Man kann eine bestimmte Handlung für seine Pflicht halten«: »... für geboten halten«, »... für gut halten« oder »Man kann annehmen, einen Grund für eine bestimmte Handlung zu haben«.

Der *Internalismus* hingegen sagt: Es ist unmöglich, eine bestimmte Handlung für seine Pflicht zu halten und dabei nicht im geringsten motiviert zu sein, die betreffende Handlung zu tun. Wer eine Handlung für seine Pflicht hält, hat damit ein Motiv für die Handlung. Wohlgermerkt, es geht dabei um eine *bestimmte* Handlung. Der Internalismus sagt also *nicht*: Es ist unmöglich, Helfen für gut zu halten, ohne motiviert zu sein, jemandem zu helfen. Oder: Es ist unmöglich, Helfen für gut zu halten, ohne motiviert zu sein, seinem Nachbarn zu helfen.

Aus dem oben Dargelegten ergibt sich, daß BDT und der Externalismus falsch sind. Einen Grund für Handlung H zu sehen, heißt, H für gut zu halten und eine *Überzeugung* – ich nenne das eine »Grund-Überzeugung« – zu haben, daß es für H einen Grund gibt und daß H in einer Hinsicht gut ist. Wenn man einen Grund für Handlung H sieht, glaubt man, daß es etwas gibt, das für H spricht. Wenn man H für eine Pflicht hält, glaubt man, daß die Situation, die Handlung H erfordert. Wenn ich glaube, die Pflicht zu haben, dem Verletzten zu helfen, bin nicht ich es, der Lust auf die Handlung hat und sie *will*, sondern ich glaube, daß die *Situation* die Handlung von mir erfordert. *Eine Überzeugung mit dem Inhalt, daß die Situation eine bestimmte Handlung von einem verlangt oder für eine bestimmte Handlung spricht (also eine Grund-Überzeugung), übt eine motivierende Kraft auf die Person aus.* Deshalb ist es unmöglich, eine Grund-Überzeugung zu haben und dabei nicht im geringsten motiviert zu sein, die betreffende Handlung zu tun (d. h. der Internalismus ist wahr). Und deshalb gibt es Handlungen, die nicht durch einen Wunsch – also etwas, das weder wahr noch falsch ist –, sondern nur durch eine Überzeugung motiviert sind. *Es gibt Handlungen, die nicht durch Überzeugungen, sondern durch Wünsche, d. h. durch etwas, das weder wahr noch falsch ist, motiviert sind. Aber es gibt – entgegen BDT – auch Handlungen, die durch Überzeugungen motiviert sind. Es gibt Überzeugungen, die motivieren nicht; aber es gibt auch Überzeugungen – nämlich Grund-Überzeugungen –, die motivieren.*

David McNaughton nennt diese Auffassung, daß es sowohl Hand-

---

Verschiedene Versionen des Internalismus unterscheidet (Mele 2003, 108–110). Lowe (2008, Kap. 9) nennt sich einen Externalisten und meint damit, daß Gründe in der Regel nicht Überzeugungen, sondern subjektunabhängig sind. Eine kompakte Verteidigung des Internalismus ist (Swinburne 1994, 65–71).

lungen gibt, die durch Überzeugungen motiviert sind, als auch Handlungen, die durch Wünsche motiviert sind, »the mixed theory of motivation« (McNaughton 1988, 127). Die Alternativen dazu sind einerseits die nicht-kognitive Theorie der Motivation, die behauptet, daß jede Handlung durch etwas motiviert wird, das weder wahr noch falsch ist, und andererseits die kognitive Theorie der Motivation, die behauptet, daß jede Handlung durch eine Überzeugung motiviert wird und daß Wünsche auf Überzeugungen zurückzuführen sind, nämlich auf Überzeugungen darüber, daß das Gewünschte wünschenswert ist.<sup>166</sup>

### 8.8 Eingeschränkt freie Personen und nicht-rationale Handelnde

Aus dem Unterschied zwischen Gründen und Neigungen ergeben sich verschiedene Arten von Handelnden. Wir Menschen können aus Gründen handeln, sind aber auch Neigungen und Einflüssen ausgesetzt. Wir sind (wenn wir überhaupt frei sind) nur *eingeschränkt frei*. Unsere Freiheit ist durch unsere Neigungen eingeschränkt, manchmal mehr und manchmal weniger, und bei manchem Menschen mehr und bei manchen weniger. Wir haben Freiheit, sind aber auch Versuchungen ausgesetzt, d. h. Neigungen zu Handlungen, die schlecht sind oder die wir für schlecht halten. Bei solcher *Freiheit mit Versuchungen* hat die Person die Wahl, ob sie das tut, was sie für richtig hält, oder ob sie der Neigung nachgeht. Eine *vollkommen freie* Person würde nur aus Gründen handeln und keine Neigungen haben. Sie wäre frei von allen nicht-rationalen Einflüssen und würde nur danach entscheiden, was sie für gut und richtig hält. Wir werden später sehen, daß Gott so eine Person wäre. Wir können uns andererseits auch Handeln-

<sup>166</sup> Peter Schaber lehnt den Internalismus mit dem Argument ab: »Wer motiviert ist, x zu tun, hat den Wunsch, x zu tun« (Schaber 1997, 201), Überzeugungen allein können deshalb nicht handlungsmotivierend sein. Er scheint dabei aber »motiviert sein« und »einen Wunsch haben« synonym zu verwenden. Seine These ist: »Moralische Überzeugungen sind auf Wünsche oder Interessen angewiesen, um handlungswirksam zu werden.« (Schaber 1997, 202) Das beantwortet aber nicht die Frage, ob man eine Grund-Überzeugung haben kann, ohne zur Handlung motiviert zu sein. Auf S. 180–182 bejaht Schaber eindeutig diese Frage, fügt aber hinzu: »Die Zustimmung zu einer Sollensaussage impliziert [...] eine Motivation zweiter Ordnung, eine Motivation, die sich auf die Hervorbringung einer Motivation erster Ordnung bezieht.« (181) Mir scheint: Wenn man motiviert ist, eine Motivation zu entwickeln, dem Verletzten zu helfen, hat man damit eine Motivation dem Verletzten zu helfen.

de vorstellen, die gar nicht Gründe erwägen können und gar nicht nach Gründen handeln können. Nennen wir sie *nicht-rationale Handelnde*. Auch Nicht-rationale Handelnde können handeln: sie können versuchen, etwas Bestimmtes zu tun, und sie können Handlungsversuchsereignisse in ihrem Geist haben. Sie handeln auch mit Absicht, d. h. sie können etwas bewußt und mit einem Ziel tun. Aber sie können sich nicht fragen und vor Augen führen, was für und was gegen diese oder jene Handlung spricht. Sie sind allein durch Neigungen, Instinkte und Einflüsse motiviert. Sie sind triebgesteuert. Einige *Tiere* könnten nicht-rationale Handelnde sein, doch ob das so ist, können wir hier nicht entscheiden.

Als »Personen« sind nicht-rationale Handelnde nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht zu bezeichnen. Unter einer Person verstehe ich daher etwas, das sich Gründe vor Augen führen und aus Gründen handeln kann – wobei das »kann« hier so zu verstehen ist, daß die Person eine Anlage dazu hat, dies tatsächlich zu können, sonst wären wir keine Personen während wir schlafen. Man nennt etwas, das aus Gründen handeln kann; nicht »etwas«, sondern »jemand«.<sup>167</sup> Wir können also sagen: Eine Person ist jemand, der aus Gründen handeln kann.

Ist das Handeln nicht-rationaler Handelnder determiniert, d. h. das Ergebnis kausaler Prozesse? Da gibt es zwei Möglichkeiten: Handlungsversuchsereignisse nicht-rationaler Handelnde können Entscheidungsereignisse oder das Ergebnis kausaler Prozesse sein. Theoretisch kann man sich beides vorstellen, und in beiden Fällen würde man von »Handlungen« sprechen. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, daß Tiere Entscheidungsereignisse, also Ereignisse ohne vorangehende Ursache hervorbringen können. Auch Tiere können Kausalvorgänge in Gang setzen.

Wir würden eine Handlung eines nicht-rationalen Handelnden wohl nicht *frei* nennen, auch wenn sie ein Entscheidungsereignis enthält und auch wenn vorher offen ist, welche Handlung geschieht, sei es weil die Neigungen nicht festlegen, welches Entscheidungsereignis geschehen wird, sei es weil das Handlungsversuchsereignis das Ergebnis eines indeterministischen Prozesses ist. Es kann also Handlungen geben, die nicht das Ergebnis kausaler Prozesse sind und die durch Entscheidungsereignisse beginnen, die aber dennoch nicht frei sind. Inso-

<sup>167</sup> Dies hat besonders (Spaemann 1996) betont und erläutert.



fern haben die Kompatibilisten recht, wenn sie betonen, daß freie Personen Handlungsgründe abwägen können und aus Gründen handeln können. Aber gemäß der von mir vertretenen Konzeption von Freiheit ist dennoch nur eine Handlung frei, die nicht das Ergebnis eines kausalen Prozesses ist.

## 9 Einwände gegen die Willensfreiheit

### 9.1 Ist Agenskausalität mysteriös?

Oft wird gegen Agenskausalität eingewandt, sie sei *mysteriös*. Ansgar Beckermann beispielsweise findet Agenskausalität (er nennt es »Akteurskausalität«) »äußerst mysteriös« (Beckermann 2006, 293). Normalerweise seien Ursachen und Wirkungen Ereignisse. Agenskausalität müßte eine Art von Geschehenmachen sein. »Aber im allgemeinen kann man etwas nur dadurch geschehen machen, daß man etwas anderes tut – ich mache das Licht an, indem ich den Schalter betätige. Wie kann ich also A geschehen machen, ohne etwas anderes zu tun, woraus sich A zwangsläufig ergibt?« (Beckermann 2006, 294) Die Annahme »Man kann etwas nur dadurch geschehen machen kann, daß man etwas anderes tut« können wir das Handlungskettenprinzip (HKP) nennen. Zu Recht nimmt Beckermann an, daß HKP mit der Annahme von Agenskausalität unvereinbar ist, denn, wenn die Kette der Handlungen »S tut A, indem er B tut, und er tut B, indem er C tut, usw.« keinen Anfang hat, dann hat auch der Handlungsvorgang keinen Anfang.

Doch das Handlungskettenprinzip ist falsch. Ich mache das Licht an, indem ich den Schalter betätige. Ich betätige den Schalter, indem ich meine Hand zum Schalter bewege und meine Finger bewege. Ich bewege meine Finger, indem ich – meine Finger bewege, oder indem ich versuche, meine Finger zu bewegen. Beckermanns Annahme, daß man etwas nur dadurch geschehen machen kann, indem man etwas anderes tut, kann nicht stimmen, denn sonst bestünde ein unannehmbarer unendlicher Regreß. Man könnte gar nichts tun, denn es gäbe keine Handlung, mit der man anfangen kann. Zu jeder Handlung muß es eine basale Handlung oder eine Menge von basalen Handlungen geben, auf die sie zurückgeht. Eine komplexe Handlung wie das Fällen eines Baumes besteht aus vielen basaleren Handlungen: das Holen einer Säge, das Ablegen der Säge, das Anlassen der Säge, das Herstellen eines Fallkeils, usw. Einige von ihnen bestehen ihrerseits aus basaleren Handlungen. Aber (wie Richard Swinburne (1997b, 88) dar-

gelegt hat) am Ende gibt es Handlungen, für die es keine Anleitung gibt, welche Handlungen man durchführen muß, um sie durchzuführen, sondern die man einfach versucht. Beckermann fragt: »Wie kann ich also A geschehen machen, ohne etwas anderes zu tun, woraus sich A zwangsläufig ergibt?« (S. 294) Die Antwort ist: Manche Handlungen tun Sie, indem Sie einfach A zu tun versuchen.

Auch wer Agenskausalität ablehnt, sollte Beckermanns Handlungskettenprinzip ablehnen. Er sollte annehmen, daß es basale Handlungen gibt, aber daß auch sie das Ergebnis von Vorgängen sind. Er sollte nicht Beckermanns Position einnehmen, daß Agenskausalität deshalb mysteriös sei, weil wir immer X hervorbringen, indem wir ein Y hervorbringen, das X dann verursacht.

Was bleibt von dem Einwand, Agenskausalität sei mysteriös? Beckermann meint, wir wüßten, daß jedes Ereignis von einem Ereignis verursacht wird. Er schreibt: »Normalerweise sind Ursachen und Wirkungen Ereignisse.« Damit zielt er auf das mechanizistische Kausalprinzip ab:

*[Das mechanizistische Kausalprinzip:] Jedes Ereignis hat eine vorgehende Ursache. Mit anderen Worten: Jedes Ereignis ist das Ergebnis eines Kausalvorgangs.*

Ein Blick in die Philosophiegeschichte kann uns ermutigen, diese heute von vielen als selbstverständlich und offensichtlich empfundene Annahme des Mechanizismus zu hinterfragen und zu prüfen, ob sie vielleicht eher durch ständige Wiederholung als durch Offensichtlichkeit selbstverständlich geworden ist.

Eigentlich lehrte ja selbst David Hume, daß es mysteriös sei, daß ein Ereignis ein späteres Ereignis verursachen soll. Hierin war Hume zu seiner Zeit nicht allein, denn die Okkasionalisten (s. u. Kap. 10.5) wie Nicholas Malebranche lehrten genau das Gegenteil wie der Mechanizismus: Kein Ereignis wird von einem Ereignis hervorgebracht, jedes Ereignis wird direkt von einer handelnden Person hervorgebracht. Und insgesamt sah man in der Philosophie vor Hume Verursachung durch handelnde Lebewesen als grundlegender als Ereignisverursachung an. Die aristotelische Tradition faßte alle Verursachung als Verursachung durch handelnde Substanzen auf, lehnte also Ereignisverursachung ab. Selbst unbelebte Substanzen faßte sie – sicher nicht unbestreitbarer Weise – als Handelnde auf. Besonders daß durch die Handlungen von

Lebewesen Ereignisse hervorgebracht werden, fand man offensichtlich. Augustinus schrieb deshalb:

»Von materiellen Ursachen ist eher zu sagen, daß sie gemacht sind, als daß sie etwas machten. Sie sind nicht zu den Wirkursachen zu zählen, denn sie können nur das tun, was der Wille von Wesen mit Geist durch sie tut.«<sup>168</sup>

Ist es wirklich weniger mysteriös anzunehmen, daß ein Ereignis ein späteres Ereignis hervorbringt als daß ein Lebewesen ein Ereignis hervorbringt? Mir scheint, wir haben gar nicht viel Grund für die Annahme, daß jedes Ereignis von einem Ereignis verursacht wird. Für bestimmte Ereignisse haben wir guten Grund für die Annahme, daß sie das Ergebnis von Vorgängen sind, z. B. für die Bewegungen von Kugeln auf einem Billardtisch oder für die Bewegungen der Zylinder im Motor eines Autos. In diesen Bereichen kennen wir alle Ereignisse, wir kennen ihre Ereignisursachen und die Naturgesetze, die ihre Hervorbringung beschreiben, und wir können diese Ereignisse erfolgreich vorhersehen. Aber für weite Bereiche gilt das nicht, und es gilt sicher nicht für alle Ereignisse in den Gehirnen und gegebenenfalls Seelen von Tieren und Menschen. Wir sind weit entfernt von umfassender Kenntnis der Ereignisse im Gehirn einer Katze, wir können die Körperbewegungen einer Katze höchstens in Einzelfällen ganz grob mittels Kenntnis des Charakters der Katze, nicht aber mittels physikalischer Gesetze vorhersehen, und es drängt sich auch nicht der Eindruck auf, daß in einer Katze wie in einer Maschine jedes Ereignis das Ergebnis eines Vorgangs ist. Haben wir wirklich den Eindruck, daß die ganze Welt so nach Gesetzen abläuft wie das Rollen der Kugeln auf dem Billardtisch? Diesen Eindruck haben wir gerade nicht. Den unvoreingenommenen Betrachter würde es überaus erstaunen, wenn sich alle Ereignisse vorhersehen ließen. Nicht nur erscheint uns vieles aus Zufall zu geschehen, sondern viele Lebewesen, insbesondere wir selbst scheinen durch ihr Handeln Vorgänge in Gang setzen zu können. Agenskausalität scheint genauso verbreitet zu sein wie Ereigniskausalität. Dieser Eindruck ist natürlich nicht unrevidierbar, aber angesichts dieses Eindrucks ist die Bezeichnung von Agenskausalität als »mysteriös« falsch.

Man könnte auch argumentieren, daß Ereignisverursachung die

<sup>168</sup> »Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes adnumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.« Augustinus, *De civitate dei*, V 9.

einzig vorstellbare Weise ist, wie ein Ereignis eintritt, und daß Agensverursachung unvorstellbar sei. Aber Agenskausalität ist in diesem Sinne keinen Deut mysteriöser als Ereigniskausalität. Ist es nicht mysteriös, daß ein Ereignis ein anderes ins Sein bringen soll? Was soll ein Ereignis denn für eine Macht darauf ausüben, was außerhalb seiner selbst geschieht? Wie soll es gar ein späteres Ereignis, also ein Ereignis zu einer anderen Zeit hervorbringen? Viele Philosophen, nicht zuletzt David Hume, fanden Ereigniskausalität mysteriös. Unsere Vorstellungskraft hilft uns hier nicht weiter. Ereigniskausalität, zumindest wie von der Tendenztheorie beschrieben, ist kohärent, und wenn es sie zu geben scheint, dann sollten wir daran glauben. Ebenso ist Agenskausalität im von mir beschriebenen Sinne nicht inkohärent, und ob wir glauben sollen, daß es Agenskausalität gibt, hängt davon ab, ob es Indizien für das Vorkommen von Agenskausalität gibt.

## 9.2 Peter van Inwagens Einwand gegen Agenskausalität

Eine weitere Sackgasse, in welche die Diskussion über die Willensfreiheit geraten ist, lernen wir bei Peter van Inwagen kennen. Er behauptet in seinem Aufsatz »Free Will Remains a Mystery« (2000), daß der freie Wille unlegbar existiere, daß er unvereinbar mit dem Determinismus sei und daß er auch mit dem Indeterminismus unvereinbar sei – und daß er daher ein Mysterium sei. (Mit Determinismus ist hier immer der Strenge Determinismus gemeint, d. h. die Auffassung, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorgangs ist.) Der Begriff der Agenskausalität biete hier keinen Ausweg, er sei »völlig irrelevant für das Problem des freien Willens«. Van Inwagen gerät in diese Aporie durch das Dilemma der Willensfreiheit: Wenn der Determinismus wahr ist, dann haben wir keinen freien Willen, weil wir dann keine Wahl haben; wenn der Determinismus falsch ist, dann haben wir auch keinen freien Willen, denn dann sind unsere Handlungen Zufallsereignisse und wir haben damit nicht in der Hand, was wir tun. (van Inwagen 2000, 10) Beobachten wir van Inwagen bei einem Gedankenexperiment:

Stellen wir uns vor, Maria hat die Wahl zwischen zwei Handlungen A und B zur Zeit  $t_2$ . Vor ihrer Entscheidung, z. B. eine Minute vorher zu  $t_1$ , war es nicht festgelegt, ob sie A oder B tun würde. Nehmen wir an, sie tut A. Stellen wir uns nun vor, daß Gott das Universum wieder in genau den Zustand bringt, in dem es eine Minute vor der

Handlung, also zu  $t_1$  war, und es dann wieder weiterlaufen läßt. Wieder ist es unbestimmt, ob sie A oder B tun wird. Nehmen wir an, sie tut diesmal B. Man stelle sich vor, daß Gott tausendmal das Universum zu dem Zustand von  $t_1$  zurückdreht und bis nach Marias Handlung laufen läßt. Was würde passieren? Wahrscheinlich würde Maria manchmal A und manchmal B tun. Van Inwagen meint, die Frequenz ihrer Handlung A würde konvergieren. Je mehr Wiederholungen, desto näher würde sich das Verhältnis zwischen der Anzahl der Entscheidungen für A und der Anzahl der Entscheidungen für B, also die Entscheidungsproportion, einem bestimmten Wert annähern.

Daraus folgert van Inwagen, daß es eine Sache des *Zufalls* sei, was Maria tut, und damit meint er, daß ihre Handlung das Ergebnis eines Zufallsprozesses, eines probabilistischen Vorgangs sei. Je länger wir die Wiederholungen beobachteten, desto sicherer würden wir uns, daß die nächste Entscheidung Marias eine Sache von Wahrscheinlichkeit (»chance«) ist, wie bei einem Vorgang radioaktiven Zerfalls oder wie bei einer Lottoziehung. Doch wenn es ein Zufallsprozeß ist, dann kann Maria nicht zwischen A und B wählen. Es ist nicht in ihrer Hand, was sie tut; Maria handelt nicht frei. Das nennt van Inwagen das Mysterium des freien Willens: Wir haben offensichtlich freien Willen, aber das gerade beschriebene Gedankenexperiment scheint zu zeigen, daß es immer eine Sache von Wahrscheinlichkeit ist, was wir tun, und daß wir also nicht frei sind.

Es stimme wohl etwas mit seinem Argument nicht, schreibt van Inwagen (S. 18), aber entweder van Inwagen weiß nicht, was damit nicht stimmt, oder er teilt es seinen Lesern nur nicht mit. Er schreibt, er wolle nur zeigen, daß der Begriff der Agenskausalität hier keine Abhilfe schaffe und deshalb nutzlos sei. Auch wenn wir Agenskausalität annähmen, würden die Entscheidungen konvergieren und deshalb wäre anzunehmen, daß Maria nicht frei ist.

Der Fehler an van Inwagens Argument steckt in der These, daß immer, wenn die Entscheidungsproportion konvergiert, anzunehmen ist, daß Marias Entscheidung das Ergebnis eines probabilistischen Vorgangs sei. Denn nicht nur unter dieser Annahme, sondern auch unter der Annahme, daß Maria frei ist, ist eine Konvergenz der Entscheidungsproportion zu erwarten. Denn sie folgt entweder einer Neigung oder einer Überzeugung, daß die eine Handlung besser ist als die andere. Wenn sie eine Neigung hat, A zu tun, und keine widerstreitende Neigung und keine Überzeugung, daß B besser wäre als A, dann wird

sie unweigerlich A tun. Wenn sie eine Neigung zu A hat und eine gleichstarke Neigung zu B und keine Überzeugung, daß die eine Handlung besser wäre, dann ist nicht vorhersagbar, was sie in einem bestimmten Fall tun wird, aber es ist vorhersagbar, daß bei vielen Wiederholungen das Entscheidungsverhältnis zu 1/1 konvergieren wird. Wenn sie eine Überzeugung hat, daß A besser wäre als B, dann wird der Anteil von A größer sein. Jedenfalls wird das Entscheidungsverhältnis konvergieren, wenn sie bei jeder Wiederholung genau die gleichen Neigungen und Überzeugungen hat.

*Da Konvergenz sowohl bei Freiheit als auch bei Zufall zu erwarten ist, ist mit van Inwagens Experiment nicht herauszufinden, ob Freiheit oder Zufall vorliegt.* Denn ein Experiment macht eine Hypothese nur dann unwahrscheinlicher, wenn das Ergebnis anders ist als man es aufgrund der Hypothese erwarten sollte. Van Inwagens Experiment spricht daher nicht gegen Marias Freiheit und es spricht nicht gegen Agenskausalität. Vielmehr zeigt sich an ihm gerade die Nützlichkeit des Begriffes der Agenskausalität. Er erlaubt uns nämlich, den Unterschied zwischen Freiheit und Zufall zu beschreiben, den zu erfassen van Inwagen nicht gelingt. Wenn Maria frei handelt, dann ist das Handlungsergebnis das Ergebnis eines Vorgangs, der mit einem Ereignis beginnt, das einen Teil hat, der keine vorangehende Ursache hat, sondern Marias Entscheidung ist. Im anderen Fall hingegen ist Marias Handlung das Ergebnis einer indeterministischen Tendenz und der Handlungsvorgang enthält kein Entscheidungsereignis. So läßt sich mit dem Begriff der Agenskausalität van Inwagens Mysterium auflösen.

### 9.3 Der Datiertheits-Einwand gegen Agenskausalität

C. B. Broad hat den sogenannten Datiertheits-Einwand gegen Agenskausalität erhoben, der jüngst auch von Geert Keil vorgetragen wurde.<sup>169</sup> Broad fragt, wie denn ein Ereignis zu einer bestimmten Zeit hervorgebracht werden könne, wenn die vollständige Ursache nicht zu einer bestimmten Zeit stattfindet. Eine Person könne nicht die vollständige Ursache eines Ereignisses sein, denn zu sagen, Herr Müller sei die Ursache des Ereignisses X zur Zeit  $t_1$ , erkläre nicht, weshalb X just zur

<sup>169</sup> (Broad 1952, 215), zitiert in (Keil 2000, 363).

Zeit  $t_1$  eingetreten sei. Nur ein Ereignis könne die Ursache eines Ereignisses sein.

Ich gebe Broad Recht darin, daß »Herr Müller« keine vollständige Beschreibung der Ursache ist. Schließlich könnte Herr Müller auch dadurch die Ursache von Frau Meiers Verletzung sein, daß er vom Dach auf Frau Meier gefallen ist. Dann wäre es schon wahr zu sagen, daß Herr Müller die Ursache des Ereignisses war, aber er wäre keine Agensursache. Eine vollständige Beschreibung einer Agensursache muß also auch besagen, daß die betreffende Person das Ereignis durch ihre Handlung verursacht hat und durch welche Handlung sie es verursacht hat.

Die Erklärung für den Zeitpunkt eines Entscheidungsereignisses ist, daß die Person just zu dieser Zeit gehandelt hat. Manchmal kann man dafür noch als Erklärung anführen, welche Gründe und Neigungen die Person hatte und wie die Umstände zu der betreffenden Zeit waren. Doch manchmal handelt eine Person, ohne daß die Gründe und die Neigungen eindeutig auf den Zeitpunkt weisen, zu dem sie gehandelt hat. Die vollständige Erklärung des Zeitpunktes des Ereignisses ist dann, daß die Person zu dieser Zeit diese Handlung durchgeführt hat. Es gibt keinen Grund das auszuschließen. Sogar mit dem Prinzip des zureichenden Grundes ist das vereinbar, denn das Ereignis hat einen zureichenden Grund: die Handlung der Person zu dieser Zeit.

### 9.4 Ist die Willensfreiheit inkohärent?

Oft wird behauptet, libertäre Willensfreiheit (oder Agenskausalität) sei widersprüchlich oder inkohärent.<sup>170</sup> Sehen wir uns zwei Versionen dieses Einwandes an. Die erste Version ergibt sich aus dem oben erwähnten Dilemma der Willensfreiheit:

Wenn der Determinismus wahr ist, d. h. wenn jedes Ereignis das Ergebnis einer vorangehenden hinreichenden Ursache ist, dann sind wir nicht frei, denn unsere Handlungen sind determiniert. Wenn der Determinismus falsch ist, dann sind unsere Handlungen zufällig und daher nicht in unserer Kontrolle, und dann sind wir auch nicht frei. Aus der Annahme »Die Person A hat die Handlung H frei getan« folgt also einerseits, daß H keine hinreichende

<sup>170</sup> Daß libertäre Willensfreiheit inkohärent sei, vertreten: (Honderich 1993, Kap. 3), (Pauen 2004, 42–48), (Lohmar 2005), (Strawson 1986), (Smilansky 2000). Honderich, Strawson und Smilansky legen ihre Auffassungen konzise dar in (Kane 2002c).



Ursache hatte, und andererseits, daß H eine hinreichende Ursache hatte. Willensfreiheit ist also inkohärent.

Dieses Dilemma löst sich, wie beschrieben, auf, sobald erkannt wird, daß es Entscheidungsereignisse geben kann, d.h. Ereignisse, die nicht das Ergebnis von Kausalvorgängen sind, sondern von handelnden Personen hervorgebracht werden. Wohlgedacht, der Inkohärenzeinwand löst sich nicht nur dann auf, wenn es Entscheidungsereignisse tatsächlich gibt, sondern schon dann, wenn sie kohärent beschreibbar sind. Natürlich kann man bestreiten, daß es Entscheidungsereignisse gibt, aber man kann schwer leugnen, daß sie kohärent beschreibbar sind.

Die zweite Version des Inkohärenzeinwandes wird z. B. von Galen Strawson (2002) gegen »Verantwortlichkeit« vorgetragen und läuft wie folgt:

Wenn man etwas tut, tut man es, weil man so ist, wie man ist. Wenn man für eine Handlung verantwortlich ist, muß man daher dafür verantwortlich sein, wie man ist. Man kann aber nicht dafür verantwortlich sein, wie man ist. Daher kann man auch nicht für eine Tat verantwortlich sein.

Er läßt sich als Einwand gegen libertäre Willensfreiheit umformulieren:

Wenn man etwas frei tut, tut man es, weil man so ist, wie man ist. Wie man ist, wählt man nicht frei. Also ist die Handlung nicht frei.

Strawson hält die Prämisse »Wenn man etwas tut, tut man es, weil man so ist, wie man ist« für offensichtlich und nicht der Verteidigung bedürftig. (Strawson 2002, 443) Wenn er sagt, man täte etwas, »weil« man so ist, wie man ist, meint er, daß die Handlung durch Überzeugungen, Erwägungen und Neigungen der Person verursacht wird. Dies hält er für unbestreitbar, weil er unhinterfragt die These des mechanistischen Weltbildes annimmt, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorganges ist. Nach dieser These ist Ereignisverursachung die einzige Möglichkeit, wie Überzeugungen, Erwägungen und Neigungen zu einer Handlung beitragen können. Sie tragen zu der Handlung bei, also sind sie Ereignisursachen der Handlung. Daraus schließt Strawson, daß die Handlung nicht frei ist. Die Person wählt weder die Handlung noch ihre Ursachen frei. Dasselbe Argument trägt Saul Smilansky vor:

»Attributing moral worth to a person for her decision or action requires that it follow from what she is, morally. The decision or action cannot be produced by a random occurrence and count morally. We might think that two differ-

ent decisions or actions can follow from a person, but which of them does, for instance, in the case of a decision to steal or not to steal, again cannot be random but needs to follow from what she is, morally. But what a person is, morally, cannot be under her control. We might think that such control is possible if she *creates herself*, but then it is the early self that creates a later self, leading to vicious infinite regress.« (Smilansky 2002, 491)

Strawson und Smilansky übersehen die Möglichkeit, daß ein Entscheidungsereignis keine vorangehende Ursache hat, sondern von der Person im Lichte von Erwägungen direkt hervorgebracht wird. Angenommen, Müller glaubt, die Pflicht zu haben, heute Abend bei seiner kranken Mutter zu bleiben, um sie zu pflegen, er würde aber auch gerne mit seinen Freunden auf das Oktoberfest gehen. Er sagt seinen Freunden ab und bleibt bei seiner Mutter. In einem gewissen Sinne ist es richtig, daß er das tut, *weil* er ist, wie er ist; insbesondere *weil* er diese Pflicht zu haben glaubte. Doch daraus folgt nicht, daß Müller nicht frei und verantwortlich war. Denn es besteht die Möglichkeit, daß Müller frei war und daß der Glaube, die Pflicht zu haben, bei der Mutter zu bleiben, die Handlung nicht verursacht hat, sondern den Grund dargestellt hat, aus dem Müller gehandelt und die Handlung mit einem Entscheidungsereignis eingeleitet hat. Damit hat Müller frei und verantwortlich gehandelt. In diesem Falle bestand zu jeder Zeit vor der Handlung die Möglichkeit, daß Müller anders handeln würde. Das ist aber nicht entscheidend, denn diese Möglichkeit bestünde auch, wenn die Handlung das Ergebnis eines indeterministischen Vorganges wäre. Entscheidend ist, daß die Handlung nicht das Ergebnis eines Kausalvorganges ist, sondern durch ein Entscheidungsereignis ausgelöst wird.

Natürlich kann man leugnen, daß es Entscheidungsereignisse gibt. Doch der Inkohärenzeinwand setzt voraus, daß Entscheidungsereignisse inkohärent sind; genauer gesagt, daß die Beschreibung oder der Begriff eines Entscheidungsereignisses inkohärent ist, und das ist sicher nicht haltbar. Wer die Existenz von Willensfreiheit verteidigen möchte, muß Indizien dafür anführen; wer sie bestreiten möchte, muß Indizien gegen Willensfreiheit anführen oder die Indizien für Willensfreiheit entkräften. Der Inkohärenzeinwand macht es sich zu einfach, wenn er statt dessen die Inkohärenz von Willensfreiheit behauptet.

Der Inkohärenzeinwand ist ein typischer Fall eines gescheiterten philosophischen Pausalargumentes (man könnte es polemisch auch ein »Totschlagargument« nennen): Er verteidigt die These, daß es X

nicht gibt, nicht indem er Indizien gegen X sammelt, sondern indem er eine stärkere These aufstellt – nämlich daß die Beschreibung von X inkohärent sei –, aus der folgt, daß es X nicht gibt. So behauptete z. B. Ludwig Feuerbach, daß Wunder auszuschließen seien, weil sie widersprüchlich und »so undenkbar als ein hölzernes Eisen« seien. (Feuerbach 1841, Kap. 13) Natürlich kann es erfolgreiche philosophische Pauschalargumente geben, aber nicht selten gründen sie weniger auf der Stärke der Gründe als auf der Stärke des Wunsches, die gegnerische, dem eigenen Weltbild widersprechende Auffassung ein für allemal vom Tisch zu fegen.

Zwei weitere berühmte Fälle philosophischer Pauschalargumente sind David Humes Argumente gegen Wunder und gegen die Existenz Gottes. Hume behauptete nicht nur, daß es keine Wunder gibt, sondern auch, daß sie unmöglich wären oder den geltenden Naturgesetzen widersprüchen. Ich werde unten zeigen, daß schon die Annahme, daß Wunder »Verletzungen« von Naturgesetzen wären, falsch ist. Viele andere haben schon gezeigt, daß Humes Argument nicht haltbar ist.<sup>171</sup> Wenn man behaupten möchte, daß es keine Wunder gibt, muß man dafür argumentieren, daß es keinen Gott gibt oder daß er keine Wunder tut. Einen einfacheren Weg gibt es nicht.

Gegen die Existenz Gottes führte Hume an, daß die Existenz von Übel mit der Existenz Gottes im *Widerspruch* stehe: Wenn es einen Gott gäbe, wäre er vollkommen gut und allmächtig und schaffte alles Übel ab; es gibt aber Übel; also gibt es keinen Gott. Es ist aber heute recht unumstritten, daß kein Widerspruch besteht zwischen der Existenz Gottes und der Existenz von Übel, denn ein Übel zuzulassen ist gut und richtig, wenn dadurch ein größeres Gut ermöglicht wird.<sup>172</sup>

Andere Pauschalargumente gegen die Willensfreiheit stützen sich

<sup>171</sup> Besonders gründlich widerlegen John Earman in seinem Buch *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles* (2000) und Robert Larmer (1988) Humes Argument.

<sup>172</sup> In der heutigen Diskussion besonders einflußreich war Alvin Plantingas Kritik an Hume. In seiner »Free will defence« (Plantinga 1975) zeigt er mögliche Szenarien auf, in denen sowohl Gott als auch Übel existiert, und zeigt damit, daß kein Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und der Existenz von Übel besteht. (Rowe 1979) trägt ein Argument vom Übel gegen die Existenz Gottes vor, das die Annahme eines Widerspruchs vermeidet. Wie Gott und Übel miteinander vereinbar sind, wird noch gründlicher untersucht in (Howard-Snyder 1996) und (Swinburne 1998b). Es gibt aber noch deutsche Autoren, welche einen Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und der Existenz von Übel behaupten: (Streminger 2003) und (Hoerster 1985).

auf das Kausalprinzip oder das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt. Im folgenden Abschnitt will ich behaupten, daß diese nicht erfolgreicher als der Inkohärenzeinwand sind.

## 9.5 Das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt und das Kausalprinzip als Einwände gegen die Willensfreiheit

Unter dem Kausalprinzip versteht man heute meist die These, daß jedes Ereignis eine vorangehende erzwingende (»hinreichende«) Ursache hat. Oben (Kap. 5.6) habe ich das das »Kantische« oder »deterministische« Kausalprinzip genannt. Auch das schwächere, »mechanizistische« Kausalprinzip, das indeterministische Verursachung zuläßt, schließt Willensfreiheit aus.

*[Das mechanizistische Kausalprinzip:] Jedes Ereignis hat eine vorangehende Ursache. M. a. W. Jedes Ereignis ist das Ergebnis eines Kausalvorgangs.*

So argumentiert z. B. Ted Honderich in etwa wie folgt gegen die Willensfreiheit (Honderich 2002, 461 f.):

Ein Ereignis ist ein in Raum und Zeit befindliches Individuum. Ein Ereignis hat nur dann eine Erklärung, wenn es eine vorangehende Ursache hat (d. h. das Ergebnis eines kausalen Vorgangs ist). Jedes Ereignis, das ich in meinem Leben gesehen habe, hatte eine Erklärung und mithin eine vorangehende Ursache. Zweifelsohne hat jedes Ereignis eine Erklärung und mithin eine vorangehende Ursache. Also können Personen keine kausalen Vorgänge in Gang setzen und also gibt es keine libertäre Willensfreiheit.

Ähnlich folgerte Arthur Schopenhauer (1847, §20) aus dem von ihm angenommenen deterministischen Kausalprinzip, daß jede »Kausalkette« anfanglos sei und mithin »in infinitum« zurück gehe.

Ein ganz ähnliches Prinzip ist das *Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt* (im Englischen genannt »The Principle of Causal Closure«). Es besagt folgendes:

*(PKG) Jedes materielle Ereignis hat eine materielle Ursache, d. h. es ist das Ergebnis eines materiellen kausalen Prozesses.*<sup>173</sup>

<sup>173</sup> Jaegwon Kim formuliert das Prinzip wie folgt: »If you pick any physical event and

Dieses Prinzip wird manchmal auch als *methodologischer Naturalismus* bezeichnet.<sup>174</sup> Es wird heute in der Philosophie des Geistes häufig gegen die Annahme einer nicht-materiellen Ursache, einer menschlichen Seele angeführt. Ich habe oben (S. 180) schon dargelegt, daß sowohl Ereignisverursachung als auch Agensverursachung zwischen materiellen und nicht-materiellen Gegenständen denkbar sind. (Vgl. Wachter 2006) Außerdem ist denkbar, daß materielle Gegenstände Entscheidungsereignisse hervorbringen. So wie man, wie die Materialisten es tun, annehmen kann, daß materielle Gegenstände ein Geistesleben haben können, kann man auch annehmen, daß materielle Gegenstände Entscheidungsereignisse hervorbringen können.

Der Willensfreiheit widerspricht PKG, weil es auch das mechanizistische Kausalprinzip enthält. Wir müssen also untersuchen, ob es Gründe für das mechanizistische Kausalprinzip und damit gegen die Annahme von Willensfreiheit gibt.

Man könnte behaupten, das mechanizistische Kausalprinzip sei a priori und selbstevident. Doch wie dargestellt lassen sich Entscheidungsereignisse kohärent denken und beschreiben. Das läßt die Möglichkeit offen, daß es als *empirisches* Prinzip zu verteidigen ist. Wird das mechanizistische Kausalprinzip durch die Erfahrung oder durch die Naturwissenschaft gestützt?

Jaegwon Kim meint, wenn man das Prinzip der kausalen Geschlossenheit ablehne, lehne man die »Vervollständigbarkeit der Physik« (»the in-principle completability of physics«) ab, d. h. die Möglich-

trace out its causal ancestry or posterity, that will never take you outside the physical domain. That is, no causal chain will ever cross the boundary between the physical and the nonphysical.« (Kim 1998, 40)

<sup>174</sup> Rudolf Bultmann nimmt das Prinzip des methodologischen Naturalismus für die Geschichtswissenschaft und die »historische Methode« an: »Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, daß die Geschichte eine Einheit ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind. [...] Diese Geschlossenheit bedeutet, daß der Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens nicht durch das Eingreifen übernatürlicher, jenseitiger Mächte zerrissen werden kann, daß es also kein ›Wunder‹ in diesem Sinne gibt. Ein solches Wunder wäre ja ein Ereignis, dessen Ursache nicht innerhalb der Geschichte läge.« (Bultmann 1957, 260 f.) Dem Prinzip des methodologischen Naturalismus halte ich entgegen, daß die Naturwissenschaft nach Ereignisursachen *sucht*, aber keinen Grund hat für die Annahme, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache hat, und diese Annahme auch nicht zu machen braucht. Bultmann ist zudem zu entgegen, daß nach allen üblichen und vernünftigen Verwendungswesen des Wortes »Geschichte« ein Wunder sehr wohl »innerhalb der Geschichte läge«.

keit einer vollständigen Theorie aller physischen Phänomene, – dies aber sei für einen ernsthaften Physikalisten unannehmbar (Kim 1998, 40). Wenn man allein naturgesetzliche (»nomologische«) Erklärungen zur Physik rechnet, dann schließt die Vervollständigbarkeit der Physik Entscheidungsereignisse aus und dann impliziert sie das mechanizistische Kausalprinzip. Doch die wichtige Frage ist natürlich nicht, was man annehmen soll, wenn man ein »ernsthafte Physikalist« sein will, sondern ob man einer sein soll und ob die Naturwissenschaft zeigt, daß es keine Entscheidungsereignisse gibt.

Man kann auf zwei Weisen dafür argumentieren, daß die Naturwissenschaft das mechanizistische Kausalprinzip und die Ablehnung von Entscheidungsereignissen stützt: 1. Die Naturwissenschaft setzt SKP voraus; 2. SKP wird durch die Ergebnisse der Naturwissenschaft gestützt. Ich möchte nun darlegen, daß die Naturwissenschaft zwar nach Ereignisursachen *sucht*, aber keinen Grund hat für die Annahme, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache hat, und diese Annahme auch nicht zu machen braucht.

9.5.1 »Die Naturwissenschaft setzt voraus, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat«

Einige behaupten, daß die Naturwissenschaft voraussetze, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache habe, oder daß dies eine Voraussetzung des Gelingens von Naturwissenschaft sei. Beispielsweise schreibt John Heil: »Modern science is premised on the assumption that the material world is a causally closed system.« (Heil 1998, 23) So setzt die Naturwissenschaft, indem sie mit Induktion arbeitet, auch voraus, daß gleichartige Dinge sich immer gleich verhalten. Sonst könnte man nicht aufgrund von Versuchen annehmen, daß die Gravitationskraft  $F=G(m_1 m_2)/d^2$  beträgt und daß auf einen Stein mit einer Masse von 10 kg *immer* mit einer Kraft von 98,1 N zur Erde hingezogen wird. Nimmt die Naturwissenschaft ähnlich an, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat? Wir können zwischen zwei Tätigkeitsbereichen der Naturwissenschaft unterscheiden: 1. Die Erforschung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten; 2. Die Erforschung des Ablaufs und der Ursache bestimmter Einzelereignisse, z. B. der Entstehung der Erde.

Zu (1): Zur Erforschung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten werden

Versuche durchgeführt. Mit diesen können nur dann allgemeine Gesetzmäßigkeiten bestimmt werden, wenn angenommen wird, daß sich gleichartige Dinge immer gleich verhalten. Die gesuchten Naturgesetze können nur dann entdeckt werden, wenn die in den Versuchen beobachteten Ereignisse Ergebnis der untersuchten Kausalvorgänge sind. Versuche müssen isoliert sein gegenüber unerwünschten Einflüssen.<sup>175</sup> Wenn bei einem Versuch, welcher der Bestimmung der Gravitationskonstante dienen soll, der untersuchte Körper durch Magnetkraft beeinflusst wird, dann ist der Versuch nicht zielführend. Ebenso ist ein Versuch nicht zielführend, wenn das beobachtete Ereignis statt der zu erforschenden Ereignisursache eine Agensursache hat – wenn also z. B. ein Geist die Kugel, deren Bewegung untersucht wird, beiseite stupste.

Naturgesetze lassen sich also nicht entdecken, wenn sich keine Versuche durchführen lassen, in denen der untersuchte kausale Vorgang ungestört abläuft. Doch daraus folgt nicht, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorgangs ist. Selbst wenn die Welt voller Poltergeister wäre, könnte die Naturwissenschaft die Naturgesetze entdecken, solange es möglich ist, Versuche durchzuführen, die von keinen Poltergeistern gestört werden. Bei der Erforschung von allgemeinen Gesetzmäßigkeiten setzt die Naturwissenschaft also nicht voraus, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalvorgangs ist.

Zu (2): Wenn die Naturwissenschaft die Ursache bestimmter Einzelereignisse untersucht, z. B. die Ursache der Flutwelle in Südostasien im Dezember 2004, setzt sie ebenfalls das mechanizistische Kausalprinzip nicht voraus. Man kann sagen, daß die Naturwissenschaft nur Ereignisursachen untersuchen kann und daß Entscheidungsereignisse nicht zu ihrem Gegenstandsbereich gehören. Doch das heißt nicht, daß sie voraussetzt, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache hat, sondern nur, daß sie nach Ereignisursachen *sucht*. Die Suche nach Ereignisursachen setzt keineswegs SKP voraus, denn es ist sowohl möglich als auch sinnvoll, nach einer Ereignisursache zu suchen, die es *möglicherweise* nicht gibt. Schließlich ist auch die Suche nach Öl in Deutschland nicht sinnlos oder unmöglich, weil es möglicherweise dort kein Öl gibt. Etwas muß schon sehr unwahrscheinlich oder uninteressant sein,

<sup>175</sup> Ingarden legt dies ausführlich in seinem Buch *Über die kausale Struktur der Welt* (1974, § 91) dar. Er spricht von »absolut abgeschlossenen« und »relativ isolierten Systemen«.

damit die Suche danach sinnlos ist. Oft suchen wir zu Recht sehr eifrig sogar nach etwas, das es wahrscheinlich nicht gibt.

Zu der Erforschung des Aufbaus und der Funktion des Gehirns gehört auch die Suche nach Ereignisursachen von bestimmten Gehirnereignissen. So fragt z. B. der Hirnforscher John Eccles: »Wodurch kommt es zur Aktivität einer Ansammlung von Neuronen im supplementären motorischen Feld (SMF)?« (Eccles 1994, 111) Die Hirnforschung kann nach Ereignisursachen suchen, aber sie hat keinen Grund voraussetzen, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache hat. Eccles kommt aufgrund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß es Ereignisse im supplementären motorischen Feld gibt, die keine physische Ursache haben, sondern durch eine immaterielle Seele verursacht werden.

9.5.2 »Der Erfolg der Naturwissenschaft macht es wahrscheinlich, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat«

Nachdem wir festgestellt haben, daß das mechanizistische Kausalprinzip weder a priori einsehbar ist noch von der Naturwissenschaft vorausgesetzt wird, bleibt zu prüfen, ob die Ergebnisse der Naturwissenschaft es stützen. Derk Pereboom beispielsweise nimmt dies an, wenn er behauptet: »Das Modell der Agenskausalität ist, soweit wir sehen können, kohärent, aber aufgrund von Indizien, die unseren besten naturwissenschaftlichen Theorien entstammen, ist nicht anzunehmen, daß wir tatsächlich Agensursachen sind.« (Pereboom 2002b, 478, Übs. dvw)

Es gibt viele Ereignisse in der Vergangenheit und in der Zukunft, deren Ursachen die Naturwissenschaft nie erforscht hat und nie erforschen können wird. Deshalb ist der Gedanke zu verwerfen, daß die Naturwissenschaft das mechanizistische Kausalprinzip dadurch stützt, daß sie von allen oder fast allen Ereignissen die Ereignisursache gesucht und entdeckt hätte.

Aussichtsreicher ist vielleicht folgender Gedanke: Früher glaubten (angeblich) die Menschen, daß Donner das Grollen von Göttern sei, daß er also personale Ursachen habe. Später erkannte man, daß Donner durch eine Entladung elektrischer Ladung in Wolken verursacht wird, die durch den Aufbau elektrischer Ladung durch Bewegungen innerhalb einer Wolke verursacht wird. Donner hat also eine Ereignis-



ursache und ist das Ergebnis eines Kausalvorgangs. So hat man mit dem Fortschreiten der Wissenschaft immer mehr Ereignisse, deren Ursache man für personal gehalten hatte, auf Ereignisursachen zurückführen können, und daher ist – gemäß diesem Gedankengang – anzunehmen, daß alle Ereignisse Ereignisursachen haben.<sup>176</sup> Das mechanistische Kausalprinzip ist also durch Induktion zu stützen.

Doch nicht jede Hypothese läßt sich so durch Induktion stützen. Die Hypothese, daß ein Apfel auf den Boden fällt, wenn er sich vom Baum löst und wenn ihn nichts in eine andere Richtung bewegt, läßt sich durch Induktion stützen. Doch die Hypothese, daß es keine Morde gibt, sondern daß alle Menschen eines natürlichen Todes sterben, läßt sich weder durch die Beobachtung vieler Fälle natürlichen Todes stützen noch dadurch, daß sich einige vermeintliche Morde als natürliche Todesfälle herausgestellt haben. Denn es spricht gar nichts gegen die Annahme, daß es sowohl natürliche Todesfälle als auch Morde gibt. Wenn es in einem bestimmten Fall Indizien für einen Mord gibt, wird die Mordhypothese nicht dadurch unwahrscheinlicher, daß sich in einem anderen, unabhängigen Fall eine Mordhypothese als falsch herausgestellt hat. Ebenso läßt sich auch die These, daß es keine Agensursachen gibt, nicht dadurch stützen, daß sich einige vermeintliche Fälle von Agenskausalität als Fälle von Ereigniskausalität herausstellen. Daß keine guten Gründe für die Annahme bestehen, daß Donner das Grollen von Göttern ist, ist irrelevant für die Frage, ob das Feuern von Neuronen im supplementären motorischen Feld zumindest in einigen Fällen Agensursachen hat.

Induktion funktioniert, weil gleichartige Sachverhalte immer die Basis gleichartiger Tendenzen sind. Sie funktioniert nur, wenn die betreffenden Ereignisse durch Ereigniskausalität verbunden sind. Dann ist anzunehmen, daß in ähnlichen Fällen, wenn nichts anderes wirkt (z. B. eine elektromagnetische Kraft oder ein Poltergeist oder ein Maxwellscher Dämon), ähnliche Verbindungen bestehen. Wenn wir beobachten, daß oft dem Fallen des Barometers Regen folgt, dann stützt das die Vermutung, daß eine kausale Verbindung besteht. Wenn in einigen Fällen eine kausale Verbindung besteht, dann besteht in ähnlichen Fällen eine ähnliche Verbindung. Das folgt aus dem Prinzip, daß gleichartige Sachverhalte die Basis von gleichartigen Tendenzen sind. Daher

<sup>176</sup> Vgl. (Melynck 2003, 160–162), der das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt auf ähnliche Weise durch Induktion stützen möchte.

ist dann die Annahme gerechtfertigt, daß auch in Zukunft dem Fallen des Barometers oft Regen folgen wird.<sup>177</sup>

Induktion kann immer nur bezüglich eines Sachverhalts einer bestimmten Art A es wahrscheinlich machen, daß ihm ein Sachverhalt einer Art B folgen wird. Induktion kann nicht generell zeigen, daß jeder Sachverhalt einen späteren verursacht, und schon gar nicht, daß jeder Sachverhalt das Ergebnis eines Kausalprozesses ist. Was auch immer die Naturwissenschaft für Naturgesetze entdeckt, diese werden nie ausschließen, daß es Agenskausalität gibt, denn Naturgesetze besagen stets nur, was für Tendenzen (deterministische oder indeterministische) in Situationen einer bestimmten Art bestehen, und dies schließt nie aus, daß manchmal Tendenzen nicht verwirklicht werden, weil eine Person ein Entscheidungsereignis hervorbringt, welches mit einem Ereignis, zu welchem die Tendenz führen würde, unvereinbar ist.

9.5.3 »Die Naturwissenschaft hat es durch die Entdeckung der Naturgesetze unwahrscheinlich gemacht, daß jedes Ereignis eine vorangehende Ursache hat«

Man könnte meinen, daß die Naturwissenschaft das mechanistische Kausalprinzip durch die Entdeckung von Naturgesetzen stützt und es mithin unwahrscheinlich gemacht hat, daß es Willensfreiheit gibt. Die Naturwissenschaft hat immer mehr Naturgesetze entdeckt. Zeigt das nicht, daß die Natur ein Geflecht von Ereignissen ist, von denen jedes das Ergebnis eines Kausalprozesses ist, denn Naturgesetze beschreiben ja solche Kausalprozesse?

Die Annahme, daß die Entdeckung von Naturgesetzen es wahrscheinlich macht, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines Kausalprozesses ist, beruht auf der falschen Humeschen Annahme, daß Naturgesetze Sukzessionsgesetze sind, d. h. daß ein Naturgesetz unter anderem besagt, daß Ereignissen der Art X immer Ereignisse der Art Y folgen. Wäre sie wahr, wären freie Handlungen Verletzungen der Naturgesetze. Je mehr Naturgesetze wir entdeckten, die Vorgänge im Gehirn be-

<sup>177</sup> Wann und wie Induktion gerechtfertigt ist, erläutert (Swinburne 2001, 107–110) m. E. richtig. Ähnlich auch (Foster 2004, Kap. 3). Doch meine These, daß das mechanistische Kausalprinzip nicht durch Induktion zu rechtfertigen ist, hängt nicht von dieser Auffassung von Induktion ab.

schreiben, desto mehr spräche dann gegen das Vorkommen von Entscheidungsereignissen im Gehirn.

Doch wie oben (S. 147) dargelegt, ist die Humesche Annahme falsch. Naturgesetze sagen nicht, was für Ereignissen was für welche folgen, sondern was für Tendenzen in was für Situationen bestehen und damit was für Ereignisse Ereignissen einer bestimmten Art folgen, *wenn* nichts anderes in der Situation wirkte. Jedes Naturgesetz – egal ob deterministisch oder indeterministisch – läßt (wie oben auf S. 178 dargelegt) die Möglichkeit offen, daß in den von ihm beschriebenen Situationen Entscheidungsereignisse geschehen. Daher sprechen Naturgesetze und die sie stützenden Experimente nie gegen Entscheidungsereignisse und gegen Willensfreiheit.

Ob man glauben soll, daß es Agenskausalität gibt, hängt davon ab, wie gute Gründe es für die Existenz von Agenskausalität gibt. Wenn es keine gibt oder wenn sich die Argumente für die Existenz von Agenskausalität entkräften lassen, sollte man nicht daran glauben. Die Naturwissenschaft kann das mechanizistische Kausalprinzip nicht stützen.<sup>178</sup> Kann aber vielleicht die Hirnforschung zeigen, daß unsere Entscheidungen vorhersagbar sind und das Ergebnis von Kausalprozessen sind?

## 9.6 Freier Wille und die Hirnforschung

Wenn sich zeigen ließe, daß jede Handlung das Ergebnis eines kausalen Vorgangs ist, wäre damit gezeigt, daß es keine Entscheidungsereignisse und keine freien Handlungen gibt (selbst wenn sie möglich wären). Während früher häufig die angebliche Selbstevidenz des Kausalprinzips als Argument gegen Willensfreiheit angeführt wurde, wird heute häufiger angeführt, die Neurowissenschaft habe gezeigt, daß alle Handlungen Ergebnisse von Gehirnvorgängen seien. Besonders wird dafür auf das Experiment von Benjamin Libet verwiesen, das zeigen soll, daß Handlungen durch unbewußte Gehirnereignisse verursacht werden. Libet faßt das so zusammen:

»Freien Willenshandlungen geht eine spezifische elektrische Veränderung im Gehirn voraus (das »Bereitschaftspotential«, BP), das 550 ms [Millisekunden] vor der Handlung einsetzt. Menschliche Versuchspersonen wurden sich der

<sup>178</sup> Ein Argument hierfür trägt auch (Swinburne 1997a, 236f.) vor.

Handlungsintention 350–400 ms *nach* Beginn von BP bewußt, aber 200 ms vor der motorischen Handlung. Der Willensprozeß wird daher unbewußt *eingeleitet*.« (Libet 2004, 268; engl. Original Libet 2002)

Der Versuchsperson wird gesagt, sie solle ihre rechte Hand beugen, wann immer ihr danach ist. Sie bekommt eine spezielle Uhr, mit der sie sich den frühesten Zeitpunkt merken soll, zu dem sie den Wunsch verspürt, die Hand zu beugen. Dieser Zeitpunkt wird mit »W« bezeichnet. Es wird gemessen, wie viel Zeit zwischen W und der ersten Aktivität des betreffenden Muskels – nennen wir diesen Zeitpunkt M – vergeht: es sind durchschnittlich 200 Millisekunden. Libet hat eine vor der Handlung beginnende, oben an der Kopfhaut zu messende elektrische Veränderung entdeckt. Ihr Eintreten wird »Bereitschaftspotential«, BP, genannt. Wäre die Handlung frei durch den Willensentschluß verursacht, träte, so Libet, das Bereitschaftspotential BP *nach* dem ersten bewußten Auftreten des Wunsches (W) auf. Doch Libet (1982) berichtet, daß BP durchschnittlich 350 Millisekunden *vor* W (und 550 Millisekunden vor M) gemessen wurde.

Libets Schlußfolgerung ist (wie oben zitiert), daß freiwillige Handlungen nicht durch den Willen, sondern durch unbewußte Gehirnereignisse initiiert würden. So wie das Schlagen einer Kuckucksuhr das Ergebnis des kausalen Vorgangs in der Mechanik der Uhr ist, so wären demnach unsere Handlungen das Ergebnis von Gehirnvorgängen. Das, was wir als bewußte Willensentscheidungen bezeichnen und empfinden, wäre selbst das Ergebnis von Gehirnvorgängen. Der Wille kann höchstens Handlungen abbrechen, er kann ein »Veto« einlegen.

Doch hier liegt ein Denkfehler vor. Libet nennt das Bewußtseinsereignis W in dem zitierten Text, der die Ergebnisse des Experimentes zusammenfassen soll, eine »*intention*«, d. h. eine Handlungsabsicht. Dadurch entsteht der Eindruck, das Experiment habe gezeigt, daß unsere Handlungen das Ergebnis von unbewußten Gehirnvorgängen seien und daß es keine Entscheidungsereignisse (wie von mir oben definiert) gebe. An anderer Stelle spricht Libet von einem »Drang« (»urge«) oder von einem »Wunsch« (»wish«). Das deutet schon auf eine Unklarheit hin, denn ein Drang ist nicht dasselbe wie eine Handlungsabsicht. Als Handlungsabsicht bezeichnet man manchmal einen Entschluß, eine bestimmte Handlung durchzuführen – z. B. meinen Entschluß, morgen meinen Freund Georg zu besuchen –, und manchmal die bewußte und absichtliche Durchführung der Handlung selbst.

In jedem Fall ist ein Drang nicht dasselbe wie eine Handlungsabsicht. Zum Glück, denn oft haben wir einen Drang, dem nachzugeben weder für uns noch für andere gut wäre.

Was das für ein Bewußtseinsereignis 200 ms vor der Muskelbewegung ist, darüber herrscht bei Libet, wie schon Alfred Mele (2007) in seinem Aufsatz »Decisions, Intentions, Urges, and Free Will: Why Libet Has Not Shown What He Says He Has« gezeigt hat, ein gedankliches Durcheinander. Er spricht von »intention«, »urge«, »wish«, »wanting«, »decision«, »will«. Den Zeitpunkt *W* nennt er die Zeit, zu der sich die Person zuerst des Dranges *bewußt wird* (»the reported time for *first awareness of wish to act*« (Libet 2002, 553)). Wenn man frei und spontan seine Hand bewegt, wessen kann man sich denn da vor der Muskelbewegung bewußt werden? Da gibt es gar kein Bewußtseinsereignis vor der Muskelbewegung! Man bewegt einfach die Hand. Das einzige Bewußtseinsereignis bei einer Handbewegung ist (wie oben auf S. 172 beschrieben) der Handlungsversuch; das ist aber nicht das, dessen Zeitpunkt (*W*) die Versuchspersonen feststellen sollen, denn eines Handlungsversuches wird man sich nicht bewußt, sondern man *macht* ihn.

Die Sache wird klar, wenn wir uns ansehen, welche Anweisungen er den Versuchspersonen gibt: »*let the urge come on its own, spontaneously*« (Libet 2002, 555), »lassen Sie den Drang von alleine und spontan entstehen«. Es ist irreführend, wenn Libet dann das Ereignis zu *W* als »intention« bezeichnet. Es ist keine Handlungsabsicht und kein Handlungsversuch, sondern es ist ein *Drang*, denn nur einen Drang kann man so »entstehen lassen«. Es ist auch nicht erstaunlich, daß es ein Gehirnereignis vor dem Drang gibt, welches ihn möglicherweise verursacht. Ein Gehirnereignis kann einen Drang verursachen, welchem die Person nachgeben kann. Das Gehirnereignis tritt dann vor dem Drang ein, und der Drang vor der Handlung. Das wußten wir auch schon ohne die Hirnforschung. Libets Experiment spricht gar nicht dagegen, daß die Handbewegung frei ist, und schon gar nicht dagegen, daß es freie Handlungen gibt, in denen die Person ein Ereignis hervorbringt, welches keine vorangehende Ursache hat (also ein Entscheidungsereignis). Seine Schlußfolgerung, daß »die Einleitung der frei gewollten Handlung« im Gehirn unbewußt vor dem bewußten Einleiten der Handlung geschieht, ist nicht durch das Experiment gestützt.

Richtig hat Libet aber beobachtet, daß Menschen sich einem Drang widersetzen und ein »Veto« einlegen können. Libet schreibt:

»Die Existenz einer Veto-Möglichkeit steht außer Zweifel. Die Versuchspersonen berichteten in unseren Experimenten manchmal, daß ein bewußter Wunsch oder Drang zu handeln auftrat, daß sie diesen Drang aber unterdrückten.« (Libet 2004, 277)

Zunächst zeigt dieses Zitat noch einmal, daß *W* nicht eine Handlungsabsicht, ein Handlungsversuch oder eine Entscheidung, sondern ein Drang ist. Denn erstens sagt man von einem Handlungsversuch nicht, daß er »auftritt«, und zweitens sagt man von einem Handlungsversuch, nachdem man ihn gemacht hat, nicht, daß man ihn »unterdrückt«. Hat man einen erfolgreichen Handlungsversuch unternommen, kann man ihn beenden, doch das ist nicht das, was die Versuchspersonen berichten. Sie berichten eindeutig, daß sie einen Drang verspürten, dem sie widerstehen konnten.

Vor allem stellt sich die Frage: *Ist es plausibel anzunehmen, daß wir zwar Handlungsvetos einlegen können, aber keine Handlungen frei initiieren können?* Daß wir wie von Libet beschrieben ein Veto einlegen und einem Drang widerstehen können, heißt, daß wir ein Ereignis hervorbringen können, welches mit einem Ereignis unvereinbar ist, zu welchem ein kausaler Prozeß geführt hätte. Jenes hervorgebrachte Ereignis ist ein Entscheidungsereignis: es ist nicht das Ergebnis eines laufenden Kausalprozesses, sondern direkt von der Person hervorgebracht. Wenn wir also Handlungsvetos einlegen können, können wir Entscheidungsereignisse hervorbringen. Doch wenn wir Entscheidungsereignisse hervorbringen können, um uns einem Drang zu widersetzen, können wir doch wohl auch Entscheidungsereignisse hervorbringen, um Handlungen in Gang zu setzen, sei es mit, gegen oder ohne einen Drang.

Ich komme daher zu dem Schluß, daß Libets Experiment nicht dagegen spricht, daß wir Willensfreiheit haben und Entscheidungsereignisse hervorbringen können. Ein Experiment aus der Hirnforschung wäre nur dann ein Indiz gegen die Willensfreiheit, wenn sich durch die Beobachtung von Gehirnereignissen *vor* der subjektiven Handlungsentscheidung Handlungen voraussagen ließen, und zwar auch solche Handlungen, die gegen einen Drang ausgeführt wurden, also Veto-Handlungen. Mitunter erheben Hirnforscher den Anspruch, gezeigt zu haben, daß der Mensch keinen freien Willen hat, doch zur Verteidigung tragen sie nur eine Beschreibung von zur Handlung gehörenden Gehirnvorgängen vor, aus der nicht hervorgeht, ob sich der

Handlungsvorgang (d.h. der zu dem Handlungsergebnis führende Kausalprozeß) wirklich eindeutig bis vor das subjektive Entscheidungsereignis (den »Handlungsversuch«) zurückverfolgen läßt und ob auch Veto-Handlungen untersucht wurden. Es ist besonders deshalb schwierig, die Annahme von Willensfreiheit durch Experimente der Hirnforschung zu widerlegen, weil sich durch keine Beobachtung von Gehirnprozessen ersehen läßt, ob der Prozeß durch ein Entscheidungsereignis gestoppt oder umgelenkt werden könnte.

Der Biologe und Verhaltensphysiologe Gerhard Roth zum Beispiel behauptet, »das Gefühl, bei der Willensbildung und der Handlungsentscheidung frei zu sein« sei »eine Illusion« (Roth 2004a, 20); Handlungsentscheidungen würden »im wesentlichen durch unbewusste Prozesse bestimmt«. Zur Begründung verweist Roth auf Libets Experimente: Es könne »als gesichert angesehen werden, dass es zwischen dem subjektiv empfundenen Willensakt und der ausgeführten Willenshandlung keine Kausalbeziehung gibt« (Roth 2004a, 16). Damit meint Roth wohl, daß der Handlungsversuch nicht der Auslöser der Handlung ist. Wir haben bereits gesehen, daß Libets Experimente nichts dergleichen belegen. Roth behauptet ferner: »Nach gegenwärtiger neurowissenschaftlicher Vorstellung ist für den Beginn und die Kontrolle von Willkürhandlungen das Zusammenwirken corticaler [...] und subcorticaler [...] motorischer Zentren notwendig.« Dies beschreibt Roth dann im Detail. Belegt dies, daß der Mensch nicht frei ist? Belegt dies, daß das von Eccles identifizierte Feuern von Neuronen im supplementären motorischen Feld das Ergebnis eines Kausalprozesses ist? Roth muß annehmen, »daß es noch weitere, bis jetzt nicht identifizierte neuronale Zentren geben muß, die vor dem SMF feuern« (Eccles 1994, 111). Und selbst wenn es diese gibt, bleibt die Möglichkeit, daß die Person eine Veto-Möglichkeit hat und den Prozeß hätte anders lenken können.

Wenn Naturwissenschaftler behaupten, es gebe keine Willensfreiheit, stützt sich ihre These manchmal nicht auf Experimente, sondern auf philosophische, weltanschauliche Voraussetzungen. Der Psychologe Wolfgang Prinz zum Beispiel schreibt:

»Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, daß alles, was geschieht, seine Ursachen hat und daß man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, daß jemand, der empirische Wis-

senschaft betreibt, glauben kann, daß freies, also nichtdeterministisches Handeln denkbar ist.« (Prinz 2004, 22)

Prinz nimmt also das oben besprochene mechanizistische Kausalprinzip (oder sogar das Kantische, deterministische Kausalprinzip) an und behauptet, daß es eine Annahme der »Wissenschaft« sei. Das ist, wie gezeigt, falsch. Wissenschaft (Geistes- und Naturwissenschaft) ist einwandfrei ohne die Annahme des mechanizistischen Kausalprinzips möglich, und die Naturwissenschaft kann das mechanizistische Kausalprinzip auch nicht stützen oder beweisen. Die Welt könnte voller Poltergeister sein, Newton hätte dennoch die Gesetze der Bewegung entdecken können, Einstein hätte seine allgemeine Relativitätstheorie entwickeln können und Schrödinger hätte die Schrödinger-Gleichung entwickeln können. Wir könnten diese Theorien auch testen, selbst wenn es von freien beseelten oder unbeseelten Menschen hervorgebrachte Entscheidungsereignisse oder von Gott gewirkte Wunder gäbe. Wenn einige menschliche Gehirnereignisse Entscheidungsereignisse wären, hinderte dies die Hirnforschung in keiner Weise. Sie könnte keine Ereignisursachen von ihnen finden, doch das ist ganz richtig so, denn sie haben ja keine. Wie oben schon dargelegt: es gehört zur Methode oder zur Aufgabe der Naturwissenschaft, nach Ereignisursachen zu *suchen*, aber sie setzt nicht voraus, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache *hat*, und sie kann das auch gar nicht voraussetzen, denn sie hat keine Rechtfertigung für diese Annahme.

Prinz' Annahme des mechanizistischen Kausalprinzips entbehrt jeglicher Rechtfertigung. Er setzt einfach sein Weltbild voraus, das Willensfreiheit ausschließt, und stellt es so dar, als wäre dieses Weltbild das Ergebnis der Naturwissenschaft.<sup>179</sup>

<sup>179</sup> Etliche Philosophen haben einen anderen Einwand gegen die von Wolfgang Prinz (2004) sowie von den Hirnforschern Wolf Singer (2004) und Gerhard Roth (2004b) vorgetragene These, daß die Hirnforschung gezeigt habe, daß es keine Willensfreiheit gibt, vorgetragen. Sie lehnen wie ich die These jener Hirnforscher ab, meinen aber etwas anderes als ich, denn sie teilen die Annahme jener Hirnforscher, daß alle Ereignisse und auch unsere Handlungen das Ergebnis kausaler Prozesse sind. Sie bestreiten nur, daß neuronale Determiniertheit Willensfreiheit ausschließt und verteidigen kompatibilistische Willensfreiheit, d.h. sie behaupten, man könne sagen, daß wir frei handeln und moralische Verantwortung haben, obwohl unsere Handlungen das Ergebnis kausaler Prozesse sind. Das vertritt z. B. Ansgar Beckermann (2006; 2005a; 2004). Dagegen habe ich dargelegt, daß wir keinen Grund für die Annahme des mechanizistischen Kausalprinzips haben.



Ich halte daher fest: *Die Naturwissenschaft sucht zwar nach Ereignisursachen, hat aber keinen Grund für die Annahme, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache hat, und sie braucht diese Annahme auch nicht zu machen.*

## 9.7 Sind wir tatsächlich frei?

Es scheint mir keine guten Argumente *gegen* die Willensfreiheit zu geben. Die üblichen Einwände lösen sich wie gesehen auf, wenn man die Voraussetzung fallen läßt, daß jedes Ereignis das Ergebnis eines kausalen Vorgangs sei, wenn man also das mechanizistische Kausalprinzip aufgibt. Die Frage ist, ob es gute Argumente oder Indizien für die libertäre Willensfreiheit gibt. Der Verteidiger der Annahme von freien Willen muß auf Dinge hinweisen, die es wahrscheinlich machen, daß Menschen freien Willen haben. Der Gegner der Willensfreiheit muß diese Beweise zu entkräften versuchen. Diese Beweise gründlich zu untersuchen, geht über die Aufgabe dieses Buches hinaus, unsere Aufgabe hier ist nur zu beschreiben, wie es wäre, wenn es freie Handlungen gäbe. Ein Argument, das mir stark zu sein scheint, sei aber genannt: das von Richard Swinburne (1997a, 252–259) vorgetragene Argument der »human counter-suggestibility«; ich nenne es das *Argument der Eigenwilligkeit*:

Wenn wir keinen freien Willen haben, dann sind unsere Handlungen durch Ereignisse vor der Handlung z. B. im Gehirn determiniert<sup>180</sup>, d. h. diese Ereignisse sind die Basis einer Tendenz hin zu der Handlung, und sie verursachen die Handlung, es sei denn, es hindert sie etwas daran, und wir haben nicht die Macht, sie daran zu hindern. Im Prinzip wäre es dann möglich, Handlungen vorherzusagen. Man bräuchte dazu Wissen vom Zustand des Gehirns vor der Handlung und Wissen von den betreffenden Naturgesetzen. Diese Vorhersage könnte man dem Handelnden mitteilen. Man könnte auch den Gehirnzustand nach der Mitteilung kennen und wissen, zu welcher Handlung er führt. Man teilt dem Handelnden also mit: »Du wirst in zwölf Minuten, zur Zeit  $t$ , die Handlung A tun. Bei meiner Vorhersage habe ich

<sup>180</sup> Auch wenn unsere Handlungen das Ergebnis indeterministischer kausaler Prozesse sind, sind sie durch Gehirnereignisse verursacht und wir haben nicht die Macht, diese Prozesse zu hindern.

bereits berücksichtigt, daß ich Dir dies mitteilen werde.« Die Frage ist nun: Könnte der Handelnde der Vorhersage zuwiderhandelnd A unterlassen, etwa um den die Vorhersage Treffenden zu ärgern oder um zu prüfen, ob er freien Willen hat. Wenn wir uns in die Lage des Handelnden versetzen, wird uns klar, daß wir diese Fähigkeit haben. Also haben wir einen freien Willen.

Dieses Gedankenexperiment bringt unser Gefühl des Freiseins zum Ausdruck. Wir fühlen uns ganz frei, unsere Augen in zwei Sekunden nach links wandern zu lassen oder nach rechts oder sie stillzuhalten. Manchmal fühlen wir uns nur eingeschränkt frei, wenn z. B. starker Durst mich nach dem Glas Wasser greifen lassen will. Aber wir fühlen uns zumindest teilweise frei. Der Einwand des Deterministen muß nun sein, daß das Frei-Fühlen ja auch determiniert sein kann und daß in Wirklichkeit, auch wenn wir uns frei fühlen, determiniert ist, was wir tun. Das Argument der Eigenwilligkeit will diesen Einwand entkräften.

Dieses Argument für die Willensfreiheit halte ich für stark, aber, wie gesagt, ich brauche die Existenz der Willensfreiheit hier nicht zu verteidigen. In unserem Modell der kausalen Struktur der Welt müßten wir die Möglichkeit der Existenz freier Lebewesen auch dann berücksichtigen, wenn es wahrscheinlich keine gäbe.

## 10 Handlungen Gottes

Wenn es einen Gott gibt, dann gibt es noch eine Ursache hinter den Ursachen. Der Kausalvorgang, der vom Seebeben zur Flutwelle führt, ist dann nicht selbständig, sondern wird von Gott *erhalten*. Diejenigen, die glauben, daß es einen Gott gibt, nehmen an, daß er die Welt schuf und erhält. (Unter der »Welt« verstehe ich normalerweise die Gesamtheit alles Seienden. Wird die Welt jedoch Gott gegenübergestellt, wie in den Ausdrücken »Gott erschuf die Welt« oder »Gott und die Welt«; ist damit das von Gott Geschaffene gemeint.) Gott schuf oder erhält auch die Naturgesetze, er erscheint Menschen, zieht Menschen zu sich, wirkt Zeichen und Wunder. Wenn es einen Gott gibt, unterscheidet er sich von den geschaffenen Dingen, also insbesondere von den Menschen, den Tieren und von den unbelebten Dingen im Universum darin, daß er von nichts abhängt, diese Dinge hingegen alle in ihrer Existenz von ihm abhängen. Wenn es hingegen keinen Gott gibt, sind zumindest einige materielle Dinge oder die die materielle Welt als Ganzes von nichts abhängig.

Nun wollen wir unser Modell der kausalen Struktur der Welt vervollständigen, indem wir Gottes kausale Rolle in der Welt miteinbeziehen. Was genau heißt es, daß er die Welt erhält? Was genau heißt es, daß er Wunder tut? Wie schuf und erhält er die Naturgesetze? Wie schon gesagt, wollen wir hier nicht untersuchen, ob es tatsächlich einen Gott gibt, denn diese Frage gründlich zu erörtern, ist ein eigenes großes Feld.<sup>181</sup> Wir wollen untersuchen, wie die Welt ist, wenn es einen Gott

<sup>181</sup> Die gründlichste Untersuchung der Existenz Gottes ist (Swinburne 2004). Swinburne verteidigt den Theismus. (Deutsche Übersetzung der ersten Auflage: (Swinburne 1987). Eine einfachere Darlegung derselben Argumente: (Swinburne 1996b).) Zu den einzelnen Argumenten s. a. (Copan & Moser 2003). (Mackie 1982) und (Martin & Monnier 2006) verteidigen den Atheismus. (Deutsch: (Mackie 1985)) Verschiedene Standpunkte werden in den Texten in (Gale & Pruss 2003) vertreten. Das derzeit am meisten diskutierte Argument für die Existenz Gottes stützt sich auf die »Feinabstimmung« des Universums; vlg. (Manson 2003) und (Swinburne 2005).

gibt; wenn also alle Dinge in unserem Universum von Gott geschaffen und von ihm abhängig sind.

### 10.1 Was verstehen wir unter »Gott«?

Mit »Gott« in dem Sinn, um den es hier geht, ist der Schöpfer des Universums gemeint. Dabei enthält der Gottesbegriff ein mehr oder weniger scharfes Bild von den Eigenschaften Gottes.<sup>182</sup> Analysiert man dieses Bild ein wenig und rekonstruiert es auf kohärente Weise, erhält man eine Vorstellung von Gott als eine körperlose Person, die allmächtig, allwissend, ewig und vollkommen frei und gut ist. Das ist in etwa das, was im Christentum, im Judentum und im Islam unter Gott verstanden wird.<sup>183</sup> Die Auffassung, daß es einen Gott in diesem Sinne gibt, nennt man *Theismus*, die Auffassung, daß es keinen solchen Gott gibt, *Atheismus*.

Manchmal wird unter Gott etwas anderes verstanden, und nicht immer wird das Wort »Gott« mit einer auch nur halbwegs klaren Bedeutung verwendet. Soweit ich sehe, gilt aber für die anderen Gottesbegriffe, daß es entweder extrem unwahrscheinlich ist, daß es etwas gibt, worauf sie zutreffen, oder daß sie ohne weiteres in das bisher entwickelte Modell der kausalen Struktur der Welt passen. Alle »Götter«, die nur Ursachen neben anderen Ursachen sind, d. h. von denen nicht alles abhängig ist und die nur hie und da etwas bewirken, spielen in dem Modell keine andere Rolle als z. B. ein Mensch.

Auch der *Pantheismus* paßt ohne weiteres in das bisher entwickelte Modell der kausalen Struktur der Welt. Zum Pantheismus gelangt man zum Beispiel, wenn man Gott als das *Absolute* definiert. So sagte Spinoza: »Unter *Gott* verstehe ich das absolut unendliche Seiende.«<sup>184</sup> Daraus folgt, wenn man »absolut unendlich« auf eine bestimmte Weise

<sup>182</sup> Zu der Frage, ob »Gott« ein Eigenname ist und inwieweit er mit einer Beschreibung Gottes verbunden ist, siehe (Swinburne 1993, 234–238).

<sup>183</sup> Descartes z. B. definiert Gott so: »Dei nomine intelligo substantiam quam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.« (Descartes 1661, 3.22)

<sup>184</sup> »Per Deum intelligo ens absolute infinitum«, *Ethik*, I, Def. 6. Ein zeitgenössischer Vertreter des Pantheismus ist (Griffin 2001). Die Verbindung zwischen dem Pantheismus und der Auffassung von Gott als dem »Absoluten« erläutert (Craig 2006).

versteht, daß es nichts gibt, das kein Teil Gottes ist. Denn gäbe es etwas, das kein Teil Gottes ist, wäre Gott nicht absolut unendlich, weil er dieses nicht umfaßte. Der Pantheismus paßt in das Modell der kausalen Struktur der Welt soweit wir es bisher entwickelt haben, weil eine Welt mit verursachenden Dingen gemäß dem Pantheismus Gott schon enthält. Gott ist gemäß dem Pantheismus nichts über diese Dinge Hinausgehendes und spielt daher auch keine darüber hinausgehende kausale Rolle. Der theistische Gott hingegen ist die Ursache aller geschaffenen Dinge und ist von ihnen unabhängig, und kein geschaffenes Ding ist ein Teil Gottes. Der theistische Gott ist nur in dem Sinne unendlich und unbegrenzt, daß seine Macht und sein Wissen unbegrenzt sind.

Wenn ich sage »Unter Gott verstehe ich eine körperlose Person, die allmächtig, allwissend, ewig und vollkommen frei und gut ist«, meine ich natürlich nicht, daß Gott *nur* diese Eigenschaften hat. Wenn es einen Gott gibt, hat er viele weitere Eigenschaften. Gemäß dem Christentum zum Beispiel ist er liebevoll, strafend, gütig, dreifaltig, usw. Manchmal wird unter Theismus die Auffassung verstanden, daß es eine körperlose, allmächtige, allwissende, ewige, vollkommen gute Person gebe, aber daß wir nicht mehr über diesen Gott wissen könnten und daß es insbesondere keine Offenbarung gebe. In der Philosophie versteht man aber unter Theismus schlicht die Auffassung, daß es einen Gott gibt. (Den Satz »Gott existiert« verwende ich gleichbedeutend mit »Es gibt einen Gott«.) Jeder Christ ist demnach ein Theist, aber auch jemand, der glaubt, daß es einen Gott gibt, aber sich nicht religiös bindet, ist ein Theist. Ein Pantheist hingegen ist ein Atheist, obwohl er sagt »Es gibt einen Gott«, aber er meint damit etwas ganz anderes.<sup>185</sup>

Unter *Deismus* versteht man die Auffassung, daß es einen Gott gibt, daß er aber nicht in die Welt eingreift, daß er also z. B. keine

<sup>185</sup> Deshalb bemerkte Schopenhauer treffend: »Überhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernst verstehen, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaaßphilosophen unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zu gute thun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schächer! Ich aber möchte unmaasgeblich rathen, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas Anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.« (Schopenhauer 1836, 132)

Wunder tut. Er schuf das Universum mit seinen Naturgesetzen und überließ es dann sich selbst. Ob ein Deist ein Theist ist, hängt von seiner Gottesvorstellung ab. Wenn er die genannte theistische Vorstellung im wesentlichen teilt, ist er auch Theist zu nennen, obwohl er die Möglichkeit des Eingreifens bestreitet. Allerdings ist das, wie wir sehen werden, eine schwer zu verteidigende Position. Wenn ein Deist die Gottesvorstellung des Theismus nicht teilt, ist er wie ein Pantheist auch als Atheist zu bezeichnen.

Um Gott in unserem Modell der kausalen Struktur der Welt zu berücksichtigen, müssen wir eine klare Vorstellung einiger Eigenschaften Gottes gewinnen. Ich werde nun kurz einige Eigenschaften Gottes erläutern,<sup>186</sup> bevor wir uns dann im Detail mit Gottes Wirken in der Welt befassen.

#### 10.1.1 Person

Daß Gott eine Person ist, ist nicht nur eines der üblicherweise angenommenen Merkmale Gottes, es ergibt sich auch aus der Annahme, daß Gott der Schöpfer des Universums ist. Daß Gott eine *Person* ist, soll bedeuten, daß er *rational, d. h. aus Gründen handeln* kann. Gott kann also, als frei Handelnder, Entscheidungsereignisse hervorbringen. In den letzten hundert Jahren haben besonders Theologen das Personsein aus dem Gottesbegriff gestrichen,<sup>187</sup> weil sie die Idee eines persönlichen Gottes für unhaltbar oder ungereimt halten. So schreibt z. B. der Theologe Hans Küng:

»Gott ist gewiß nicht Person, wie der Mensch Person ist: Der Allesumfassende und Allesdurchdringende ist nie ein Objekt, von dem sich der Mensch distanzieren kann, um über ihn auszusagen. Der Urgrund, Urhalt und das Urziel aller Wirklichkeit ist nicht eine Einzelperson unter anderen Personen, ist kein Über-Mensch oder Über-Ich.« (Küng 1983, 692)

<sup>186</sup> Ausführliche Untersuchungen der Attribute Gottes sind: (Swinburne 1993), (Wierenga 1989), (Hoffman & Rosenkrantz 2002). Eine einfache Darstellung ist (Morris 1991).

<sup>187</sup> Zum Beispiel (Küng 1983, 692). Mit »Theologen« sind hier gemäß dem heutigen Sprachgebrauch Theologen wie z. B. Karl Barth oder Rudolf Bultmann gemeint, die sich nicht als Philosophen verstehen. Bevor diese Bezeichnung üblich wurde, waren akademische Theologen in der Regel zugleich Philosophen und haben sich auch als Philosophen verstanden.

Doch daraus, daß Gott Person ist, folgt nicht, daß er nur eine Person unter anderen ist. Er unterscheidet sich von allen anderen Personen und überhaupt von allen anderen Dingen darin, daß alles von seiner erhaltenden Tätigkeit abhängt. Und wenn Gott nicht Person ist, dann kann nichts in dieser Weise von ihm abhängen. Küng führt den Gedanken, daß Gott der Urgrund aller Wirklichkeit sei, gegen die Annahme eines persönlichen Gottes an, doch dieser Gedanke spricht gerade für diese Annahme. Wenn Gott nicht Schöpfer und Erhalter von allem ist, in welchem Sinne soll er dann »Urgrund« von allem sein? Natürlich ist Gott nicht eine Person wie ein Mensch, er ist sehr verschieden von den Menschen. Er hat zum Beispiel keinen Körper. Aber das heißt nicht, daß nicht sowohl Gott als auch der Mensch Person ist, d.h. handeln kann. Küng sagt, Gott sei weder personal noch apersonal, sondern »transpersonal, überpersönlich«, doch es ist unklar, was das heißen soll. Natürlich kann es unter den Dingen, die nicht Person sind, ganz verschiedene Dinge geben, aber dennoch ist es trivialerweise wahr, daß etwas entweder eine Person ist oder nicht.

J. L. Mackie kommt in seiner Verteidigung des Atheismus daher zu dem Schluß, daß »ein so unfaßbarer und unbestimmbarer Gott, wie Küng ihn zu vertreten scheint« (Mackie 1985, 385), »keinen Ansatzpunkt für vernünftige Argumentation« bietet. Er schreibt Küngs Gottesbegriff eine »Demea-ähnliche Unbestimmtheit« (Mackie 1985, 395) zu. Das Problem bei Küng wie auch bei anderen Theologen ist, daß er nicht annimmt, daß es einen Gott im theistischen Sinne gibt, aber anstatt zu sagen (wie Mackie es tut), es gebe keinen Gott, sagt er, es gebe einen Gott, aber er sei keine Person. Der verbleibende Gottesbegriff ist dunkel. Mackie hat recht. Abgesehen davon stützen die stärksten Gottesargumente, z. B. das Argument von der Feinabstimmung des Universums, nur die Hypothese, daß es einen persönlichen Gott gibt. Gewichtige Argumente für die Annahme eines nicht-persönlichen Gottes in irgendeinem Sinne vermag ich nicht zu sehen.

### 10.1.2 Körperlos

Daß Gott körperlos ist, soll heißen, daß er für seine Handlungen nicht auf ein bestimmtes Stück Materie angewiesen ist. Es steht in meiner Macht, die Tür zu öffnen, aber ich kann sie nicht einfach so bewegen, nur indem ich in meinem Geiste versuche, die Tür zu öffnen. Ich kann

sie nur durch bestimmte Bewegungen mit meinem Körper tun, ich bin also für diese Handlung auf ein bestimmtes Stück Materie angewiesen, nämlich meinen Körper. Gott kann zwar auch ein Stück Materie verwenden, um etwas hervorzubringen, aber er kann es immer auch ohne hervorbringen, einfach so.

Das schließt nicht aus, daß Gott – wie es aus der christlichen Behauptung, daß Gott Mensch geworden ist, folgt – einen Körper annehmen kann. (Vgl. Davis et al. 2002; Swinburne 1994, Kap. 9.) Der Gottesbegriff enthält nur die Annahme, daß Gott keinen Körper braucht. Da keine große Religion lehrt, daß Gott derzeit einen Körper hat, nehmen tatsächlich praktisch alle Theisten darüber hinaus an, daß Gott zumindest derzeit keinen Körper hat.

Dazu, einen Körper zu haben, gehört auch, daß man seine Glieder durch direkte Handlung bewegen kann, während man andere Dinge nur durch die Bewegung von Körperteilen bewegen kann. Weil Gott, wie wir noch genauer untersuchen werden, auf alles direkt wirken kann, haben einige Autoren das Universum als Gottes Körper bezeichnet. Doch wie ich unten (S. 312) darlegen werde, ist Gottes direktes Wirken auf das Universum nicht hinreichend dafür, daß das Universum zu Recht als Gottes Körper zu bezeichnen ist. Ferner hat ein Körper einer Person Sinnesorgane, durch die sie etwas wahrnehmen und Überzeugungen gewinnen kann, und ihr Leben und ihr Geistesleben findet durch diesen Körper statt. Bei Gott soll keine solche Abhängigkeit von einem bestimmten Stück Materie bestehen.

### 10.1.3 Allmächtig

Daß Gott allmächtig ist, heißt, daß er unbegrenzte Macht hat und daher alles Mögliche tun kann. Er kann zu einer Zeit, wo nichts außer ihm existiert, ein Universum schaffen wie unseres, er kann ein Universum erschaffen, in dem kausale Prozesse ablaufen, er kann einen Acker Pflanzen hervorbringen lassen, er kann den Tisch, an dem ich gerade sitze, auf der Stelle verschwinden lassen. Nichts ist ihm zu schwer, seine Macht hat keine Grenzen. Wie Allmacht näher zu beschreiben ist und wie Paradoxien wie »Gott kann einen Stein schaffen, der so schwer ist, daß er ihn nicht heben kann« zu vermeiden sind, werde ich unten (S. 285) erläutern.



## 10.1.4 Allwissend

Daß Gott allwissend ist, heißt zunächst einmal, daß er etwas hat, was Wissen sein kann. Ein Stein zum Beispiel hat das nicht, er ist einfach wie er ist: weder er selbst noch etwas an ihm kann Wissen, wahr, falsch oder gerechtfertigt sein. Nur jemand, der *Überzeugungen* hat, weiß etwas. Gott hat also Überzeugungen.

Dem Wortsinn nach heißt »X ist allwissend« in etwa folgendes: 1. Seine Überzeugungen sind alle wahr; 2. er hat zu jedem Sachverhalt, von dem man wissen kann, eine Überzeugung, denn sonst gäbe es etwas, was er nicht wüßte; und 3. diese Überzeugungen sind nicht nur zufällig wahr, sondern sind Wissen.<sup>188</sup>

Man könnte meinen, daß Allwissen heißt, daß die Person jede wahre Aussage zu jeder Zeit weiß, oder daß jeder Satz der Form »X weiß, daß Y«, in dem »Y« wahr ist oder einmal wahr sein wird, auf die Person zutrifft. Doch dieses Verständnis von Allwissen führt zu Paradoxien. Niemand außer mir kann z. B. wissen, daß ich hungrig bin. Jeder kann wissen, daß Daniel von Wachter hungrig ist, aber die Überzeugung, daß ich hungrig bin, unterscheidet sich von der Überzeugung, daß Daniel von Wachter hungrig ist.<sup>189</sup>

Ein anderes Paradoxon entsteht durch den Satz »Gott weiß, daß Müller morgen *frei* die Eiche in seinem Garten fällen wird«. Das Argu-

<sup>188</sup> Bedingung (3) ist nötig, um erfolgreiches Raten von Wissen zu unterscheiden. Alvin Plantinga (1993a) hat hierfür im Englischen die Bezeichnung »warrant« eingeführt. Daß X weiß, daß Y, heißt also: 1. X glaubt (d. h. ist überzeugt), daß Y; 2. es ist wahr, daß Y; 3. X hat »warrant« für Y. Wer X weiß, der hat einen Erkenntniszugang zu X, z. B. indem er Y wahrgenommen hat. Platon brachte die »internalistische« Auffassung auf, daß diese Bedingung »Rechtfertigung« sei und daß Wissen also »gerechtfertigter wahrer Glaube« sei. Dagegen steht die »externalistische« Auffassung, daß nicht nur Rechtfertigung, sondern auch ein Kontakt mit dem Geglauten oder zu Wissen gehöre. (Einen guten Überblick über die Diskussion über den Wissensbegriff bietet Audi, 1998, Kap. 8.)

<sup>189</sup> Dieses Paradoxon entsteht dadurch, daß der Satz den indexikalischen Ausdruck »ich« enthält. Auch der indexikalische Ausdruck »hier« führt zu Paradoxien. Da Gott nicht in dem Sinne räumlich ist, daß er sich nicht an einer bestimmten Stelle im Raum befindet, kann er nicht wissen, (A) daß es *hier* (zur Zeit t) regnet. Er kann wissen, (B) daß es in München regnet, aber nicht, daß es hier regnet. Es gibt eine Auseinandersetzung darüber, ob und wie (A) auf (B) zurückzuführen ist. Sicherlich aber gleicht der mit (A) ausgedrückte Gedanke nicht völlig dem mit (B) ausgedrückten Gedanken und sicherlich ist es kein Mangel an Wissen und Vollkommenheit, wenn Gott kein Wissen haben kann, das er mit (A) ausdrücken könnte. Die Probleme mit indexikalischen Ausdrücken und Allwissenheit werden in (Grim 1985) und (Swinburne 1993, Kap. 10) untersucht.

ment dafür, daß dies paradox ist, lautet: Wenn Gott das wüßte, hätte er heute die Überzeugung, daß Müller morgen die Eiche fällen wird. Wenn Müller frei ist, steht es in seiner Macht, die Eiche *nicht* zu fällen. Dann hätte Gott eine falsche Überzeugung – das aber soll für Gott unmöglich sein. Theisten nehmen in der Regel an, daß es unmöglich ist, daß Gott jemals eine falsche Überzeugung haben wird.<sup>190</sup> Gott soll nicht nur allwissend, sondern auch unfehlbar sein.<sup>191</sup>

Es gibt also Sätze der Form »X weiß, daß Y«, die auf niemanden oder nur auf bestimmte Personen zutreffen können. Man könnte deshalb behaupten, daß Allwissen unmöglich sei und daß es mithin keinen Gott gebe. Doch das ist ein Mißverständnis. Daß jemand allwissend ist, heißt, daß er alles weiß, was zu wissen *möglich* ist.<sup>192</sup> Dieses Verständnis von Allwissenheit ist dem, was man mit »Allwissenheit« meint, angemessen, weil es kein Mangel an Erkenntnisfähigkeit ist, etwas nicht zu wissen, was zu wissen unmöglich ist. Wenn es etwas gibt, was nicht unfehlbar wißbar ist, kennt Gott alle dafür relevanten Faktoren, und er weiß, wie wahrscheinlich es ist. Wenn es z. B. unmöglich ist, daß Gott unfehlbar weiß, was Müller morgen frei tun wird, dann ist es kein Mangel an Erkenntnisfähigkeit, wenn Gott das nicht weiß. Gott hat dann vollkommenes Wissen von Müllers Neigungen, Schwächen, Stärken und von seinen Gedanken und wird deshalb durch keine Handlung überrascht. Ob unfehlbares Vorherwissen von freien Handlungen unmöglich ist, ist umstritten.<sup>193</sup> Wir brauchen diese Frage hier nicht klären. **In jedem Falle weiß Gott das und nur das, was zu wissen möglich ist.**

<sup>190</sup> Oft wird folgendes gleichgesetzt: (A) Es ist unmöglich, daß Gott jemals etwas nicht wissen wird; (B) Der Gottesbegriff enthält, daß Gott allwissend ist. (Genauer gesagt wird (A) aus (B) abgeleitet.) Doch (A) und (B) sind verschieden, und (B) impliziert (A) *nicht*. Denn (B) heißt nur, daß jemand nicht mehr als »Gott« zu bezeichnen ist, wenn er eine falsche Überzeugung hat. Das impliziert nicht, daß es nicht passieren kann, daß die Person, die wir heute Gott nennen, einmal eine falsche Überzeugung haben wird. (B) besagt nur, daß wir sie, wenn sie eine falsche Überzeugung hätte, nicht mehr »Gott« nennen würden. Theisten nehmen in der Regel (A) an. Vgl. unten S. 340.

<sup>191</sup> Wissen impliziert nicht Unfehlbarkeit. (Vgl. oben S. 52) Ich habe *gewußt*, daß der Gärtner der Mörder war, denn ich habe ihn gesehen, aber es hätte auch eine optische Täuschung sein können. Ich habe gestern um 23 Uhr *gewußt*, daß die Sonne nach einigen Stunden wieder aufgehen würde, aber die Sonne hätte auch verschwunden bleiben können, z. B. durch eine kosmische Katastrophe oder durch ein Eingreifen Gottes.

<sup>192</sup> Wie das im Detail zu formulieren ist, dazu gibt es eine wortreiche Diskussion. Siehe z. B. (Wierenga 1989, Kap. 5).

<sup>193</sup> Siehe dazu (Hasker 1989) und (Swinburne 1993, Kap. 10).

Das Wort »Allwissen« ist also etwas irreführend. Zum einen ist das Wort »Wissen« hier zu schwach, denn Gott soll nicht nur Wissen haben, sondern unfehlbare Überzeugungen. Zum anderen kann man das Wort »All-Wissen« mißverstehen, indem man annimmt, daß darunter nicht nur alles *mögliche* Wissen, sondern alles *beschreibbare* Wissen fällt. Gemeint ist mit Allwissen, daß Gott bestens informiert ist. Er hat maximales Wissen, er hat keinen Mangel an Wissen. Descartes drückt das treffend aus: er bezeichnet Gott als *summe intelligens*. (Descartes 1661, 3.22)

#### 10.1.5 Ewig

Theisten nehmen an, daß Gott in dem Sinne ewig ist, daß er weder Anfang noch Ende hat, weder zu existieren beginnt noch zu existieren aufhört. Es gibt aber verschiedene Auffassungen dazu, ob Gott *innerhalb* oder *außerhalb* der Zeit ist.

Wenn Gott innerhalb der Zeit ist, existiert er zu jeder Zeit, er ist *immerwährend*. Abschnitte seines Lebens stehen zu Ereignissen in unserem Universum und untereinander in den Beziehungen des Früherseins, Gleichzeitigseins oder Späterseins. Das Erschaffen der Welt war vor der Teilung des Schilfmeeres, und diese war vor der Auferwekung Jesu (wenn diese Ereignisse stattgefunden haben).

Wenn Gott außerhalb der Zeit ist, steht er streng genommen gar nicht in zeitlichen Beziehungen zu Ereignissen in der Zeit. Auch gibt es keine Abschnitte seines Lebens. Die Wirkungen seiner Taten stehen in einer zeitlichen Abfolge, die Taten selbst aber nicht. Boethius (ca. 480–524) sagte zur Veranschaulichung, Gott besitze vollkommenes Leben, in dem »alles zugleich« sei.<sup>194</sup> Doch »zugleich« ist hier nicht wörtlich gemeint, streng genommen sind die Ereignisse in Gottes Leben weder gleichzeitig noch nacheinander.

Diese Auffassung wird seit Augustinus (354–430) und Boethius vertreten und wurde in der christlichen Theologie danach zur Mehrheitsmeinung. Sie beruht auf der vom Neuplatonismus vertretenen Auffassung, daß alles, was in der Zeit ist, notwendig einmal verfällt und vergeht, und daß nur etwas Außerzeitliches vollkommen sein

<sup>194</sup> »Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.« (*Consolationes philosophiae*, V,6,p.4.)

kann. Da Theisten annehmen, daß Gott vollkommen ist und nie zu existieren aufhört, folgt daraus, daß Gott außerhalb der Zeit ist.

In der heutigen Forschung lehnen viele Theisten diese neuplatonischen Annahmen ab und nehmen an, daß Gott in der Zeit und immerwährend ist. Lassen Sie mich kurz nennen, was für diese Position spricht.<sup>195</sup>

Einige Autoren, welche die Außerzeitlichkeit Gottes annehmen, haben folgendes behauptet und als Argument für die Außerzeitlichkeit angesehen: Wenn Gott außerhalb der Zeit wäre, könnte er unfehlbares Wissen von zukünftigen freien Handlungen haben, weil er dann die Ereignisse aller Zeiten auf einmal von außerhalb der Zeit wahrnehmen könnte. Doch zum einen ist zu bestreiten, daß Außerzeitlichkeit unfehlbares Vorherwissen libertär-freier Handlungen ermöglicht, denn Gott kann aus der Ewigkeit nur dann das Ganze der Weltgeschichte auf einmal sehen, wenn das Ganze der Weltgeschichte auf einmal existiert, nicht aber, wenn die Weltgeschichte erst mit der Zeit wächst und bezüglich der Zukunft offen ist, weil libertär-freie Personen so oder so handeln könnten. Zum zweiten ist es keine Unvollkommenheit und kein Mangel an Wissen, kein unfehlbares Wissen zukünftiger libertär-freier Handlungen zu haben, wenn solches Wissen *unmöglich* ist. Außerzeitlichkeit folgt nicht aus Allwissenheit.

Gegen die Außerzeitlichkeitsthese spricht, daß sie schwer kohärent und verständlich zu fassen ist. Daß eine Zahl oder ein Universale nicht in der Zeit ist, kann man annehmen, aber Gott ist ein konkreter (d. h. ontologisch vollständiger) Gegenstand, der handelt und wirkt. Normalerweise ist eine Handlung ein Ereignis, das zu einem Zeitpunkt eintritt, so daß sie zu einer Zeit noch nicht getan war und dann in die Vergangenheit übergeht. Was soll es heißen, daß Gott das Universum erschaffen hat, wenn zugleich verneint wird, daß es keine Zeit in Gottes Leben gibt, zu der er das Universum noch nicht erschaffen hatte? Daß Gott außerhalb der Zeit ist und handelt, kann man mit unseren Begriffen nicht direkt beschreiben. Von einem Gott außerhalb der Zeit kann man höchstens metaphorisch sagen, daß er handelt, daß er lebt

<sup>195</sup> Die These der Außerzeitlichkeit Gottes wird verteidigt von: (Leftow 1991), (Helm 1988). Die These der Zeitlichkeit Gottes wird verteidigt von (Wolterstorff 1975), (Swinburne 1998a), (Swinburne 1993, Kap. 12), (Hasker 1989, Kap. 8–9). Texte mit verschiedenen Auffassungen finden sich in (Ganssle 2001). Neuere Forschungsbeiträge finden sich in (Ganssle & Woodruff 2002) und der Fachzeitschrift *Philosophia Christi*, 2000, Heft 2.

und daß er Ereignisse in der Zeit bewirkt und mit ihnen gleichzeitig existiert.<sup>196</sup>

Auch daß Gott auf Ereignisse in der Zeit reagiert, wie es Theisten annehmen, kann man nicht mehr wörtlich annehmen, wenn man die Außerzeitlichkeit Gottes annimmt. Theisten nehmen an, daß Menschen zu Gott beten können und daß er manchmal Bitten erhört. Nach dem normalen Verständnis muß dafür das Gebet *vor* der Gebeterhörung stattfinden. Auch nach der Außerzeitlichkeitsthese soll es wahr sein, daß Gott Gebete erhört, aber nicht, daß das Hören des Gebetes vor der Beantwortung des Gebetes stattfindet. Das Gebet finde vor dem von Gott gewirkten erbetenen Ereignis statt, aber Gottes Hören des Gebetes finde in Gottes Ewigkeit gleichzeitig oder auf einmal mit dem Beantworten statt. Gott sehe aus seiner Ewigkeit das Gebet voraus und bringe aus seiner Ewigkeit auch das erbetene Ereignis hervor. Die Frage ist, ob das zu Recht eine »Beantwortung eines Gebetes« zu nennen ist.

Schließlich stützen die gewichtigen Argumente für die Existenz Gottes die Annahme eines außerzeitlichen Gottes nicht mehr als die Annahme eines zeitlichen Gottes. Ein außerzeitlicher Gott erklärt nicht mehr als ein zeitlicher. Es scheint also viel gegen die Außerzeitlichkeitsthese zu sprechen und wenig dafür. Im folgenden werde ich daher davon ausgehen, daß Gott in der Zeit ist. Auch die Vertreter der Außerzeitlichkeit Gottes nehmen aber an, daß Gott handelt, Schöpfer und Erhalter des Universums ist, Gebete beantwortet, Wunder tut usw. Insofern sich dies kohärent beschreiben läßt, läßt sich alles, was ich im folgenden über die kausale Rolle Gottes sagen werde, auf einen außerzeitlichen Gott übertragen.

#### 10.1.6 Vollkommen gut und frei

Theisten nehmen an, daß Gott gut ist. Er tut immer seine Pflicht: Er hält seine Versprechen, gibt jedem, was ihm zusteht, tut nie etwas Böses. Aber er tut nicht nur immer seine Pflicht, er tut auch oft und gerne mehr als seine Pflicht. Er ist großzügig, beschenkt andere und vergibt gerne. Wenn es in einer Entscheidungssituation eine beste Handlung

<sup>196</sup> Stump & Kretzmann (Stump & Kretzmann 1981) haben z. B. einen metaphorischen Begriff der Gleichzeitigkeit entwickelt, mit dem man sagen kann, daß Gott (oder ein Ereignis im Leben Gottes) mit einem Ereignis in der Zeit gleichzeitig ist.

gibt, tut er diese; wenn es keine beste Handlung gibt, weil es zu jeder Handlung noch eine bessere gibt, tut er eine der sehr guten. (Der Theismus behauptet daher nicht, daß unsere Welt, wie Leibniz annahm, die beste aller möglichen Welten ist.) (Die Frage, wie Allmacht mit vollkommenem Gutsein vereinbar ist, werde ich unten auf S. 289 beantworten.)

*Wodurch soll es ausgeschlossen sein, daß Gott jemals etwas Böses tut?* Ein logischer Positivist würde antworten: Gott tut nicht nur nie etwas Böses, er ist »wesentlich gut« (Hoffman & Rosenkrantz 2002, 144) und tut »notwendig« nichts Böses, d. h. Gutsein ist ein Teil des Gottesbegriffes, so daß »Gott tut etwas Böses« selbstwidersprüchlich ist. – Doch das ist keine gute Antwort. Böse Handlungen Gottes sollen ja nicht nur so ausgeschlossen sein, wie es ausgeschlossen ist, daß ein Junggeselle verheiratet ist. Ein Junggeselle kann heiraten, es soll aber ausgeschlossen sein, daß Gott jemals etwas Böses tut. Der logische Positivist mag hinzufügen, daß »Gott« ein sortaler Begriff sei, so daß etwas zu existieren aufhört, wenn es nicht mehr unter den Begriff fällt, während »Junggeselle« ein Prädikat sei, welches auf ein Ding auch nur zeitweise zutreffen kann. Doch der Punkt ist nicht, daß Gott, der Schöpfer des Universums, wenn er etwas Böses täte, nicht mehr unter den Begriff »Gott« fiel und zu existieren aufhörte (d. h. es geschähe etwas mit dem vorher als »Gott« Bezeichneten, so daß es danach wahr ist zu sagen: »Gott hat zu existieren aufgehört« oder »Gott wurde zerstört«). Der Punkt ist, daß es unmöglich sein soll, daß der, der heute als »Gott« bezeichnet wird und der das Universum geschaffen hat, jemals etwas Böses tun wird – egal ob er dadurch zu existieren aufhörte oder nicht.

Der Ansatz, daß das Gutsein im *Begriff* Gottes verankert ist, ist nicht zielführend. Daß Gott gut ist, ist eine Aussage über sein Wesen, aber nicht »Wesen« in dem Sinn des aus dem Begriff Folgenden, sondern Wesen im Sinne dessen, was Gott an und für sich ist. Theisten nehmen an, daß Gottes Gutsein irgendwie in seinem Charakter verankert ist. Doch wieso ist es unmöglich, daß Gott etwas Böses tut? Es folgt daraus, daß Gott *vollkommen frei* ist.<sup>197</sup>

Wir Menschen sind (wie oben auf S. 214 dargelegt), wenn wir überhaupt frei sind, nur eingeschränkt frei. Wir haben, wie ich es oben genannt habe, *Freiheit mit Versuchungen*. Unsere Freiheit ist durch Nei-

<sup>197</sup> Diese Antwort wird auch erläutert und verteidigt in (Swinburne 1993, 149–152) und (Swinburne 1994, 65–71).

gungen und durch auf uns ausgeübten Druck, also durch *nicht-rationale Einflüsse* eingeschränkt. Was wir tun, wird nicht nur durch Gründe bestimmt, sondern auch z. B. durch die Lust auf Essen, die Lust auf Macht, die Lust auf Besitz oder durch den Wunsch, von allen gemocht zu werden. Deshalb tun wir manchmal etwas, was wir nicht für das Beste halten. Wir stehlen, wir halten unsere Meinung für uns, weil sie nicht der herrschenden Meinung entspricht, oder wir bleiben morgens länger im Bett liegen, als es gut ist. Bei Gott soll das anders sein:

*Gott ist vollkommen frei, d. h. er ist keinen Neigungen, also keinen nicht-rationalen Einflüssen ausgesetzt, sondern handelt stets aus Gründen.*<sup>198</sup>

Wenn die Allwissenheit Gottes und der Internalismus angenommen werden, folgt daraus, daß Gott nie etwas Böses tut. Der Internalismus (den ich oben auf S. 212 kurz verteidigt habe) ist die These: *Es ist unmöglich, eine bestimmte Handlung für seine Pflicht zu halten und dabei nicht im geringsten motiviert zu sein, sie zu tun.* Denn wenn man eine Handlung für seine Pflicht hält oder für gut hält oder einen Grund für die Handlung sieht, dann glaubt man damit, daß die Situation diese Handlung erfordert oder zumindest für diese Handlung spricht. Dadurch motiviert diese Überzeugung diese Person. Wenn die Person Neigungen zu anderen Handlungen hat, kann es dennoch sein, daß die Person die Handlung nicht tut und statt dessen einer Neigung folgt. Doch Gott hat keine Neigungen, deshalb ist die Möglichkeit, daß er etwas, was er für seine Pflicht hält, nicht tut, ausgeschlossen.

Da Gott allwissend ist und daher immer weiß, was seine Pflicht ist, folgt schließlich, daß es unmöglich ist, daß er eine Pflicht hat und nicht tut. Ein Allwissender ist nie im Unklaren oder im Irrtum darüber, was gut und was schlecht ist und welche Gründe es für oder gegen eine bestimmte Handlung gibt. Er übersieht, überschätzt oder unterschätzt nie eine mögliche Folge einer Handlung, er vergißt nie ein Versprechen, welches er gab, er übersieht nie jemandes Rechte.

Daß Gott vollkommen frei ist, heißt also nicht, daß es immer offen ist, was er tun wird. Im Gegenteil. Gerade weil Gott frei ist, ist es ausgeschlossen, daß er jemals etwas Böses tun wird. Der Begriff der Freiheit weist in zwei Richtungen: zum einen weist er auf eine Vielzahl

<sup>198</sup> So sagte auch Leibniz: »[Es ist] die höchste Freiheit [...], nach dem höchsten Vernunftgrund in Vollkommenheit zu handeln.« (Leibniz 1686b, §3)

offenstehender Handlungsmöglichkeiten, andererseits auf das Tun des Richtigen. Wenn wir wissen wollen, ob jemand bei einer Handlung frei war, fragen wir manchmal »Hätte er anders handeln können?« Damit können wir die Frage meinen, ob die Person sowohl Neigungen ausgesetzt war als auch die Fähigkeit hatte, aus Gründen handelnd ein Entscheidungsereignis hervorzubringen. Wir können dabei aber auch voraussetzen, daß die Person Neigungen ausgesetzt ist, und die Frage meinen, ob die Person die Fähigkeit hatte, aus Gründen handelnd ein Entscheidungsereignis hervorzubringen. Denn wenn das der Fall ist, dann hätte die Person anders handeln können. So führt bei Personen mit Neigungen die Freiheit dazu, daß der Person viele Handlungen offenstehen. Das ist dann »eingeschränkte Freiheit«, oder »Freiheit mit Versuchung«. Sie hat die Besonderheit, daß offen ist, wie die Person handeln wird, ob sie das tut, was sie für richtig hält, oder ob sie den Neigungen folgt. Personen mit Freiheit mit Versuchung können mehr oder weniger und mehr oder weniger oft erfolgreich darin sein, den Gründen zu folgen. Sie können böse sein, sie können moralisch schwach sein, sie können tugendhaft sein, sie können tapfer sein, sie können Helden sein. Personen mit vollkommener Freiheit hingegen tun einfach immer das, was sie für richtig halten. Freiheit besteht nicht nur aus der Anwesenheit der Fähigkeit, aus Gründen zu handeln, sondern auch aus der Abwesenheit von Neigungen und Einflüssen.

Damit haben wir die Grundzüge des Theismus so weit umrissen, daß wir genauer untersuchen können, wie Gott – wenn es einen Gott gibt – wirken könnte und welche Rolle er in der kausalen Struktur der Welt hätte.

## 10.2 Gibt es Handlungsversuchereignisse Gottes?

Bei einer menschlichen Handlung ist das Handlungsergebnis (d. h. das Ereignis, das hervorzubringen beabsichtigt ist) das Ergebnis eines Vorgangs, dessen Anfangsereignis einen Teil hat, der keine Ereignisursache hat, sondern direkt durch eine Entscheidung hervorgebracht wird. Das habe ich ein »Entscheidungsereignis« genannt. Entscheidungsereignisse sind beim Menschen »Handlungsversuchereignisse«, d. h. geistige Ereignisse derart, wie sie geschehen, wenn man mit oder ohne Erfolg etwas zu tun versucht, z. B. wenn man versucht, seinen Arm zu heben.



Nun könnte man meinen, daß auch Gottes Handlungen mit einem Handlungsversuch beginnen.<sup>199</sup> Zu dieser Auffassung gelangt man wie folgt. Eine freie Handlung wird dadurch ausgelöst, daß die Person etwas zu tun versucht. (In der englischen Literatur spricht man von »willing«, »deciding«, »choosing«, »endeavouring«.) Jede freie Handlung wird durch einen Willensakt ausgelöst. Der Willensakt ist ein notwendiges Kennzeichen einer Handlung. Bringt Gott ein Universum hervor, dann ist der Anfang des Universums durch Gottes Willensakt verursacht. Der Beginn des Universums (d. h. die Phase des Universums vom frühesten Zeitpunkt bis zu einem beliebig nah daran liegenden späteren Zeitpunkt) hat – gemäß dieser Auffassung – eine vorangehende Ereignisursache: Er ist verursacht durch ein Ereignis in Gottes Geist, das wir das göttliche Handlungsversuchsereignis des Hervorbringens eines Universums nennen können (auch wenn »Versuch« hier nicht ganz treffend ist, da es bei Gott keine mißlingenden Versuche gibt). Es ist die Basis einer Tendenz hin zur Existenz eines Universums.

Doch erwägen wir eine andere Auffassung. Wir Menschen sind so, daß wir *nur* durch Handlungsversuche unsere Umwelt verändern können, d. h. indem wir geistige Ereignisse einer bestimmten Art geschehen lassen. Stellen Sie sich jemanden in einem Raum mit einem Schaltpult vor. Das Drücken von Knöpfen auf dem Schaltpult verursacht bestimmte Bewegungen von Maschinen, welche die Person durch ein Fenster beobachten kann. Die Person kann außerhalb des Raumes nur etwas durch das Schaltpult bewirken. Das Drücken von Knöpfen setzt Kausalprozesse in Gang, welche zu bestimmten Bewegungen der Maschinen führt. Die Person kennt diese Prozesse nicht genau, aber sie weiß, welche Knöpfe sie drücken muß, um bestimmte Ereignisse herbeizuführen. – So ähnlich können auch wir bestimmte Ereignisse nur auf bestimmte Weisen hervorbringen. Alle unsere Handlungen, bei denen wir etwas bewegen, geschehen durch Hand-

<sup>199</sup> So argumentieren z. B. Hoffman & Rosenkrantz (2002, 103 f.) dafür, daß Gott in der Zeit ist: »Necessarily, if an agent, A, intentionally [...] brings about an event [...], then A performs such an action either by deciding (or choosing) to do so or by endeavouring (or willing) to do so. Thus, if God exists, then he performs actions of the three foregoing types via his decisions or endeavors.« Die Autoren fahren fort, daß dies eine Veränderung in Gott ist und daß Gott daher, da nur ein Ding in der Zeit sich ändern kann, in der Zeit sei. Genauso nimmt (Smith 1996) in seinem Argument für die »logische Unmöglichkeit einer göttlichen Ursache« an, daß göttliche Handlungen mit einem Willensakt beginnen.

lungsprozesse, die mit geistigen Ereignissen und Gehirnereignissen beginnen. Wir haben zwar mehrere Möglichkeiten, um einen Stein zu bewegen, z. B. indem wir ihn mit unserer Hand bewegen oder indem wir einen Stock benutzen, aber wir können ihn nicht direkt durch unseren Geist bewegen, so wie wir unseren Arm bewegen, indem wir einfach versuchen, ihn zu bewegen. Bei allen unseren Handlungen, bei denen wir etwas bewegen, sind die Entscheidungsereignisse Handlungsversuchsereignisse.

Bei Gott wäre das anders: Bei Gott wären nicht alle Entscheidungsereignisse Ereignisse in seinem Geist. Wenn Gott ein Universum erschafft, warum sollte er zuerst ein Ereignis in seinem Geist hervorbringen, ein Handlungsversuchsereignis, welches dann die Entstehung eines Universums verursacht? Als Allmächtiger kann er jedes Ereignis direkt hervorbringen, so wie wir unsere Handlungsversuche direkt hervorbringen. So wie ich einen Handlungsversuch hervorbringe, nämlich indem ich entscheide, meinen Arm zu heben, und es tue, so kann Gott die Existenz eines Universums hervorbringen, indem er entscheidet, eines hervorzubringen, und es tut. Wenn Gott ein Universum so hervorbringt, dann hat die Entstehung des Universums keine Ereignisursache, sie hat nur eine Agensursache, nämlich Gott – so, wie mein Handlungsversuch keine Ereignisursache hat, sondern nur eine Agensursache, nämlich mich. Der Bereich der möglichen Entscheidungsereignisse ist bei Gott nicht wie bei uns auf bestimmte geistige Ereignisse beschränkt. Gott kann jedes beliebige Ereignis als Entscheidungsereignis hervorbringen. Seine intentional basalen Handlungen sind nicht Handlungsversuche, sondern er kann jedes beliebige Ereignis auf intentional basale Weise hervorbringen.

Daß die einzigen Entscheidungsereignisse, die wir hervorbringen können, Handlungsversuchsereignisse sind, liegt daran, daß wir körperliche Wesen sind. Wir können in unserer Umwelt nur durch jenes Stück Materie etwas bewegen, das unser Körper ist, und wir können unseren Körper nur durch Handlungsversuche bewegen. Solche geistigen Ereignisse sind die einzigen Ereignisse, die wir direkt durch Entscheidung geschehen lassen können. Gott aber ist nicht körperlich, er kann die Welt auch ohne bestimmte geistige Ereignisse und ohne ein bestimmtes Stück Materie verändern. Die oben skizzierte Auffassung, daß Gott durch Handlungsversuche handelt, ist daher abzulehnen. Was Gott hervorzubringen entscheidet, geschieht direkt durch seine Entscheidung.

### 10.3 Verschiedene Arten göttlichen Handelns

Wir können nun verschiedene Arten göttlichen Handelns unterscheiden. Ich werde die folgenden möglichen Fälle untersuchen: Gott schafft etwas, wenn es kein Universum gibt; Gott schafft ein Universum ex nihilo; Gott erhält die geschaffenen Dinge; Gott greift in Situationen ein, in denen Naturgesetze gelten; Gott greift in Situationen ein, in denen keine Naturgesetze gelten; Gott bringt Ereignisse hervor ohne einzugreifen; Gott greift in indeterministische Prozesse ein; Gott verändert Wahrscheinlichkeiten; Gott greift ein, ohne die statistischen Naturgesetze zu verletzen.

#### 10.3.1 Schaffen zu einer Zeit, zu der es kein physisches Universum gibt

Unter einem physischen Universum verstehe ich das Ganze der Materie, die im Raum verteilt ist, so daß zwischen allen Teilen dieses Universums räumliche Beziehungen bestehen. Jetzt gibt es ein Universum, aber vielleicht gab es einmal kein Universum und vielleicht wird es einmal kein Universum mehr geben. Zu einer Zeit, zu der es kein Universum gibt, könnte Gott etwas erschaffen, z.B. mehr oder weniger mächtige, mehr oder weniger gute körperlose Personen. Wie ist Gottes Erschaffen solcher Gegenstände zu beschreiben? Die Existenz solcher Dinge ist zu jeder Zeit<sup>200</sup> das Ergebnis von Gottes Entscheidung, d. h. es ist ein Entscheidungsereignis Gottes. Wenn Gott möchte, daß es einen Engel einer bestimmten Art gibt, dann entscheidet er, daß ein solches Ding ins Sein trete. Wenn der Gegenstand dann existiert, dann gab es einmal eine Zeit, zu welcher der Gegenstand noch nicht existierte. Es gibt keine Ereignisursache der Existenz des Gegenstandes. Seine Existenz ist durch Gott verursacht, aber durch sein Handeln und nicht durch ein Gott betreffendes Ereignis.

<sup>200</sup> Ich lasse es hier offen, wie die Zeit fortschreitet, wenn es kein Universum und mithin keine Naturgesetze gibt. Wenn Gott einen Engel erschafft, dann gibt es eine Zeit vor der Zeit, zu der der Engel existiert. Aber man kann behaupten, wie von (Swinburne 1996a) dargelegt, daß es, wenn es kein Universum und mithin keine Naturgesetze gibt, zwar Beziehungen zeitlicher Abfolge (also »früher als« und »später als«) zwischen Ereignissen, aber keine bestimmte Zeitdauer zwischen Ereignissen gibt.

#### 10.3.2 *Creatio ex nihilo (Creatio de novo)*

Nehmen wir mal an, daß es einmal kein Universum gab. Dann erschuf Gott das Universum. Der Beginn des Universums, d. h. die erste Phase der Existenz des Universums, die mit der Existenz des Universums beginnt und beliebig kurz ist, hat keine Ereignisursache, sondern ist das direkte Ergebnis von Gottes Entscheidung. Es gibt keine Verzögerung zwischen Gottes Erschaffen des Universums und dem Beginn der Existenz des Universums. Keine Phase des Universums hat ein göttliches Handlungsversuchsereignis zur Ursache. Ich nenne eine Handlung wie Gottes Erschaffen eines Universums eine direkte Handlung Gottes, was heißen soll, daß das Ereignis ein Entscheidungsereignis Gottes ist.

Gottes Erschaffen eines Universums zu einer Zeit, zu der es noch kein Universum gibt, kann man eine *Creatio de novo* (oder *Creatio ex nihilo*)<sup>201</sup> nennen. Es ist eine *Creatio de novo* im Gegensatz zu einer Herstellung aus etwas, das vorher schon existierte. Man kann eine Statue aus einem Bronzeklumpen machen. Bevor man die Statue macht, existiert die Bronze schon, und sie existiert weiter, wenn die Statue gemacht ist. Wenn Gott ein Universum *de novo* schafft, dann gibt es nichts, woraus er es schafft, insbesondere gibt es keine Materie und vermutlich auch keinen Raum, solange das Universum noch nicht existiert.

#### 10.3.3 *Erhalten*

Die meisten Theisten nehmen an, daß das Universum einen Anfang hatte. Einige nehmen an, daß es eine Zeit gab, zu der es noch kein Universum gab. Andere nehmen an, daß das Universum einen Anfang hatte, wollen damit aber nicht implizieren, daß es eine Zeit gab, zu der

<sup>201</sup> Der Ausdruck »*Creatio de novo*« ist hier zutreffender als der Ausdruck »*Creatio ex nihilo*«, weil Thomas von Aquin diese Ausdrücke so verwendet. Alfred Freddoso (1991) weist darauf hin, daß für Thomas *Creatio ex nihilo* bedeutet, daß Gott dem Gegenstand und allen seinen Akzidenzien Sein gibt, aber es impliziert nicht, daß er vorher nicht existierte. Die Erschaffung der Erde wäre auch dann eine *Creatio ex nihilo*, wenn es davor schon die Materie gab, aus der die Erde gemacht ist. Der Ausdruck »*Creatio de novo*« impliziert zusätzlich, »daß weder der Gegenstand noch seine Bestandteile oder Akzidenzien vorher existierten«. (So auch Ward 1993, 249.)

es noch kein Universum gab, sondern nur, daß »das Universum nicht unendlich in die Vergangenheit reicht, sondern vor einer endlichen Zeit aus dem Nichts ins Sein gebracht wurde« (Craig 2001, 217). In jedem Falle hält gemäß dem Theismus Gott die Dinge im Sein, er erhält sie. Das Buch Hiob drückt das so aus: »Wenn er nur an sich dächte, seinen Geist und Odem an sich zöge, so würde alles Fleisch miteinander vergehen, und der Mensch würde wieder zu Staub werden.« (Hiob 34,14 f.) Untersuchen wir dieses Erhalten genauer.

Man kann behaupten, daß Gottes Erhalten der Dinge einfach darin besteht, daß er kontinuierlich alles direkt hervorbringt, was es gibt. Gemäß dieser Auffassung, dem Okkasionalismus, ist jede Phase der Welt und jedes Ereignis in der Welt das direkte Ergebnis von Gottes Entscheidung, d. h. jedes Ereignis ist ein Entscheidungsereignis Gottes. (Genauer gesagt haben die Okkasionalisten in der europäischen Tradition angenommen, daß jedes Ereignis ein Entscheidungsereignis Gottes oder einer anderen freien Person ist, denn daß der Mensch libertär frei ist, galt als offensichtlich. S. u. S. 281.) Ein Ding mit den Eigenschaften A, B und C zu erhalten, heißt nichts anderes, als kontinuierlich ein Ding mit den Eigenschaften A, B und C hervorzubringen. Gemäß dieser Auffassung ist das Erhalten von Dingen eine Tätigkeit derselben Art wie *Creatio de novo*, mit dem einzigen Unterschied, daß eine *Creatio de novo* zu einer Zeit beginnt, vor der es kein Universum gab.

Der Nachteil des Okkasionalismus ist, daß er *sekundäre Verursachung*, d. h. Verursachung durch geschaffene Dinge, ausschließt. (Unter »primärer Verursachung«, »causa prima«, versteht man Verursachung durch Gott. (Vgl. Wachter 1699)) Wenn jedes Ereignis in der Welt eintritt, weil Gott es direkt hervorbringt, dann ist das Eintreten dieses Ereignisses nicht durch vorangegangene Ereignisse, sondern durch Gott allein verursacht. Später (S. 277) werde ich noch mehr zum Okkasionalismus sagen. Der Okkasionalismus könnte wahr sein: Gott könnte kontinuierlich direkt ein Universum hervorbringen. Aber es scheint sekundäre Verursachung zu geben. Wir sollten daher versuchen, eine Auffassung zu formulieren, diese zuläßt.

Einige haben behauptet, Gottes erhaltende Tätigkeit bestehe darin, daß Gott kontinuierlich das *Sein* oder die *Existenz* der Dinge hervorbringt. Philip Quinn beispielsweise möchte durch das folgende Axiom eine »Theorie der Schöpfung und des Erhaltens« aufstellen: »Mit Notwendigkeit gilt: für alle x und für alle t, wenn x zu t existiert, dann bringt Gottes Wollen, daß x existiere, hervor, daß x zu t exi-

stiert.«<sup>202</sup> Das soll einerseits berücksichtigen, daß geschaffene Dinge kontinuierlich von Gottes Tätigkeit abhängen, und andererseits sekundäre Verursachung zulassen. Stellen wir uns vor, A's F-Sein zu  $t_1$  (d. h. das Ding A ist zu  $t_1$  F) verursacht B's G-Sein zu  $t_2$ , und A und B sind geschaffene Dinge. Das heißt, A's F-Sein ist die Basis einer Tendenz zu B's G-Sein und die Tendenz wird verwirklicht. Gemäß dem Okkasionalismus sind sowohl A's F-Sein als auch B's G-Sein Entscheidungsereignisse Gottes. Die Schwierigkeit für den Okkasionalismus ist, daß A's F-Sein dann für B's G-Sein kausal irrelevant ist. Quinns Auffassung soll diese Schwierigkeit beheben. Er meint, daß B's Existenz direkt durch Gott verursacht wird, aber nicht B's G-Sein.

Dieser Auffassung kann man Sinn abgewinnen, wenn man glaubt, daß das Sein eines Dinges ein ontologischer Bestandteil des Dinges ist. Dinge sind komplex. Sie haben nicht nur Teile, in die sie zerlegt werden können, also räumliche Teile, sondern wir können an einem Ding auch Teile unterscheiden, in die das Ding nicht zerlegt werden kann. Husserl nannte in seiner *III. Logischen Untersuchung* (1913c) jene »konkrete Teile« oder »Stücke« und diese »abstrakte Teile«. Die Eigenschaften eines Dinges zum Beispiel sind in diesem Sinne abstrakte Teile des Dinges.<sup>203</sup> Wir können die verschiedenen Eigenschaften eines Dinges unterscheiden, weil sie dem Ding verschiedene Wirkungsweisen verleihen. Die Masse eines Dinges beeinflusst, wie das Ding zu beschleunigen ist, die Ladung beeinflusst, wie es sich in einem elektromagnetischen Feld verhält, etc. Man kann also solche Teile eines Dinges unterscheiden und sie als Individuen (im Gegensatz zu Universalien) und Bestandteile des ganzen, d. h. konkreten Dinges ansehen. In der traditionellen aristotelischen Ontologie sieht man auch das Sein (»esse«) eines Dinges als ein Bestandteil des Dinges an; nicht als eine Eigenschaft des Dinges, aber als einen ontischen Bestandteil anderer Art.

Vor dem Hintergrund so einer Ontologie kann man sagen, daß die Eigenschaften des Dinges durch vorangegangene Ereignisse verursacht wurden, das Sein des Dinges aber direkt durch Gott. Doch es gibt wenig

<sup>202</sup> »Necessarily, for all x and t, if x exists at t, God willing that x exists at t brings about x existing at t.« (Quinn 1988, 54) Vgl. (Freddoso 1991, 563). Freddoso schreibt Suarez und Thomas von Aquin die folgende Auffassung von Erhalten (»conserving«) zu, die Quinns ähnelt: »x conserves y at t if and only if (a) x is an active cause of y's existing at t, and (b) for some temporal interval i that includes t but begins before t, y exists throughout t.« Ähnlich (Ross 1983, 130 ff.).

<sup>203</sup> Mehr dazu in (Wachter 2000a, 75, 193).

Grund dafür, an so eine Konstituenten-Ontologie zu glauben. Wenn es etwas gibt, das alle Eigenschaften einer Eiche enthält, dann ist es eine Eiche; die Eiche existiert. Kein extra *Esse* muß hinzugefügt werden. Und wenn da keine Eiche ist, dann gibt es auch keine Eigenschaften der Eiche. Deshalb leuchtet Quinns Vorschlag nicht ein. Man kann ihn nur annehmen, wenn man das Sprachspiel der aristotelischen Tradition mitspielt. Natürlich wollen wir irgendwie sagen, daß Gott für das Weiterexistieren der Dinge verantwortlich ist, aber nicht direkt ihre Eigenschaften hervorbringt. Aber einfach zu sagen, daß das göttliche Erhalten eines Dinges darin besteht, daß Gott seine Existenz, aber nicht seine Eigenschaften verursacht, erhellt nichts.<sup>204</sup> Ich werde nun drei andere mögliche Theorien des göttlichen Erhaltens vorstellen:

1. Man kann annehmen, daß Gottes Erhalten der Dinge einfach darin besteht, daß er es unterläßt, in den Gang der Natur einzugreifen oder die Dinge abzuschaffen. Er hat das Universum so geschaffen, daß es Sachverhalte gibt, welche die Basis von Tendenzen sind, und diese Tendenzen benötigen kein weiteres Handeln Gottes. Gott ist mächtig genug, die Verwirklichung jeder Tendenz zu verhindern, und er ist mächtig genug, jederzeit das Universum zu vernichten. Das Universum kann nur weiterexistieren, wenn Gott es unterläßt, es zu vernichten, aber es ist nicht von einem aktiven erhaltenden Handeln Gottes abhängig, um weiterzuexistieren.

Die meisten Theisten nehmen aber an, daß die Schöpfung mehr Unterstützung von Gott benötigt, um weiterexistieren zu können. Gottes Nichtstun genügt nicht zum Erhalten der Dinge; wenn Gott nichts tut, hören die Dinge auf zu existieren. Entwickeln wir daher einen anderen Ansatz:

2. Man kann annehmen, daß ein geschaffener Sachverhalt nicht die vollständige Basis einer Tendenz sein kann, er kann nur ein Teil der Basis einer Tendenz sein. Ein geschaffener Sachverhalt kann nur zusammen mit einem Entscheidungsereignis Gottes die Basis einer Tendenz sein. Diese Entscheidungsereignisse könnten Ereignisse im Bewußtsein Gottes sein und als Gottes Erhaltungstätigkeitsereignisse bezeichnet werden. Wenn A's F-Sein zu  $t_1$  B's G-Sein zu  $t_2$  verursacht, dann gibt es zu  $t_1$  einen Sachverhalt in Gottes Bewußtsein, der ein göttliches Entscheidungsereignis ist und der zusammen mit A's F-Sein die vollständige Basis der Tendenz hin zu B's G-Sein ist. Nach dieser

<sup>204</sup> Weitere Einwände gegen Quinns Theorie: (Craig 1998), (McCann & Kvanvig 1991).

Auffassung (die dem Konkurrentismus, den ich unten erläutern werde, ähnelt) erfordern sekundäre Ursachen in einem sehr klaren Sinne die Mitwirkung Gottes: Sie können nie allein die vollständige Basis einer Tendenz bilden. Das Universum existiert fort, solange in Gottes Geist das Erhaltungstätigkeitsereignis ist, welches zusammen mit dem Universum die Basis der Tendenz zum Weiterexistieren des Universums bildet. Die Basis einer jeden Tendenz, deterministisch oder indeterministisch, hat als Teil ein Ereignis im Geiste Gottes. Richard Swinburne vertritt eine ähnliche Auffassung:

»Machte man einen Schnitt in seiner Handlung [in Gottes Erhaltungshandeln], dann gölte: jedes Segment der Handlung, das mit dem Schnitt endet, verursacht jedes Segment des Ereignisses der Existenz des Universums, das nach dem Beginn des Segmentes der Handlung beginnt und mit dem Schnitt endet.« (Swinburne 1994, 128 Fußnote 5; Lewis)

Diese Auffassung entspricht in vielem dem, was Theisten über Gottes erhaltende Tätigkeit sagen möchten. Sie trägt der Intuition Rechnung, daß Gott etwas tun muß, damit das Universum weiterexistieren kann. Des weiteren schreibt sie Gott eine erhaltende Mitwirkung bei sekundärer Verursachung zu, läßt aber zu, daß geschaffene Sachverhalte selbst etwas verursachen. Doch die Argumente, die ich oben (S. 255) gegen die Auffassung angeführt habe, daß es Handlungsversuchsereignisse in Gottes Geist gibt, sprechen auch gegen diese Auffassung. Es scheint plausibler, daß Gott die Dinge auf eine direktere Weise im Sein erhält, ohne Entscheidungsereignisse in seinem Geist. Die dritte Auffassung greift dies auf:

3. Gemäß der dritten Auffassung benötigen die geschaffenen Dinge eine Aktivität Gottes, um weiterexistieren zu können, aber das Weiterexistieren ist ein Entscheidungsereignis Gottes. Die Dinge existieren weiter, weil Gott kontinuierlich etwas tut, um sie weiterexistieren zu lassen, aber das Weiterexistieren ist (anders als gemäß Auffassung (2)) nicht durch ein vorangehendes Ereignis im Geist Gottes verursacht. Diese Auffassung impliziert, daß für jeden Sachverhalt, der durch einen früheren Sachverhalt verursacht wurde, gilt, daß er nicht existierte, wenn Gott nicht eine bestimmte Handlung ausführte. Doch nicht in dem Sinne, daß ein Ereignis in Gottes Geist ein Teil der Ereignisursache des Sachverhaltes ist. Auch ist nicht gemeint, daß der Sachverhalt ein Entscheidungsereignis Gottes ist (wie es der Okkasionalismus annimmt). Vielmehr ist die These, daß Gott die Wahl hat, ob der



Kausalvorgang, der zu S führt, weitergehen oder aufhören soll. Gott bestimmt nicht den Verlauf des Vorgangs, aber er wählt, daß er den betreffenden Tendenzen folgt. Gott wählt nicht das Eintreten eines bestimmten Ereignisses, sondern nur, daß die Tendenzen, deren Basis die geschaffenen Sachverhalte sind, erhalten bleiben.

Nehmen wir an, Gott bringt ein Universum U hervor, so daß die Existenz des Universums zur Zeit  $t_1$  beginnt. Jede Stufe des Universums ist die Basis einer deterministischen Tendenz hin zu jeder späteren Stufe des Universums. Der Anfangszustand des Universums ist so, wie Gott es wählt. Für jeden späteren Zustand des Universums gilt: Wenn Gott nicht eine bestimmte Entscheidung trafe, existierte das Universum zu dieser Zeit nicht. Ab  $t_1$  führt Gott eine bestimmte Handlung aus, die Erhaltungshandlung, ohne die das Universum nicht existieren könnte. Es hört zu existieren auf, sobald Gott diese Handlung unterläßt. Gott erhält kontinuierlich das Universum samt den Tendenzen.

Wenn es geschaffene Personen mit freiem Willen gibt, erhält Gott auch ihre Fähigkeit zu entscheiden. Für jede Zeit, zu der eine Person die Fähigkeit frei zu wählen hat, gilt: es gibt eine Handlung Gottes, ohne die die Person diese Fähigkeit nicht hätte. Für jedes Entscheidungsereignis gilt: die Person hätte die Entscheidung nicht treffen können, wenn Gott nicht zur Zeit der Handlung eine bestimmte Handlung ausgeführt hätte.

Jemand, der annimmt, daß es ein Handlungsversuchsereignis im Geist Gottes gibt, wenn Gott ein Ereignis hervorbringt, wird Auffassung (2) vorziehen. Aufgrund meiner Argumente gegen göttliche Handlungsversuchsereignisse ziehe ich Auffassung (3) vor. Doch beide Auffassungen sind mit allen meinen weiteren Ausführungen vereinbar.

#### 10.3.4 Eingriffe (Wunder)

Viele Theisten glauben, daß Gott Wunder<sup>205</sup> getan hat, z. B. daß Gott einmal das Schilfmeer geteilt hat, damit das Volk Israel durchgehen kann, daß er Wasser in Wein verwandelt hat, oder daß er jemanden

<sup>205</sup> Einige Theologen der letzten 200 Jahre wollen »Wunder« so definieren, daß es kein Eingreifen Gottes impliziert, z. B. einfach als ein unwahrscheinliches Ereignis oder als ein Ereignis, das für jemanden irgendwie religiöse Bedeutung hat. So schreibt Friedrich Schleiermacher: »Was ist denn ein Wunder! [...] Wunder ist nur der religiöse Name für

vom Tode auferweckt hat. Unter einem Wunder versteht man oft ein Eingreifen Gottes, das eine besondere Bedeutung für jemanden hat, z. B. weil Gott ihm durch das Ereignis etwas zeigen möchte. Wir haben uns hier mit Wundern nur insofern zu befassen als sie *Eingriffe Gottes* in die Natur sind, also *direkte Handlungen Gottes in der Welt*, d. h. *göttliche Entscheidungsereignisse in der Welt*. Wenn Gott auf einem Planeten ohne Leben Lebewesen schüfe, wäre das ein Eingreifen Gottes und eine direkte Handlung Gottes in der Welt, aber man würde es vielleicht nicht als »Wunder« bezeichnen. Außer Gottes direkten Handlungen im Universum kann man auch menschliche Handlungen mit von Gott verliehenen außergewöhnlichen Fähigkeiten, z. B. Krankenheilungen durch Handauflegen als Wunder bezeichnen. Wir wollen diese Fälle hier aber beiseite lassen.

*Unter einem Eingreifen Gottes versteht man ein von Gott direkt hervorgebrachtes Ereignis, das anstelle eines Ereignisses stattfindet, welches die Natur hervorgebracht hätte, wenn Gott sie erhalten und nicht eingegriffen hätte.*

Seit David Hume werden solche Fälle oft »Verletzungen der Naturgesetze« genannt. Ich werde später (S. 316) darlegen, daß diese Bezeichnung verkehrt ist. Hier möchte ich nur die kausale Struktur solcher Fälle und Gottes Rolle dabei beschreiben.<sup>206</sup>

Wasser bleibt normalerweise Wasser, oder es verdunstet mit der Zeit, oder es kocht und verdampft, wenn es erhitzt wird, oder es wird blau, wenn ein Tropfen Tinte hineinkommt. Normalerweise wird es nicht zu Wein.<sup>207</sup> Es gibt auch keinen chemischen Prozeß, durch den es zu Wein wird. Unter keinen Umständen wird es zu Wein: nicht

Begebenheit, jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder [...]« (Schleiermacher 1799, 116 f.) Ebenso z. B. (Tillich 1953, 130). Das Motiv dieser Autoren für diese Änderung des Wunderbegriffs scheint zu sein, daß sie glauben, daß es keine Wunder gibt. Doch wir brauchen ein Wort, um sagen oder *bestreiten* zu können, daß Gott eingegriffen hat, egal ob es Eingriffe gibt oder nicht. Im allgemeinen und im traditionellen Sprachgebrauch hat das Wort »Wunder« diese Bedeutung, deshalb ist es verwirrend, das Wort mit einer anderen Bedeutung zu verwenden.

<sup>206</sup> Weitere philosophische Untersuchungen über Wunder: (Larmer 1988), (Mumford 2001), (Swinburne 1989b). Swinburne untersucht insbesondere unter welchen Umständen man Grund hat anzunehmen, daß ein Wunder vorliegt.

<sup>207</sup> Man könnte sagen, das wäre schon deshalb der Fall, weil wir etwas nur dann »Wein« nennen, wenn es aus Trauben durch Auspressen, Gärung usw. gewonnen wird. Ich mei-

wenn es erhitzt wird, nicht wenn es radioaktiver Strahlung ausgesetzt ist, etc. Genauer gesagt: In welchem Zustand das Universum auch immer ist, es gibt keinen Sachverhalt, der die Basis einer Tendenz ist, der folgend eine Portion Wasser zu einer Portion Wein würde.

Unabhängig davon, ob es mögliche Umstände gibt, unter denen Wasser zu Wein würde, geht es hier nur darum, daß unter den Umständen, die herrschten, als behauptetermaßen aus Wasser Wein gemacht wurde, Wasser normalerweise nicht zu Wein wird. Zur Zeit  $t_1$  bestand eine Gesamttendenz (d. h. eine Tendenz, die keiner bestehenden Tendenz widerstreitet; vgl. S. 111) dahin, daß das Wasser bis  $t_2$  Wasser bleibt, aber tatsächlich war zu  $t_2$  aus dem Wasser Wein geworden. Wir wissen, daß es eine Tendenz dahin gab, daß das Wasser Wasser bleiben würde. Wir wissen außerdem, daß keiner außer Gott (oder zumindest niemand, der in Frage kommt) die Macht hätte, Wasser in Wein zu verwandeln. Aus dem Wasser wurde aber Wein, weil Gott das Wasser in Wein verwandelt hat. – So ein Ereignis ist das, was man ein Wunder nennt. Wir können also genauer sagen:

*Ein Eingreifen Gottes ist ein Ereignis, das ein Entscheidungsereignis Gottes ist (oder durch ein solches verursacht wird) und das unvereinbar ist mit einem Ereignis, zu welchem eine bestehende Gesamttendenz geführt hätte, hätte Gott nicht eingegriffen, sondern die Dinge nur erhalten.*

Kürzer gesagt: *Ein Eingreifen Gottes ist ein Entscheidungsereignis Gottes, das anstelle eines Ereignisses geschieht, zu dem eine Tendenz geführt hätte.* Was geschieht, wenn Gott in diesem Sinne eingreift? Vernichtet er Tendenzen? Bringt er Tendenzen hervor? Gott könnte natürlich eine Tendenz vernichten, indem er den Sachverhalt vernichtet, der ihre Basis ist. Hat Gott also vielleicht das Wasser vernichtet und an der Stelle, an der das Wasser war, Wein hervorgebracht? Das hätte er tun können, aber wir sollten nach einer Konzeption von Wundern suchen, nach der Gott die betreffenden Dinge erhält und ihren Gang verändert. Könnte Gott eine Tendenz vernichten, ohne den Sachverhalt, der ihre Basis ist, zu vernichten? Könnte er es machen, daß der Sachverhalt, der die Basis der Tendenz ist, daß das Wasser Wasser

ne hier natürlich, daß Wasser nicht zu einer Flüssigkeit mit der chemischen Zusammensetzung von Wein wird.

bleibt, nicht mehr die Basis einer solchen Tendenz ist?<sup>208</sup> – Vielleicht ist das möglich, doch wenn, wie ich oben (S. 156) dargelegt habe, die Naturgesetze notwendig sind, dann ist es unmöglich, daß zwei Sachverhalte sich ganz gleichen, außer daß sie die Basis verschiedener Tendenzen sind. Das heißt, Gott könnte *nicht* eine Tendenz vernichten, ohne den Sachverhalt, der ihre Basis ist, zu vernichten. Welche Tendenzen bestehen, kann nur geändert werden, wenn geändert wird, welche Sachverhalte bestehen.

Plausibler ist folgende Auffassung: Gott erhält auch während eines Wunders in der betreffenden Situation nicht nur die Dinge, sondern auch die Tendenzen, und er bringt das beabsichtigte Ereignis als Entscheidungsereignis direkt hervor. Er vernichtet keine Tendenzen, verhindert aber die Verwirklichung von einigen. Er wirkt ein Wunder, indem er das beabsichtigte Ereignis als Entscheidungsereignis hervorbringt, das dann an die Stelle eines Ereignisses tritt, auf welches die Tendenzen gerichtet waren und zu welchem die Tendenzen daher geführt hätten, wenn Gott (oder etwas anderes) nicht eingegriffen hätte. Thomas von Aquin nannte solche Wunder »contra naturam«:

»Ein Wunder wird *contra naturam* genannt, wenn in der Natur eine Disposition gegen die von Gott bewirkte Wirkung bleibt; so, wie er z. B. die Jünglinge im Feuerofen unversehrt bewahrt hat [Daniel 3], obwohl die Kraft zu verbrennen im Feuer blieb; oder so, wie das Wasser stillstand [Josua 3], obwohl die Schwerkraft in ihm blieb; und ähnlich ist es, wenn eine Jungfrau gebar [Maria gebar Jesus; Matthäus 1].«<sup>209</sup> (*De potentia*, q.6, a.2, ad 3; Übs. dvw)

<sup>208</sup> Peter van Inwagen nimmt so etwas an. Er beschreibt das Weinwunder wie folgt: »Gott verleiht den Teilchen, aus denen das Wasser besteht, zeitweilig ungewöhnliche kausale Kräfte, so daß diese Teilchen (durch ihre zeitweilig ungewöhnlichen Wirkungen auf einander) Bahnen folgen, denen sie normalerweise nicht gefolgt wären. Die Folge davon ist, daß sie sich neu anordnen, in der Konfiguration, die wir »Wein« nennen. Sobald dies geschehen ist, kehrt Gott zu seinem normalen Vorgehen zurück und fährt fort, den Teilchen ihre normalen kausalen Kräfte zu verleihen.« (van Inwagen 1988, 45f.) Gemäß meiner Theorie der Verursachung heißt dies: Gott tut das Wunder, indem er das Wasser (d. h. die betreffenden Sachverhalte) kurzzeitig die Basis anderer Tendenzen als gewöhnlich sein läßt. Dies wäre, wie wir unten sehen werden, im strengen Sinne eine »Verletzung« der Naturgesetze. Ähnlich nimmt Leibniz an, daß Naturgesetze eine »Gewohnheit« Gottes sind, die er durchbrechen kann, sobald er einen Grund dafür sieht (*Metaphysische Abhandlung*, §7).

<sup>209</sup> »Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea, et simile est quod virgo peperit.« (*De potentia*, q.6, a.2, ad 3)

Als ein Wunder »supra naturam« bezeichnete Thomas ein Wunder mit einer Wirkung, die keine geschaffene Person hervorzubringen imstande ist. Als ein Wunder »praeter naturam« bezeichnete er ein Wunder mit einer Wirkung, die geschaffene Personen zwar hervorbringen können, aber nicht so schnell oder so direkt oder so reichhaltig. (Vgl. Fredoso 1991, Fn. 29.)

Nehmen wir an, Gott bewegt durch einen Eingriff einen Stein von A nach B, in der Zeit zwischen  $t_1$  und  $t_2$ . Zu  $t_1$  besteht eine Gesamttendenz dahin, daß der Stein zu  $t_2$  bei A ist, d. h. auf der Stelle verweilt. Für jede Position  $P_i$  des Steines zur Zeit  $t_i$  zwischen  $t_1$  und  $t_2$  gilt: Es ist ein Entscheidungsereignis Gottes, daß der Stein an  $P_i$  ist, und es bestand vor  $t_i$  eine Gesamttendenz dahin, daß der Stein zu  $t_i$  an der Position  $P_i^*$  sein wird, die von  $P_i$  verschieden ist.<sup>210</sup>

Wenn Gott ein Wunder wirkt, läßt er alle bestehenden Tendenzen bestehen, er verhindert nur ihre Verwirklichung, indem er Entscheidungsereignisse hervorbringt, die der Tendenz widerstreiten. Da Naturgesetze sagen, in was für Situationen was für Tendenzen bestehen, ist es deshalb nicht richtig, ein Wunder als eine »Verletzung« der Naturgesetze zu bezeichnen (wie David Hume es getan hat). Dies werde ich unten (S. 316) noch ausführlicher darlegen. Wunder sind auch mit dem schwachen Determinismus und also mit deterministischen Naturgesetzen vereinbar. Und zwar aus dem Grund, aus dem auch Entscheidungsereignisse (also libertäre, »inkompatibilistische« Willensfreiheit) mit dem schwachen Determinismus vereinbar sind (wie oben auf S. 178 dargelegt). So wie deterministische Tendenzen und deterministische Prozesse nicht das Abbrechen eines Prozesses durch einen anderen Prozeß verhindern können, so können sie auch keine Wunder verhindern.

### 10.3.5 Gottes Eingreifen in Situationen, in denen keine Naturgesetze gelten

In einem Wunder, oder »Eingreifen« Gottes, wie gerade beschrieben, bringt Gott einen Sachverhalt hervor, der unvereinbar ist mit einem Sachverhalt, zu dem hin davor eine Gesamttendenz bestand. In den

<sup>210</sup> Gott könnte auch, um den Stein nach B zu bewegen, nach  $t_1$  so eingreifen, daß dann eine Tendenz dahin besteht, daß der Stein zu  $t_2$  bei B ist.

normalerweise als Wunder bezeichneten Fällen gelten für diese Gesamttendenz *Naturgesetze*. Es gibt ein Naturgesetz – bekannt oder unbekannt –, das besagt, daß in so einer Situation immer so eine Tendenz besteht. Es ist ein Naturgesetz, daß so ein Sachverhalt die Basis so einer Tendenz ist. Deshalb ist es in so einem Fall *erkennbar*, daß eine Gesamttendenz bestand, die nicht verwirklicht wurde, und wenn niemand anders als Verursacher in Frage kommt, kann der Beobachter schließen, daß wahrscheinlich Gott eingegriffen hat. Die Situation ist so, daß ein menschlicher Beobachter durch Kenntnis der Naturgesetze wissen kann, daß in der Situation etwas anderes geschehen wäre, wenn niemand eingegriffen hätte. Die Situation ist in diesem Sinne vorhersagbar. Gölten in dieser Situation keine Naturgesetze, könnten Beobachter nicht wissen, daß eine Gesamttendenz bestand und nicht verwirklicht wurde. Solche Fälle kann man aus dem Wunderbegriff ausschließen, weil sich über sie niemand »wundern« kann.

Es ist ein bemerkenswerter Zug mancher Situationen, daß in ihnen durch Naturgesetze Vorhersagen gemacht werden können. Die Tendenzen haben Basen, die unabhängig von den Tendenzen identifizierbar und beschreibbar sind. Die Basis der Tendenzen kann beschrieben werden, ohne daß die Beschreibung impliziert, was für eine Tendenz besteht. Die Basen der Tendenzen sind uns durch unsere Organe oder durch Meßgeräte zugänglich, weil sie, wenn sie in eine bestimmte Situation gebracht werden, auf unsere Sinne wirken oder Ereignisse z. B. in Meßgeräten bewirken, die auf unsere Sinne wirken. Außerdem gilt, daß Sachverhalte, die der Basis gleichen, immer oder notwendigerweise die Basis gleichartiger Tendenzen sind.

Vielleicht greift Gott nicht nur in Situationen ein, in denen Naturgesetze gelten, sondern auch in Situationen ohne Naturgesetze. Daß ein Fall von Verursachung nicht durch Naturgesetze beschrieben wird, heißt entweder, daß Sachverhalte einer Art nicht immer die Basis gleichartiger Tendenzen sind, oder daß wir keinen Zugang zu der Ursache oder der auf ihr basierenden Tendenz haben, der uns die Formulierung von Naturgesetzen erlauben würde. Es kann z. B. zwei Sachverhalte geben, welche für uns ganz gleich aussehen, welche sich aber in Wirklichkeit unterscheiden und welche die Basis verschiedener Tendenzen sind. In so einem Fall gäbe es keine Naturgesetze, die beschrieben, was für ein Sachverhalt was für eine Tendenz mit sich bringt. Oder vielleicht gibt es Fälle, wo ein beobachtbares Ereignis das Ergebnis einer Tendenz ist, zu deren Basis wir keinen Zugang haben, außer

indem wir sagen, daß das Ereignis das Ergebnis einer Tendenz ist und daß es ein Ereignis gibt, das die Basis dieser Tendenz ist. Die Quantenmechanik könnte ein Feld sein, in dem wir es mit Tendenzen zu tun haben, zu deren Basen wir nicht so einen Zugang haben, wie wir ihn z. B. zu den Basen der in den Newtonschen Gesetzen beschriebenen Tendenzen haben.

Jedenfalls könnte es Tendenzen geben, die nicht durch Naturgesetze beschrieben werden. Gott könnte auch in solchen Situationen eingreifen. In so einem Fall besteht eine Gesamttendenz, die nicht durch Naturgesetze beschrieben wird, hin zu einem Ereignis X, und X tritt nicht ein, weil ein Ereignis Y geschieht, welches ein Entscheidungsereignis Gottes ist und welches mit X unvereinbar ist.

#### 10.3.6 Gott bringt direkt Ereignisse hervor, ohne einzugreifen

Bei einem Eingreifen verhindert Gott die Verwirklichung einer Tendenz durch das Hervorbringen eines Entscheidungsereignisses. Das Entscheidungsereignis kollidiert mit einem kausalen Prozeß. Aber möglicherweise verhindert nicht jedes Entscheidungsereignis Gottes die Verwirklichung einer Tendenz. Wenn Gott zum Beispiel ein Universum *de novo* schafft, d. h. zu einem Zeitpunkt, zu dem es kein Universum gibt, so wird dadurch keine Tendenz behindert. Vielleicht gibt es auch andere mögliche Fälle dieser Art. Wenn es eine Veränderung im Geistesleben eines Menschen geben kann, die nicht mit einer Veränderung in seinem Gehirn einhergeht, dann könnte Gott geistige Ereignisse in einem Menschen hervorrufen, die mit keinem laufenden Prozeß kollidieren. Wenn Gott in jemandem die Vorstellung eines rosa Elefanten hervorrufen, steht das vielleicht keiner Tendenz im Wege. So könnte Gott jemandem den Gedanken geben, daß er als Missionar nach Pakistan gehen sollte, oder daß er zum Friedensengel in München gehen und dort den jungen Mann im schwarzen Mantel ansprechen soll. Manchmal gibt es vielleicht keine Tendenz dahin, daß Müller an Pakistan denkt, und auch keine Tendenz, die unvereinbar damit ist, daß Müller an Pakistan denkt. In so einem Fall könnte Gott ein Entscheidungsereignis hervorbringen ohne damit in einen Prozeß einzugreifen.

Wenn ein Mensch hingegen nicht den Gedanken haben kann, er solle nach Pakistan gehen, ohne daß dabei sein Gehirn in einem Zustand ist, der damit unvereinbar ist, daß er *nicht* denkt, er solle nach

Pakistan gehen, dann kann Gott einem diesen Gedanken nicht geben, ohne in die Gehirnprozesse einzugreifen. Gemäß einer möglichen Auffassung des Zusammenhangs zwischen Gehirn und Gedanken, muß Gott also in Gehirnprozesse eingreifen, um einem Menschen einen bestimmten Gedanken zu geben.

Gott kann vielleicht auch materielle Sachverhalte hervorbringen ohne einzugreifen, d. h. ohne die Verwirklichung einer Tendenz zu verhindern. Nennen wir den Sachverhalt, der alle zu einer Zeit existierenden materiellen Sachverhalte umfaßt, U. Jede existierende Tendenz hat U oder einen Teil von U als Basis. Wenn Gott einen Sachverhalt hervorbringt, der kein Teil von U ist, dann steht dieser keiner der existierenden Tendenzen im Weg. Gott kann also vielleicht zu den bestehenden Sachverhalten welche *hinzufügen*.

Man beachte, daß ich hier den Term »Sachverhalt« so verwende, daß es keine negativen Sachverhalte gibt. Es gibt keinen Sachverhalt, der darin besteht, daß ein bestimmter anderer Sachverhalt *nicht* besteht. Wenn man negative Sachverhalte zuläßt (wie z. B. Reinach 1911), dann gilt: Wenn ein Sachverhalt S hervorgebracht wird, wird damit der Sachverhalt Nicht-S vernichtet. Gemäß meiner Verwendungsweise von »Sachverhalt« ist es hingegen kohärent zu sagen, ein Sachverhalt sei zu den bestehenden hinzugefügt worden. Es ist genauso kohärent, wie es kohärent ist zu sagen, bis zur Zeit t habe es 507 Protonen gegeben und sonst nichts und nach t habe es 508 Protonen gegeben und sonst nichts. Ein Proton ist ein (komplexer) Sachverhalt, ebenso wie das Die-Masse-M-Haben dieses Protons.

Gott kann nur dann materielle Sachverhalte zu den bestehenden hinzufügen, wenn es möglich ist, zu der existierenden Materie Materie hinzuzufügen, oder wenn es möglich ist, existierenden Dingen zusätzliche Eigenschaften zu geben. Materie kann nur dann hinzugefügt werden, wenn es leeren Raum gibt, den sie einnehmen kann, oder wenn das Universum durch Hinzufügen von Materie größer gemacht werden kann. Zusätzliche Eigenschaften können einem Ding nur gegeben werden, wenn es Materie gibt, die Eigenschaften zusätzlich zu denen, die sie schon hat, annehmen kann, ohne dabei andere Eigenschaften zu verlieren. Wir brauchen hier nicht zu klären, welche dieser Möglichkeiten besteht.<sup>211</sup>

Im allgemeinen können wir festhalten, daß Gott in bestimmten

<sup>211</sup> In (Wachter 2000a, Kap. 4) habe ich jedoch eine Ontologie der materiellen Welt



Fällen Entscheidungsereignisse hervorbringen kann, die keinen kausalen Prozessen im Wege stehen.

### 10.3.7 Eingreifen in indeterministische Prozesse

Gott kann in einen indeterministischen Prozeß eingreifen, indem er ein Entscheidungsereignis hervorbringt, das einem indeterministischen Prozeß im Wege steht. Das heißt, das hervorgebrachte Ereignis ist von allen Ereignissen, zu denen der Prozeß hätte führen können, verschieden und mit ihnen unvereinbar.

Ebenso ist es aber ein Eingreifen in einen indeterministischen Prozeß, wenn Gott ein Entscheidungsereignis hervorbringt, das eines der Ereignisse ist, zu denen der Prozeß von sich aus hätte führen können (und mit den anderen Ereignissen, zu denen der Prozeß hätte führen können, unvereinbar ist). Das Ereignis ist das direkte Ergebnis von Gottes Entscheidung und hat keine Ereignisursache, unabhängig davon, ob die Tendenz hin zu diesem Ereignis Stärke 0,9 oder 0,2 hatte. Stellen wir uns einen Sachverhalt zur Zeit  $t_1$  vor, der die Basis einer indeterministischen Tendenz der Stärke 0,8 zum Sachverhalt A zu  $t_2$  und der Stärke 0,2 zum Sachverhalt B zu  $t_2$  ist. Entweder A oder B wird eintreten, es sei denn es greift etwas ein, und unter der Annahme, daß nichts eingreift, ist A viermal so wahrscheinlich wie B. Wenn Gott in dieser Situation zur Zeit  $t_2$  A hervorbringt, dann ist das ebenso ein Eingreifen, wie wenn er einen Sachverhalt C zu  $t_2$  hervorbrächte, der mit A und B unvereinbar ist. Denn A hat dann keine Ereignisursache, sondern ist das direkte Ergebnis von Gottes Entscheidung.<sup>212</sup>

### 10.3.8 Wahrscheinlichkeiten verändern

Man kann annehmen, daß Gott bei einem Ereignis »nachhalf«, d. h. daß er das Eintreten des Ereignisses wahrscheinlicher machte. Gott könnte die Wahrscheinlichkeit des Eintretens eines zukünftigen Ereignisses

entwickelt, nach der es keinen leeren Raum gibt und nach der Materie keine Eigenschaften annehmen kann, ohne andere zu verlieren.

<sup>212</sup> Unten werde ich die These untersuchen, daß es keine »Verletzung der Naturgesetze« ist, wenn Gott auf diese Weise das Ergebnis eines indeterministischen Prozesses bestimmt.

verändern, indem er Tendenzen hervorbringt, die von denen, die ohne diese Handlung Gottes bestünden, verschieden sind. Er kann die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses verändern, ohne es zu erzwingen. Natürlich könnte er das Ereignis auch erzwingen, indem er es als Entscheidungsereignis hervorbringt. Aber er kann Gründe dafür haben, nicht so einzugreifen. Er kann es vorziehen, es in einem gewissen Maße offen zu lassen, ob das Ereignis eintreten wird. Er kann bestimmen, daß das Ereignis eintritt, es sei denn ein bestimmtes anderes Ereignis tritt ein. Wir können hier zwei mögliche Fälle unterscheiden.

Erstens kann Gott verändern, welche Tendenzen bestehen, indem er verändert, welche Sachverhalte bestehen. Gott kann z. B. eine Situation so verändern, daß anstelle eines Sachverhaltes zu  $t_1$ , der die Basis einer Tendenz der Stärke 0,7 zu A (zu  $t_2$ ) und der Stärke 0,3 zu B (zu  $t_2$ ) ist, ein Sachverhalt besteht, der die Basis einer Tendenz der Stärke 0,4 zu A und 0,6 zu B ist.<sup>213</sup> Solche Handlungen sind Eingriffe Gottes, sie bestehen darin, daß Gott ein Entscheidungsereignis hervorbringt, das anstelle eines Ereignisses tritt, zu dem ein kausaler Prozeß geführt hätte.

Zweitens kann Gott vielleicht Tendenzen ändern, ohne zu verändern, was für Sachverhalte bestehen. Stellen wir uns vor, es liegt ein Blatt auf einem Tisch, so daß ein Wind mindestens der Stärke S aus der Richtung D das Blatt vom Tisch wehen würde. Gott könnte eine Kraft auf das Blatt ausüben, so daß schon ein Wind der Stärke S' (S<S) aus Richtung D genügen würde, um das Blatt zu bewegen. Wenn kein Wind weht, ändert Gottes Eingreifen nichts und das Blatt bewegt sich nicht. Aber wenn ein Wind stärker als S' aus Richtung D kommt, fliegt das Blatt vom Tisch, auch wenn der Wind schwächer als S ist.<sup>214</sup>

Gott könnte solches tun, indem er einen Sachverhalt B hervorbringt, z. B. in seinem Geist, so daß B zusammen mit einem bestehenden Sachverhalt die Basis der Tendenz ist, die er hervorbringen möchte. Dieser Sachverhalt wäre wie eine Hand, die auf das Blatt eine gewisse Kraft ausübt, ohne es zu bewegen.

<sup>213</sup> Oder er kann einen Sachverhalt K, der die Basis einer bestimmten deterministischen Tendenz ist, durch einen Sachverhalt L ersetzen, der die Basis einer anderen deterministischen Tendenz ist. Wenn K ein Teil eines Sachverhaltes ist, der die Basis einer indeterministischen Tendenz ist, kann sich diese dadurch ändern.

<sup>214</sup> Solche Handlungen Gottes hat Keith Ward im Auge, wenn er beschreibt, wie Gott einen »nicht-zwingenden Einfluß auf einen physikalischen Prozeß« ausüben könnte (Ward 2000, 905). Vgl. (Saunders 2000, 538 f.).

Alternativ ist aber anzunehmen, daß Gott so etwas direkt tun kann, ohne einen extra Sachverhalt hervorzubringen. In so einem Fall besteht eine Tendenz zusätzlich zu den Tendenzen, die auf bestehenden Sachverhalten basieren. (Da sie keine Basis hat, könnten wir so eine Tendenz eine »Quasi-Tendenz« nennen.) Gott kann die Welt in eine bestimmte Richtung drücken.

Gott könnte auf diese Weise in Situationen handeln, in denen er ein bestimmtes Ereignis wahrscheinlicher machen möchte, aber sein Eintreten dennoch von anderen Faktoren abhängen lassen möchte, z. B. von indeterministischen Prozessen oder von freien Handlungen. Er kann es für uns leichter machen, ein bestimmtes Ereignis hervorzubringen, es aber weiterhin von uns abhängen lassen, ob das Ereignis eintritt. So würde eine Handlung leichter für uns, aber eine gewisse Anstrengung von uns wäre dennoch erforderlich.

#### 10.4 Sind die Naturgesetze geschaffen?

Nehmen wir mal an, daß unser Universum einen Anfang hatte. Sind die Naturgesetze dann zusammen mit dem Universum entstanden? Hat Gott die Naturgesetze geschaffen? Hätte Gott andere Naturgesetze schaffen können? Oben (Kap. 6) habe ich dargelegt, daß die Naturgesetze davon handeln, was für Tendenzen in was für Situationen bestehen. Ich habe ferner dafür argumentiert, daß die Naturgesetze nicht anders sein können, d. h. daß es unmöglich ist, daß sich zwei Sachverhalte ganz gleichen, aber die Basis unterschiedlicher Tendenzen sind. Zwei Sachverhalte, welche die Basis unterschiedlicher Tendenzen sind, müssen sich auch an sich unterscheiden. Welche Tendenzen bestehen, kann sich nur dadurch ändern, daß sich ändert, welche Sachverhalte bestehen.

Das heißt, daß man sich die Schöpfung nicht so vorzustellen hat, daß Gott die Naturgesetze schuf, nachdem er die Dinge geschaffen hatte, indem er den Dingen dann ein bestimmtes Verhalten gab. Vielmehr legt er bei der Schaffung eines Universums *de novo* die Tendenzen und damit die Naturgesetze schon dadurch fest, daß er bestimmte Sachverhalte schafft. Gott hätte den Dingen nicht andere Naturgesetze auferlegen können.

Damit sage ich jedoch nicht, daß Gott nicht eine Welt hätte schaffen können, in der nichts vorhersagbar ist und die chaotisch ist. Ich sage

nur, daß Gott nicht dieselben Sachverhalte hätte schaffen, aber andere Naturgesetze gelten lassen können. Um ein chaotisches, unvorhersagbares Universum zu schaffen, müßte Gott andere Sachverhalte erschaffen. Man könnte den Gedanken, daß Gott auch ein chaotisches Universum hätte erschaffen können, ausdrücken, indem man sagt, Gott hätte andere Naturgesetze verwirklichen können, doch es ist genauer zu sagen, daß Gott die Naturgesetze nicht ändern kann, aber *andere* Dinge, die von *anderen* Naturgesetzen regiert werden, schaffen kann. Kein Unterschied in den Naturgesetzen ohne Unterschied in den Sachverhalten. Gott legt fest, welche Naturgesetze im Universum gelten, indem er festlegt, welche Sachverhalte bestehen.

John Foster (2001 #572) hat dargelegt, daß die Regelmäßigkeiten in der Natur nach einer Erklärung verlangen und daß sie am besten durch Gottes Handeln zu erklären seien. Seine Beispiele von Regelmäßigkeiten sind Fälle wie »Wasser dehnt sich aus, wenn es gefriert«, »Benzin entflammt, wenn Feuer daran kommt«, oder »Steine fallen hinunter, wenn sie nicht festgehalten werden«. Solche Fälle bezeichne ich als Humesche Regelmäßigkeiten; sie sind vom Typ »Ereignissen der Art A folgen *immer* Ereignisse der Art B«. Foster argumentiert, diese Regelmäßigkeiten seien kontingent, d. h. sie könnten auch nicht bestehen, und prüft, ob die Regelmäßigkeiten durch die Existenz von Naturgesetzen im Sinne einer »natürlichen Notwendigkeit« erklärt werden können. Zum Beispiel: »Es ist einfach natürlich notwendig – so, als ob es in die Grundlegung des Universums eingebaut wäre –, daß Körper immer einer Kraft dieser Art ausgesetzt sind« (Foster 2001, 150) Mit anderen Worten: es ist eine Naturnotwendigkeit, daß gilt: »Für alle zwei Körper x und y, zu jeder Zeit t, zu der sie existieren, gilt: es besteht die Anziehungskraft zwischen x und y zur Zeit t« (151). Foster untersucht mehrere Versuche, diese Idee auszubuchstabieren, und lehnt sie alle ab. Die Regelmäßigkeiten verlangten aber eine Erklärung. Zwei Ansätze bleiben, nach Foster, zu verfolgen:

1. Gott verursacht die Regelmäßigkeiten, indem er bei jeder Regelmäßigkeit jedes unter die Regelmäßigkeiten fallende Ereignis so hervorbringt, daß die Regelmäßigkeit entsteht. Jedes mal, wenn sich ein Stein ununterstützt einige Meter über dem Boden befindet, bewegt Gott ihn nach unten, usw. – Foster hält aber den folgenden Ansatz für aussichtsreicher:

2. Gott verursacht die Regelmäßigkeit »als solche« (S. 158). Das heißt, er bringt die Regelmäßigkeit hervor, nicht indem er jeden unter

die Regelmäßigkeit fallenden Einzelfall beeinflusst, sondern indem er »die Regelmäßigkeit als eine Regelmäßigkeit festlegt, so daß die Einzelfälle dann der festgelegten Regelmäßigkeit folgen müssen« (158) (»imposing the regularity as a regularity, and leaving the instances to respond to that imposition in the relevant conforming way«). Foster meint, Gott könne eine Regelmäßigkeit als Ganzes hervorbringen, ohne auf jeden Einzelfall einwirken zu müssen. Gott spricht »Es sei immer soundso«, und dann ist es immer soundso. Damit nimmt Foster an, was ich oben abgelehnt habe, daß Gott andere Naturgesetze hätte schaffen können, ohne andere Sachverhalte zu schaffen.

Beide vorgeschlagenen Erklärungen für die Regelmäßigkeiten in der Natur haben ihre Schwierigkeiten. Erklärung (1) ist natürlich sinnvoll. Gott könnte jedes einzelne Ereignis hervorbringen, und er könnte es so tun, daß die Gesamtheit der Ereignisse die Regelmäßigkeiten aufweist. Das ist der Okkasionalismus; er schließt sekundäre Verursachung aus.

Fosters Erklärung (2) – das ist die von ihm favorisierte Erklärung – sagt, daß Gott die Regelmäßigkeit »als solche« schafft. Doch wie soll das gehen? Foster spricht davon, daß die Einzelfälle dann der festgelegten Regelmäßigkeit »folgen« müßten. Ich sehe nicht, was »folgen« hier anderes heißen kann, als daß sie verursacht werden. Eine Regelmäßigkeit kann aber nichts verursachen. Bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott die Einzelfälle einer Regelmäßigkeit folgend verursacht – das bringt uns aber zu Erklärung (1) zurück. Ich vermag Fosters Erklärung (2) keinen Sinn abzugewinnen.

Wie könnte man die Regelmäßigkeiten in der Natur und Gottes Rolle dabei auffassen, wenn man Tendenzen annimmt, aber annimmt, daß die Naturgesetze anders sein könnten? Man müßte sagen, daß Gott festlegt, was für Sachverhalte was für Tendenzen tragen, und daß Gott diese Ordnung erhält. Vielleicht könnte man auch annehmen, daß Gott einmal Tendenzen mit den bestehenden Sachverhalten verknüpft hat, die nachfolgend dazu führen, daß gleichartige Sachverhalte immer gleichartige Tendenzen tragen. Das hieße, daß eine Tendenz nicht nur auf einen Sachverhalt gerichtet ist, sondern auch auf eine auf diesem Sachverhalt basierende Tendenz. Tendenzen wären nicht nur Tendenzen hin zu bestimmten Sachverhalten, sondern Tendenzen hin zu bestimmten Sachverhalten samt darauf basierenden Tendenzen. Ich bezweifle, daß dies Naturgesetze mit sich brächte, die so stabil sind wie die uns bekannten. Jedenfalls nehme ich aus den genannten Gründen

an, daß Gott – wenn es einen Gott gibt –, nachdem er einmal gewählt hat, welche Sachverhalte er hervorbringt, keine Wahl mehr hatte, welche Tendenzen auf diesen Sachverhalten basieren sollten.

## 10.5 Okkasionalismus, Konkurrentismus und bloßer Konservatismus

Die Frage, wie Gott im gewöhnlichen Gang der Natur wirkt, wurde in der Philosophie mindestens seit dem 11. Jahrhundert mit bemerkenswerter Gründlichkeit diskutiert. Ich werde nun kurz die wichtigsten Positionen in dieser Debatte vorstellen; erläutern, wie diese Positionen vor dem Hintergrund der aristotelischen Metaphysik zu formulieren sind; die entsprechenden Positionen im Rahmen der Tendenztheorie formulieren; und erörtern, welche Argumente es gegen den Okkasionalismus gibt.

### 10.5.1 Die Debatte im Mittelalter

Der islamische Theologe Al-Ghazali (1058–1111) vertrat eine Theorie der Kausalität, für die heute David Hume berühmt ist. Nach Al-Ghazali gibt es keine »notwendige Verbindung«, kein Hervorbringen zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung. Man stelle sich ein Stück Stoff im Feuer vor. Es wird schwarz und zerfällt. Man könnte meinen, das Feuer verbrenne den Stoff, so daß er schwarz wird und zu Asche zerfällt. Doch welchen Grund haben wir, das zu glauben? Nur die Beobachtung des Schwarzwerdens und des Zerfalles des Stoffes im Feuer. Al-Ghazali behauptet nun, daß »Beobachtung nur Gleichzeitigkeit, aber nicht Verursachung beweist«<sup>215</sup>. So wie Hume meint er, daß wir nicht die Verbindung beobachten, sondern nur die Abfolge der Ereignisse, und deshalb nur an die Abfolge der Ereignisse glauben sollten.

Anders als Hume bietet Al-Ghazali eine Erklärung dafür, weshalb

<sup>215</sup> Al-Ghazali auf englisch zitiert in (Averroes 1954, 316–318), Übs. dvw. Das Beispiel vom Stück Stoff im Feuer findet sich schon bei Abu'l Hudail al Allaf (gest. 796), der darlegt, daß Gott dafür sorgen könne, daß ein Stück Stoff im Feuer unversehrt bliebe. Für Hintergrundinformation und eine Analyse siehe (Perler & Rudolph 2000, 28–37).

die Ereignisabfolge so ist, wie sie ist, und weshalb der Stoff im Feuer schwarz wird: Gott bringt jedes der Ereignisse direkt hervor. Er macht den Stoff und das Feuer, er läßt den Stoff schwarz werden und ihn zu Asche zerfallen. »In Wirklichkeit gibt es keine Ursache außer Gott.«

Diese Auffassung heißt »Okkasionalismus«, weil sie besagt, daß ein Ereignis, das wir als Ursache ansehen, nicht selbst die Wirkung hervorbringt, sondern nur für Gott der Anlaß (»occasio«) und der Grund dafür, das von uns als Wirkung angesehene Ereignis hervorzubringen. Die Ordnung der Natur und die Vorhersagbarkeit vieler Ereignisse kommt nicht daher, daß die Dinge sich nach einer Ordnung verhalten, sondern daher, daß Gott die Ereignisse in dieser Ordnung hervorbringt. Er liebt die Ordnung und macht Ereignisse für uns vorhersagbar, z. B. damit wir die Folgen unserer Handlungen abschätzen können und damit wir vorausschauend handeln können. Er bewegt die Himmelskörper absichtlich so, daß wir eine Sonnenfinsternis vorher sagen können. Leibniz vertrat eine ähnliche Auffassung. Er meinte, die »Natur der Dinge«, und wir können ergänzen: die Naturgesetze, sind nur eine »Gewohnheit Gottes [...], die er wegen eines Grundes ablegen kann« (Leibniz 1686b, §7).

Der Okkasionalismus widerspricht natürlich unserer Intuition, denn wir sind geneigt zu glauben, daß der Zustand der Dinge zu einer Zeit einen Einfluß auf ihren Zustand zu einer späteren Zeit hat, und nicht nur dadurch, daß Gott alles mit einer Ordnung hervorbringt. Wir sind geneigt zu glauben, daß auch geschaffene Dinge kausale Kräfte haben.

Eine Auffassung, die dagegen primäre Kausalität, d. h. Verursachung durch Gott, mit sekundärer Kausalität, d. h. Verursachung durch geschaffene Dinge, verbindet, ist der *reine Konservatismus*<sup>216</sup>. Dies ist die Auffassung, daß Gott nur dadurch zum Gang der Natur beiträgt, daß er die Dinge (»Substanzen«) und ihre Akzidenzien erschafft und erhält. (Freddoso 1991, 554) Zu den Akzidenzien gehören auch die aktiven und passiven kausalen Kräfte der Dinge.

Eine Zwischenposition zwischen dem Okkasionalismus und dem reinen Konservatismus ist der *Konkurrentismus*. Er besagt, daß eine Wirkung in der Natur sowohl durch Gott als auch durch geschaffene Dinge hervorgebracht wird.<sup>217</sup>

<sup>216</sup> Auf englisch »mere conservatism« genannt, s. (Freddoso 1988; 1991; 1994).

<sup>217</sup> In der folgenden Untersuchung dieser Positionen werde ich mich auf Alfred Freddo-

Um diese Debatte verstehen zu können, müssen wir die Aristotelische Theorie der Verursachung kennen, die den Hintergrund der Debatte darstellt. Sie besagt, daß Wirkursachen (*causa efficiens*) *Dinge*, Substanzen, sind, die *handeln*. Nicht nur Personen können handeln, sondern auch andere lebende und nicht-lebende Dinge. Die Eigenschaften einer Substanz sind »Akzidenzien«<sup>218</sup>, d. h. individuelle ontische Bestandteile einer Substanz, die nur existieren können, wenn sie einer Substanz inhärent sind. Eine Eigenschaft kann nur an dem Ding, dessen Eigenschaft sie ist, existieren, also nur, wenn sie von dem Ding gehabt wird. Eine Substanz kann handeln, wenn sie *Kräfte* unter ihren Akzidenzien hat. Unter den ontischen Bestandteilen einer Substanz ist auch ihr Sein (*esse*) sowie ein Sein für jedes ihrer Akzidenzien. Ein *Esse* hat zwei Hinsichten: *Erstens* ist es ein allgemeines *Esse*, durch das die Entität etwas ist und nicht nichts. *Zweitens* ist es ein bestimmtes *Esse*, durch das die Entität eine Entität einer bestimmten Art ist. Ein Elch z. B. hat ein Elch-*Esse*, durch das er ein Elch und kein Hecht ist. Die Masse des Elches ist ein Akzidens des Elches mit einem Masse-*Esse*. In einem typischen Fall von Verursachung gibt eine Substanz einer anderen Substanz *Esse*, so daß diese ein neues Akzidens erhält (oder eine neue Substanz wird).

In der scholastischen Diskussion wird allgemein angenommen, daß bei einer Verursachung Gott dem Handelnden und seinen Kräften sowie dem Empfänger *Esse* gibt. Er erhält sie. Der *bloße Konservatismus*, wie er von dem Dominikanischen Bischof William Durandus im 14. Jahrhundert vertreten wurde, behauptet: *Bei sekundärer Verursachung hat die Wirkung, d. h. das Akzidens, das im Empfänger hervorgerufen wird, ihr Sein nicht von Gott, sondern vom Handelnden, also der Ursache*. Wenn eine Entität durch eine sekundäre Ursache hervorgebracht wird, dann hat sie ihr *Esse*, solange die Ursache wirkt, von dieser Ursache und nicht von Gott. Durandus gelangt zu dieser Auffassung, weil er den Okkasionalismus vermeiden und sekundäre Verursachung annehmen möchte, und annimmt, daß eine Entität ihr

sos Analyse der scholastischen Debatte stützen (Freddoso 1988; 1991; 1994; vgl. Wachter 1699). Eine gründliche Untersuchung dazu ist (Perler & Rudolph 2000).

<sup>218</sup> Die Scholastiker sehen einige der Akzidenzien einer Substanz als von ihr untrennbar (wesentlich, essentiell) an, so daß diese Substanz nicht ohne sie existieren kann. (Freddoso 1991, Fn. 9) Zeitgenössische Philosophen hingegen bezeichnen trennbare, unwesentliche Eigenschaften eines Dinges hingegen oft als »akzidentielle Eigenschaften« (»accidental properties«) (z. B. Hoffman & Rosenkrantz 2002, 77).



Esse nicht von zwei Quellen zugleich haben kann. (Freddoso 1994, 142–150)

Wenn man hingegen annimmt, daß eine Entität ihr Esse von zwei Substanzen beziehen kann, dann kann man den *Konkurrentismus* annehmen, der behauptet: *Die Wirkung einer sekundären Ursache hat ihr Esse teilweise von der sekundären Ursache und teilweise direkt von Gott.* Das heißt, jede geschaffene Entität hat ihr Esse direkt von Gott. Diese Auffassung wurde z.B. von Thomas von Aquin (1224–1274), Louis de Molina (1535–1600) und Francisco Suarez (1548–1617) vertreten. Alfred Freddoso (1991) hat dargelegt, daß die Mehrheitsmeinung in der scholastischen Debatte war, daß der reine Konservatismus unplausibel ist oder Gottes Allmacht nicht gerecht wird. Die Konkurrentisten brachten vor, daß es ungereimt sei anzunehmen, daß jede Entität ihr Esse von Gott hat, außer wenn sie von einem geschaffenen Ding verursacht wird. Außerdem fanden sie, daß der reine Konservatismus Gottes Macht einschränkt und daß Gott direktere Kontrolle über alle Ereignisse hat.

Doch wie kann der Konkurrentismus annehmen, daß eine Wirkung ihr Esse *sowohl* von der sekundären *als auch* von der primären Ursache hat? Der Trick ist, zwischen dem allgemeinen und dem bestimmten Esse zu unterscheiden: Gott verleiht der Wirkung allgemeines Esse, die sekundäre Ursache macht daraus das bestimmte Esse. So schreibt Thomas von Aquin:

»Also ist das Sein die der Erstursache [Gott] eigene Wirkung, und alles andere bewirkt Sein, insofern es in der Kraft der Erstursache tätig ist. Die Zweitursachen aber, die gleichsam die Tätigkeit der Erstursache aufteilen und näher bestimmen, bewirken als die ihnen eigenen Wirkungen die anderen Vollkommenheiten, die das Sein näher bestimmen.«<sup>219</sup>

Wer dem Sinn abgewinnen kann, für den ist der Konkurrentismus eine attraktive Position. Ein aristotelischer Theist, der dies ablehnt, hat die Wahl zwischen dem Okkasionalismus und dem reinen Konservatismus.

Einem aristotelischen Theisten, der die Thomistische Auffassung ablehnt und der auch den reinen Konservatismus für falsch hält,

<sup>219</sup> *Summa contra gentiles*, Kap. 66: »Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.«

bleibt nur der Okkasionalismus. Wir können jetzt den Okkasionalismus grob definieren als die Auffassung, daß im allgemeinen geschaffene Substanzen nichts hervorbringen, sie geben kein Esse an etwas. Wir sollten jedoch beachten, daß die meisten oder alle Okkasionalisten daran festhalten wollen, daß Menschen libertär frei sind.<sup>220</sup> (Vgl. Freddoso 1988, 82 f.) Sogar für Nicolas Malebranche (1638–1715), dem Hauptvertreter des Okkasionalismus im 17. Jahrhundert,<sup>221</sup> sind bestimmte geistige Ereignisse die direkte Wirkung freier menschlicher Handlungen. (Dies ist im Einklang mit meiner These, daß menschliche Handlungsversuchsereignisse Entscheidungsereignisse sind.) Deshalb ist der Okkasionalismus (im Rahmen des Aristotelismus) genauer zu definieren als:

(OCCAR) *Jede Entität, die nicht durch eine freie Handlung von einem Geschöpf direkt hervorgebracht ist, ist von Gott allein hervorgebracht; sie hat ihr Esse allein und direkt von Gott.*<sup>222</sup>

Während man heute und in »der Moderne« Agenskausalität und Entscheidungsereignisse für mysteriös hält und nur Ereignisverursachung annimmt, hielten die Okkasionalisten Ereignisverursachung für mysteriös und nahmen nur Agensverursachung an!

In der Terminologie der Tendenztheorie sagt der Okkasionalismus, daß es keine Tendenzen gibt, die auf geschaffenen Sachverhalten basieren. Jeder Sachverhalt (außer den Entscheidungsereignissen freier

<sup>220</sup> So auch Alfred Freddoso: »However, as far as I have been able to tell, no important occasionalist has ever in fact intended to deny that there is such a thing as creaturely free choice or that such free choice involves a genuine active causal power to produce effects. (Just *which* effects is a matter I will take up in a moment.) Al-Ghazali and Berkeley, for instance, clearly believe that there are created spiritual substances with the active power of free choice. Even Malebranche, who wonders aloud whether free choice can properly be called a »power«, nonetheless recoils from the thought that our sinful deeds might be ascribable solely to God as an active cause. [...] All the philosophers we are dealing with here are libertarians; that is, they hold that a substance *S* is a *free* cause of *p* at *t* only if (i) *S* has a rational nature, i. e., is endowed with higher intellectual and volitional capacities, (ii) *S* is an active cause of *p* at *t*, and (iii) *S*'s causally contributing to *p*'s obtaining at *t* does not itself obtain by a necessity of nature.« (Freddoso 1988, 81 f.)

<sup>221</sup> Malebranche vertritt den Okkasionalismus in seinem Hauptwerk *Recherche de la vérité* von 1675.

<sup>222</sup> Freddoso gibt dieselbe Definition in anderer Form: »For any state of affairs *p* and time *t*, if (i) there is any substance that causally contributes to *p*'s obtaining at *t* and (ii) no created substance is a free cause of *p* at *t*, then God is a strong active cause of *p* at *t*.« (Freddoso 1988, 83)

Geschöpfe) ist ein Entscheidungsereignis Gottes. – Gibt es demnach keine sekundäre Verursachung? Auf diese Frage gibt es zwei mögliche Antworten, je nachdem, wie man das Wort »Ursache« verwenden möchte. *Erstens* kann man sagen, daß es keine sekundäre Verursachung gibt. *Zweitens* kann man sagen, daß es sekundäre Verursachung gibt, aber daß es bei ihr keine kausalen Verbindungen gibt. Sie besteht nur darin, daß Gott Ereignisse mit einer bestimmten Ordnung hervorbringt. Daß A Ursache von B war, heißt demnach nicht, daß eine kausale Verbindung zwischen A und B bestand, sondern daß A für Gott der Anlaß (»occasio«) war, B hervorzubringen.

Der Okkasionalismus ist plausibler als der Humeanismus, der Tendenzen und jede kausale Verbindung ablehnt, ohne eine Erklärung für die Vorhersagbarkeit vieler Ereignisse zu geben. Unter der Annahme des Humeanismus sollten wir erwarten, keine erfolgreichen Vorhersagen machen zu können; wir sollten nicht erwarten, daß es in der Zeit verharrende (»persistierende«) Dinge gibt; und wir sollten nicht erwarten, Naturgesetze entdecken zu können. Der Okkasionalismus kann diese Dinge erklären, indem er annimmt, daß Gott Gründe dafür hat, die Ereignisse gemäß der uns bekannten Naturordnung geschehen zu lassen.<sup>223</sup> – Welche Argumente es gegen den Okkasionalismus gibt, werde ich unten (S. 284) erwägen.

Ein Haupteinwand gegen den bloßen Konservatismus ist gegen seine Behauptung gerichtet, daß bei sekundärer Verursachung die Wirkung ihr *Esse* allein von der sekundären Ursache hat. Gemäß dem reinen Konservatismus hat eine Wirkung ihr *Esse* anfangs, wenn sie ins Sein kommt, von der sekundären Ursache, und dann, nachdem sie ins Sein gekommen ist, von Gott. Suarez wendet ein: Wenn die Wirkung (ein Akzidens) für ihre Existenz die andauernde Unterstützung durch Gott benötigt, dann braucht sie diese doch wohl auch, um ins Sein zu kommen.

Stößt der reine Konservatismus also schon mit dem Aristotelismus schon auf Schwierigkeiten, ist er mit der Tendenztheorie gar nicht mehr zu formulieren. Gemäß der Tendenztheorie liegt sowohl

<sup>223</sup> Wie der Okkasionalismus den Erfolg der Naturwissenschaft erklären kann, untersuchen (McCann & Kvanvig 1991) und (Freddoso 1988, 103 u. 112–117). McCann & Kvanvig verteidigen den Okkasionalismus, indem sie darlegen, daß die Idee einer kausalen Verbindung zwischen geschaffenen Ereignissen absurd ist. In (Kvanvig & McCann 1988) argumentieren sie, daß die Idee eines sich selbst erhaltendes geschaffenes Ding absurd ist.

die Entstehung einer Sache als auch ihr Weiterexistieren an der Verwirklichung von Tendenzen. Sowohl die Entstehung als auch das Weiterexistieren ist ein kausaler Prozeß. Welche Rolle Gott auch immer bei der Entstehung einer Entität spielt, er spielt bei dem Weiterexistieren der Entität dieselbe Rolle. Keine auf die Tendenztheorie gründende Theorie des göttlichen Erhaltens ist den Einwänden ausgesetzt, wegen denen die meisten Scholastiker den bloßen Konservatismus für unhaltbar hielten.

Wie das göttliche Erhalten zu beschreiben ist, hängt davon ab, ob es Handlungsversuchsereignisse im Geist Gottes gibt, welche die von Gott beabsichtigten Ereignisse verursachen. Wenn es göttliche Handlungsversuchsereignisse gibt, dann ist kein geschaffener Sachverhalt die vollständige Basis einer Tendenz. Jede Basis einer Tendenz und somit jede sekundäre Ereignisursache hat ein göttliches Handlungsversuchsereignis als Teil. Wenn es jedoch, wie ich (oben S. 255) dargelegt habe, keine göttlichen Handlungsversuchsereignisse gibt, dann ist das göttliche Erhalten eine andauernde direkte Handlung (wie auf S. 259 beschrieben). Zu jeder Zeit hängt alles im geschaffenen Universum in seiner Existenz von Gottes erhaltender Tätigkeit zu dieser Zeit ab. Es existierte nicht, wenn Gott es nicht erhielt. Es ist unmöglich, daß etwas zu einer Zeit existiert, zu der es nicht aktiv von Gott erhalten wird. Gemäß dieser Auffassung sind geschaffene Sachverhalte die vollständige Basis von Tendenzen.

Beide Auffassungen (die mit und die ohne göttliche Handlungsversuchsereignisse) entsprechen den in der scholastischen Diskussion gestellten Anforderungen:

1. Eine angemessene Theorie des göttlichen Erhaltens sollte nicht sagen, daß Gott die Ursache nur eines Teils einer sekundären Wirkung ist. (Freddoso 1994, 144) Beide geschilderten Auffassungen implizieren, daß die *ganze* Wirkung von Gottes erhaltender Tätigkeit abhängt.
2. Eine angemessene Theorie des göttlichen Erhaltens sollte sagen, daß bei sekundärer Verursachung Gottes Rolle und die Rolle der sekundären Ursache einander ergänzen. (Freddoso 1994, 145) Die sekundäre Ursache kann nicht ohne Gottes erhaltende Tätigkeit die Wirkung hervorbringen, und Gott bringt nicht selbst die Wirkung hervor. Wenn ein geschaffener Sachverhalt A B verursacht, dann ist Gottes Handeln dabei anders als wenn er B alleine und direkt hervorbrächte.

## 10.5.2 Argumente gegen den Okkasionalismus

Der Okkasionalismus scheint konsistent und möglich zu sein, aber da er kausale Verbindungen und damit Ereignisverursachung ausschließt, sind wir geneigt, ihn für abwegig zu halten. Gibt es starke Argumente gegen den Okkasionalismus? Diese Frage stellt sich natürlich nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gott gibt. Die Frage ist also genauer gesagt: *Welche Gründe haben wir anzunehmen, daß der Okkasionalismus falsch ist und daß es Ereigniskausalität (Kausalverbindungen, Tendenzen) gibt, wenn es einen Gott gibt?*

1. Der Okkasionalismus ist oft motiviert durch die Annahme, daß Kausalverbindungen *inkohärent* seien oder daß wir keinen Grund hätten, an sie zu glauben.<sup>224</sup> Wir können diese Annahme verwerfen, weil die Tendenztheorie kohärent erklärt, was Kausalverbindungen sind.

2. Erwägen wir, welche *Gründe* Gott haben könnte, ein Universum mit Tendenzen anstelle eines okkasionalistischen Universums zu schaffen. Damit Menschen Pläne fassen und verwirklichen können und den Gang der Dinge beeinflussen können, müssen die Folgen ihrer Handlungen voraussagbar sein.<sup>225</sup> Ich kann nur dann das ertrinkende Kind aus dem See retten, wenn ich weiß, daß das Wasser mich trägt, wenn ich bestimmte Bewegungen ausübe. Wir können nur dann Häuser oder Maschinen bauen, wenn wir wissen, wie verschiedene Materialien sich verhalten. Eine Welt mit Tendenzen macht dies, wie wir sehen, möglich. Die Welt sieht genau so aus, als enthielte sie Tendenzen. Wir können sie exakt messen und haben Naturgesetze entdeckt, die sie beschreiben. Wir können damit vortrefflich Ereignisse vorhersagen und die Welt gestalten.

Vielleicht könnte Gott ein Universum hervorbringen, das ohne Kausalverbindungen genauso aussieht, aber Gott würde uns dadurch *täuschen*. Er gäbe uns Gründe, an Kausalverbindungen zu glauben, obwohl es keine gibt. Täuschung ist aber an sich nicht gut, und da kein Grund zu erkennen ist, weshalb Gott uns trotzdem, ist anzunehmen, daß Gott uns nicht täuscht. Deshalb ist anzunehmen, daß unser Ein-

<sup>224</sup> Al-Ghazali (in Averroes 1954, 316f.) z. B. vertritt den Okkasionalismus, weil er annimmt, daß wir keine Kausalverbindungen beobachten und daher keinen Grund hätten, an sie zu glauben. (McCann & Kvanvig 1991) verteidigen den Okkasionalismus, indem sie Kausalverbindungen als »unintelligible« darstellen.

<sup>225</sup> Im Detail hat dies (Swinburne 1998b, Kap. 10) dargelegt.

druck uns nicht täuscht und daß es tatsächlich Tendenzen und Ereignisverursachung gibt.

3. Des weiteren, wäre es großzügiger von Gott, ein Universum mit Tendenzen zu schaffen als eines ohne. Ein Universum, in dem Dinge den Fortgang des Universums beeinflussen und in dem es Kausalverbindungen gibt ist etwas Großartigeres als ein Universum, das genauso aussieht, in dem aber Gott direkt die Abfolge der Ereignisse arrangiert, obwohl es keine Kausalverbindungen zwischen ihnen gibt. Gott ist den geschaffenen Dingen gegenüber großzügiger, wenn er sie den Gang der Dinge beeinflussen läßt. Deshalb hat Gott mehr Grund, ein Universum mit Kausalverbindungen als ein okkasionalistisches Universum zu erschaffen.

4. Oben (S. 126) habe ich behauptet, daß Tendenzen wahrnehmbar sind. Das stützt die Behauptung, daß der Okkasionalismus falsch ist.

## 10.6 Gottes Allmacht

Die Annahme, daß Gott allmächtig ist, führt zu Paradoxien, wenn man sie so versteht, daß für jeden Satz der Form »Gott tut soundso« gilt, daß Gott so handeln kann, daß der Satz auf ihn zutrifft. Denn es ist unmöglich, daß Gott (oder eine andere Person) einen Stein schafft, der so schwer ist, daß er ihn nicht heben kann, daß Gott eine viereckige Kugel schafft oder daß er hervorbringt, daß ich frei meinen Arm hebe (denn wenn Gott die Handlung direkt hervorbringt, ist sie nicht frei). Manchmal wurde daraus geschlossen, daß der Begriff des Allmächtigseins und damit der Gottesbegriff inkohärent seien und es mithin keinen Gott gebe, doch so einfach ist die Gottesfrage natürlich nicht zu klären. Daß jemand »allmächtig« ist, soll heißen, daß er uneingeschränkte Macht hat. Ist es eine Einschränkung der Macht, nicht einen Stein schaffen zu können, der so schwer ist, daß man ihn nicht heben kann? Nein, denn das Maß an Macht einer Person ist das Verhältnis zwischen den in seiner Macht stehenden Handlungen und den möglichen Handlungen. Eine nicht-mögliche Handlung nicht tun zu können, ist keine Einschränkung der Macht. Daß jemand allmächtig ist, soll heißen, daß er keinen Mangel an Macht hat oder daß er maximale Macht hat. Descartes' drückt das treffend aus: er bezeichnet Gott als *summe potens* (Descartes 1661, 3.22).

Die zeitgenössische philosophische Diskussion über Gottes All-

macht konzentriert sich darauf, Allmacht so zu definieren, daß die bekannten Paradoxa wie z. B. »Gott kann einen Stein schaffen, der so schwer ist, daß er ihn nicht heben kann« vermieden werden.<sup>226</sup> Es ist jedoch erhellender, sich zunächst den Bereich der möglichen Handlungen Gottes vor Augen zu führen.

Wenn es einen Gott gibt, kann Gott zu jeder Zeit entscheiden, wie es weitergeht. Er muß es sogar, es ist seine Entscheidung. Wenn zur Zeit  $t$  etwas von Gott Geschaffenes existiert, dann muß er entscheiden, wie es weitergeht. Er kann entscheiden, daß nach  $t$  nichts außer ihm existiert; er kann entscheiden, daß es nach  $t$  ein Universum mit nur einem Stern (samt dem, was er zum Existieren braucht) gibt; er kann entscheiden, die bestehenden Tendenzen und das Handlungsvermögen der geschaffenen Personen und der Tiere zu erhalten.

Wenn es kein Universum gibt, kann Gott ein Universum hervorbringen. In diesem Falle gibt es in einer Zeit bis zu einem Zeitpunkt  $t_1$  nichts Materielles. Während dieser Zeit wählt Gott, daß es nichts Materielles gebe. In einem mit  $t_1$  beginnenden Zeitraum wählt Gott (andauernd), daß es ein Universum (einer bestimmten Beschaffenheit) gebe. Die Veränderung vom Zustand, in dem nichts außer Gott existiert, zu dem Zustand, in dem ein Universum existiert, ist einer Veränderung darin, was Gott wählt.

Wenn es ein Universum gibt, in dem es Tendenzen, und damit Kausalvorgänge, sowie freie Personen gibt, dann kann Gott die Dinge erhalten und den Tendenzen und den Entscheidungen folgend weitergehen lassen. Er kann auch manchmal eingreifen. Dazu erhält er die Dinge und die Tendenzen, bringt aber ein Ereignis hervor, das die Verwirklichung einer Tendenz verhindert. Auch das ist eine Entscheidung, das Universum auf eine bestimmte Weise weitergehen zu lassen.

Gott kann Gründe dafür haben, das Universum so und nicht so weitergehen zu lassen. Es kann sogar sein, daß es deshalb unmöglich ist, daß Gott das Universum auf eine bestimmte Weise weitergehen läßt. Zum Beispiel ist es unmöglich, daß Gott etwas Böses tut. Wenn er ein Versprechen gegeben hat, keine Sintflut mehr kommen zu lassen, ist es unmöglich, daß er eine Sintflut hervorbringt. Lassen wir diese Einschränkungen dessen, wie Gott die Welt weitergehen lassen

kann, hier einmal beiseite. Wenn ich von den Möglichkeiten, wie das Universum weitergehen kann, oder von den Möglichkeiten, was sein kann, spreche, meine ich den weiten Bereich der Möglichkeiten, von denen einige ausgeschlossen sind, weil Gott Gründe dagegen hat. Wenn der Zusammenhang nicht klarmacht, was gemeint ist, nenne ich diesen weiten Bereich des Möglichen den Bereich des »ontologisch Möglichen«. Das ist das, was Gott hervorbringen kann, wenn keine Gründe dagegen sprechen. Wenn ich hingegen den engeren Bereich der möglichen Handlungen Gottes meine, spreche ich vom »tatsächlich Möglichen«. Die Erschaffung eines insgesamt schlechten Universums z. B. ist ontologisch möglich, aber nicht tatsächlich möglich.

Es gibt einen großen Bereich dessen, was zu einer Zeit der Fall sein kann, z. B. die Möglichkeit, daß es nichts außer Gott gibt, daß alles so ist, wie es am Karfreitag 2002 war, oder daß es außer Gott nur ein Universum mit nur einem Stern gibt. Jede dieser Möglichkeiten kann jedem möglichen Weltzustand folgen. Gott kann zu jeder Zeit eine beliebige dieser Möglichkeiten verwirklichen. Wenn er wählt, wie es weitergehen soll, kann er eine dieser Möglichkeiten wählen.

Doch der Bereich der Möglichkeiten, wie es weitergehen soll, ist *größer* als der Bereich der Möglichkeiten dessen, was zu einer Zeit der Fall sein kann. Der Grund dafür ist folgender: Angenommen es besteht zur Zeit  $t_1$  eine Gesamttendenz hin zum Weltzustand  $W$  zur Zeit  $t_2$ . Gott kann zu  $t_2$   $W$  als Entscheidungsereignis hervorbringen. Doch das ist eine andere Entscheidung, wie es weitergehen soll, als wenn Gott die Tendenzen erhalten hätte, so daß zu  $t_2$   $W$  als Ergebnis der Tendenz eingetreten wäre. Im einen Fall ist  $W$  ein Entscheidungsereignis, im anderen Fall ist  $W$  das Ergebnis eines Prozesses. Daher ist der Bereich der möglichen Entscheidungen, wie es weitergehen soll, *größer* als der Bereich der Möglichkeiten dessen, was zu einer Zeit der Fall sein kann.

Ähnlich ist es mit freien Handlungen. Wenn Gott zu entscheiden hat, wie es weitergehen soll, kann er, anstatt den Weltzustand direkt, d. h. als Entscheidungsereignis, hervorzubringen, nicht nur die Tendenzen, sondern auch die Vermögen der Personen, frei zu handeln, erhalten, und es damit teilweise ihnen überlassen, was geschieht. Gott kann Müllers Vermögen, seine Arme zu bewegen, erhalten. Angenommen, Müller hebt dann seinen rechten Arm. Auch Gott könnte Müllers Arm heben, aber dann erhielte er Müllers Handlungsvermögen nicht. Gott kann nicht entscheiden, daß Müller *frei* seinen Arm hebt, denn in Gottes Wahl, wie es weitergehen soll, sind es zwei einander ausschließende

<sup>226</sup> Ein guter Einstieg in diese Diskussion ist (Hill 2005, Kap. 5) oder (Swinburne 1993, Kap. 9).



Alternativen, ob Gott Müllers Handlungsvermögen erhält oder ob er Müllers Arm hebt.<sup>227</sup>

Daß Gott allmächtig ist, heißt also nicht, daß er jedes Ereignis direkt hervorbringt. Er auch von ihm geschaffene Dinge selbst etwas verursachen lassen und es auch ihnen überlassen, was sie verursachen. Er ist dann insofern Ursache der hervorgebrachten Ereignisse als er die verursachenden Dinge erhalten hat und die Ereignisse nicht verhindert hat. Sowohl durch Ereigniskausalität als auch durch Agenskausalität können so Ereignisse eintreten, die Gott nicht direkt verursacht hat. Es gibt theologische Auffassungen, die leugnen, daß das geschieht, z. B. nimmt der calvinistische Fatalismus an, daß es keine libertär freien Handlungen gibt. Diese mögen ihre Gründe haben, aber sie folgen nicht aus der Annahme der Allmacht Gottes. Daß Gott allmächtig ist, heißt nicht, daß er ein »Kontroll-Freak« ist.

Wir können festhalten: *Der Bereich der möglichen Entscheidungen Gottes, wie es weitergehen soll, umfaßt die Entscheidung, bestehende Tendenzen und das Handlungsvermögen von Personen zu erhalten, und die Entscheidung, einzelne Ereignisse oder einen vollständigen Weltzustand direkt hervorzubringen.*

Damit, daß Gott allmächtig ist, ist auch gemeint, daß es keine nicht-erfolgreichen Handlungsversuche Gottes gibt. Gottes Kraft ist grenzenlos. Da Gott allwissend ist und damit nie im Irrtum oder in Unwissenheit darüber ist, was er tun müßte, um ein bestimmtes Ereignis herbeizuführen, ist ausgeschlossen, daß eine Handlung Gottes scheitert. Er kann zwar den Fortgang eines indeterministischen Vorganges der zufälligen Entwicklung der Tendenz überlassen, doch das heißt nicht, daß es dann offen ist, ob die Handlung Gottes gelingt, sondern nur, daß Gott es der zufälligen Entwicklung der Tendenz überläßt, was geschieht. Auch wenn Gott den freien Willen einer Person erhält und es ihr damit in einem begrenzten Bereich überläßt zu entscheiden, wie es weitergeht, mißlingt in keinem Fall eine Handlung Gottes. Man sagt zwar z. B. »Gott wollte, daß Jona nach Ninive ging,

<sup>227</sup> Daß Gott nicht entscheiden kann, daß Müller frei seinen Arm hebt, heißt aber nicht, daß er keinen Einfluß auf Müllers Handlung hat. Gott kann indirekt eine bestimmte freie Handlung H eines Menschen hervorbringen oder zumindest wahrscheinlicher machen, indem er H für die Person leichter macht. Er kann Neigungen gegen H schwächen, er kann Neigungen zu Alternativen zu H schwächen, er kann eine Neigung zu H hervorbringen oder stärken, er kann die Einsicht in die Gründe für H klarer machen, er kann Gründe für H schaffen.

Jona aber floh nach Tarsis«, aber mit »wollte« ist hier nicht gemeint, daß Gott versuchte, das Gewollte als Entscheidungsereignis hervorzubringen. Es ist kein Scheitern einer Handlung Gottes, sondern Ungehorsam eines freien Menschen. *Gott kann jede mögliche Entscheidung, wie es weitergehen soll, erfolgreich treffen.* Dies gilt für alle Zeit, für die Vergangenheit und für alle Zukunft. *Warum?*

Die übliche Antwort ist: »Weil Gott wesentlich (essentially) allmächtig ist« (z. B. Hoffman & Rosenkrantz 2002, 168). Das halte ich nicht für die richtige Antwort, denn daß ein Ding eine Eigenschaft wesentlich hat, heißt nur, daß es aufhört zu existieren, wenn es sie verliert. Es heißt nicht, daß es sie nicht verlieren kann, sondern nur daß es wahr ist zu sagen »Es ist zerstört worden«, wenn es sie verliert. Ein Haus hat sein Dach wesentlich, aber es kann das Dach verlieren. Dann sagt man, es sei zerstört worden, oder es sei ein kaputtes Haus. Daß Gott wesentlich allmächtig ist, heißt, daß er zu existieren aufhört, wenn ihm eine Handlung nicht gelingt. Er hört dann auf, Gott zu sein, aber es heißt nicht, daß es nie geschehen wird oder geschehen kann, daß ihm eine Handlung nicht gelingt.

Einige mögen einwenden, daß es wiederum ausgeschlossen sei, daß er zu existieren aufhört, weil er *wesentlich ewig* sei. Aber das heißt auch nur, daß er nicht mehr Gott wäre (oder nie Gott gewesen ist), wenn er einmal zu existieren aufhört. Es schließt nicht aus, daß derjenige, auf den wir jetzt mit »Gott«, »der Schöpfer des Universums« oder »Jahwe« Bezug nehmen, einmal zu existieren aufhören wird oder daß er einmal nicht mehr allmächtig ist.

Mein Vorschlag: *Es ist unmöglich, daß Gott einmal nicht allmächtig ist, weil er überwiegende Gründe dafür hat, seine Macht nicht aufzugeben.* Da er allwissend ist, kennt er diese Gründe, und weil er keinen unvernünftigen Einflüssen und Neigungen ausgesetzt ist, handelt er immer nach den Gründen. Es ist unmöglich, daß es jemals eine Weise gibt, die Dinge weitergehen zu lassen, die zu verwirklichen Gott die Macht fehlt.

#### 10.6.1 Schließt Gottes Allmacht seine moralische Vollkommenheit aus?

Wenn Gott die Macht hat, jede Weise, die Dinge weitergehen zu lassen, zu verwirklichen, wie ist dann ausgeschlossen, daß er jemals etwas Bö-

ses tun wird, wie der Theismus es annimmt? Ist es nicht eine Einschränkung seiner Macht, daß er seine Versprechen nicht brechen kann? Dazu gibt es zwei Ansätze.

1. Man kann Allmacht mit Bezug darauf definieren, welche Handlungen der Person tatsächlich möglich sind (so Wielenberg 2000; Flint & Freddoso 1983; Swinburne 1993, Kap. 9). Um allmächtig zu sein, muß Gott nicht etwas Böses tun können, *weil eine allmächtige Person nur die Handlungen tun können muß, für die es möglich ist, daß sie sie tut*. Es ist nicht möglich, daß eine allmächtige Person, die wesentlich gut ist, etwas Böses tut, denn dies widerspräche ihrem Wesen.

2. Man kann Gottes Gutsein berücksichtigen, indem man sagt: *Obwohl Gott die Macht hat, etwas Böses zu tun, ist es unmöglich, daß er es jemals tun wird*. Mir scheint, daß dieser Begriff der Macht sinnvoll ist und daß dieser Ansatz angemessener ist. Stellen Sie sich vor, Gott verspricht, nie wieder eine Sintflut hervorzubringen. Nähmen wir an, daß aus »X hat die Macht, Y hervorzubringen« folgt »Es ist möglich, daß X Y hervorzubringen wird«, müßten wir sagen, daß unter diesen Umständen Gott nicht die Macht hat, eine Sintflut hervorzubringen. Doch das wäre seltsam, denn wir wissen, daß Gott die Macht hat, eine Sintflut hervorzubringen, weil er schon einmal eine hervorgebracht hat. Gottes Versprechen hat den Bereich der möglichen zukünftigen Handlungen eingeschränkt, aber es hat nicht Gottes Macht gemindert. Daß es unmöglich ist, daß Gott jemals etwas Böses tut, ist kein Mangel an Macht. Gott hat die Macht zu tun, was er nicht zu tun versprochen hat, Kinder zu foltern, oder ein insgesamt schlechtes Universum hervorzubringen.

### 10.6.2 Definition der Allmacht

Gottes Allmacht besteht also darin, daß jede mögliche Entscheidung, wie die Welt weitergehen soll, in seiner Macht steht, obwohl es bei einigen dieser Möglichkeiten unmöglich sein kann, daß er sie tatsächlich verwirklicht. Eine Definition von Allmacht wäre:

*(AM) Daß eine Person X allmächtig ist, heißt: X hat zu jeder Zeit die Macht, jede mögliche Entscheidung (erfolgreich) zu treffen, wie er die Welt weitergehen läßt.*

Gemeint ist hier nicht, daß eine allmächtige Person jede Möglichkeit, wie die Welt weitergehen kann, verwirklichen kann, denn einige dieser Möglichkeiten kann selbst eine unbegrenzt mächtige Person nicht hervorbringen. Es ist möglich, daß Müller aus freiem Willen seine Frau um Vergebung bitten wird, aber niemand außer Müller kann das hervorbringen. Vielmehr ist jede mögliche Entscheidung gemeint, durch Einwirkung die Welt soundso weitergehen zu lassen. Wie dargelegt, gehört dazu unter anderem die Möglichkeit, die bestehenden Tendenzen und das Handelsvermögen von Personen zu erhalten.

Wenn man nicht implizieren möchte, daß eine allmächtige Person immer allmächtig ist, kann man definieren:

*(AMt) Daß eine Person X zur Zeit t allmächtig ist, heißt: X hat die Macht, jede mögliche Entscheidung zu treffen, wie er die Welt nach t weitergehen läßt.*

### 10.6.3 Allmacht mit Bezug auf Sätze definieren

Diese Definition ist recht anders als die Definitionen, die in der derzeitigen Diskussion über Allmacht vorgeschlagen wurden. Üblicherweise werden Definitionen vorgeschlagen, welche die Form haben:

*»X ist allmächtig genau dann, wenn S jeden Sachverhalt verwirklichen (aktualisieren, hervorbringen) kann, der ...«<sup>228</sup>*

Was sagen uns solche Definitionen? Eigentlich versteht man unter einem Sachverhalt (»state of affairs«) einen Wahrmacher; also nicht den Inhalt, sondern den Gegenstand einer Aussage, z. B. das 80-kg-Masse-Haben Müllers.<sup>229</sup> Doch in diesen Definitionen sind mit »Sachverhalt« eher die Bedeutungen von Sätzen gemeint. »Sachverhalt« wird so ähnlich verwendet wie »Satz« oder »Proposition«. »Müller ver-

<sup>228</sup> Die wichtigsten neueren Definitionen dieser Art sind in: (Hill 2005, Kap. 5; Swinburne 1993; Wierenga 1983; Flint & Freddoso 1983; Wielenberg 2000; Hoffman & Rosenkrantz 1988, 2002). Meiner Definition (AM) am ähnlichsten ist (1994, 129): »God is omnipotent in that whatever he chooses to do he succeeds in doing.«

<sup>229</sup> Von Sachverhalten (states of affairs) im Sinne von Wahrmachern handeln z. B. (Reinach 1911) und David Armstrongs Buch *A World of States of Affairs* (1997). Die Unterscheidung zwischen dem Inhalt und dem Gegenstand eines Satzes oder eines Aktes hat Kasimir Twardowski in seinem Buch *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* (1894) getroffen.

wirklicht Sachverhalt S« heißt »Müller bringt das hervor, was ›S‹ beschreibt« oder »Müller bringt hervor, daß S«. S kann z. B. sein »Es gibt einen Stein, der so schwer ist, daß Gott ihn nicht heben kann«. Wenn darauf dann als Sachverhalt Bezug genommen wird, wird gesagt »Der Sachverhalt, daß es einen Stein gibt, der ...«. Deshalb ist mit solchen Definitionen eigentlich folgendes gemeint:

*X ist allmächtig genau dann, wenn für jeden Satz S, der soundso ist, gilt: X kann es hervorbringen, daß S wahr ist.*<sup>230</sup>

Diese Definitionen versuchen zu formulieren, welche Handlungsbeschreibungen der Form »Die allmächtige Person X bringt Y hervor« wahr sein könnten oder welchen Satz (oder welche »Proposition«) eine allmächtige Person die Macht hätte, wahr zu machen. Meine Definition (AM) hingegen sollte einen Eindruck von dem Bereich der Handlungen vermitteln, die durchzuführen eine allmächtige Person die Macht hat.

Das Tückische ist, daß wir recht seltsame Handlungsbeschreibungen bilden können, denen entsprechend nicht einmal eine allmächtige Person handeln kann. Nennen wir diese »schlechte« Handlungsbeschreibungen. Die üblichen Definitionen von Allmacht versuchen, die schlechten Handlungsbeschreibungen (oder die Sätze, die schlechte Handlungsbeschreibungen ergeben) von den guten zu trennen. Hier einige Beispiele schlechter Handlungsbeschreibungen:

*Gott bringt hervor, daß es einen verheirateten Junggesellen gibt.*

*Gott kann bringt hervor, daß Müller frei seinen Arm hebt.*

*Gott bringt einen Stein hervor, der so schwer ist, daß er ihn nicht heben kann.*

*Gott bringt hervor, daß Sachverhalt A zur Zeit  $t_2$  den Sachverhalt B zur Zeit  $t_1$  verursacht, wobei  $t_1$  früher als  $t_2$  ist.*

*Gott bringt einen Sachverhalt hervor, der nicht durch eine allmächtige Person hervorgebracht wurde.*

Gott kann allmächtig sein, obwohl er nicht diesen Sätzen entsprechend handeln kann. Denn daß er es nicht kann, liegt nicht daran, daß es ihm

<sup>230</sup> In diesem Sinne schreiben Flint & Freddoso: »Since we are assuming that there is an exact isomorphism between states of affairs and propositions, we can also speak equivalently of an agent's power to make propositions true.« (Flint & Freddoso 1983, 84)

an Macht mangelte. Daß jemand allmächtig ist, ist nicht so zu verstehen, daß er die Wahrheit jedes konstruierbaren Satzes hervorbringen kann, sondern nur in dem Sinn: jede Handlung, die für ihn möglich ist, hat er die Macht durchzuführen. Da es z. B. unmöglich ist, daß etwas etwas Früheres verursacht, ist es sogar einer maximal-mächtigen Person unmöglich, Vergangenes zu ändern. Deshalb stellt die Unmöglichkeit, daß Gott etwas Vergangenes ändert, keinen Mangel an Macht dar und ist vereinbar mit Allmacht.

Wir können auch eine Definition konstruieren, von der man ablesen kann, welche Sätze Gott wahr machen kann und was einen Mangel an Macht darstellt. Eine einfache Art, Allmacht zu definieren, hat Wielenberg vorgestellt:

»x ist allmächtig genau dann, wenn es nicht der Fall ist, daß es einen Sachverhalt p gibt, so daß gilt: x ist unfähig p hervorzubringen, weil es x an Macht mangelt.« (Wielenberg 2000, 39)

Das ist eine einfache und treffende, wenn auch nicht besonders erhellende Definition von Allmacht: Jemand ist allmächtig, wenn es ihm an keiner Macht mangelt.

Außer Mangel an Macht kann es auch andere Gründe geben, weshalb es unmöglich ist, daß eine bestimmte Person jemals eine bestimmte Handlung durchführen wird. Deshalb sollten wir, wie dargelegt, Allmacht nicht mit Bezug darauf definieren, was die Person möglicherweise einmal tun wird, sondern mit Bezug darauf, was zu tun sie die Macht hat. Obwohl Gott allmächtig und vollkommen gut ist, hat er also die Macht, etwas Böses zu tun, z. B. ein Kind zu foltern.

Nehmen wir mal an, daß Müller frei ist und seinen Arm heben kann. Dann ist Müller fähig, es hervorzubringen, daß sein Arm hochgeht. Vielleicht kann man auch sagen, daß Müller fähig ist, es hervorzubringen, daß Müller frei seinen Arm hebt. Auch Gott kann es hervorbringen, daß Müllers Arm hochgeht, aber er kann es nicht hervorbringen, daß Müller seinen Arm frei hebt. Es ist nicht möglich für Gott, die Macht zu haben, es hervorzubringen, daß Müller frei seinen Arm hebt.<sup>231</sup> Wir können definieren:

<sup>231</sup> (Hoffman & Rosenkrantz 1988, 292) revidieren ihre Definition aus (Hoffman & Rosenkrantz 1980) auf eine sehr komplizierte Weise, um dies zu berücksichtigen. Sie scheitern, weil ihre Theorie der freien Handlung falsch ist. Sie nehmen an: Wenn Müller unfrei A tut, dann gebe es Müllers Handeln vorangehende Ereignisse, die zusammen eine »hinreichende kausale Bedingung« dafür sind, daß Müller in n Minuten A tun

(AMProp) *Daß eine freie Person X allmächtig ist, heißt: X hat die Macht, die Wahrheit jedes Satzes S hervorzubringen, für den gilt, daß es möglich ist, daß X die Macht hat, seine Wahrheit hervorzubringen.*

Alternativ kann man Allmacht definieren, ohne Allmacht zu jeder Zeit zu verlangen:

(AMPropT) *Daß eine freie Person X zur Zeit t allmächtig ist, heißt: X hat die Macht, zur Zeit t die Wahrheit jedes Satzes S hervorzubringen, für den gilt, daß es möglich ist, daß X die Macht hat, zur Zeit t seine Wahrheit hervorzubringen.*

Das heißt, eine allmächtige Person ist eine, die alle Macht hat, die zu haben möglich ist. Andere Autoren haben versucht, Allmacht zu definieren mit Bezug darauf, was möglich ist, daß *jemand* (und nicht die allmächtige Person selbst) hervorbringt.<sup>232</sup> Doch bei diesem Ansatz ist es schwierig zu berücksichtigen, daß nur Müller die Wahrheit von »Müller hebt frei seinen Arm« hervorbringen kann.

#### 10.6.4 McEar

Gegen Definitionen wie (AMProp) wurde vorgebracht, daß es einen Menschen geben könnte, in der Diskussion »McEar« genannt, der wesentlich (»essentially«) nur die Macht hat, sein linkes Ohr zu krat-

---

wird. Wenn hingegen Müller frei A tut, dann gebe es keine solchen Ereignisse. Die Autoren schließen daraus: Um es hervorzubringen, daß Müller frei A tut, müßte man es hervorbringen, das bestimmte vergangene Ereignisse nicht geschehen sind. Da dies unmöglich ist, ist es unmöglich es hervorzubringen, daß Müller frei A tut. – Nach meiner Auffassung gibt es, wie oben dargelegt, keine Ereignisse, deren Eintreten es unmöglich macht, daß ein bestimmtes späteres Ereignis nicht geschieht. Kein Ereignis kann ein späteres Ereignis ins Sein zwingen, denn es besteht immer die Möglichkeit, daß etwas das spätere Ereignis verhindert. Wenn man sagt »A hat B verursacht«, impliziert man, daß A und B geschehen sind, aber das heißt nicht, daß es eine Zeit zwischen A und B gab, als A schon geschehen war, und es unmöglich war, daß B nicht geschehen würde. Das Problem mit dem Hervorbringen der freien Handlung einer anderen Person, liegt nicht darin, daß man dazu etwas Vergangenes ändern müßte.

<sup>232</sup> Zum Beispiel (Hoffman & Rosenkrantz 1980; 1988; 2002, Kap. 8) und (Flint & Fredoso 1983).

zen.<sup>233</sup> (AMProp) ergäbe, daß McEar allmächtig ist, obwohl er schwach ist. Zeitgenössische Autoren meinen mit »x ist wesentlich y«, daß »x ist y« »notwendig wahr« ist, und sie nehmen z. B. an: »Gott ist wesentlich gut« und »Gott ist wesentlich so, daß er keinen verheirateten Junggesellen hervorbringen kann«. Nennen wir dieses Verständnis von »wesentlich« die Linguistiko-Auffassung. »x ist wesentlich wahr« kann wahr sein:

1. Weil »y« selbstwidersprüchlich ist.
2. Weil »y« etwas Unmögliches beschreibt.
3. Weil »x« so definiert ist, daß x zu existieren aufhörte, wenn es aufhörte y zu sein.
4. Weil es unmöglich ist, daß x jemals aufhört y zu sein, unabhängig davon, ob es dadurch zu existieren aufhörte.

Nach einem traditionellen, ontologischen Verständnis wesentlicher Eigenschaften sind (1) und (2) keine Begründungen dafür, daß x wesentlich y ist. Denn »y« nimmt nicht erfolgreich auf eine Eigenschaft von x Bezug. In der Scholastik wurden Eigenschaften als individuell aufgefaßt und als »Akzidenzien« bezeichnet. Einige davon wurden als wesentlich angesehen, d. h. die Substanz kann nicht ohne sie existieren. (Irreführenderweise verstehen zeitgenössische Autoren, obwohl alle Eigenschaften als Akzidenzien zu bezeichnen sind, unter »accidental properties« die nicht-wesentlichen Eigenschaften.) Aber die meisten zeitgenössischen Autoren verstehen »wesentliche Eigenschaft« nicht ontologisch sondern im Sinne von »notwendig wahr«. Man könnte versuchen, den McEar-Einwand abzuwehren, indem man festlegt: »Wenn x wesentlich eine bestimmte Macht nicht hat, dann ist x nicht allmächtig«. Doch das geht nicht, denn nach der Linguistiko-Auffassung gilt für jede Person: »x ist wesentlich so, daß er keinen verheirateten Junggesellen hervorbringen kann«. Wir müssen die Fälle bestimmen, wo es ein Mangel an Macht ist, daß die Person einen bestimmten Satz nicht wahrmachen kann, d. h. die Welt nicht so verändern kann, daß der Satz wahr ist. Es ist z. B. kein Mangel an Macht von Huber, daß er keine freie Handlung von Müller hervorbringen kann, aber es ist ein Mangel an Macht von McEar, daß er seinen Fuß

---

<sup>233</sup> Eine Person wie McEar wurde von (Plantinga 1967, 170) vorgestellt, (LaCroix 1977) hat ihr den Namen »McEar« gegeben. Ähnlich ist Wielenbergs (, 30) »series of deities objection« gegen (Wierenga 1983) und (Flint & Fredoso 1983).



nicht bewegen kann, obwohl er diesen Mangel angeblich irgendwie wesentlich hat.

Um den McEar-Einwand abzuwehren (für diejenigen, die glauben daß es sinnvoll ist, von jemandem zu sagen, er habe wesentlich nur die Macht, sein linkes Ohr zu kratzen), können wir zu (AMProp) etwas hinzufügen:

*(AMProp-Linguistico) Daß eine freie Person X allmächtig ist, heißt: X hat die Macht, die Wahrheit jedes Satzes S hervorzubringen, für den gilt, daß es möglich ist, daß X die Macht hat, seine Wahrheit hervorzubringen, und wenn X wesentlich nicht die Macht hat, die Wahrheit eines bestimmten Satzes hervorzubringen, und dies ein Mangel an Macht ist, dann ist X nicht allmächtig.*<sup>234</sup>

#### 10.6.5 Welche Sätze auch eine allmächtige Person nicht wahrmachen kann

Damit legen wir den McEar zu den Akten und sehen uns nochmal (AMProp) an:

*(AMProp) Daß eine freie Person X allmächtig ist, heißt: X hat die Macht, die Wahrheit jedes Satzes P hervorzubringen, für den gilt, daß es möglich ist, daß X die Macht hat, seine Wahrheit hervorzubringen.*

Der Ausdruck »es ist möglich, daß X die Macht hat, seine Wahrheit hervorzubringen« ist falsch bei drei Arten von Sätzen, die also auch eine allmächtige Person nicht in der Lage ist wahrzumachen:

1. Auch eine allmächtige Person kann keinen selbstwidersprüchlichen Satz wahrmachen, z. B. »Es gibt einen verheirateten Junggesellen, »Müllers Mutter ist Müllers Tochter« oder »Huber weiß, daß gestern Wasser auf dem Mars war, aber es war gestern kein Wasser auf dem Mars«. In diese Gruppe fällt auch jeder Satz S, für den »Gott bringt die Wahrheit von p hervor« selbstwidersprüchlich ist, z. B. »Es gibt zu t einen Stein, der nicht von Gott gemacht ist«.

<sup>234</sup> Dieser einfache Ausweg steht denen nicht zur Verfügung, die annehmen, daß Gott allmächtig ist, aber nicht die Macht hat, Böses zu tun.

2. Auch eine allmächtige Person kann keinen Satz wahrmachen, der kohärent ist und etwas (synthetisch) Unmögliches beschreibt, z. B. »Es gibt ein eifersüchtiges Elektron« oder »Es gibt etwas, daß Masse, aber keine Ladung hat« oder auch »Gott bringt zur Zeit  $t_2$  ein Seebeben zur Zeit  $t_1$ , also vor  $t_2$ , hervor«.

Betrachten wir dieses letzte Beispiel. Eine Handlung Gottes findet statt, wenn das Entscheidungsereignis stattfindet. Wenn Ereignis  $E_1$  zu  $t_1$  ein Entscheidungsereignis Gottes ist, dann findet damit auch Gottes Hervorbringen von  $E_1$  zu  $t_1$  statt, weil Gottes Hervorbringen kein von  $E_1$  verschiedenes Ereignis ist und weil  $E_1$  keine Ereignisursache hat. Wenn Gott das Eintreten von  $E_1$  wählt, um ein Ereignis  $E_2$  zu  $t_2$  ( $t_1 < t_2$ ) hervorzubringen, das von  $E_1$  verursacht wird, dann kann man sagen, daß Gottes Hervorbringen von  $E_2$  zu  $t_1$  stattfindet. In diesem Sinne hat Gott die Macht, zu  $t_1$  ein Ereignis zu  $t_2$  hervorzubringen. Aber unter der Annahme, daß Rückwärtsverursachung unmöglich ist, ist es unmöglich, daß Gott zu  $t_2$  ein Ereignis zu  $t_1$  hervorbringt.

Das Stein-Paradox fällt auch in diese Gruppe, also die Sätze (ST) »Es gibt einen Stein, der so schwer ist, daß Gott ihn nicht heben kann« und (ST') »Gott erschafft einen Stein, der so schwer ist, daß er ihn nicht heben kann«. Ich nehme an (und das werde ich in Kap. 13 verteidigen), daß Gott notwendigerweise existiert und daß es unmöglich ist, daß er seine Macht aufgibt. Gott ist so mächtig, daß er jeden möglichen Stein heben könnte. Daher ist es unmöglich, daß es einen Stein gibt, den Gott nicht heben kann, und mithin unmöglich, daß Gott die Wahrheit von (ST) oder (ST') hervorbringt. Dies ist keine Einschränkung von Gottes Macht.

3. Auch eine allmächtige Person kann keinen Satz wahrmachen, der von einigen Personen, aber unmöglich von X wahrgemacht werden kann. Der Satz »Müller hebt frei seinem Arm« z. B. kann von Müller wahrgemacht werden, indem er so handelt, wie der Satz es beschreibt. Aber es ist nicht möglich, daß er von jemand anders als Müller wahrgemacht wird. Um solche Fälle zu berücksichtigen enthält (AMProp) die Einschränkung, »daß es möglich ist, daß X die Macht hat, seine [des Satzes] Wahrheit hervorzubringen« und nicht statt dessen die schwächere Einschränkung »daß es möglich ist, daß jemand die Macht hat, die Wahrheit des Satzes hervorzubringen«. <sup>235</sup>

<sup>235</sup> Diese schwächere Einschränkung machen (Hoffman & Rosenkrantz 1988) und (Flint & Freddoso 1983).

Was ist der Unterschied zwischen (AM) und (AMProp)? (AMProp) nimmt auf *Sätze* Bezug, (AM) nicht. (AMProp) sagt, daß es eine bestimmte Klasse von Sätzen gibt, für die gilt, daß eine allmächtige Person die Macht hat, sie wahrzumachen, und daß eine Person, welche die Macht hat, sie wahrzumachen, allmächtig ist. (AMProp) beschreibt also den Bereich der Handlungen, welche eine allmächtige Person tun kann, indem sie den Bereich der Sätze definiert, mit denen diese Handlungen zu beschreiben wären. Meist gibt es mehrere Weisen, auf die die Wahrheit eines Satzes hervorgebracht werden kann. Die Wahrheit von »Der Stein wandert von A nach B« kann man z. B. hervorbringen, indem man den Stein mit seiner Hand von A nach B bewegt, mit einem Bagger, oder indem man versucht, ihn durch Telekinese (d. h. direkt mit dem Geist) zu bewegen. (AMProp) verlangt nur, daß die Person die Sätze wahr machen kann, egal wie. (AM) hingegen nimmt auf keine Sätze Bezug. Statt dessen bezieht sich (AM) direkt auf die Entscheidungen, welche die Person zu treffen die Macht hat, ohne sich auf die Sätze zu beziehen, mit denen die Handlungen zu beschreiben wären. (AMProp) und (AM) sind auf verschiedene Weise informativ. Ich behaupte, daß beide angemessen sind und daß Gott gemäß beiden allmächtig ist.

## 11 Sprechen über Handlungen Gottes

### 11.1 Ist es »logisch unmöglich«, daß Gott etwas verursacht?

Mitunter wird behauptet, Verursachung durch Gott sei mysteriös oder inkohärent. Manchmal wird dies nur stillschweigend angenommen, aber Quentin Smith hat die Argumente in seinem Artikel »Causation and the Logical Impossibility of a Divine Cause« <Smith, 1996 #628> offen dargelegt.<sup>236</sup> Er behauptet, daß es »logisch unmöglich« sei, daß es einen Gott gebe, der etwas verursacht. Sehen wir uns mal an, ob sich meine Auffassung göttlicher Verursachung gegen seine Argumente verteidigen läßt.

Smith nimmt an, daß er sich bei diesem Thema nicht mit »Agenskausalität« auseinandersetzen muß, denn er wolle nicht die Beziehung zwischen Gott, dem Handelnden, und seinem Akt des Wollens, sondern die Beziehung zwischen seinem Akt des Wollens und dem Beginn des Universums, also eine Beziehung zwischen zwei Ereignissen untersuchen. Das zeigt, daß Smith die von mir gerade verworfene Auffassung voraussetzt, daß ein von Gott verursachtes Ereignis im Universum durch ein Handlungsversuchsereignis im Geist Gottes verursacht ist. Daher treffen Smiths Argumente auf meine Theorie nicht direkt zu. Doch nehmen wir um des Argumentes Willen einmal an, Gott handle durch Handlungsversuchsereignisse, und prüfen wir Smiths Argumente unter dieser Voraussetzung.

Smith zeigt, daß gemäß den verbreitetsten Theorien der Kausalität eine Ursache räumlich unmittelbar neben der Wirkung stattfinden und nomologisch, d. h. durch Naturgesetze, mit ihrer Wirkung verbunden sein muß. Er berücksichtigt David Humes Definition einer Ursache, Ducasses »singularistische« Definition einer Ursache und David Lewis' »kontrafaktische« Theorie. Er kommt zu dem Ergebnis, daß diese Theorien ausschließen, daß der Urknall durch ein göttliches Wollen

<sup>236</sup> Eine Kritik an diesem Artikel ist (McClelland & Deltete 2000).

(»a divine willing«, also das, was wir als ein göttliches Handlungsversuchsereignis bezeichnet haben) verursacht wurde, weil ein göttlicher Willensakt kein Ereignis im Raum ist und weil es keine Naturgesetze gibt, die besagen, was nach einem göttlichen Wollen geschieht. Da nach der Tendenztheorie eine Ereignisursache weder räumlich neben der Wirkung noch mit der Wirkung naturgesetzlich verbunden sein muß, betreffen Smiths Argumente meine Auffassung nicht.

Des weiteren legt folgendes Smith dar: Es ist logisch unmöglich, daß Gott den Urknall verursacht hat, weil Gottes Wollen, daß der Urknall eintrete, eine logisch hinreichende Bedingung für das Eintreten des Urknalls ist und weil eine Ursache aber nicht logisch hinreichend für ihre Wirkung sein kann. Smith nimmt folgendes Prinzip an:

*(P) Für alle individuellen Ereignisse x und y gilt: wenn x eine logisch hinreichende Bedingung für y ist, dann ist x keine Ursache von y.*

Smith führt keine Gründe für die Annahme von (P) an, aber ein wahrer Gedanke, der (P) zugrundeliegen könnte, ist:

*(P\*) Jeder Fall von Verursachung kann mit einer Aussage der Form »A verursachte B« beschrieben werden, so daß die Aussage »A ist eingetreten, aber B nicht« nicht selbstwidersprüchlich ist.<sup>237</sup> (Nennen wir so eine Aussage eine synthetische Kausalaussage.)*

Zum Beispiel kann man die Aussage (L) »Die Explosion, die zu dem Niederbrennen des Hauses führte, verursachte das Niederbrennen des Hauses« umformulieren in (M) »Die Explosion am Viktualienmarkt am letzten Donnerstag verursachte das Niederbrennen des Hauses«. Man kann auf eine Ursache immer Bezug nehmen, ohne das Eintreten der Wirkung zu implizieren. Prüfen wir nun

*(G) Gottes Wollen [also ein Handlungsversuchsereignis], daß der Urknall eintrete, verursachte den Urknall.*

(G) ist eine synthetische Kausalaussage und daher im Einklang mit (P\*), weil man die Aussage (Ga) »Gott wollte, daß der Urknall eintritt« nicht verwendet, um zu sagen, daß Gott wollte, daß der Urknall eintritt, und (Gb) daß der Urknall geschah. Smith nimmt hingegen an, daß »Gott« für die definite Beschreibung »Eine Person, die allwissend, all-

<sup>237</sup> Dieses Prinzip wird in anderer Form auch von (Davidson 1963) verteidigt.

mächtig, etc.« steht, so daß es selbstwidersprüchlich ist zu sagen, daß Gott wollte, daß der Urknall eintritt, und der Urknall nicht eintritt. Selbst wenn das so wäre, widerspräche (G) nicht (P\*), denn (G) kann wiedergegeben werden als (G') »Jahwes Wollen, daß der Urknall eintritt, verursachte den Urknall«; das ist eine synthetische Kausalaussage. (P\*) schließt (G) nicht aus.

Smith nimmt (P) nicht im Sinne von (P\*) an, sondern in einem Sinn, der (G) ausschließt. Er gibt folgende erweiterte Formulierung von (P) an:

*(P') Die definite Beschreibung D einer Ursache impliziert logisch dann und nur dann das Eintreten der Wirkung, wenn D einen Namen für die Ursache in einem referenziell transparenten Kontext [d. h. wenn Substitution und Quantifikation möglich sind].<sup>238</sup> (Smith 1996, 177)*

Smith setzt voraus, daß »Gottes Wollen, daß der Urknall eintrete« (nennen wir diesen Ausdruck »GW«) das Eintreten des Urknalls logisch impliziert. Gemäß (P') bezeichnete GW daher nur dann eine Ursache, wenn der Kontext von GW transparent wäre. Das ist er aber nicht, denn GW ist eine Beschreibung des Gegenstands einer propositionalen Einstellung, und in so einem Fall können singuläre Terme nicht durch koreferentielle Terme (d. h. durch Terme, die sich auf dasselbe beziehen) ersetzt werden. (Zum Beispiel: »Müller glaubt, daß der Autor der *Summa contra gentiles* ein Mönch war« kann wahr sein, während »Müller glaubt, daß Thomas von Aquin ein Mönch war« falsch ist.) Gemäß (P') ist GW daher keine Beschreibung einer Ursache.

Die Idee dahinter ist, daß Ausdrücke wie »Die Explosion, die das Haus niederbrannte« eine Ursache bezeichnen können, obwohl sie das Eintreten der Wirkung implizieren. Solche Fälle soll (P') aussortieren. Smith will mit (P') behaupten, daß es unmöglich ist, daß ein Ereignis x ein Ereignis y verursacht, wenn es unmöglich ist – nach meiner Terminologie synthetisch unmöglich –, daß, nachdem x eingetreten ist, y nicht eintritt. Für diese Behauptung gibt es aber keinen Grund. Wenn es keine Personen gäbe und ein einfaches deterministisches Univer-

<sup>238</sup> »The satisfaction of a definite description D of a cause logically implies the existence of the effect if and only if D includes a term for the effect in a referentially transparent context.«

sum,<sup>239</sup> dann wäre alle Verursachung so, wie (P') es ausschließt. Wann immer es eine deterministische Tendenz gibt, die keine widerstreitende Tendenz und es nichts gibt, was sie aufzuhalten vermag, wird die Tendenz notwendig verwirklicht.

Ich komme daher zu dem Schluß, daß (G) in Ordnung ist. Erstens ist (G) eine synthetische Kausalaussage oder kann zu einer solchen umformuliert werden. Zweitens, der Sinn, in dem die in (G) beschriebene Ursache notwendig die Wirkung hervorbringt, ist unproblematisch.

## 11.2 Sind Handlungsaussagen über Gott wörtlich zu verstehen?

Ist es richtig zu sagen, daß Gott »handelt«, obwohl es keine göttlichen Handlungsversuche gibt? Sollen wir Handlungsversuche als wesentlich für Handlungen annehmen und daher sagen, daß es, wo es keine Handlungsversuche gibt, auch keine Handlungen gibt? Oder sollen wir sagen, daß Gott »handelt«, aber nur in einem »analogen« oder »metaphorischen«, also einem nicht-wörtlichen Sinn?

**Die Behauptung, daß Handlungsaussagen über Gott nicht-wörtlich zu verstehen sind, ist zu unterscheiden von der Behauptung, daß es Unterschiede zwischen göttlichen und menschlichen Handlungen gibt.** Jenes betrifft allein die *Bedeutung* von Aussagen wie »Gott teilte das Schilfmehr« oder »Gott schuf das Universum«. Dieses hingegen betrifft Unterschiede zwischen menschlichen und göttlichen Handlungen, also nicht Handlungsbeschreibungen, sondern die Handlungen selbst. Theologen, welche diese Unterschiede betonen möchten, gehen verwirrenderweise manchmal zur Behauptung über, daß Handlungsaussagen über Gott analog seien.

Daß Handlungsaussagen über Gott in einem nicht-wörtlichen Sinne zu verstehen sind, hat L. Gilkey in seinem Aufsatz »Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language« (1961) besonders deutlich behauptet:

»Die Wörter ›handelt‹ und ›spricht‹ werden [gemäß der orthodoxen christlichen Lehre] im selben Sinne von Gott ausgesagt wie von Menschen. Wir [d. h. Gilkey] aber lehnen dieses univoke Verständnis theologischer Wörter

<sup>239</sup> Oder, wenn es einen Gott gäbe, er aber einen Eid abgelegt hätte, daß er nie eingreifen würde.

ab. Für uns haben theologische Verben wie ›handeln‹, ›wirken‹, ›tun‹, ›sprechen‹, ›offenbaren‹, etc. nicht mehr die wörtliche Bedeutung, die sich auf beobachtbare Handlungen in Raum und Zeit oder Stimmen in der Luft bezieht. Die Leugnung von Wundern und Stimmen hat daher unsere theologische Sprache verschoben von der univoken Verwendung hin zur analogen Verwendung.« (Gilkey 1961, 32, Übs. dvw)

Gilkey hält es für offensichtlich, daß man nicht mehr an Gottes Handeln und wirken im wörtlichen Sinne glauben kann. Soweit ich sehe, ist das folgende das einzige Argument, das er gibt: Wenn man den »Kausalnexus in Raum und Zeit, welchen die Wissenschaft und die Philosophie der Aufklärung in das westliche Denken eingeführt hat«, annimmt, und wenn man an »der modernen Welt der Wissenschaft intellektuell und existentiell teilnimmt«, dann kann man nicht an Wunder und nicht an göttliche Handlungen im wörtlichen Sinne glauben. – Der deutsche Theologe Rudolf Bultmann hat auf ganz ähnliche Weise Wunder behauptet:

»Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.« (Bultmann 1941, 18) (Vgl. Bultmann 1933, 1963, 1958)

Über diesen Gedankengang haben Philosophen zu Recht oft gespottet. Peter van Inwagen beispielsweise schreibt dazu: »If Bultmann knew of some reason for believing this assertion, he did not share it with his readers.« (van Inwagen 1995b, 3) Daß die Annahme von Wundern weder inkohärent ist noch mit der Wissenschaft im Widerspruch steht, wird auch durch die folgenden Untersuchungen klar werden. Wunder sind nur unter der Annahme, daß es keinen Gott gibt, auszuschließen.

Bemerkenswert ist, daß Gilkey von der Annahme, daß es keine Wunder und keine Handlungen Gottes im wörtlichen Sinne gebe, zu der Annahme übergeht, daß »handelt« von Gott nur analog ausgesagt wird. (Ebenso Bultmann 1963, 291.) Er müßte einfach sagen, daß Aussagen, die eine Handlung Gottes behaupten, *falsch* sind. Daraus, daß sie falsch sind (oder daß sie sogar offensichtlich falsch sind), wenn sie wörtlich verstanden werden, folgt keineswegs, daß sie analog, also nicht wörtlich zu verstehen sind. Die Aussage »Der Mond besteht aus



Käse« ist offensichtlich falsch. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Aussage nicht wörtlich zu verstehen ist. Wäre sie nicht wörtlich zu verstehen, könnte man mit ihr ja nicht die falsche Behauptung machen, daß der Mond aus Käse ist. Gilkey will anscheinend die Menge der falschen Aussagen verringern, indem er ihre Bedeutung ändert, aber das schafft nur Verwirrung.

Prüfen wir etwas genauer, ob Aussagen der Form »Gott tut X« oder »Gott bringt X hervor« wörtlich oder analog zu verstehen sind. Man kann verschiedene Arten nicht-wörtlicher Bedeutung unterscheiden. *Ich verwende den Ausdruck »analog« allgemein im Sinne von »nicht-wörtlich«. Eine Art der Analogie ist die Metapher.*

#### 11.2.1 Werden Handlungsterme von Gott metaphorisch ausgesagt?

In einer Metapher wird die normale Bedeutung eines Wortes ausgenutzt (vgl. Alston 1981, 43), um etwas anderes zu sagen als das, was mit dem Wort normalerweise gesagt wird. So heißt es z. B. in Joseph von Eichendorffs Gedicht »Mondnacht«: »Und meine Seele spannte/ weit ihre Flügel aus,/ flog durch die stillen Lande,/ als flöge sie nach Haus.« Der Ausdruck »spannte ihre Flügel aus« bezieht sich zwar auf Flügel, d. h. auf das, was wir bei Vögeln »Flügel« nennen, aber es ist nicht wirklich gemeint, daß die Seele Flügel hätte. Daß ein Ausdruck metaphorisch verwendet ist, merken wir am Kontext, und auch was mit einer Metapher gemeint ist, hängt von anderen Teilen des Textes ab. Wenn das Prädikat »P« im Satz »S ist P« metaphorisch verwendet wird, dann bezieht sich »P« auf die Eigenschaft P, aber es ist nicht gemeint, daß S wirklich diese Eigenschaft hat, sondern es ist eine mit P zu assoziierende Eigenschaft gemeint. Der Satz »S ist P« wird verwendet, um etwas anderes über S zu sagen, als daß S die Eigenschaft P hat. »P« spielt auf die normale Bedeutung an, wird aber nicht mit dieser Bedeutung verwendet, sondern mit einer neuen, die vom Kontext abhängt.<sup>240</sup>

Sagen wir über Gott *wörtlich*, daß er handelt? Haben z. B. die Aussagen »Gott schuf das Universum« oder »Gott bewegte den Stein vom Grab weg« metaphorische Bedeutung? Wären dies metaphorische Aussagen, gäbe es normale Bedeutungen der Ausdrücke »schuf« und

<sup>240</sup> Eine gründlichere Theorie der Metapher bietet (Alston 1980), (Alston 1981, 41–46) und (Swinburne 1992, 43–49). Siehe auch (Ross 1981).

»bewegte«, und auf Gott angewandt hätten diese Ausdrücke andere als diese normalen Bedeutungen. Seine normale Bedeutung hat der Ausdruck »bewegte« z. B. in Beschreibungen menschlicher Handlungen, wie »Cäsar bewegte den Stein«. »Gott bewegte den Stein« wäre nur dann metaphorisch, wenn es erstens eine mögliche metaphorische Bedeutung der Aussage gäbe, und es zweitens erkennbar wäre, daß die Aussage metaphorische Bedeutung hat.

Die erste Bedingung ist nicht erfüllt. Was soll mit »Gott bewegte den Stein vom Grab weg« gemeint sein, wenn die Aussage nicht wörtlich ist? Wenn Handlungsaussagen über Gott, wie Gilkey meint, grundsätzlich »analog« zu verstehen wären, müßte eine metaphorische Bedeutung zur Verfügung stehen. Gewiß führt Bultmann in seinem Projekt der »Entmythologisierung« eine alternative Bedeutung ein, aber das ist eine stipulativ festgesetzte neue Bedeutung. Wäre die Aussage metaphorisch, hätte sie ohne Stipulation eine alternative Bedeutung.

Noch deutlicher ist die zweite Bedingung nicht erfüllt. Eine Metapher kann nur dann funktionieren, wenn der Hörer erkennen kann, daß die Aussage metaphorisch ist. Wir wissen dies, wenn es für Sprecher und Hörer offensichtlich ist, daß die Aussage wörtlich genommen absurd oder irrelevant wäre. Der Ausdruck »sie spannt ihre Flügel aus« kann metaphorische Bedeutung haben, aber nur, wenn der Zusammenhang dies anzeigt. »Die Eule spannt ihre Flügel aus« ist nicht metaphorisch, denn die Aussage hat eine klare Bedeutung, wenn sie wörtlich verstanden wird. Gibt es Gründe, weshalb die wörtliche Bedeutung der Aussage »Gott bewegte den Stein vom Grab weg« auszuschließen ist? Wir werden noch etliche Unterschiede zwischen menschlicher und göttlicher Handlung untersuchen, aber kein Unterschied ist so gravierend und so offensichtlich, daß die Aussage metaphorische Bedeutung hätte. Der einzige ernstzunehmende Vorschlag ist, daß Handlungsaussagen über Gott keine wörtliche Bedeutung haben, weil Gott keinen Körper hat. Doch versuchen wir uns vorzustellen, wir Menschen könnten Steine durch Telekinese bewegen, also ohne unseren Körper oder Maschinen dafür zu verwenden. Stellen wir uns vor, wir könnten Steine bewegen, indem wir uns auf sie konzentrieren und sie zu bewegen versuchen. Wenn jemand auf diese Weise einen Stein bewegte, würden wir in demselben, wörtlichen Sinne sagen, daß er den Stein bewegte, als wenn er ihn mit seiner Hand bewegt hätte. Indem wir sagen: »Er hat den Stein bewegt«, sagen wir nichts darüber aus, wie er den Stein be-

wegt hat, und auch nicht darüber, ob er dafür einen Körper verwendet hat. Daß eine Person keinen Körper hat, ist daher kein Grund für die Annahme, daß Handlungsaussagen über ihn metaphorisch seien.

Vergleichen wir dies mit Aussagen, die wirklich metaphorisch sind. Johannes Calvin schreibt: »Gott öffnet [in der Bibel] [...] seine heiligen Lippen.« (Institutio I,vi,1) Das ist eindeutig eine Metapher, denn Gott hat keinen Körper und keine Lippen. Aus dem Kontext versteht man, daß Calvin meint, daß Gott durch die Worte in der Bibel Aussagen macht. Ebenso sind Aussagen wie »Gottes Hand teilte das Schilfmeer« metaphorisch, denn Gott hat keine Hand, und es ist klar, daß die Bedeutung der Aussage ist, daß Gott das Schilfmeer teilte. Aber Handlungsaussagen über Gott sind nicht immer metaphorisch, da sie wörtlich genommen nicht immer implizieren, daß der Handelnde einen Körper hat.

### 11.2.2 Werden Handlungsterme von Gott analog ausgesagt?

Oft werden die Bezeichnungen »analog« und »metaphorisch« austauschbar verwendet. Es ist jedoch praktisch, »metaphorisch« wie eben beschrieben und »analog« im weiteren Sinne von »nicht-wörtlich« zu verwenden. Eine Metapher ist eine Art Analogie.<sup>241</sup> Genauer gesagt: Daß ein Ausdruck in einem Satz eine analoge Bedeutung hat, heißt, daß seine Bedeutung in dem Satz von seiner Bedeutung in Standardfällen verschieden ist, aber mit ihr zusammenhängt. (Hinge das Zuschriebene gar nicht mit P zusammen, läge keine Metapher vor, sondern einfach ein Homonym, d. h. ein Wort mit mehreren Bedeutungen.) Gilkeys Behauptung, daß Handlungsterme von Gott analog ausgesagt werden, heißt also, daß sie, wenn sie auf Gott angewandt werden, eine andere Bedeutung haben, als wenn sie auf Menschen angewandt werden.

Außer Metaphern gibt es auch andere Arten von Analogien. Sagt man von einem Rechner, er sei »abgestürzt«, ist das (so kann man zumindest behaupten) nicht metaphorisch, weil die Bedeutung von »abgestürzt« in dieser Aussage heute eine etablierte Bedeutung ist, die

<sup>241</sup> Man kann Metapher und Analogie natürlich auch anders unterscheiden. (Swinburne 1992, 38–42) z. B. verwendet »Analogie« in einem engeren Sinne, der die Metapher nicht einschließt, nach dem also eine Metapher keine Analogie ist.

nicht von einer anderen Bedeutung des Ausdrucks abhängt. Zugleich besteht aber doch ein Zusammenhang zwischen der Bedeutung von »abgestürzt« in »Der Rechner ist abgestürzt« und in »Das Flugzeug ist abgestürzt«. Ein anderes Beispiel einer Analogie ist das Wort »Kraft« in der Physik und in der Alltagsrede. William Alston hat dargelegt, daß der Ausdruck in der Physik wörtlich verwendet wird, aber nicht univok mit der Alltagsrede (Alston 1994, 42).

Haben Handlungsterme, wenn sie auf Gott angewandt werden (obwohl sie, wie dargelegt, keine metaphorische Bedeutung haben) eine analoge Bedeutung? *Das hängt davon ab, ob sich die Unterschiede zwischen menschlichen und göttlichen Handlungen in Unterschieden zwischen den Bedeutungen der betreffenden Aussagen widerspiegeln.* Prüfen wir dies für die drei Hauptunterschiede zwischen menschlichen und göttlichen Handlungen.

Der erste Unterschied ist, daß Menschen viele oder alle ihre Handlungen mit ihrem Körper ausführen, während Gott keinen Körper hat. Einige Handlungsterme implizieren zwar die Verwendung eines Körpers, z. B. »er öffnete seinen Mund«, aber nicht alle. Sagt man »X bewegte den Stein«, sagt man damit nichts darüber, wie X den Stein bewegte, sei es mit seiner Hand, mit einem Werkzeug oder direkt mit seinem Geist. Die Tatsache, daß Gott keinen Körper hat, bedingt nicht, daß Handlungsterme auf Gott angewandt analoge Bedeutung haben.<sup>242</sup>

Der zweite Unterschied ist, daß Gottes Handlungen nie scheitern. Unsere Handlungen gelingen manchmal nicht oder es kommt etwas anderes als das Beabsichtigte heraus, z. B. wenn wir einen Schneeball auf Müller werfen, der aber Huber trifft, entweder weil wir nicht gut zielen oder weil die Person, die wir für Müller hielten, in Wirklichkeit Huber ist. So etwas passiert Gott nie. Er täuscht sich nie und seine Handlungen führen immer zum beabsichtigten Ziel. Doch die Aussage »X tut H« auf einen Menschen angewandt, impliziert nicht, daß die Handlung mißlingen kann. Daher liegt hier kein Grund für die Annahme vor, daß Handlungsterme eine analoge Bedeutung haben, wenn sie auf Gott angewandt werden.

Der dritte Unterschied ist, daß Gottes Handlungen nicht mit einem Handlungsversuchsereignis beginnen. Doch mit Handlungsaussagen implizieren wir nicht, daß solche geistigen Ereignisse geschehen. Daß menschliche Handlungen mit einem Handlungsversuchsereignis

<sup>242</sup> Diese Auffassung wird auch von (McLain 1990) verteidigt.

beginnen, ist eine philosophische Theorie, es ist nicht etwas, was in jeder Handlungsaussage mitbehauptet wird. Auch dieser Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Handlungen spiegelt sich nicht in einem Unterschied zwischen Handlungsaussagen über Gott und Handlungsaussagen über Menschen wider.

Ich komme daher zu dem Schluß, daß, trotz der Unterschiede zwischen menschlichen und göttlichen Handlungen, Handlungsaussagen über Gott keine Analogien sind. »Gott tut X« ist wörtlich zu verstehen.

### 11.2.3 Was menschliche und göttliche Handlungen gemeinsam haben

Lenken wir nun unser Augenmerk auf Eigenschaften göttlicher Handlungen, welche diese mit menschlichen Handlungen gemeinsam haben.

Wie bei menschlichen Handlungen steht hinter Handlungen Gottes eine *Absicht*. Was Gott hervorbringt, bringt er absichtlich hervor. Wenn er ein Universum hervorbringt, bringt er es absichtlich hervor, so ähnlich wie wir absichtlich das Fenster öffnen, wenn wir das Fenster öffnen.

Gott handelt aus *Gründen*, so wie auch wir zumindest manchmal aus Gründen handeln. Zum Beispiel tut er etwas, weil er es zu tun versprochen hat, so wie auch wir manchmal etwas tun, weil wir es zu tun versprochen haben. Oder er trägt dem Apostel Paulus auf, nach Europa zu reisen, weil er wünscht, daß die Menschen in Europa das Evangelium hören – so ähnlich wie wir Huber und Müller zum Abendessen einladen, damit Huber Müller etwas Bestimmtes mitteilen kann. Im Unterschied zu uns hat Gott keine Neigungen, welche gegen die bestehenden Gründe gerichtet sind und denen er nachgeben könnte. Daher handelt er stets nach den Gründen, d. h. er tut das, was er für gut oder für das Beste hält, und da er als Allwissender stets weiß, was gut oder das Beste ist, tut er nie etwas Schlechtes.

Ein Ereignis, das Gott hervorbringt (und das Gott nicht nur insofern hervorbringt als er die Dinge erhält, die das Ereignis hervorbringen), ist entweder ein Entscheidungsereignis Gottes (d. h. es hat keine Ereignisursache, sondern nur eine Agensursache) oder es ist das Ergebnis eines Kausalprozesses, der durch ein Entscheidungsereignis Gottes in Gang gesetzt wurde. Dasselbe gilt von einem Ereignis, das ein Mensch hervorgebracht hat. Göttliche sowie menschliche Handlungen

enthalten also Entscheidungsereignisse. Der Unterschied ist nur, daß in einer menschlichen Handlung das Entscheidungsereignis immer ein geistiges Ereignis einer bestimmten Art ist, wohingegen in göttlichen Handlungen jedes beliebige Ereignis ein Entscheidungsereignis sein kann.

Wann genau ist etwas eine Handlung? Das hängt von der Bedeutung des Wortes »Handlung« ab, und die scheint mir im allgemeinen Sprachgebrauch etwas schwankend zu sein. Ist »Handlung« (wie »Wasser«) ein paradigmengestützter Term? Hängt also, ob etwas eine Handlung ist, davon ab, ob es bestimmten Musterfällen einer Handlung hinreichend ähnelt? Stellen Sie sich vor, wir entdeckten auf der Erde Geschöpfe, nennen wir sie »Takteure«, die zu handeln scheinen. Wir sind uns aber dessen nicht ganz sicher. Stellen Sie sich vor, wir entdeckten, daß wir Menschen freien Willen haben, wie ich ihn oben geschildert habe (also die Fähigkeit, durch Entscheidungsereignisse Kausalprozesse in Gang zu setzen). Dann entdeckten wir, daß die Takteure keinen freien Willen haben. Es kommen in ihnen manchmal Handlungsversuchsereignisse vor, die sich für das Subjekt so anfühlen wie sich unsere Handlungsversuchsereignisse für uns anfühlen, aber die Handlungsversuchsereignisse der Takteure sind das Ergebnis kausaler Prozesse. (Zur Erinnerung: ich habe Handlungsversuchsereignisse nicht als Entscheidungsereignisse definiert.) Würden wir unter diesen Umständen von den Takteuren sagen, daß sie »handeln«, obwohl das, was uns Handlungen zu sein schienen, in Wirklichkeit von unseren Handlungen so verschieden ist? Vielleicht. Doch es ist unmöglich, das genau vorauszusagen, denn die heutige Bedeutung von »Handlung« legt nicht fest, was wir sagen würden (selbst unter der Annahme, daß sich die Bedeutung nicht verändert). Wir könnten so oder so reagieren: wir könnten sagen, daß Takteure handeln, aber nicht frei, oder wir könnten sagen, daß sie nicht handeln, denn sie haben keinen freien Willen.

Doch wenn es das gibt, was ich bisher als »Handlungen Gottes« beschrieben habe, dann ist es unter allen Definitionen von »Handlung«, die im Rahmen des allgemeinen Sprachgebrauchs sind, wahr zu sagen, daß Gott »handelt«; obwohl es keine göttlichen Handlungsversuchsereignisse gibt. Keine mögliche Entdeckung über das Wesen menschlicher Handlungen würde es falsch machen zu sagen, daß Gott handelt. Stellte es sich heraus, daß unsere Handlungen, im Gegensatz zu Gottes Handlungen, tatsächlich nicht frei sind, würden wir dennoch

nicht aufhören zu sagen, daß Gott handelt. Ein Ereignis E, welches ein Entscheidungsereignis ist, das unter der Absicht, E herbeizuführen, herbeigeführt wird, oder welches durch ein solches Entscheidungsereignis verursacht wird, wird zurecht eine »Handlung« derjenigen Person genannt, durch deren Entscheidung E geschehen ist.

Man kann natürlich glauben, daß es keinen Gott gibt, oder daß es einen Gott gibt, aber daß er bestimmte Handlungen nicht tut. Viele Theologen seit Friedrich Schleiermacher haben angenommen, daß Gott nie in den Gang der Natur eingreift, also nie Wunder (im traditionellen Sinne) tut.<sup>243</sup> Doch selbst wenn das wahr wäre, hieße dies nicht, daß Aussagen über Gottes Handeln analog zu verstehen wären. Wenn man sagt »Gott tut X«, ist das wörtlich zu verstehen. Wenn man, wie jene Theologen, meint, »Gott tut X« sei wörtlich genommen nicht wahr, sollte man einfach sagen: »Gott tut X nicht«.

### 11.3 Wann ist es wahr zu sagen, Gott hat X getan?

Theisten sagen manchmal, daß Gott etwas Bestimmtes an ihnen »getan« habe, z. B. »Gott zog mich zu sich«, »Gott hat mich getröstet«, »Gott hat mich geheilt«, »Gott hat mich davor bewahrt, von der Klippe zu fallen«, »Gott hat mir eine Herde Rinder geschenkt«. Prüfen wir, unter welchen Umständen und in welchem Sinn solche Aussagen wahr sein können.

Der einfachste Fall, in dem es wahr ist zu sagen »Gott tat X«, ist der, in dem Gott ein Entscheidungsereignis hervorbringt. Wenn Gott eingreift, um Peters Gesundheit wiederherzustellen, dann ist es wahr zu sagen: »Gott hat Peter geheilt«.

Theisten sagen aber auch manchmal von einem Ereignis, Gott habe es hervorgebracht, ohne dabei anzunehmen, daß Gott eingegriffen hat, also daß das Ereignis ein Entscheidungsereignis Gottes ist. Müller kann Gott für seine Gesundung danken und sagen, Gott habe ihn geheilt, auch wenn er glaubt, auf natürliche Weise, ohne ein Eingreifen Gottes, gesund geworden zu sein. Wenn also jemand sagt »Gott hat mich geheilt«, ist es nicht eindeutig, ob gemeint ist, daß Gott eingegriffen hat. Die Regeln dafür, wann es wahr ist, daß Gott etwas »getan«

<sup>243</sup> (Schleiermacher 1799, 117), (Bultmann 2002).

hat, sind recht vage, aber wir können drei Kennzeichen solcher Fälle feststellen:

1. Sagt man von einem Ereignis, Gott habe es hervorgebracht, impliziert man, daß Gott das Ereignis *beabsichtigt* hat.

2. Sagt man von einem Ereignis, Gott habe es hervorgebracht, kann man damit meinen, daß das Ereignis eine beabsichtigte Wirkung eines von Gott direkt hervorgebrachten Ereignisses ist. Wenn Müller die Zündschnur einer Bombe anzündet, um die Bombe zu zünden, und die Bombe explodiert, dann sagen wir, daß Müller die Explosion hervorgebracht hat. die Explosion wurde durch ein Ereignis verursacht, das Müller hervorgebracht hatte. Ähnlich gilt: Wenn Gott durch ein Eingreifen ein Opfer entzündet und es danach brennen läßt, dann ist es wahr zu sagen, daß Gott das Verkohlen des Opfers hervorgebracht hat. Wenn der Strenge Determinismus wahr wäre, d. h. wenn jedes Ereignis das Ergebnis eines deterministischen Prozesses ist, dann wäre in diesem Sinne von *jedem* Ereignis zu sagen, daß Gott es hervorgebracht habe. (Alston 1988, 200–203)

3. Sagt man von einem Ereignis, Gott habe es hervorgebracht, kann man damit meinen, daß Gott insofern für das Eintreten des Ereignisses verantwortlich ist, als er die Dinge, welche das Ereignis durch Ereigniskausalität oder durch Agenskausalität verursacht haben, erhalten hat und das Ereignis hätte verhindern können.<sup>244</sup> Gott hätte das Ereignis verhindern können, indem er das verursachende Ding abschaffte, indem er ihm seine Kraft nähme, oder indem er ein mit dem Ereignis unvereinbares Ereignis hervorbrächte. So sagt William Alston, daß die Dinge, die Gott erhält, dadurch Gottes Werkzeuge werden: »Wenn ich einen Baumstamm mit einer Axt spalte, dann ist sowohl wahr, daß die Axt den Baumstamm spaltet, als auch, daß ich den Baumstamm spalte. Ähnlich gilt: Wenn Gott nach seinem Plan die Naturordnung erschafft, ordnet und erhält, dann ist sowohl wahr, daß die Biene die Blüte bestäubt, als auch daß Gott die Blüte bestäubt.« (Alston 1990, 58)

Also ist es für *jedes* Ereignis in einem Sinne wahr, daß Gott – wenn es einen Gott gibt – es hervorgebracht hat. Manchmal nimmt jemand von einem Ereignis an, daß Gott es hervorgebracht hat, ohne sich darüber klar zu sein, in welchem Sinne Gott das getan hat. Müller

<sup>244</sup> Austin Farrer verwendete hierfür den Ausdruck »double agency«; vgl. (Hebblethwaite & Henderson 1990).



kann Gott für seine Gesundheit unabhängig davon danken, ob er durch ein Eingreifen Gottes oder durch die Selbstheilungsmechanismen des Körpers, die Gott geschaffen hat und erhält, gesund geworden ist. Jedenfalls ist festzuhalten: »Gott hat X hervorgebracht« kann verschiedene Dinge bedeuten; so eine Behauptung heißt nicht immer, daß Gott eingegriffen hat, aber auch nicht immer, daß Gott X nur durch Erhalten hervorgebracht hat.

#### 11.4 Ist die Welt Gottes Körper?

Einige Autoren haben behauptet, daß Gott in der Welt verkörpert sei: Gottes Verhältnis zur Welt entspreche eines Menschen Verhältnis zu seinem Körper.<sup>245</sup> Grace Jantzen (1984) hat die Auffassung vertreten, daß die Welt Gottes Körper ist, weil Gott auf die Welt »direkt« wirken kann. (Unter »Welt« wird hier nicht die Gesamtheit alles Seienden verstanden, sondern alles von Gott Verschiedene und Geschaffene.) »Gott wackelte nicht mit dem Finger, um einen Mechanismus in Gang zu setzen, der Feuer vom Himmel sandte, welches Elias Opfer am Berg Karmel verzehrte; er sprach und es geschah.« Für Gott ist jede Handlung in der Welt so direkt wie für uns das Wackeln mit unserem Finger. Jantzen meint, der Körper einer Person sei das, mit dem sie direkt handeln könne. Wenn ein Geist einen Tisch heben kann, »dann ist der Tisch des Geistes Körper geworden«! (Jantzen 1984, 86) Jantzen kommt daher zu dem Schluß, daß die Welt Gottes Körper sei.

Klären wir noch einmal, in welchem Sinne Gottes Handlungen »direkt« sind. Gottes Handlungen sind nicht unbedingt direkt im Sinne von »basal«. Ich öffne das Fenster, indem ich meine Hand an den Fenstergriff lege, den Fenstergriff drehe, etc. Eine (intentional) *basale* Handlung hingegen ist eine, welche die Person nicht tut, indem sie etwas anderes tut, sondern die sie direkt tut. Wenn ich meinen Arm hebe, ist das beispielsweise eine basale Handlung (obwohl das Hochgehen des Armes kein Entscheidungsereignis ist). Wir Menschen können nur unseren Körper basal bewegen. Gott hingegen kann jeden Körper basal bewegen. Aber nicht jede mögliche Handlung Gottes ist basal. Gott entzündet das Opfer Elias, *indem* er Feuer vom Himmel schickt, oder er läßt den Feigenbaum verdorren, *indem* er einen Wurm seine

<sup>245</sup> (Jantzen 1984), (Wainwright 1974), (Oakes 1983).

Wurzeln annagen läßt. Das Entzünden des Opfers und das Verdorren des Feigenbaumes hätte er auch basal hervorbringen können, aber einige Ereignisse kann er gar nicht basal hervorbringen. Er kann das Volk Israel nur trockenen Fußes (d. h. über den trockenen Grund) durch das Schilfmeer führen, *indem* er das Schilfmeer teilt. Oder er kann die Jünger nur zur Mission beauftragen, *indem* er zu ihnen spricht.

Gottes Handlungen in der Welt sind in einem weiteren Sinne direkt: Gott kann ein Ereignis durch einen Mechanismus hervorbringen, aber er kann es auch direkt als Entscheidungsereignis hervorbringen. (Ich sage in diesem Falle, daß die Handlung nicht nur intentional basal, sondern auch »kausal basal« ist.) Wir Menschen hingegen können nicht einmal unseren Körper in diesem Sinne direkt bewegen. Jede unserer Körperbewegungen wird durch Ereignisse im Gehirn und in den Muskeln verursacht.

Jantzen könnte also für ihre These, daß die Welt Gottes Körper ist, weil er direkt auf sie wirkt, zweierlei anführen: Erstens kann Gott jeden Körper basal bewegen; zweitens kann er jede Bewegung eines Körpers in der Welt als Entscheidungsereignis hervorbringen.

Doch gegen Jantzen führe ich an, daß dies nicht hinreichend dafür ist, daß die Welt Gottes Körper zu nennen ist. Sehen wir uns an, was es heißt, einen Körper zu haben, und inwieweit die Beziehung eines Menschen zu seinem Körper der Beziehung Gottes zu der Welt ähnelt. Jantzen nimmt an, daß der Körper einer Person dasjenige Stück Materie ist, auf das die Person direkt wirken kann. Doch prüfen wir ihr eigenes Beispiel noch einmal. Wir würden sagen, daß Gott einen Körper hat, wenn er Finger hätte, mit denen er auf die Welt wirkt. Der Körper einer Person ist dasjenige Stück Materie, durch das sie etwas bewirkt. Genauer gesagt: es ist ein Stück Materie, durch das allein die Person irgend etwas an anderen Dingen bewirken kann. Wir können auf die materielle Welt um uns herum nur durch unseren Körper einwirken. Wir können auch durch eine Axt etwas bewirken, aber die Axt wird dadurch nicht ein Teil unseres Körpers, weil sie nicht ein Teil des Stücks Materie ist, welches wir benötigen, um etwas zu bewirken, und weil es ein anderes Stück Materie gibt, nämlich unseren Körper, welches wir bewegen müssen, um die Axt zu bewegen.<sup>246</sup>

Steckt also keine Wahrheit in Jantzens Annahme, daß der Körper

<sup>246</sup> Was es heißt, einen Körper zu haben, wird genauer untersucht in (Harrison 1973) und (Swinburne 1993, 104–107).

einer Person ein Stück Materie ist, auf welches sie direkt einwirken kann? Hier besteht eine Verwechslung zwischen folgenden zwei Behauptungen:

(A) Wenn eine Person auf ein Stück Materie direkt wirken kann, dann ist es ein Teil ihres Körpers;

(B) Wenn etwas ein Teil des Körpers einer Person ist, dann kann sie direkt, genauer gesagt intentional basal, darauf wirken.

Jantzen nimmt (A) an. Das zeigt sich daran, daß sie meint: Wenn ein Geist einen Tisch anhebt, dann ist der Tisch des Geistes Körper. Das ist sicherlich falsch. Ein Poltergeist hat im Gegensatz z. B. zu einer Maus keinen Körper, aber das heißt gerade nicht, daß er nicht auf Dinge direkt wirken könnte. Jantzens Argument, daß die Welt Gottes Körper ist, weil Gott direkt auf sie einwirken könne, ist daher nicht schlüssig.

Ob (B) wahr ist, ist nicht so klar. Wir müssen wie dargelegt zwei Interpretationen von »P bringt X direkt hervor« unterscheiden. Es kann bedeuten (1), daß X ein von P hervorgebrachtes Entscheidungsereignis (also kausal basal) ist, oder (2), daß die Handlung intentional basal ist.

Mit Interpretation (1) ist (B) falsch. Meine Finger sind ein Teil meines Körpers, aber immer, wenn ich sie bewege, wird die Bewegung durch Ereignisse in den Muskeln und im Gehirn verursacht.

Ist (B) mit Interpretation (2) wahr? Unser Begriff eines Körpers ist hier nicht eindeutig. Einerseits scheint es, daß wenn eine Person P ein Ding A nur bewegen kann, indem sie ein anderes Ding B bewegt, dann ist A kein Teil des Körpers der Person. Wenn etwas ein Teil meines Körpers ist, dann kann ich es einfach so bewegen, ohne dazu etwas anderes zu tun. Wenn jemand andererseits aus irgendeinem Grunde einen seiner Finger nicht mehr normal bewegen könnte, sondern nur mit Hilfe der anderen Finger, würden wir immer noch sagen, daß der Finger ein Teil seines Körpers ist. Wir rechnen etwas zum Körper einer Person, obwohl sie es nicht basal bewegen kann, wenn es ein Teil des Stückes Materie ist, von der die Person einige Teile basal bewegen kann und das die Person benötigt, um irgend etwas zu bewirken. Der lahme Finger ist ein Teil des Körpers, weil er an dem Körper dranhängt. Für uns ist diese Frage hier nicht von weiterer Bedeutung, denn es gibt keine Dinge, die Gott nur durch bestimmte andere Dinge bewegen könnte. Gott kann auf alle Dinge »direkt« (in jedem Sinne) wirken.

Die Welt ist nicht Gottes Körper, weil sie nicht etwas ist, durch das

allein er auf alle anderen Dinge wirken kann. Denn Gott kann auf jedes Ding direkt wirken. Daß die Welt Gottes Körper ist, ist des Weiteren zu bestreiten, weil andere Dinge, die von einer Person und ihrem Körper gelten, nicht auf Gott und die Welt zutreffen. Einer Person mit Körper dient ihr Körper zur Wahrnehmung. Unsere Augen z. B., durch die wir visuelle Wahrnehmung haben, sind Teile unseres Körpers. Die Welt aber spielt bei Gottes Wahrnehmung keine Rolle. Ferner ist der Körper einer Person eine Quelle ihrer Emotionen, und alle oder einige ihrer Emotionen hängen von ihrem Körper ab. Gott hat keine solchen Emotionen, und die Welt ruft keine Emotionen in Gott hervor. Und schließlich: Der Körper einer Person ist etwas, was sie nicht zerstören kann, ohne sich zu schaden. Sie kann ihn nicht vernichten und sich einen neuen machen. Gott aber kann die Welt vernichten, ohne sich zu schaden, und er kann diese Welt vernichten und eine andere machen, oder er kann ganz ohne eine Welt leben.

Gottes Beziehung zur Welt ähnelt der Beziehung einer Person zu ihrem Körper darin, daß das Wirken Gottes in der Welt sowie das Wirken einer Person auf ihren Körper intentional basal sind. Doch aus den genannten Gründen ist es dennoch nicht wahr, daß die Welt Gottes Körper ist.

## 12 Der Wunderstreit

Nicht die häufigsten, aber die auffälligsten Handlungen Gottes wären die Wunder. Allgemeiner gesagt: Eingriffe Gottes in Vorgänge in der Welt, direkte Handlungen Gottes in der Welt, göttliche Entscheidungsereignisse in der Welt (wie oben auf S. 264 beschrieben). Sie werfen interessante Fragen darüber auf, wie sie sich in die kausale Struktur der Welt einfügen. Ähnlich wie freie Handlungen von Menschen passen sie schlecht in das mechanistische Weltbild, deshalb haben sie zu einigem Streit geführt.

### 12.1 Sind Eingriffe Verletzungen der Naturgesetze?

Nach David Humes einflußreicher Definition eines Wunders ist ein Wunder »eine Verletzung der Naturgesetze« (»a violation of the laws of nature«) (*Enquiry*, 10.12) Hume meinte, Naturgesetze beschrieben Humesche Regelmäßigkeiten und Wunder seien Ereignisse, von denen die Naturgesetze sagen, daß es sie nicht gibt. Ein Naturgesetz L sagt, daß Ereignissen der Art A immer Ereignisse der Art B folgen. Ein Wunder wäre ein Fall, in dem einem Ereignis der Art A kein Ereignis der Art B folgt. Gäbe es so ein Ereignis, wäre allerdings L kein Naturgesetz und das Ereignis wäre doch kein Wunder. Wunder gibt es also keinesfalls. So einfach ist das.

Hume ging aber noch weiter. Der als Skeptiker und Kritiker der Induktion bekannte Hume glaubte, daß die zu seiner Zeit angenommenen Naturgesetze auf einer »starken und unveränderlichen Erfahrung« (»a firm and unalterable experience«, *Enquiry*, Sect. 10, §90) gründen. Er spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »unfehlbaren Erfahrung« (»infallible experience«, *Enquiry*, Sect. 10, §87). Daraus schloß Hume, daß es die Ereignisse, die tatsächlich für Wunder gehalten werden, nicht gibt. Er kommt zu dem gar nicht skeptischen

Ergebnis: »Es gibt einen direkten und vollständigen *Beweis*, aus der Natur der Sache, gegen die Existenz jeglicher Wunder.«<sup>247</sup>

Mit dem Humeschen Wunderbegriff ist die Existenz von Wundern ausgeschlossen. Der Begriff ist aber wenig nützlich, denn er erfaßt nicht, was Menschen glauben, die an Wunder glauben; nämlich daß Wunder Ereignisse sind, die in einem bestimmten Sinne ungewöhnlich sind und die nicht geschehen wären, wenn Gott nicht eingegriffen hätte. (Ebenso wie Humes Ursachenbegriff nicht erfaßt, was Menschen mit »Ursache« meinen.) Man kann den Humeschen Begriff eines Wunders als einer Verletzung der Naturgesetze aber etwas modifizieren, damit er brauchbarer wird. Richard Swinburne (1989b, Kap. 8) schlägt folgendes vor: Stellen wir uns eine Situation vor, in der ein Naturgesetz L sehr gut belegt ist, d. h. es entspricht gut den Daten (Beobachtungen und Meßwerten) und ist einfach. Nehmen wir nun an, wir hätten guten Grund zu glauben, daß ein Ereignis E geschah, das L widerspricht. E wurde von vielen verlässlichen Zeugen beobachtet. Aus L und der Beschreibung der Situation folgt, daß E in dieser Situation nicht eintritt. Wir können kein Gesetz formulieren, das E berücksichtigt, denn in anderen Fällen ist die Situation genau wie bei E, aber es geschieht etwas anderes. Genauer gesagt: Andere Fälle gleichen genau dem Fall von E vor dem Eintreten von E, aber es tritt bei ihnen ein anderes Ereignis ein. Eine Möglichkeit wäre dann zu sagen, daß das Eintreten von E gezeigt hat, daß die Formel L doch kein Naturgesetz ist. Dann müßten wir sagen, daß die Fälle unter kein Naturgesetz fallen. Doch dagegen spricht, daß L eine genaue und einfache Beschreibung der Daten ist und erfolgreiche Vorhersagen erlaubt. Swinburne empfiehlt statt dessen zu sagen: L ist ein gültiges Naturgesetz, aber *ein nicht-wiederholbarer Ausnahmefall* (»a non-repeatable counter-instance to a law of nature«)<sup>248</sup> des Naturgesetzes ist eingetreten. Ein Naturgesetz kann Ausnahmen haben, so lange diese nicht-wiederholbar sind. Diese Ausnahmen kann man »Verletzungen der Naturgesetze« nennen.

<sup>247</sup> »There is here a direct and full *proof*, from the nature of the fact, against the existence of any miracle.« (*Enquiry*, Section 10, §90) Ausführliche Kritik an Humes Argument gegen Wunder: (Larmer 1988), (Earman 2000).

<sup>248</sup> (Swinburne 1989b, 78). Dieser Ausdruck wurde von Ninan Smart (1964, Kap. 2) eingeführt.

Doch es ist irreführend, Wunder, und überhaupt göttliche Eingriffe, als »Verletzungen der Naturgesetze« zu bezeichnen. Dieser Ausdruck beruht auf der Annahme, daß Naturgesetze Humesche Regelmäßigkeiten sind oder zumindest welche implizieren. Diese Annahme habe ich oben (S. 145) verworfen, vor allem weil ein Naturgesetz gewöhnlich auf viele Fälle zutrifft, die nicht zu der betreffenden Regelmäßigkeit gehören. Naturgesetze sagen nicht, was in was für einer Situation geschieht. Insofern sie überhaupt etwas darüber sagen, was *geschieht*, sagen sie nur, was geschähe, *wenn* keine weiteren Faktoren wirkten.<sup>249</sup> Naturgesetze sagen, in was für Situationen was für Tendenzen bestehen. Auch eine Tendenz der stärksten Sorte, eine deterministische Tendenz muß nicht verwirklicht werden. Ob sie verwirklicht wird, hängt davon ab, ob sie mit anderen Tendenzen im Widerstreit steht und freie Personen eingreifen. Es kann eine Tendenz dahin bestehen, daß der Stein nach unten fliegt, aber wenn elektromagnetische Kräfte der richtigen Stärke in die andere Richtung wirken oder wenn ein Mensch oder Gott ihn hält, dann bewegt sich der Stein dennoch nicht. Wunder sind keine Verletzungen der Naturgesetze, denn in einem Wunder schafft Gott keine Tendenzen ab, sondern er verhindert nur ihre Verwirklichung. Wenn Gott einen Stein bewegt, treffen weiterhin die Gesetze der Bewegung auf den Stein zu, denn die von ihnen beschriebenen Kräfte bestehen trotz des Eingreifens Gottes.

Wenn Humes Vorstellung von Wundern als Verletzungen von Naturgesetzen falsch ist, dann ist auch Humes Argument gegen Wunder ungültig. Seine Behauptung ist, daß keine Zeugenberichte ausreichend sind, um ein Wunder zu belegen, denn ein Wunder wäre eine Verletzung der Naturgesetze, und die Naturgesetze sind zweifelsfrei belegt. Doch da Wunder keine Verletzungen der Naturgesetze sind, sprechen die die Naturgesetze begründenden Indizien nicht gegen Wunder.

Oft herrscht die Vorstellung, ein Wunder wäre eine Störung der Ordnung der Natur und würde der Wissenschaft widersprechen oder sie unmöglich machen. Diese Vorstellung beruht auf dem Humeschen Weltbild. Ein Wunder ist kein größerer Eingriff in die Ordnung der Natur als die Handlung eines Menschen oder einer Katze oder die Kreuzung eines Kausalvorganges durch einen anderen.

<sup>249</sup> So auch (Larmer 1988, Kap. 2) und (Alston 1986, 211–23; 1993, 189f.; 1994, 50f.).

Sind Wunder mit dem Determinismus vereinbar? Sie sind nicht mit dem strengen Determinismus vereinbar, denn in einem Wunder bringt Gott ein Ereignis hervor, das nicht durch vorangegangene Ereignisse verursacht wird. *Aber wie menschliche freie Handlungen auch (s. o. S. 178), sind Wunder mit dem schwachen Determinismus und damit mit deterministischen Naturgesetzen vereinbar.* Sie sind vereinbar mit der Auffassung, daß jeder Weltzustand gemäß den Naturgesetzen die Basis einer deterministischen Tendenz hin zu Weltzuständen zu jeder späteren Zeit ist. **So wie deterministische Tendenzen und deterministische Prozesse nicht das Abbrechen eines Prozesses durch einen anderen Prozeß verhindern können, so können sie auch weder freie Handlungen noch Wunder verhindern.**

## 12.2 Gründe für Eingriffe

Ob es göttliche Eingriffe in Vorgänge in der Schöpfung gibt, hängt davon ab, ob es einen Gott gibt, und davon, was für *Gründe* er dafür und dagegen hat, in den Lauf der Natur einzugreifen. Versuchen wir, einige dieser Gründe zu finden.

Nehmen wir also an, daß es Tendenzen gibt, und untersuchen wir, was für Gründe Gott hat, in den natürlichen, d. h. den Tendenzen folgenden Gang der Dinge einzugreifen oder nicht einzugreifen. Gott hat offensichtlich oft viele Gründe einzugreifen. Er hat Grund einzugreifen, um Erdbeben, Autounfälle, Waldbrände etc. zu verhindern. Jeder *schlechte* Sachverhalt stellt für Gott einen Grund zum Eingreifen dar.

Des weiteren hat Gott manchmal Grund in den Gang der Dinge *erkennbar* einzugreifen, um Menschen etwas mitzuteilen, zu zeigen oder zu verdeutlichen. Wenn wir jemand sehen, der Menschen im Namen Gottes wundersam heilt, dann haben wir Grund zu glauben, daß diese Person von Gott gesandt ist und daß wir in anhören sollten. Wenn wir jemand sehen, der zuerst sagt, daß er Gott bitten wird, ein Opfer zu entflammen, und er das dann tut und das Opfer entflammt, dann haben wir guten Grund zu glauben, daß Gott eingegriffen hat, um etwas zu verdeutlichen. Wenn wir beobachten, daß jemand vom Tod aufersteht, dann haben wir guten Grund zu glauben, daß Gott ihn auferweckt hat, um etwas mitzuteilen. Was er damit mitteilt, muß sich aus dem Zusammenhang und aus dem Hintergrundwissen ergeben.

Gott hat weiteren Grund einzugreifen, wenn Menschen ihn *bitten*



einzugreifen.<sup>250</sup> Insbesondere wenn Menschen ihn um etwas Gutes bitten, wie die Heilung oder die Errettung eines Menschen, hat Gott Grund, die Bitte zu erfüllen. Gott mag manchmal Grund haben, nicht einzugreifen, es sei denn, er wird darum gebeten. Wir finden es manchmal angemessen, jemand zu fragen: »Kann ich Ihnen helfen?«, bevor wir ihm helfen, obwohl es offensichtlich ist, daß wir ihm helfen könnten. Manchmal fühlen wir auch, daß wir jemandem zwar helfen könnten, aber daß uns die Sache, da er uns nicht um Hilfe gebeten hat, nichts angeht.

Wenn es einen Gott gibt, ist es offensichtlich oft der Fall, daß er nicht eingreift, obwohl er Grund dazu hätte. Denn jeder schlechte Sachverhalt ist ein Grund für Gott einzugreifen, und es gibt eine Menge schlechter Sachverhalte. Wenn Gott immer eingriffe, wenn er Grund dazu hätte, gäbe es weniger Übel. Eine »Theodizee« zu geben versuchen, heißt, Gründe dafür zu finden versuchen, aus denen Gott die Übel dieser Welt zuläßt.<sup>251</sup> Lassen Sie mich einige mögliche Gründe, die gegen Gottes Eingreifen sprechen, nennen:

Wenn Geschöpfe Böses tun, dann erhält Gott ihren freien Willen und verhindert das Übel unter anderem nicht wegen des Gutes der Willensfreiheit, genauer gesagt: wegen des Gutes der »Freiheit mit Versuchung« (vgl. oben S. 214 und 252). Da die Existenz von Personen mit einer solchen Willensfreiheit ein großes Gut ist – das muß der Theist zumindest annehmen –, hat Gott Grund, uns diese zu erhalten und nicht alle Versuchung wegzunehmen. Des weiteren hat Gott Grund, Personen zu schaffen und zu erhalten, mit denen er interagieren kann und eine persönliche Beziehung haben kann, und die frei sind, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Obwohl er auch mit Personen ohne Willensfreiheit eine Beziehung haben könnte, haben solche Beziehungen einen besonderen Wert.

Nachdem Gott uns Willensfreiheit gegeben hat, hat er Grund, dafür zu sorgen, daß wir absichtlich Dinge verändern können und daß die Folgen unserer Handlungen für uns vorhersehbar sind. Wenn wir nicht

<sup>250</sup> Eine gründlichere Untersuchung der Frage, weshalb Gott manchmal nicht eingreift, wenn er nicht darum gebeten wird: (Stump 1979).

<sup>251</sup> Der gründlichste Versuch einer Theodizee ist (Swinburne 1998b). Das Argument vom Übel gegen die Existenz Gottes hat (Rowe 1979) wesentlich verbessert, indem er die These aufgegeben hat, daß die Existenz Gottes mit der Existenz von Übel im *Widerspruch* sei. Dieses verbesserte Argument vom Übel diskutieren die Beiträge in (Howard-Snyder 1996).

wüßten, unter welchen Bedingungen der Acker Roggen hervorbringt, könnten wir keinen Roggen anbauen und uns und andere ernähren. Wenn das Verhalten von Materie nicht vorhersagbar wäre, könnten wir keine Werkzeuge und keine Maschinen bauen. Um absichtlich etwas hervorbringen oder verändern zu können, müssen wir wissen, was für Sachverhalte unter bestimmten Umständen auf was für Sachverhalte folgen.

Wenn Gott so eingreift, daß wir erkennen können, daß ein Ereignis geschehen ist, das unvereinbar mit dem Ereignis, zu dem die Natur von sich aus geführt hätte, dann können wir schließen, daß entweder Gott oder eine andere Person eingegriffen hat, oder daß sich die Natur einmal anders verhalten hat. Je öfter dies geschieht, desto mehr Grund haben wir im allgemeinen zu erwarten, daß unvorhersehbare Ereignisse eintreten werden. Die Folgen unserer Handlungen werden dadurch schlechter absehbar. Das ist für Gott ein Grund, nicht einzugreifen.

Zu häufiges Eingreifen macht nicht nur die Folgen unserer Handlungen schlechter vorhersehbar und mindert daher unsere Macht und unsere Verantwortung, es kann auch Gelegenheiten für wertvolle Handlungen vernichten. Vielleicht ist etwas Gutes an der Existenz von Feuerwehren und Vorsichtsmaßnahmen, außer daß sie Mittel dafür sind, das Übel des Hausbrandes zu verhindern. Es ist etwas Gutes, daß eine Gruppe von Menschen durch ihre gemeinsame Arbeit anderen nützlich sind, ihnen dienen. Manches Mitglied einer freiwilligen Feuerwehr wird einem sagen, daß er nicht nur der guten Gesellschaft wegen mitarbeitet, sondern auch, um anderen nützlich zu sein. Ferner ist es etwas Gutes, daß Menschen die Ursachen und das Verhalten von Feuer untersuchen, um andere Menschen davor zu schützen.

Ein weiterer Grund für Gott, nicht einzugreifen, kann daher kommen, daß ein Eingreifen Gottes oft für Menschen erkennbar ist. Gott kann das vermeiden wollen. Gott kann z. B. vermeiden wollen, daß die Person, welcher der Eingriff genützt hat, Gott den großen Dank schuldet, den sie schuldete, wenn sie von dem Eingriff wüßte. Wenn Gott jemanden so heilt, daß jeder sich wundert, wie dies geschehen konnte, und der Geheilte schließt, daß Gott eingegriffen hat, dann wird er überwältigt sein. Vielleicht ist er ein Mensch, der, aufgrund bestimmter Charakterzüge und Überzeugungen, dann Gott gegenüber auf eine Weise unterwürfig wäre, die Gott nicht möchte. Oder der Geheilte würde unter dem Eindruck des Wunders Dinge tun, die Gott nicht möchte, z. B. zwei Lämmer opfern, oder sein Kind, oder er bräche auf

einen Kreuzzug ins Heilige Land auf. Um uns mehr freie Wahl zu geben, mag Gott entscheiden, sein seine Existenz nicht zu offensichtlich zu machen.<sup>252</sup> Gott kann den Einfluß vermeiden wollen, den ein Glaube, daß Gott gerade eingegriffen hat, auf einen Menschen ausübt.

Außerdem kann ein Gut darin liegen, daß Gott in das Universum, dem er bei der Erschaffung eine naturgesetzliche Ordnung gegeben hat, seinem Gang überläßt und nicht eingreift. Warum sollte er ein Universum mit Tendenzen erschaffen, wenn er deren Verwirklichung und damit sekundäre Verursachung nie oder selten zuläßt? Nancey Murphy z. B. betont, was viele Theologen glauben:

»Wir lehnen interventionistische Theorien des göttlichen Handelns ab, weil es unplausibel scheint, daß Gott die Naturgesetze, die er eingerichtet hat, verletzen sollte.« (Murphy 1995, 343)

Murphy meint anscheinend nicht nur, daß Gott nur manchmal oder selten eingreift, sondern sie meint, daß es einen Gott gibt, daß er aber *nie* eingreift. Diese Auffassung nennt man, wie gesagt, *Deismus*. Doch die Annahme, daß die Ordnung des Universums etwas Gutes ist und daß Gott sie eingerichtet hat, rechtfertigt nicht die Annahme, daß Gott nie eingreift. Der Deismus ist *durch Erwägungen über Gottes Gründe* nicht zu rechtfertigen. Gott hat, wie wir gesehen haben, vielleicht Gründe dafür, nicht einzugreifen: Göttliche Eingriffe können die Folgen unserer Handlungen für uns schlechter vorhersehbar machen; sie können einige Möglichkeiten wertvoller Handlungen vernichten; sie können Gottes Eingreifen und Existenz offensichtlicher machen, als Gott möchte; und sie können die Ordnung und des Universums mindern. – Selbst wenn das alles Gründe für Gott sind, nicht einzugreifen, können wir nicht ausschließen, daß Gott (wenn es einen Gott gibt) manchmal durch sein Eingreifen ein Gut hervorbringt, das größer ist als das Gut der Ordnung und der Vorhersagbarkeit, das er dadurch aufgibt.

Wenn wir annehmen, daß es einen Gott gibt, und wenn wir viele Fälle finden, in denen er nicht eingreift, obwohl er offensichtlich einigen Grund dazu hätte (weil Übel vorliegt), dann können wir erwägen, ob er aus den genannten Gründen nicht eingegriffen hat. Aber wir

<sup>252</sup> Einige haben behauptet: Wenn es einen Gott gäbe, machte er seine Existenz offensichtlich; also gibt es keinen Gott. Vgl. zu diesem Thema (Howard-Snyder & Moser 2002), (Schellenberg 1993) sowie (Swinburne 1998b, 203–212).

haben keinen guten Grund für die Annahme, daß Gott nie eingreift. Dazu bräuchten wir Gründe für die Annahme, daß Gott die Pflicht hat, nie einzugreifen. Haltbar ist höchstens die These, daß angesichts des Übels in der Welt *mehr* Eingriffe Gottes zu erwarten wären. Vermutlich folgt in vielen Fällen, in denen Gott Grund zum Eingreifen hat, aus seiner moralischen Vollkommenheit weder, daß er eingreift, noch daß er nicht eingreift. Es gibt Gründe für beide Entscheidungen. Er mag eingreifen oder er mag nicht eingreifen. Er könnte um eines Gutes Willen manches Übel eine Zeitlang nicht vernichten, aber es später vernichten.

### 12.3 Gottes Handeln auf der Quanten-Ebene

Einige Autoren haben behauptet, daß Gott in der Welt auf der Ebene der indeterministischen Quantenprozesse wirken kann und dadurch Ereignisse *ohne Eingreifen und ohne Verletzung der Naturgesetze* hervorbringen kann.<sup>253</sup> Wir können dies die *Quanten-Auffassung göttlichen Handelns* nennen. Der Grundgedanke geht wie folgt: Wenn Gott so auf die Welt wirkt, daß er wirklich den Gang der Dinge beeinflusst, dann gibt es Ereignisse, für die es keine wissenschaftliche Erklärung gibt. Es gibt Erklärungslücken in der Natur. So Keith Ward: »Es muß Lücken in der physischen Kausalität geben, wenn Gott jemals etwas tun soll.« (Ward 2000, 903; vgl. Ward 1990, 77) Die Quantenmechanik sagt, es gebe Erklärungslücken auf der Quantenebene. Vielleicht handelt Gott in diesen Lücken oder durch sie. Gemäß der Quantenmechanik, gemäß einer Interpretation zumindest,<sup>254</sup> gibt es Situationen, in denen es nicht kausal determiniert ist, was geschehen wird. Die Gesetze der Quantenmechanik sagen uns nicht, was sicher geschehen wird, sondern nur, welches Ereignis mit welcher Wahrscheinlichkeit eintreten wird. Hier, so der Quanten-Ansatz, gibt es Situationen, wo die Naturgesetze zu einem bestimmten Grad offen lassen, was geschehen wird. Vielleicht handelt Gott in diesen Lücken,

<sup>253</sup> Dieser Ansatz wird verfolgt von: (Pollard 1958, 139); (Tracy 1995, 310–324) ((Tracy 2000) ist kritischer); (Murphy 1995); (Russell 1997; Russell 1988); (Clayton 1997). Kritisch gegenüber diesem Ansatz sind: (Hodgson 2000, 505); (Saunders 2000, 539–542); (Peacocke 1990); (Polkinghorne 1995, 152). Einen Überblick gibt (Southgate 1999b).

<sup>254</sup> (Hodgson 2000) hält der Quanten-Auffassung entgegen, daß die Quantenmechanik keinen Indeterminismus impliziere.

indem er die den Gang der Quantenprozesse beeinflusst, ohne »die gewöhnlichen gesetzesmäßigen Abläufe der Naturordnung zu unterbrechen« (Tracy 2000, 899). Die Autoren, die den Quanten-Ansatz favorisieren, schließen gewöhnlich aus, daß Gott die Naturgesetze verletzen könnte oder würde. Sie nehmen an, daß Gott die Naturgesetze nicht verletzen würde, weil er sie selbst eingerichtet hat (Murphy 1995, 343), oder sie nehmen an, daß eine Verletzung der Naturgesetze unmöglich und mit unserem Wissen unvereinbar ist. Einige Autoren meinen, daß Gott das Ergebnis jedes Quantenprozesses bestimme (Pollard; Murphy)<sup>255</sup>, andere hingegen (Tracy) meinen, daß Gott das nur bei einigen Quantenprozessen tue.

Wie soll Gott die gewünschten Ereignisse auf der Makroebene hervorbringen, z. B. die Verwandlung von Wasser zu Wein, indem er auf der Quantenebene in den »Erklärungslücken« wirkt? Eine mögliche Antwort ist, daß sich die Handlungen auf der Quantenebene summieren und das gewünschte Ergebnis hervorbringen (Clayton 1997, 194). Doch diejenigen, die den Quanten-Ansatz verfolgen, geben meist eine andere Antwort. Sie beziehen sich dabei auf das Phänomen des Chaos, wo kleine Veränderungen sehr große Wirkungen haben,<sup>256</sup> so wie der sprichwörtliche Flügelschlag eines Schmetterlings in China das Wetter in England verändern kann. Veränderungen auf der Quantenebene können sichtbare Folgen auf der Makroebene haben. Dieser Mechanismus wird »Amplifikation«<sup>257</sup> genannt. Gott handelt im Universum, indem er das Ergebnis indeterministischer Prozesse in chaotischen Systemen festlegt, wo kleine Veränderungen auf der Quanten-

<sup>255</sup> Murphy (1995, 341) meint: Die Annahme, daß Gott das Ergebnis aller Quantenprozesse festlege, erlaube uns, am Prinzip des hinreichenden Grundes festzuhalten. Auch indeterministisch verursachte Quanten-Ereignisse hätten einen hinreichenden Grund, er bestehe aus den indeterministischen Ereignisursachen und Gottes Handeln, welches den Ausgang des Prozesses bestimmt. So möchte Murphy einen Mittelweg zwischen Deismus und Okkasionalismus gehen (332). Murphys Auffassung impliziert diejenige von mir oben genannte Theorie des göttlichen Erhaltens, nach der ein erschaffener Sachverhalt nie die vollständige Basis einer Tendenz ist.

<sup>256</sup> Das Verhalten eines chaotischen Systems ist unvorhersagbar, aber nicht notwendig indeterministisch (vgl. Crutchfield et al. 1995). (Polkinghorne 1998, 64–66) meint hingegen, daß chaotische Systeme indeterministisch seien.

<sup>257</sup> Siehe dazu (Murphy 1995, 348 f.) und (Tracy 2000, 898 f.). (Hodgson 2000) hält dem Quanten-Ansatz entgegen, daß sich die gewünschten Ereignisse nicht durch Amplifikation herbeiführen ließen.

ebene große Veränderungen auf der Makroebene zur Folge haben. Kurz gefaßt sagt also der Quanten-Ansatz:

*(QA) Gott handelt in der Welt nur, indem er, ohne einzugreifen und ohne die Naturgesetze zu verletzen, das Ergebnis indeterministischer Prozesse so festlegt, daß das gewünschte Ergebnis durch Amplifikation entsteht.*

Dem halte ich zunächst entgegen, daß die Menge der Ereignisse, die Gott so hervorbringen könnte, auf bestimmte Ereignisse begrenzt ist, die in chaotischen Systemen geschehen. Die Entwicklung vieler mikroskopischer Systeme ist vorhersagbar, selbst wenn sie auf der Quantenebene indeterministisch sind. Bei einem solchen System kann Gott nicht durch Eingriffe auf der Quantenebene und Amplifikation den Gang der Dinge verändern, weil bei ihnen kleine Veränderungen *nicht* so eine große Wirkung haben. Gott kann vielleicht das Wetter durch Eingriffe auf der Quantenebene verändern, denn Wettersysteme sind oft chaotisch. Aber er kann so nicht Wasser zu Wein verwandeln oder einen Menschen vom Tod auferwecken.

Des weiteren müssen wir fragen: Kann Gott den Gang indeterministischer Prozesse festlegen ohne einzugreifen? Nach meiner Auffassung schreiten indeterministische Prozesse fort, indem eine indeterministische Tendenz verwirklicht wird. Eine indeterministische Tendenz ist eine Tendenz, die, wenn sie verwirklicht wird, zu einem von mehreren alternativen Sachverhalten führt, von denen jeder eine bestimmte Wahrscheinlichkeit der Verwirklichung hat. Wenn in der Situation S zu  $t_1$  eine indeterministische Tendenz hin zu A zu  $t_2$  mit Stärke 0,7 und hin zu B zu  $t_2$  mit Stärke 0,3 besteht, und Gott bringt A hervor, dann tut Gott damit mehr als nur die Dinge zu erhalten. Er überläßt es nicht dem Gang der Tendenz, ob A oder B geschieht, sondern *er greift ein*. Es ist sogar dann ein Eingreifen, wenn Gott dafür sorgt, daß die statistische Verteilung der Ergebnisse in vielen oder allen Situationen, die S gleichen, so ist, wie sie es wäre, wenn er nie eingriffe, nämlich gegen 0,7/0,3 konvergierend. Gott könnte so handeln, um sein Eingreifen zu verstecken. Die Hoffnung, der Quanten-Ansatz erlaube die Annahme göttlichen Handelns in der Welt ohne Eingreifen (Tracy 1995, 310), ist vergeblich.

Der Hauptfehler der Quanten-Auffassung göttlichen Handelns ist die Annahme, daß Gott nur dann im Universum wirken oder eingreifen könne, wenn es indeterministische Prozesse und damit »Lücken« in

der Naturordnung gibt.<sup>258</sup> Solche Lücken sind weder notwendig für göttliches Eingreifen im Universum noch erleichtern sie irgendwie die Vereinbarkeit von göttlichem Handeln und Wissenschaft. Die Ansicht, daß für göttliche Eingriffe Lücken notwendig sind, beruht auf der Annahme, daß es zu jeder Zeit nur eine mögliche zukünftige Entwicklung des Universums gäbe, wenn die letztgültigen Naturgesetze deterministisch wären. Dies habe ich oben bestritten. *Auch wenn es keinen Indeterminismus gäbe und die letztgültigen Naturgesetze deterministisch wären, könnte Gott in den natürlichen Gang der Dinge eingreifen.* Wenn es Indeterminismus gäbe, müßte Gott trotzdem, um einen Sachverhalt hervorzubringen, eingreifen. Obwohl ein durch göttliches Eingreifen hervorgebrachtes Ereignis nicht aufgrund der Naturgesetze vorhergesagt werden kann, ist es vereinbar mit den Naturgesetzen und keine Verletzung der Naturgesetze. Gott braucht keine Lücken zum Handeln.

## 12.4 Das Lückenbüßer-Argument

Die falsche Vorstellung, daß für ein Eingreifen Gottes »Lücken« in der Naturordnung nötig wären, hat Theologen nicht nur dazu geführt, solche Lücken (z. B. in der Quantenmechanik) zu suchen, sondern einige Theologen wollten auch gerade keine Lücken annehmen und dennoch sagen, daß Gott in der Welt handelt. Sie kommen so zu der Annahme, daß Gott nicht eingreift. So sagte Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, in seiner Rede zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer am 4. Februar 2006 in der Humboldt-Universität zu Berlin:

»Die Stärke von Bonhoeffers Theologie im Ganzen hat damit zu tun, dass er keine Angst vor der Moderne hat. [...] Lücken des jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnisstands zu nutzen, um in ihnen einem als Lückenbüßer ver-

<sup>258</sup> Zum Beispiel (Tracy 1995, 310): »If we wish to affirm [...] that God acts in history, then there are good reasons to think that the world God has made will have an open (>gappy<) structure.« (Polkinghorne 1995, 151): »If there is to be room for the operation of true top-down causality [and hence for God acting in the universe], then there will have to be intrinsic gaps, a degree of underdetermination [...] in order to make this possible.« (Polkinghorne 1989) behauptet, daß es solche Lücken nicht nur auf der Quantenebene, sondern auch in bestimmten nicht-linearen chaotischen Systemen gibt. Ähnlich auch (Ward 2000; 1990, 77).

standenen Gott noch eine Funktion zuzuweisen, ist [...] intellektuell unredlich.«<sup>259</sup>

Huber wendet sich also, Bonhoeffer folgend, gegen »die Vorstellung von Gott als einem Lückenbüßer, der dann zur Erklärung herangezogen wird, wenn die Möglichkeiten menschlichen Erklärens – noch – an eine Grenze stoßen«. Wie so oft in der Theologie wird die Andeutung eines Argumentes durch eine Beteuerung ersetzt, die nicht dafür gedacht ist, daß der Leser ihre Überzeugungskraft überprüft. Bei Bultmann erfüllte diese Funktion die Beteuerung, man »könne heute« nicht anders denken. Bei Huber hier erfüllt sie der Ausdruck »intellektuell unredlich«. Bonhoeffer hatte das Lückenbüßerargument so ausgedrückt:

»Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herauschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug.« (Bonhoeffer 1951, 162)

Es ist sicher richtig, daß es viele Ereignisse gibt, für die wir keine natürliche Erklärung haben, bei denen aber auch kein Grund dafür besteht, sie durch Gottes Eingreifen zu erklären. Aber Huber scheint darüber hinauszugehen; er sagt:

»Was andere Theologen als Bedrohung betrachteten, verstand Dietrich Bonhoeffer als Gewinn: *eine Deutung der Welt, als ob es Gott nicht gäbe.* Denn sie befreite Gott davon, als Lückenbüßer eingesetzt zu werden für die Fragen, die einstweilen mit Hilfe der menschlichen Vernunft noch nicht zu beantworten waren.« (Bonhoeffer 1951, 162)<sup>260</sup>

Eine »Deutung der Welt, als ob es Gott nicht gäbe« enthält die Annahme, daß Gott nie in die natürlichen Vorgänge eingreift, nie Wunder tut. Wie viele sich auf »die Moderne« berufende Theologen scheint Huber also die Existenz Gottes anzunehmen, aber mit dem Lückenbüßer-Argument<sup>261</sup> Eingriffe Gottes – in meiner Terminologie: Entscheidungs-

<sup>259</sup> [http://www.ekd.de/vortraege/huber/060204\\_huber\\_berlin.html](http://www.ekd.de/vortraege/huber/060204_huber_berlin.html)

<sup>260</sup> [http://www.ekd.de/vortraege/huber/060307\\_huber\\_dessau.html](http://www.ekd.de/vortraege/huber/060307_huber_dessau.html), meine Hervorhebung.

<sup>261</sup> (Southgate 1999a) stellt das Lückenbüßer-Argument dar. Er schreibt den Ursprung des Begriffs »God of the gaps« (Coulson 1958, 41) zu, aber zumindest (Bonhoeffer 1951,



ereignisse Gottes, die mit kausalen Prozessen kollidieren – auszuschließen. Das ist sicher verkehrt. Richtig ist: Es ist falsch, zur Erklärung eines Ereignisses, für das wir keine natürliche Erklärung haben, ein Eingreifen Gottes anzunehmen, wenn es relativ wahrscheinlich ist, daß es eine natürliche Erklärung gibt. Ferner ist es rational, Eingriffe Gottes auszuschließen, wenn man entsprechend starke Beweise gegen die Existenz Gottes zu haben glaubt – denn wenn es keinen Gott gibt, gibt es auch keine göttlichen Eingriffe. – Aber es ist *nicht* rational, die Existenz Gottes anzunehmen (oder zumindest nicht auszuschließen) und grundsätzlich göttliche Eingriffe auszuschließen, indem man annimmt, daß *jedes* Ereignis eine natürliche Erklärung hat, d. h. das Ergebnis eines kausalen Prozesses ist. Göttliche Eingriffe kann man *nur dann* rational grundsätzlich ausschließen, wenn man entsprechend starke Beweise gegen die Existenz Gottes zu haben glaubt und in diesem Glauben gerechtfertigt ist. In allen anderen Fällen ist ein Eingreifen Gottes als eine mögliche Erklärung zu berücksichtigen. Es sind die Wahrscheinlichkeiten der verschiedenen möglichen Erklärungen abzuwägen, und die beste Erklärung ist anzunehmen. Für viele Ereignisse haben wir natürliche Erklärungen oder wir haben Grund für die Annahme, daß es eine natürliche Erklärung gibt. Aber es gibt mögliche Fälle, in denen die Erklärung durch ein Eingreifen Gottes »besser«, d. h. wahrscheinlicher ist als die Annahme, daß es eine natürliche Erklärung des Ereignisses gibt. Genau zu analysieren, wie dieses Abwägen der Wahrscheinlichkeiten der verschiedenen möglichen Erklärungen richtig gemacht wird, ist ein gutes Stück philosophischer Arbeit. (Die genaueste Analyse dazu hat wohl Richard Swinburne in seinem Buch über die Auferstehung Jesu vorgestellt (Swinburne 2003, Kap. 1).) Mein Punkt hier ist nur, daß nicht rational auszuschließen ist, daß einige Ereignisse durch ein Eingreifen Gottes zu erklären sind. Das Lückenbüßer-Argument ist nicht haltbar, wenn man so sagen will »intellektuell unredlich«. *Jedes Eingreifen Gottes auszuschließen ist genauso falsch wie die Annahme eines Eingreifens Gottes bei jedem Ereignis, für das wir keine natürliche Erklärung haben.*

162) hatte den Begriff schon verwendet. Mehr zu »Gott als Lückenbüßer«: (Drees 1995), (Tracy 1995).

## 12.5 Die Berufung auf die Vernunft, die Moderne und die Wissenschaft

Oft werden direkte Handlungen Gottes in der Welt, z. B. Wunder oder das Erschaffen von Lebewesen auf einem Planeten ohne Leben, mit Berufung auf die Vernunft, die Moderne oder die Wissenschaft ausgeschlossen.<sup>262</sup> Es werden Aussagen gemacht wie »Die moderne Naturwissenschaft schließt Wunder und Immaterielles aus«, »Man kann heute nicht mehr an Wunder glauben«, »Die Vernunft anerkennt keine Wunder, an Wunder kann man nur glauben«, »Eingriffe Gottes sind wissenschaftlich nicht zu denken«. Hier einige Kostproben. Der Theologe Rudolf Bultmann drückte das Man-kann-heute-nicht-mehr-glauben-Gefühl besonders klar aus:

»Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht.« (Bultmann 1941, 18)

»Der Gedanke des Wunders als Mirakels ist für uns heute unmöglich geworden, weil wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar. Und zwar nicht deshalb, weil ein solches Geschehen aller Erfahrung widerspräche, sondern weil die Gesetzmäßigkeit, die für uns im Gedanken der Natur eingeschlossen ist, nicht eine konstatierte, sondern eine vorausgesetzte ist, und weil wir uns von dieser Voraussetzung nicht nach subjektivem Belieben freimachen können.« (Bultmann 1933, 84 f.)

»The traditional conception of miracle is irreconcilable with our modern understanding of both science and history. Science proceeds on the assumption that whatever events occur in the world can be accounted for in terms of other events that also belong within the world; and if on some occasions we are unable to give a complete account of some happening [...] the scientific conviction is that further research will bring to light further factors in the situa-

<sup>262</sup> Zum Beispiel die folgenden Theologen haben Wunder so ausgeschlossen: (Tillich 1953, 129); (Gilkey 1961); (Kaufman 1968); (Wiles 1986). Eine Kritik dieser Behauptung: (Alston 1990, 51–57); (Plantinga 2000, 390 ff.); (van Inwagen 1995a); (Tracy 1995); (Kirkpatrick 1992).

tion, but factors that will turn out to be just as immanent and this-worldly as those already known.« (Macquarrie 1977, 248)

»[Durch die Annahme von Wundern] wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäft nach bekannten Gesetzen aufgehalten [wird.]« (Kant 1793, 120)

»Ein Kreis in gerader Linie ist das mathematische Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie konstruieren zu wollen, so lächerlich ist es, das Wunder philosophisch begründen zu wollen. Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar, als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit bespricht, ob ein Wunder geschehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar ist.« (Feuerbach 1841, Kap. 13)

»In den Naturwissenschaften werden Götter, Geister, Designer und Wunder per definitionem ausgeklammert (Prinzip des methodischen Naturalismus).«<sup>263</sup>

Die These, daß göttliche Eingriffe auszuschließen sind, können wir die *Anti-Eingriffs-These* nennen. Ich nenne sie nicht »Naturalismus«, denn der Naturalismus sagt einfach nur, daß es nichts außer dem Inhalt von Raum und Zeit und beispielsweise keinen Gott gibt (so z. B. Armstrong 1997, 5 f.). Gegen die These, daß es keinen Gott gibt, habe ich hier nichts einzuwenden, und wenn es keinen Gott gibt, gibt es keine göttlichen Eingriffe. Ich kritisiere nur das Ausschließen göttlicher Eingriffe, *das nicht auf Argumenten gegen die Existenz Gottes beruht*. Man kann beispielsweise sorgfältig argumentieren, daß das Übel in der Welt gegen die Existenz Gottes spricht (s. Howard-Snyder 1996) oder daß Gott seine Existenz offensichtlicher machen würde, wenn es ihn gäbe (s. Howard-Snyder & Moser 2002), und damit die Annahme, daß es keine göttlichen Eingriffe gibt, stützen. Das ist ordentliche, mühsame philosophische Arbeit, die – selbst wenn sie zu falschen Ergebnissen käme – zu Recht in Anspruch nehmen kann, durch die Vernunft überzeugen zu wollen. Die genannten Zitate aber berufen sich nicht auf Argumente gegen die Existenz Gottes, sondern auf die Vernunft, die Moderne, die Wissenschaft oder auf Prinzipien. Gegen die *Anti-Eingriffs-These* behaupte ich:

<sup>263</sup> Der Biologe Prof. Dr. Ulrich Kutschera in einem Leserbrief an die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.11.2006.

(*Eingriffs-Möglichkeits-These*) Wenn es einen Gott gibt, kann es auch direkte Handlungen Gottes in der Welt, also göttliche Entscheidungsereignisse in der Welt geben. Wir haben keinen Grund für die Annahme, daß Gott nie eingreifen würde.

Die Argumente für meine Behauptung ergeben sich aus dem bisher Gesagten. Zum einen habe ich erläutert, was Eingriffe wären, indem ich Theorien von Kausalität, Naturgesetzen und Handlungen entwickelt habe. Zum anderen habe ich mögliche Argumente für die *Anti-Eingriffs-These* kritisiert. Etliche Argumente, die gegen libertäre Willensfreiheit angeführt werden, können auch gegen Wunder angeführt werden; meine Kritik an diesen Argumenten kann daher auch zur Kritik der *Anti-Eingriffs-These* verwendet werden.

Lassen Sie mich die Argumente gegen die *Anti-Eingriffs-These* und für die *Eingriffs-Möglichkeits-These* aufzählen: Eingriffe Gottes lassen sich kohärent beschreiben. (S. 264, 177, 223) Eingriffe Gottes (wie auch freie Handlungen von Geschöpfen) sind *keine Verletzungen von Naturgesetzen*, auch nicht von deterministischen. Eingriffe Gottes (wie auch freie Handlungen von Geschöpfen) sind mit dem *schwachen Determinismus* vereinbar. (S. 316, 323, 178)

Da Ursachen nicht hinreichend für ihre Wirkungen sind, schließt keine Ursache aus, daß ihre Wirkung durch einen Eingriff Gottes verhindert wird. (S. 130)

Die *Anti-Eingriffs-These* läßt sich nicht durch keines der folgenden Prinzipien begründen:  
das (schwache oder starke) *Kausalprinzip*, (S. 119, 227)  
das *Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt*, (S. 227)  
das *Prinzip des methodologischen Materialismus*. (S. 228)

Denn die drei genannten Prinzipien:

1. sind nicht *a priori*, d. h. durch Nachdenken, einsehbar, (S. 119)
2. sie werden nicht von der Naturwissenschaft *vorausgesetzt*, (S. 229)
3. sie werden nicht durch die *Ergebnisse* der Naturwissenschaft gestützt. (S. 231)

Die Naturwissenschaft *sucht* nach Ereignisursachen, hat aber keinen Grund dafür anzunehmen, daß jedes Ereignis eine Ereignisursache *hat*. (S. 230)

Wir können einige *Gründe* erkennen, die Gott dazu bewegen könnten, manchmal nicht einzugreifen, obwohl andere Gründe für einen Eingriff sprächen. Wir können aber keine Gründe erkennen, die ausschließen, daß Gott jemals eingreift. Wir können *keine Pflicht Gottes, nie einzugreifen*, erkennen. (S. 319)

Ich komme daher zu dem Schluß, daß die Anti-Eingriffs-These falsch und unbegründet ist. Man könnte versuchen, die etwas schwächere These zu verteidigen, daß göttliche Eingriffe zwar nicht grundsätzlich auszuschließen seien, daß aber anzunehmen sei, daß Gott tatsächlich, aus welchen Gründen auch immer, nie eingreife. Als Begründung könnte vorgebracht werden, daß bisher für alles natürliche Erklärungen gefunden werden konnten oder zumindest Gründe für die Annahme bestehen, daß es welche gibt. Es ist nicht die Aufgabe dieses Buches zu zeigen, daß es mindestens einen Fall göttlichen Eingreifens gibt. Dazu müßte man gründlich die Indizien untersuchen. Doch es ist offensichtlich, daß es eine große Zahl von mehr oder weniger vertrauenswürdigen Zeugenberichten göttlicher Eingriffe gibt. Man hat viel zu tun, wenn man die alle prüfen und als unwahrscheinlich erweisen möchte. Der von der größten Zahl von Menschen angenommene Fall eines göttlichsten Eingriffs in der Menschheitsgeschichte ist, abgesehen von der Schöpfung, die Auferstehung Jesu. Immer wieder sind Forscher nach gründlicher Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen, daß die Beweise für die Auferstehung Jesu gewichtig sind.<sup>264</sup> Wer eine starke Überzeugung hat, daß es keinen Gott gibt, wird sich natürlich nur schwer durch solche Argumente überzeugen lassen, weil diese auch seine Gründe für den Atheismus überwiegen müßten. Aber um Theisten rational von einem Wunder wie der Auferstehung Jesu zu überzeugen, genügen relativ schwache Indizien. Sie müssen, grob gesagt, nicht viel stärker sein als die, die für ein anderes historisches Ereignis nötig sind. Weil es schwer zu zeigen ist, daß in jedem der vielen ernsthaft bezeugten Fälle keine oder nur sehr schwache Indizien vorliegen, ist die Auffassung, daß es einen Gott gibt, daß er aber nie eingreift, schwer zu verteidigen.

Theologen nehmen oft an und stellen es als ein Prinzip wissenschaftlicher oder historischer Forschung dar, daß schon dann, wenn für ein Ereignis eine natürliche Erklärung *denkbar* oder *möglich* ist, anzu-

<sup>264</sup> Siehe z. B. (Ditton 1714), (Knutzen 1747, §§ 60–77), (Davis et al. 1997), (Swinburne 2003), (Craig 1989).

nehmen ist, daß es eine natürliche Erklärung hat und somit kein Wunder ist. Das ist sicher verkehrt, denn für jedes Ereignis läßt sich eine natürliche Erklärung konstruieren. Die genaue Darlegung der Kriterien für die Untersuchung eines Wunders ist komplex,<sup>265</sup> aber sicher muß die natürliche Erklärung eine genügend hohe Wahrscheinlichkeit aufweisen und die Indizien für das Wunder müssen entsprechend schwach sein, damit es vernünftig ist, an die natürliche Erklärung zu glauben.

Die Anti-Eingriffs-These ist ein interessantes Phänomen. Sie wird mit äußerster Nachdrücklichkeit vertreten, die Begründung ist aber äußerst schwach oder gar nicht vorhanden. Bei rationalen Überzeugungen entspricht die Stärke der Überzeugung der Stärke der Begründung. Die zitierten Autoren geben nicht nur keine Begründung, die ich für gut halte, sie geben *überhaupt keine* Begründung, die sich nicht auflöst, sobald man nur einen flüchtigen Gedanken darauf verwendet, wieso man denn nun an die Anti-Eingriffs-These glauben sollte. Ihre Texte enthalten gar nichts, was einen überzeugen könnte. Die bloße Berufung auf »die Vernunft« kann einen nicht überzeugen, denn *wenn man sich auf die Vernunft beruft, muß man Argumente vortragen*. Daß eine Überzeugung einer Person vernünftig ist, heißt, daß die Person Gründe für die Überzeugung hat, d. h. daß die Überzeugung mit allem, was die Person glaubt, im Einklang ist und dadurch gestützt wird. Ein Grund für eine Überzeugung kann ein Indiz sein, oder ein Gedankengang, durch den die These einleuchten kann, oder ein Wahrnehmungserlebnis, oder eine Zeugenaussage einer Person, die behauptet, das Betreffende gesehen zu haben. Vernunft ist, wenn man Gründe hat. *Um jemanden durch Vernunft – und nicht durch Überredung oder Indoktrination – von etwas zu überzeugen, muß man Indizien anführen, oder einen Gedankengang, durch den die These einleuchten kann, oder man muß auf Wahrnehmungen verweisen oder auf verlässliche Zeugen, die behaupten, das Betreffende gesehen zu haben*. Wenn man sich auf die Vernunft beruft, muß man solche Gründe anführen. Wenn man sich auf »die Moderne« beruft, muß man sagen, was wir heute für Gründe haben, die man früher nicht hatte. Wenn man sich auf die Naturwissenschaft beruft, muß man die Experimente nennen, die die These stützen sollen, und sie am besten auch wenigstens ansatzweise erklären. Wenn man solche Gründe für eine These nicht hat, kann man

<sup>265</sup> Siehe dazu (Swinburne 2003).

die These als eine Hypothese vortragen, die man zu bedenken geben oder die man prüfen möchte. Wenn man solche Gründe für eine These nicht hat und dennoch stark davon überzeugt ist, dann ist die Überzeugung *unvernünftig*, sie ist *irrational*. Daran ändert die Berufung auf die Vernunft oder die Wissenschaft nichts, sie macht die Überzeugung nur noch irrationaler. Wenn man solche Gründe für eine These nicht hat, sie aber mit großem Nachdruck vorträgt, d. h. große Gewißheit behauptet, ist die Behauptung *dogmatisch* oder *apodiktisch* oder, je nach Fall, auch einfach *propagandistisch*. Wenn dann jemand aufgrund der Äußerung der These und der Berufung auf die Vernunft die These annimmt, ist er nicht überzeugt, sondern *überredet* worden, und er hat dann ebenfalls eine irrationale Überzeugung. So kann sich unter Berufung auf die Vernunft die Unvernunft verbreiten. Inwieweit diese Unvernünftigkeit dann *selbstverschuldet* ist, hängt davon ab, wie groß die Fähigkeit der betreffenden Person ist, nach Gründen für eine bestimmte These zu suchen.

## 13 Die Notwendigkeit der Existenz Gottes

Königin Elisabeth II. existiert, aber sie könnte auch nicht existieren. Die Welt könnte auch ohne sie existieren, sogar ohne etwas, das ihr gleicht. Das ist schon deshalb klar, weil es hätte passieren können, daß sie nie entstanden wäre, und wahrscheinlich wird sie eines Tages sterben und dann nicht mehr existieren oder zumindest nicht mehr in der jetzigen, körperlichen Form.

Mit Gott soll es sich gemäß dem Theismus anders verhalten. Es soll keine mögliche Alternative zu seiner Existenz geben. Seine Nicht-Existenz soll unmöglich sein, Gott existiert notwendigerweise. Nennen wir das die Lehre der Notwendigkeit der Existenz Gottes, »NEG«.

Mitte des 20. Jahrhunderts wurde NEG für die Philosophen, die zumindest teilweise dem logischen Positivismus und der sprachphilosophischen Wende folgten, unannehmbar. Einige zogen den Schluß, daß es keinen Gott gibt, andere, daß Gottes Existenz nicht logisch notwendig, sondern höchstens in einem »schwächeren« Sinne notwendig sei. Ich möchte darlegen, daß die oben (Kap. 3) kritisierte logisch-positivistische Auffassung von Notwendigkeit dazu geführt hat, daß man NEG nicht mehr richtig verstanden hat, und aufzeigen, wie NEG richtig zu verstehen ist.

Wir dürfen NEG nicht mit der These verwechseln, daß die Existenz Gottes »absolut gewiß« oder »bewiesen« sei. NEG ist nicht unbedingt an das ontologische Argument für die Existenz Gottes geknüpft, für das Anselm von Canterbury berühmt ist. Die Lehre der Notwendigkeit der Existenz Gottes sagt nichts darüber, wie die Existenz Gottes zu *erkennen* ist. Sie sagt nur, daß Gott, anders als Sie und ich, auf eine bestimmte Weise, nämlich notwendigerweise existiert.

### 13.1 Ist »Gott existiert« analytisch?

Mit der logisch-positivistischen Auffassung, daß Notwendigkeit auf Analytizität zurückzuführen sei, wird NEG zur These, daß die Aussage



»Gott existiert« logisch notwendig, d. h. (»Wasser ist H<sub>2</sub>O«-Notwendigkeit können wir hier beiseite lassen) analytisch ist.<sup>266</sup> Lassen Sie mich einige Argumente gegen diese These anführen. Daß die These falsch ist, ist zwar recht offensichtlich, aber die Argumente helfen uns, das Problem der Notwendigkeit Gottes besser zu verstehen.

1. Das bekannteste Argument gegen die These, daß »Gott existiert« analytisch ist, stützt sich auf eine bestimmte Auffassung von Existenz oder von der Funktion des Prädikates »X existiert«. Immanuel Kant behauptete, daß Existenz kein Prädikat sei. »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.« (*KrV*, B 626) Ähnlich schrieb Gottlob Frege in den *Grundlagen der Arithmetik* (Frege 1884, §53), daß Existenz nie eine der Eigenschaften eines Dinges ist, durch welche es unter einen bestimmten Begriff fällt. Er unterschied zwischen »Eigenschaften« und »Merkmalen« wie folgt. Ein Ding, wie z. B. jene Eiche, hat Eigenschaften. Es fällt dadurch unter einen Begriff, z. B. den Begriff eines Baumes oder den Begriff eines Junggesellen. Frege nennt die Eigenschaften eines Dinges, durch die ein Ding unter einen Begriff fällt, »Merkmale«. Sie sind »die Merkmale, die den Begriff zusammensetzen« (Frege 1884 §53). Unverheiratetsein ist also ein Merkmal, welches ein Bestandteil des Begriffes eines Junggesellen ist. Frege nennt Merkmale auch »Merkmale des Begriffes« (obwohl gilt: Wenn C ein Merkmal des Begriffes ist, dann ist es falsch zu sagen »Der Begriff ist C«). Ein Begriff hat nicht nur in diesem Sinne Merkmale, sondern auch Eigenschaften. Sie können »von einem Begriffe ausgesagt werden«. Existenz und Nichtexistenz z. B. sind Eigenschaften von Begriffen. Daß der Begriff die Eigenschaft der Existenz hat, heißt, daß es etwas gibt, das unter den Begriff fällt. Wir sagen dann »Es gibt ein«. Frege

<sup>266</sup> Die Notwendigkeit der Existenz Gottes wird im Sinne logischer Notwendigkeit verstanden von z. B.: (Findlay 1948), (Penelhum 1960), (Plantinga 1974, Kap. 10), (Morris 1985), (Alston 1997, 42 f.), (Schlesinger 1997). Findlay und Penelhum kommen aber zu dem Schluß, daß es keinen »logisch notwendigen« Gott gebe. Findlay meint, es gebe keinen Gott, Penelhum meint, es gebe einen Gott, aber er sei nicht logisch notwendig, sondern »faktisch notwendig« (»factually necessary«) (Penelhum 1960, 185). Auch (Hick 1961) behauptet, daß Gottes Existenz nicht logisch, sondern faktisch notwendig sei. Adams behauptet, daß Gottes Existenz »logically or metaphysically or absolutely necessary«, aber nicht analytisch sei. (Schrader 1991) behauptet, daß Gottes Existenz nicht logisch notwendig sei und daß es offen sei, in welchem Sinn Gottes Existenz notwendig ist.

zeigt, daß Existenz nie ein Merkmal eines Begriffes ist<sup>267</sup> und daß daher Existenz auch kein Merkmal des Begriffes »Gott« ist. Existenz ist kein Teil des Gottesbegriffes.

Das Argument dafür, daß »Gott existiert« nicht analytisch ist, lautet nun wie folgt: Wenn »Gott existiert« analytisch wäre, dann wäre Existenz ein Teil des Gottesbegriffes. Es wäre ein Teil der Definition. Wenn wir aber die Existenz von etwas behaupten, dann meinen wir nicht, daß Existenz eine seiner Eigenschaften wäre. Wir meinen, daß es etwas gibt, das eine bestimmte Menge von Eigenschaften hat (die Fregeschen »Merkmale«). Also ist Existenz nie Teil einer Definition, und »Gott existiert« ist nicht analytisch.

An diesem Argument ist etwas dran, aber man muß es sorgfältig formulieren. Terence Penelhum (1960) trägt eine wenig erfolgreiche Version des Argumentes vor. Er argumentiert, daß Existenz keine Qualität sei:

»Die Existenz von etwas zu behaupten, ist etwas ganz anderes als zu behaupten, was für eine *Art* von Ding es ist. [...] Existenz [im Unterschied zu Qualitäten] kann nicht in Menge oder Intensität schwanken, einigen Elementen einer Menge und anderen nicht, oder unterbrochen und dann wieder aufgenommen werden.« (Penelhum 1960, 179)

Daraus, daß so ein Unterschied zwischen Existenz und Qualitäten besteht, schließt er, daß Existenz nicht als eine Qualität angesehen werden kann, die ein vollkommenes Wesen haben muß, denn es ist überhaupt keine Qualität. Daraus schließt Penelhum, daß keine Existenzbehauptung analytisch sein kann. – Aber daraus, daß ein ontologischer Unterschied zwischen Existenz und Qualitäten wie Blausein oder Allwissendsein besteht, folgt nicht, daß die Aussage »Gott existiert« nicht analytisch ist. Es könnte sein, daß die Existenz eines Dinges zu einer anderen ontologischen Kategorie als die Qualitäten gehörte, daß aber »Gott existiert« dennoch analytisch wäre. *Warum sollte es nicht möglich sein, daß die Definition eines Begriffes auf anderes Bezug nimmt als auf Qualitäten?* Auch wenn Existenz nicht in dieselbe ontologische Kategorie fällt wie Unverheiratetsein, könnte es sein, daß etwas nicht

<sup>267</sup> Genauer gesagt behauptet Frege, daß Existenz nie ein Merkmal eines Begriffes *erster Ordnung* ist, d. h. eines Begriffes, unter den keine Begriffe fallen. Es gibt Begriffe *zweiter Ordnung*, die Existenz als Merkmal haben, z. B. den Begriff eines Begriffes, unter den etwas fällt.

als Gott zählt, wenn es nicht existiert, und daß deshalb »Gott existiert« analytisch ist.

Kants und Freges Gedanke ist nicht (er sollte es zumindest nicht sein), daß Existenz keine Qualität ist, sondern daß wir den Ausdruck »Existenz« auf eine Weise verwenden, die ausschließt, daß wir Existenz in die Definition eines Begriffes einbauen. Es ist Unsinn, Existenz als eine der Bedingungen dafür zu verwenden, ob etwas unter einen bestimmten Begriff fallen soll. Wenn wir uns fragen, ob es Poltergeister gibt, dann fragen wir uns, ob es etwas gibt, das solcher Art ist, daß es unter den Begriff eines Poltergeistes fällt, also etwas, das keinen Körper hat, das materielle Dinge bewegen kann, etc. Wenn wir uns fragen, ob es einen Gott gibt (man kann auch sagen: »ob Gott existiert«), fragen wir uns damit, ob es etwas gibt, das eine Person ist, die körperlos, allmächtig, gut, etc. ist. Es ist Unsinn zu fragen, ob es etwas gibt, das eine Person ist, die körperlos, allmächtig, allwissend und gut ist *und die existiert*. Von Kant und Frege können wir lernen, daß zu sagen, »Gott existiert« sei analytisch, genau das wäre. Existenz ist nie Bestandteil einer Begriffsdefinition, es wird nie als Bedingung dafür verwendet, ob etwas unter einen bestimmten Begriff fällt. Deshalb ist keine Existenzaussage und auch »Gott existiert« nicht analytisch.

2. Nun zum zweiten Argument gegen die These, daß »Gott existiert« analytisch ist. Verneint man eine analytische Aussage, erzeugt man einen Widerspruch, wie z. B. »Es gibt verheiratete Junggesellen«. Die Negation von »Gott existiert« ist aber nicht widersprüchlich. Vielleicht ist sie falsch, aber sie ist nicht widersprüchlich.

3. Wenn »Gott existiert« analytisch wäre, dann könnte man das Wort »Gott« nicht verwenden, um die Überzeugung auszudrücken, daß es keinen Gott gibt. Der Grund dafür ist: Man kann einem Subjekt S nur etwas zuschreiben, bezüglich dessen der Subjektbegriff neutral ist. Stellen Sie sich vor, ich spreche über ein Zimmer, in dem sich vier Männer befinden, von denen drei unverheiratet sind, und ich möchte meine Überzeugung ausdrücken, daß diese drei unverheiratet sind. Ich kann diese Überzeugung ausdrücken, indem ich z. B. sage »Die blonden Männer in diesem Zimmer sind unverheiratet«, aber nicht, indem ich sage: »Die Junggesellen in diesem Zimmer sind unverheiratet«. Das liegt daran, daß der Begriff »Junggeselle« bezüglich des Unverheiratetseins nicht neutral ist. Zu sagen, daß die Junggesellen in diesem Zimmer unverheiratet sind, heißt zu sagen, daß die unverheirateten Männer in diesem Zimmer unverheiratet sind, und das sagt gar nichts. Doch

man kann offensichtlich glauben, daß es keinen Gott gibt, und man kann diese Überzeugung mit dem Satz »Es gibt keinen Gott« oder »Gott existiert nicht« ausdrücken. Also ist der Begriff »Gott« neutral dazu, ob der Gegenstand existiert; also ist »Gott existiert« nicht analytisch.

### 13.2 Der einfache Weg vom logischen Positivismus zum Atheismus

J. N. Findlay trägt in seinem vielzitierten Aufsatz »Can God's Existence be Disproved?« (Findlay 1948) ein Argument vor, das von seinen logisch-positivistischen Annahmen ausgehend über die Lehre der Notwendigkeit Gottes zur Behauptung führt, daß es keinen Gott gibt. Findlay nimmt die logisch-positivistische Auffassung von Notwendigkeit an und setzt Notwendigkeit mit Analytizität gleich. Tautologische Sätze sind notwendig, und nur tautologische Sätze sind notwendig.

»Notwendigkeit in Propositionen spiegelt bloß unseren Gebrauch der Wörter, die willkürlichen Konventionen unserer Sprache wider.« (Findlay 1948, 185, Übs. dvw)

Den Satz »Gott existiert« hält Findlay aber nicht für tautologisch. Daraus folgt für Findlay, daß Gott nicht notwendigerweise existiert.

Findlay meint aber, daß Gott notwendigerweise existieren müßte, wenn es ihn gäbe. Denn etwas, das nur kontingenterweise existiert, verdiente unsere Anbetung nicht.

»Der Gegenstand unserer Anbetung kann nie ein Ding sein, das nur zufällig existiert [merely happens to exist], oder eines, von dem alle anderen Dinge nur zufällig abhängen. [...] Gott darf nicht nur das Gebiet des Tatsächlichen umspannen, sondern muß auch genauso umfassend das Gebiet des Möglichen umfassen. Nicht nur muß die Existenz *anderer* Dinge ohne ihn undenkbar sein, sondern seine eigene Nicht-Existenz muß unter allen Umständen völlig undenkbar sein. Es darf, kurz gesagt, keine vorstellbare Alternative zur Existenz von etwas geben, das zu Recht »göttlich« genannt wird: Gott muß völlig unausweichlich sein [...], sowohl im Denken als auch in der Wirklichkeit.« (Findlay 1948, 180)

Findlay dreht den Spieß von Anselms ontologischen Argument für die Existenz Gottes, das wir gleich noch ansehen werden, um: *Gott existiert nicht notwendigerweise, da »Gott existiert« nicht analytisch ist;*

wenn es Gott gäbe, existierte er aber notwendigerweise, also gibt es keinen Gott.

»Es war in der Tat ein Unglückstag für Anselm, als er seinen berühmten Beweis fand. Denn an diesem Tage brachte er nicht etwas zu Tage, das das Wesen eines angemessenen religiösen Gegenstandes hätte [und damit unsere Anbetung verdiente], sondern das auch seine notwendige Nicht-Existenz impliziert.« (182)

Oben habe ich dargelegt, weshalb die von Findlay angenommene logisch-positivistische Auffassung von Notwendigkeit falsch ist.<sup>268</sup> Die Frage nach Möglichkeit oder Notwendigkeit stellt sich nur bei synthetischen (d. h. nicht-analytischen, nicht-tautologischen) Sätzen. Da die Aussage »Gott existiert« synthetisch ist, stellt sich die Frage, ob Gott notwendigerweise existiert (wenn er existiert). Bevor ich erläutere, was sie bedeutet, möchte ich noch einen Grund dafür vortragen, daß »Gott existiert notwendigerweise« nicht im Sinne logischer Notwendigkeit zu verstehen ist.

### 13.3 Gott wäre kein Gott mehr

Wer Notwendigkeit (zumindest Notwendigkeit im stärksten Sinne) als »logische Notwendigkeit« versteht und auf Analytizität zurückführt, wird sagen müssen, daß Gott nicht notwendigerweise existiert. Die Interpretation der These, daß Gott notwendigerweise existiert, im Sinne logischer Notwendigkeit ist aber sowieso verfehlt. Kurz gesagt ist der Grund dafür: *Die These, daß Gottes Existenz logisch notwendig ist (LNEG), ist insofern zu schwach, als sie nur impliziert, daß ein Wesen, das zu existieren aufhört, nicht Gott ist; aber nicht, daß derjenige, den wir heute Gott nennen, unvergänglich und unzerstörbar ist.*

Lassen Sie mich das erläutern. Mein Einwand betrifft nicht nur LNEG, sondern das übliche Verständnis der notwendigen Eigenschaften Gottes im allgemeinen, also das übliche Verständnis von Sätzen wie »Gott ist notwendigerweise allmächtig«. Nach der üblichen Auffassung heißt ein Satz der Form »S ist notwendigerweise P«, daß S zu

<sup>268</sup> Einige Autoren haben einen Ausweg in *möglichen Welten* gesucht und gesagt, daß Gott in allen möglichen Welten existiert (z. B. Hoffman & Rosenkrantz 2002, Kap. 4; Morris 1991, 112). Oben auf S. 81 habe ich dargelegt, daß die Rede von möglichen Welten nicht erhellend ist.

existieren aufhörte, wenn S P verlöre.<sup>269</sup> S hörte durch den Verlust von P zu existieren auf, weil S dann nicht mehr zu derjenigen Art gehörte, an die seine Existenz geknüpft ist. Wir können das die *definierende Art* von S nennen. Die definierende Art A eines Dinges S ist diejenige, für die gilt: daß S nicht mehr existiert, heißt, daß S (oder das, was von S übriggeblieben ist) nicht mehr zur Art A gehört. S hört durch den Verlust von P zu existieren auf, weil S (oder das, was von S übriggeblieben ist) dann nicht mehr unter den sortalen Begriff fällt, mit dem S durch die Zeit verfolgt wird und mit dem man die Frage, *was* das für ein Ding ist, beantwortet; z. B. ein Mensch, ein Haus, ein Gott.<sup>270/271</sup>

Die übliche Auffassung notwendiger Eigenschaften wird auch auf die Eigenschaften Gottes angewandt. So schreibt Richard Swinburne:

»Die Behauptung, daß die Person »notwendigerweise« die Eigenschaften der Körperlosigkeit, Allgegenwärtigkeit etc. hat, ist zu verstehen als Die Behauptung, daß diese Eigenschaften von ihr untrennbar sind; wenn sie z. B. aufhörte allwissend zu sein, hörte sie zu existieren auf.« (Swinburne 1994, 151, Übs. dvw)<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Oft wird dies Notwendigkeit *de re* genannt, die Notwendigkeit eines analytischen Satzes hingegen *de dicto*. So (Hoffman & Rosenkrantz 2002, 77), (Morris 1991, 106).

<sup>270</sup> Eine alternative Auffassung ist der *ontologische Essentialismus*. Das ist die Auffassung, daß jede Substanz (z. B. Sokrates) ein Wesen (»essence«) hat, zu dem ein Teil der Eigenschaften der Substanz gehören. Wenn eine Substanz etwas verliert, was zu ihrem Wesen gehört, dann hört sie dadurch auf zu existieren. Was zu dem Wesen eines Dinges gehört, hängt nicht einfach davon ab, welche Eigenschaften ein Ding haben muß, um unter den sortalen Begriff zu fallen, unter den wir es zu fassen gewählt haben. Es ist etwas Objektives, etwas zu Entdeckendes. Eine Eigenschaft, die zum Wesen eines Dinges gehört, wird eine »notwendige Eigenschaft« des Dinges genannt. Eine Darstellung des ontologischen Essentialismus: (Wachter 2000a, Kap. 2.4), eine Kritik daran: (Wachter 2000a, Kap. 3.2 und 4.8).

<sup>271</sup> Für diese Art – die definierende Art – oder diesen Begriff gibt es viele Namen: Forma substantialis, Art-Universale, sortaler Begriff, kind universal, sortal universal, substantial kind. Dabei wird oft nicht zwischen dem mit einem Wort Bezeichneten (dem Gegenstand) und einem Begriff als der Bedeutung (dem Sinn) des Wortes unterschieden. Noch mehr Verwirrung kann entstehen durch die mögliche Unterscheidung zwischen dem (vom Begriff zu unterscheidenden) Art-Universale und der individuellen Art-Qualität. Mehr zu alldem in (Wachter 2000a, Kap. 2.4, 3.2, 4.8).

<sup>272</sup> Notwendige Eigenschaften werden ebenso aufgefaßt von: (Hoffman & Rosenkrantz 2002, 77), (Wierenga 1989, 11), (Morris 1991, 108). Swinburne beschreibt an anderer Stelle (Swinburne 1994, Kap. 7) selbst eine tiefere Einheit der »notwendigen« Eigenschaften Gottes.

»S ist notwendigerweise P« heißt so keineswegs, daß es unmöglich ist, daß S P verliert, es heißt nur: Wenn S P verliert, dann gehört S (oder das, was von S übrigbleibt) nicht mehr zur definierenden Art, zu der es gezählt wird, wenn es als »S« bezeichnet wird. Es heißt nur, daß das Ding nicht mehr unter den sortalen Begriff fällt, mit dem es vorher verfolgt wurde.

Einige werden einwenden: Es heißt eben doch, daß es unmöglich ist, daß S P verliert, denn verlieren könnte S P nur, wenn S ohne P existieren könnte. Aber zumindest wenn wir von Gottes notwendigen Eigenschaften sprechen, wollen wir eine tiefere Unmöglichkeit behaupten als nur die, daß er ohne diese Eigenschaften nicht unter einen bestimmten sortalen Begriff fiele. Sagt man »Es ist unmöglich, daß Gott seine Allmacht verliert«, meint man nicht nur, daß er ohne Allmacht eben nicht mehr Gott wäre und damit zu existieren aufhörte. Vielmehr will man sagen, daß es unmöglich ist, daß derjenige, der das Universum erschaffen hat und den wir jetzt als Gott bezeichnen, einmal seine Allmacht verliert – gleichgültig, ob er (oder das, was von ihm übrigbleibt) dann noch als »Gott« zu bezeichnen wäre.<sup>273</sup> Ebenso meint man mit »Gott ist notwendigerweise gut« nicht nur, daß er nicht mehr Gott wäre, wenn er z. B. seine Versprechen bräche, sondern daß es unmöglich ist, daß er seine Versprechen brechen wird.

Man kann versuchen, die übliche Auffassung der notwendigen Eigenschaften Gottes zu retten, indem man sagt: Es ist ausgeschlossen, daß Gott aufhört allmächtig zu sein, weil er damit zu existieren aufhören würde; das aber ist ausgeschlossen, weil Gott *notwendigerweise ewig* ist. – Doch daß Gott notwendigerweise ewig ist, heißt nach dieser Auffassung wieder nur, daß er kein Gott mehr wäre (oder nie war), wenn er zu existieren aufhörte, aber nicht, daß es unmöglich ist, daß der, den wir heute Gott nennen, zu existieren aufhören wird.

Die Notwendigkeit der Existenz Gottes ließe sich daher auch dann nicht mit der üblichen Auffassung der notwendigen Eigenschaften angemessen erfassen, wenn grundsätzlich auch Existenz eine notwendige Eigenschaft sein könnte. Denn nach ihr folgte aus dem Satz, daß Gott notwendigerweise existiert, nur, daß er nicht mehr Gott wäre, wenn er zu existieren aufhörte. Die Lehre der Notwendigkeit Gottes soll aber

<sup>273</sup> Ferner: Verlöre Gott tatsächlich seine Allmacht, würden wir gar nicht sagen, daß er zu existieren aufgehört hat. Wir würden sagen: »Gott hat seine Allmacht verloren«. Zudem würden wir vielleicht sagen, daß er kein Gott mehr ist.

besagen, daß es unmöglich ist, daß Gott zu existieren aufhört, daß es also z. B. unmöglich ist, daß er Selbstmord begeht oder zerstört wird – gleichgültig, ob er (oder das, was von ihm übrigbleibt) dann noch als »Gott« zu bezeichnen wäre. Wenn die Lehre der Notwendigkeit der Existenz Gottes zum Theismus gehören soll, muß sie mehr besagen als nur, daß etwas, das zu existieren aufhört, nicht mehr Gott wäre. Insofern diese Lehre vor dem Hintergrund der heute üblichen Auffassung von Notwendigkeit verstanden wird, ist sie abzulehnen. Nachdem wir in Kapitel 3 bei unserer Untersuchung von Modalität zu dem Ergebnis gekommen sind, daß die heute übliche Auffassung von Notwendigkeit, die aus dem logischen Positivismus stammt, verkehrt ist, sollten wir nach einem anderen Verständnis dieser Lehre suchen. Beginnen wir bei Anselm von Canterbury.

#### 13.4 Anselm von Canterbury (1003–1109) über die Notwendigkeit der Existenz Gottes

Anselm schreibt über Notwendigkeit und über Gott als notwendiges Wesen im Zusammenhang mit seinem *ontologischen Argument für die Existenz Gottes*. Wir können in diesem Argument drei Gedankengänge unterscheiden.<sup>274</sup>

##### 1. Existenz als größermachende Eigenschaft

Im Haupttext des ontologischen Gottesbeweises, dem zweiten Kapitel des *Proslogion*, verwendet Anselm das Wort »notwendig« überhaupt nicht. Er beschreibt oder definiert Gott als das Größte, das gedacht werden kann; genauer übersetzt: Gott ist dasjenige, für das gilt, daß nichts Größeres als es gedacht werden kann (»aliquid quo maius nihil cogitari potest«). Ich kürze das als »NG« ab. Sogar der Tor, der in seinem Herzen spricht: »Es gibt keinen Gott« (Psalm 53 u. 14), versteht, was der Theist meint, wenn er über NG spricht. Der Tor versteht NG,

<sup>274</sup> Das ontologische Argument trägt Anselm im *Proslogion* vor. Gedankenstrang (1): *Proslogion*, 2; *Antwort auf Gaunilo (Responsio Anselmi ad obiectiones Gaunilonis)*, 1; 2; 10. Gedankengang (2): *Antwort auf Gaunilo*, 1; 2; 10. Gedankenstrang (3): *Proslogion*, 3; *Antwort auf Gaunilo*, 1; 3; 4; cf. *Proslogion*, 22, and *Monologion*, 18.



der Tor erfaßt daher NG im Geist, NG ist also im Geist des Toren wie im Geist des Theisten. Anselm legt dar, daß der Streitpunkt zwischen dem Theisten und dem Atheisten ist, ob NG nur im Geist (»in intellectu«) oder auch in Wirklichkeit existiert. Etwas, das nicht nur im Geist, sondern auch in der Wirklichkeit existiert, ist größer als etwas, das nur im Geist existiert. *Wirkliche Existenz ist eine größermachende Eigenschaft.* Wenn NG nur im Geist existierte, dann wäre NG nicht das Größte, das gedacht werden kann. Das ist aber widersprüchlich. Also existiert NG auch in Wirklichkeit.

2. *Gottes Existenz ist eine »notwendige Folge« dessen, daß er das größte Denkbare ist*

Anselm betont manchmal die Schlüssigkeit von Gedankengang (1), indem er das Wort »notwendig« hinzufügt. So, wie man sagen könnte: »Ludwig ist ein Junggeselle; Junggesellen sind unverheiratet; es folgt notwendigerweise, daß Ludwig unverheiratet ist.« In diesem Sinne etwas »notwendig« zu nennen, heißt zu sagen, es sei *bewiesen und gewiß*. »x folgt notwendig aus y« heißt nichts anderes als daß x aus y folgt. In diesem Sinne nennt Anselm seinen Gedankengang (1), also das ontologische Argument, eine »hinreichend notwendige Argumentation« (»satis necessaria argumentatione«) und sagt dazu:

»Die Kraft des Vorgetragenen ist an sich so groß, daß das, wovon die Rede ist, mit Notwendigkeit, da es verstanden und gedacht ist, bewiesenermaßen auch in Wirklichkeit existiert und so ist, wie man sich ein göttliches Wesen vorzustellen hat.« (*Antwort auf Gaunilo*, 10, Übs. dvw)<sup>275</sup>

Ebenso: »Wenn es [NG] als existierend gedacht werden kann, dann existiert es notwendigerweise.« (*Antwort auf Gaunilo*, 1) (»Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.« An anderer Stelle: »Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est.«)

An manchen Stellen ist unklar, ob Anselm das Wort »notwendig« verwendet, um auszudrücken, daß die Existenz Gottes bewiesen und gewiß ist, (also im Sinne von (2)) oder um die Weise der Existenz Gottes zu beschreiben, wie wir das gleich in Gedankengang (3) sehen wer-

<sup>275</sup> »Tantum enim vim huius prolationis in se continet significatio, ut hoc ipsum, quod dicitur, ex necessitate eo ipso, quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere et id ipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere.«

den. Aber für uns ist entscheidend, daß das Wort »notwendig« in diesem Sinne verwendet werden kann und manchmal von Anselm verwendet wird.

3. *Notwendigkeit der Existenz als größermachende Eigenschaft*

Des weiteren unterscheidet Anselm zwischen Dingen, die existieren, aber als nicht-existierend gedacht werden können, und Dingen, die existieren und nicht als nicht-existierend gedacht werden können (»nec cogitari potest non esse«). »X kann gedacht werden« heißt hier »X ist möglich«.<sup>276</sup> Die Unterscheidung ist zwischen kontingenterweise Existierendem und notwendigerweise Existierendem. Für Anselm ist dies Besitz von Existenz in verschiedenen Maßen. *Notwendige Existenz ist Existenz im höchsten Grade:*

»Somit hast Du [Gott] allein am wahrsten von allem und damit am meisten von allem das Sein, weil alles, was sonst da ist, nicht so wahr und daher weniger das Sein hat.«<sup>277</sup>

Etwas, das notwendigerweise existiert, ist dadurch größer als etwas, das kontingenterweise existiert. *Notwendigkeit der Existenz ist eine größermachende Eigenschaft.* Wenn Gott also kontingenterweise existierte, wäre er nicht NG. Er ist aber NG. Also, so folgert Anselm, existiert er notwendigerweise. Also existiert er.

Im Gedankengang (1), dem Kern des ontologischen Argumentes (*Proslogion*, 2), verwendet Anselm das Wort »notwendig« gar nicht. Im Gedankengang (2) verwendet er das Wort »notwendig«, aber nur,

<sup>276</sup> Anselm sagt »es kann nicht gedacht werden, daß es nicht existiert« anstatt »es kann nicht nicht existieren«, weil er das Denkbare mit dem Möglichen gleichsetzt. Wenn Anselm sagt »X kann gedacht werden«, bezieht er sich nicht einfach auf jemandes Vorstellungsvermögen. Er nimmt ja selbst an, daß der Tor in seinem Herzen denken kann »Es gibt keinen Gott«; das will er mit der Aussage »Gott kann nicht als nicht-existierend gedacht werden« also nicht ausschließen. Er will sagen, daß der Tor nicht richtig und nicht im Einklang mit der Welt denkt. Was der Tor in seinem Herzen spricht, ist nicht nur falsch, sondern auch unmöglich. Anselm meint mit der Aussage »Gott kann nicht als nicht-existierend gedacht werden«, daß es etwas an Gott und an seiner Seinsweise gibt, worin er sich von uns und von allen geschaffenen Dingen unterscheidet und das es unmöglich macht, Gott richtig als nicht-existierend zu denken.

<sup>277</sup> »Solutus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse quia quidquid aliud est non sic vere et idcirco minus habet esse.« (*Proslogion*, 3)

um auszudrücken, daß etwas aus etwas *folgt*. Er behauptet nur, daß es *notwendig* aus der Tatsache, daß sogar der Tor Aussagen über Gott verstehen kann, *folgt*, daß Gott existiert. Meines Erachtens heißt »folgt notwendig« hier nichts anderes als einfach »folgt«. Nur im Gedanken-gang (3) verwendet Anselm den Notwendigkeitsbegriff, um modale Behauptungen zu machen wie »Gott existiert notwendigerweise, nicht kontingenterweise«.

Diesen Notwendigkeitsbegriff sollten wir uns näher ansehen. Anselm erläutert ihn recht genau, indem er definiert, was nicht als nicht-seiend gedacht werden kann:

»Die und nur die Dinge können als nicht-seiend gedacht werden, für die gilt: sie haben einen Anfang oder ein Ende, oder sie bestehen aus Teilen, und, wie ich schon gesagt habe, alle die Dinge, die nicht als ein Ganzes an einem Ort oder zu einer Zeit existieren.

Nur das Wesen kann nicht als nicht-existierend gedacht werden, das weder Anfang noch Ende hat noch aus Teilen zusammengesetzt ist und welches das Denken immer und überall als ein Ganzes vorfindet.«<sup>278</sup>

Den Ausdruck »kann nicht als nicht-seiend gedacht werden« können wir ersetzen durch »kann nicht nicht-sein« oder durch »existiert notwendigerweise«. Wir können deshalb wie folgt formulieren:

Ein Ding existiert dann und nur dann notwendigerweise, wenn gilt:

1. es hat weder Anfang noch Ende; und
2. es besteht nicht aus Teilen; und
3. es existiert immer und überall als Ganzes.

Bedingung (1) sagt: Wenn ein Ding zu einer Zeit existiert, aber zu einer anderen nicht, dann existiert es kontingenterweise. (1) ist notwendig, aber nicht hinreichend für notwendige Existenz. Anselms Definition läßt etwas zu, das immerwährend ist, d. h. zu jeder Zeit existiert, aber dennoch nur kontingenterweise existiert.

Zu Bedingung (2) erklärt Anselm an einer anderen Stelle, weshalb etwas, das Teile hat, nur kontingenterweise existiert: »Was aus Teilen besteht, kann im Denken zerlegt werden und es ist möglich, daß es

<sup>278</sup> »Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium, aut finem, aut partium habent conjunctionem, et, sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est; illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.« (Anselm, *Antwort auf Gaunilo*, 4, Übs. dvw Vgl. *Proslogion*, 22)

nicht existiert.« (»Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest.« *Antwort auf Gaunilo*, 1) Anselm hält also (2) für eine notwendige Bedingung für notwendige Existenz. Aber es ist offen, ob es etwas geben könnte, das nicht aus Teilen besteht, aber dennoch kontingent ist, weil es zu existieren aufhören könnte.

Anselm nimmt an, daß Gott außerhalb der Zeit ist (*Proslogion*, 19). Das setzt Anselm gleich mit der Aussage, Gott existiere als Ganzes zu jeder Zeit und an jedem Ort: »semper et ubique totum est«<sup>279</sup>. Streng genommen existiert Gott nicht »an« einem Ort. Streng genommen existiert Gott, wenn er außerhalb der Zeit ist, auch nicht »zu« einer Zeit. Aber in einem übertragenen oder weiteren Sinne existiert er nach Anselm immer und überall. Und weil er außerhalb der Zeit existiert, existiert er *als Ganzes* immer und überall. Das ist sicher nicht unanfechtbar, aber wir brauchen das hier nicht weiter erörtern.

Die drei Bedingungen sind nicht voneinander unabhängig, denn wenn etwas immer und überall als Ganzes existiert, dann hat es weder Anfang noch Ende, und dann besteht es nicht aus Teilen. (3) ist also notwendig und hinreichend für notwendige Existenz. (1) und ebenso (2) ist notwendig aber nicht hinreichend für notwendige Existenz.

Was für eine Art von Notwendigkeit hat Anselm hier im Sinn? Offensichtlich nicht das, was heute »logische Notwendigkeit« genannt wird. Wenn Anselm mit der Behauptung »Gott kann nicht als nicht-seiend gedacht werden« meinte, daß Gottes Existenz logisch notwendig sei, dann legte er zur Verteidigung dieser Behauptung dar, daß Existenz aus dem Gottesbegriff abzuleiten ist. *Aber obwohl Anselm behauptet, daß Existenz aus dem Gottesbegriff abzuleiten ist, gibt er dies nicht als Grund dafür an, daß Gottes Existenz notwendig ist.* Statt dessen gibt er als Grund an, daß Gott weder Anfang noch Ende noch Teile hat und als Ganzes immer und überall existiert. Wir müssen deshalb annehmen, daß Anselm nicht »logische«, sondern synthetische Notwendigkeit meint.

Anselm sagt über etwas notwendigerweise Existierendes, daß es »von allen Dingen am wahrhaftigsten« existiere und daß es »Existenz im höchsten Grade« habe (*Monologion*, 3 u. 6). Das verbindet Anselms Auffassung von Gott als ein notwendiges Wesen mit seiner Auffassung von Gott als »*ens a se*«, d. h. als etwas, das nicht durch etwas anderes, sondern durch sich selbst existiert. Auch von etwas, das durch sich

<sup>279</sup> *Antwort auf Gaunilo*, 1, vgl. *Monologion*, 20–24.

selbst existiert, sagt Anselm, daß es Existenz im höchsten Grade habe: »Was durch sich selbst existiert, existiert am meisten« (»illud quod est per se maxime omnium est«, *Monologion*, 3).<sup>280</sup>

Anselm unterscheidet zwischen Dingen, die durch etwas anderes existieren, und Dingen, die von sich aus sind. Letztere haben »ens a se«, was wir mit Seinsselbständigkeit<sup>281</sup> übersetzen könnten. »X existiert durch Y« soll heißen, daß X durch Y in irgendeinem Sinne verursacht ist. Das heißt, Y ist eine Ereignisursache von X, Y ist eine Agensursache von X, oder Y hält X im Sein. Anselm legt dar, daß es ein Ding gibt, Gott, das von sich aus ist und durch das alles andere existiert.<sup>282</sup> Daß etwas von sich aus existiert, heißt nicht, daß es sich selbst verursacht. Das klänge paradox, weil man von Verursachung gerade dann spricht, wenn etwas *durch etwas anderes* geschieht. Anselm beschreibt ein *Ens a se* als etwas, das die Kraft hat, durch sich selbst zu existieren. Es hat keine Ursache seiner Existenz, es verdankt seine Existenz nichts anderem.

### 13.5 Woraus Gottes Notwendigkeit folgt

Wenn Gott außerhalb der Zeit ist, läßt sich die Notwendigkeit seiner Existenz Anselms Ansatz folgend verstehen. Doch gibt es ein sinnvolles und angemessenes Verständnis der notwendigen Existenz Gottes, wenn er in der Zeit ist, oder müssen wir dann sagen, daß er nicht notwendigerweise existiert? Prüfen wir, ob sich Anselms Ansatz verändern läßt. Zwei der drei von Anselm angeführten Merkmale von etwas notwendig Existierendem können auch auf etwas in der Zeit Existierendes zutreffen: weder Anfang noch Ende zu haben und nicht aus Teilen zu bestehen. Daß etwas, das einen Anfang oder ein Ende hat und damit zu einer Zeit nicht existiert, nicht notwendigerweise existiert, ist klar. Die Frage ist nun:

<sup>280</sup> Deshalb hat John Hick (1961,15) recht, wenn er sagt, daß *Ens-a-se*-Sein bei Anselm ein Aspekt der Notwendigkeit sei.

<sup>281</sup> Der Ausdruck »Seinsselbständigkeit« wird aber auch in einem anderen Sinne verwendet. So nennt z. B. Ingarden das Rotsein der Blume »seinsselbständig«, weil es nicht ohne die Blume existieren kann. (Vgl. Wachter 2000a, Kap. 2.1)

<sup>282</sup> Hier klingt Johannes 1:3 an: »Alles wurde durch dasselbe [den Logos], und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist.« Vgl. 1. Kor 8:6; Kol. 1:16; Hebr. 11:3.

*In welchen Fällen existiert etwas, das ohne Anfang und ohne Ende und also immerwährend existiert, kontingenterweise?*

Ein Gegenstand, bei dem diese Fälle ausgeschlossen sind, existiert notwendigerweise. Weshalb verlangt Anselm von einem notwendigerweise existierenden Gegenstand, daß er keine Teile hat? Anselm sagt, weil er in Teile zerfallen kann. Er meint also Teile, in die das Ding zerfallen oder zerlegt werden kann. Anselms Bedingung, daß etwas notwendigerweise Existierendes keine Teile haben darf, zielt darauf ab, daß der Gegenstand *unvergänglich* ist, d. h. nicht zu existieren aufhören kann. Was zerfallen kann oder zerstört werden kann, existiert auch dann kontingenterweise, wenn es tatsächlich immerwährend existiert. Damit sind wir auf eine Antwort auf die oben genannte Frage gestoßen:

*Etwas Immerwährendes existiert nur dann kontingenterweise, wenn es einmal zu existieren aufhören könnte, wenn es also vergänglich ist.*

Denn wenn etwas Immerwährendes unvergänglich ist, dann gibt es keine Möglichkeit seiner Nichtexistenz. Es gibt keine Möglichkeit, wie es einmal zu existieren aufhören hätte können oder können wird, und wenn es nie nicht existiert hat, gibt es damit keine Möglichkeit, wie es nicht existieren könnte. Es gibt also einen klaren Begriff (synthetisch) notwendiger Existenz, der auch auf etwas in der Zeit Existierendes zutreffen kann:

*Etwas existiert genau dann notwendigerweise, wenn es zu jeder Zeit existiert und wenn es unvergänglich ist.*

Wenn Gott immerwährend und unvergänglich ist, dann ist seine Existenz synthetisch notwendig. Gottes Unvergänglichkeit läßt sich aus einigen anderen Annahmen des Theismus ableiten.

Daß es einen Gott gibt, heißt, daß es eine Person gibt, die körperlos, allmächtig, allwissend und gut ist. Gott ist der Schöpfer und Erhalter von allem außer ihm. Das Universum hängt in seinem Sein von Gott ab. Gott andererseits hängt in seinem Sein von nichts ab. *Er ist die Ursache, genauer gesagt: der Schöpfer und Erhalter von allem und hat selbst keine Ursache.*

*Gott hat immer existiert.* Es gibt keine Zeit, zu der er nicht existiert hat. Anders als jeder Mensch und jedes Tier ist er nicht ins Sein getreten, sondern war immer schon da.

*Nichts kann Gott zerstören.* Nichts hat die Macht, Gott zu zerstören. Wenn es etwas gäbe, das ihn zerstören könnte, dann wäre Gott nicht allmächtig, denn dann wäre es nicht in seiner Macht, etwas daran zu hindern, ihn abzuschaffen. Er ist aber allmächtig.

Nehmen wir an, daß zu einer Zeit vor der Erschaffung des Universums nur Gott existiert. Er hat unbegrenzte Macht. Nichts kommt ins Sein, es sei denn, es ist durch ihn verursacht. Wenn Gott die Existenz von etwas zuließe, das die Macht hat, Gott abzuschaffen und welche möglicherweise diese Macht umsetzen würde, wäre das selbstmörderisch. Nach dem Theismus ist die Möglichkeit des Selbstmords Gottes ausgeschlossen. Dies ist nicht eine willkürliche Annahme des Theismus, sondern ergibt sich aus den anderen Annahmen des Theismus. Dafür gibt es zwei Begründungen, eine schwache und eine starke. Beide finden sich auch bei Anselm (*Monologion*, 18).

Die schwächere Begründung Anselms lautet: Verübte Gott Selbstmord, wäre er nicht ewig. Gott ist aber (per definitionem) ewig. Also ist es unmöglich, daß Gott Selbstmord verübt. – Das ist ein schwaches Argument, weil die Prämisse, daß Gott ewig ist, zu offensichtlich die Schlußfolgerung impliziert. Die Frage bleibt ungeklärt, warum es ausgeschlossen sein soll, daß Gott einmal zu existieren aufhört.

Eine andere Begründung ist stärker: Gott hat überwiegende *Gründe* dafür, nicht Selbstmord zu begehen. Es ist eine schlechte Tat, etwas Gutes (ohne guten Grund) zu vernichten. Deshalb empört es uns, wenn jemand ein schönes Korallenriff, ein schönes Gemälde oder eine Tierart vernichtet. Gott ist wegen seiner Vollkommenheit und wegen der guten und schönen Dinge, die er hervorbringt, etwas sehr Gutes. Gott zu vernichten, wäre eine sehr schlechte Tat. Deshalb wäre es auch eine schlechte Tat Gottes, wenn er sich selbst vernichtete. Daß Gott eine schlechte Tat tut, ist aber ausgeschlossen, nicht einfach per definitionem, sondern, wie dargelegt, dadurch, daß Gott allwissend ist und keinen Versuchungen ausgesetzt ist. *Also ist es ausgeschlossen, daß Gott Selbstmord verübt.*

Damit ist auch ausgeschlossen, daß etwas Gott zerstört. Da Gott allmächtig ist, kann er es verhindern, daß ihn etwas zerstört. Wenn er zuließe, daß ihn etwas zerstört, käme das einem Selbstmord gleich. Ein Selbstmord Gottes ist aber aus den genannten Gründen auszuschließen.

Des weiteren können wir annehmen, daß Gott nicht durch Zufall zu existieren aufhört. Er ist mächtig genug, dies zu verhindern.

Aus der Annahme, daß Gott nicht zerstört werden kann, daß Got-

tes Selbstmord unmöglich ist und daß er nicht durch Zufall zu existieren aufhören kann, folgt, daß *Gott unvergänglich ist.*

Um notwendigerweise zu existieren, muß Gott außerdem immerwährend sein. Genauer gesagt muß er bis zu irgendeinem Zeitpunkt in der Vergangenheit existiert haben.

*Gott existiert notwendigerweise, wenn gilt:*

1. *Es gibt eine Zeit in der Vergangenheit, bis zu der Gott immer existiert hat.*
2. *Es ist unmöglich, daß Gott vernichtet wird.*
3. *Es ist unmöglich, daß Gott Selbstmord begeht.*
4. *Es ist unmöglich, daß Gott durch Zufall zu existieren aufhört.*

(2), (3) und (4) zusammen garantieren Gottes immerwährende Existenz, sobald er einmal existiert. Darüber hinaus muß noch ausgeschlossen werden, daß Gott zu existieren begann, daß er also einmal nicht existierte. Das wird durch (1) ausgeschlossen. Sobald Gott existiert, greifen die Sätze (2), (3) und (4).

#### *Ein anderer Gedankengang zur Notwendigkeit Gottes*

Kann die Notwendigkeit der Existenz Gottes auch von anderen Annahmen abgeleitet werden? Prüfen wir, ob die Anselmsche Annahme, daß Gott ein *Ens a se* ist, und die Annahme, daß Gott die Ursache von allem ist, zur Notwendigkeit Gottes führt. *Gottes kausale Rolle* schließt aus, daß Gott ins Sein gebracht wurde und daß etwas ins Sein kommt oder ohne Gottes Mitwirken weiterexistiert. Außerdem können wir, wie oben dargelegt, annehmen, daß Gott überwiegende Gründe dafür hat, keinen Selbstmord zu begehen, und damit auch Grund dafür, seine Vernichtung durch andere und sein Aufhören durch Zufall zu verhindern. Gott ist nicht selbstmörderisch. Aus Gottes kausaler Rolle und aus Gottes Nicht-selbstmörderisch-Sein folgt, daß Gott nicht zu existieren aufhören kann.

Gottes kausale Rolle scheint aber nicht auszuschließen, daß Gott einmal zu existieren begonnen hat. Er könnte einmal ohne Ursache zu existieren begonnen haben. Gibt es eine Annahme, die zum Theismus gehört und mit der zusammen Gottes kausale Rolle ausschließt, daß Gott einmal zu existieren begonnen hat?

Prüfen wir, wohin uns folgende Annahme führt: *Wenn es keine Dinge gibt, dann gibt es auch keine Zeit.* Zeit gibt es nur, wenn es etwas



gibt, das in ihr ist. Es gibt nur etwas, wenn Gott es verursacht, genauer gesagt, wenn er es ins Sein bringt (oder etwas ins Sein bringt und erhält, welches es hervorbringt) und es erhält. Wenn es keinen Gott gibt, gibt es daher keine Dinge. Es ist möglich, daß es einen Gott gibt und nichts außer ihm, aber es ist unmöglich, daß es keinen Gott gibt, aber andere Dinge. Unter der Annahme, daß es keine Zeit gibt, wenn es keine Dinge gibt, folgt daraus, daß es keine Zeit gibt, wenn es keinen Gott gibt. Es gab nie eine Zeit und wird nie eine Zeit geben, zu der Gott nicht existiert. Damit ist ausgeschlossen, daß Gott einmal noch nicht existiert hatte und dann ins Sein kam. Keine Zeit ohne Gott. So folgt aus Gottes kausaler Rolle, daß er immer existiert hat.

Daraus ergibt sich Satz (1) des oben genannten Argumentes. Daher können wir die Notwendigkeit der Existenz Gottes ableiten aus:

- A. Gott ist die Ursache von allem und hat selbst keine Ursache.
- B. Wenn es keine Dinge gibt, gibt es keine Zeit.
- C. Gott ist unvergänglich.

C läßt sich aufteilen in  $C_1$ : Gott kann keinen Selbstmord begehen;  $C_2$ : Gott kann nicht durch Zufall zu existieren aufhören;  $C_3$ : Gott kann nicht vernichtet werden. Oben haben wir schon gesehen, daß aus Gottes kausaler Rolle und seinem nicht selbstmörderisch Sein folgt, daß er nicht vernichtet werden kann.  $C_3$  folgt also aus A und  $C_1$ . Daher folgt die Notwendigkeit der Existenz Gottes auch aus:

- A. Gott ist die Ursache von allem und hat selbst keine Ursache.
- B. Wenn es keine Dinge gibt, gibt es keine Zeit.
- $C_1$ . Es ist unmöglich, daß Gott Selbstmord begeht.
- $C_2$ . Es ist unmöglich, daß Gott aus Zufall zu existieren aufhört.

Wenn es einen Gott gibt, dann existiert er also notwendigerweise: Der Satz »Es gibt keinen Gott« ist konsistent, aber er ist dann nicht nur falsch, er beschreibt nicht einmal eine mögliche Alternative zur tatsächlichen Welt. Es war nie ein möglicher Stand oder Gang der Geschichte, daß es keinen Gott gibt, und es kann nie geschehen, daß er zu existieren aufhört. Wir können die Vorstellung, daß es keinen Gott gibt, konstruieren, aber was wir uns darin vorstellen, kann nie der Fall sein.

Existiert Gott auch dann notwendigerweise, wenn er außerhalb der Zeit ist? Wenn Gott außerhalb der Zeit ist, dann hat er weder Anfang noch Ende. Nicht weil er mächtig und stabil ist, sondern weil au-

ßerzeitliche Dinge nicht die Art von Dingen sind, die Anfang oder Ende haben. Außerzeitliche Dinge sind auch nie vergänglich, denn zu sagen, daß etwas vergänglich sei, heißt zu sagen, daß es zu existieren aufhören könne. Aber etwas Außerzeitliches kann nicht zu existieren aufhören. Wenn Gott außerhalb der Zeit ist, dann ist es nicht der Fall, daß er einen Anfang hat, und auch nicht, daß er vergänglich ist. Daher existiert Gott auch dann notwendigerweise, wenn er außerzeitlich ist.

### 13.6 Ist Gottes Existenz ein kosmischer Zufall?

Der dargelegten Auffassung, daß Gott notwendigerweise existiert, weil er immer existiert hat und unvergänglich ist, könnte entgegnet werden, daß diese Notwendigkeit *schwächer* als logische Notwendigkeit sei. – Das kann man als Einwand vortragen und darüber hinaus behaupten, daß Gottes Existenz logisch notwendig sei; oder man kann damit die These untermauern, daß Gottes Existenz eben nicht notwendig im stärksten Sinne sei. Man kann mir entgegen, daß meine Auffassung offen lasse, daß Gottes Existenz ein »kosmischer Zufall« ist, wie Alston (1997, 35) es nennt.<sup>283</sup> Er sagt, daß eine Auffassung der Notwendigkeit Gottes, die nicht auf »Existenz in allen möglichen Welten« Bezug nimmt, verfehlt ist, weil sie Gottes Existenz nicht als unausweichlich (»inevitable«) darstellt. Sie versäume auszuschließen, daß Gottes Existenz ein »großer kosmischer Zufall« (»a gigantic cosmic accident«) sei. – Sehen wir zuerst die Behauptung an, Existenz in allen möglichen Welten sei ein stärkerer Sinn von notwendiger Existenz, und dann die Behauptung, logisch notwendige Existenz sei ein stärkerer Sinn von notwendiger Existenz.

Oben (auf S. 81) habe ich Einwände gegen die Mögliche-Welten-Lehre vorgetragen. Selbst wenn sich diese Einwände abwehren ließen, wäre Mögliche-Welten-Notwendigkeit nicht stärker als die von mir beschriebene Notwendigkeit. Entweder die Mögliche-Welten-Lehre besagt, daß es wirklich andere Welten gibt und daß »X ist notwendig« heißt »X ist in allen möglichen Welten der Fall«. Warum sollte das eine stärkere Art der Notwendigkeit sein? Wenn es überhaupt als »Notwen-

<sup>283</sup> Alstons Kritik richtet sich gegen Swinburnes Auffassung der Notwendigkeit Gottes (Swinburne 1994, 118 f. und 153). Sie kann auf meine Auffassung übertragen werden.

digkeit« zu bezeichnen ist, dann ist es eine schwächere Art der Notwendigkeit, denn Notwendigkeit wird dabei bloß darauf zurückgeführt, was der Fall ist. Oder die Mögliche-Welten-Lehre verwendet die Rede von »möglichen Welten« nur als Synonym oder Metapher für »möglich«. Dann ist aber völlig offen, was für eine Notwendigkeit gemeint wird. So oder so ist der Einwand, mein Verständnis von der Notwendigkeit der Existenz Gottes sei zu schwach, weil er nicht »Existenz in allen möglichen Welten« annehme, grundlos, denn er versäumt zu zeigen, daß es eine stärkere Art der Notwendigkeit gibt.

Logische Notwendigkeit ist, wie in Kap. 3.8 dargelegt, keine stärkere Art der Notwendigkeit. Daß die Existenz Gottes »logisch« notwendig ist, hieße, daß Existenz ein Teil der Definition des Gottesbegriffes ist und daß »Gott existiert« analytisch ist. Wenn das so wäre, dann läge das allein daran, daß »Gott« so definiert ist. Das wäre eine sprachliche Konvention, eine Nominaldefinition, und damit vereinbar, daß derjenige, der das Universum geschaffen hat, zu existieren aufhört. Wäre »Gott existiert« analytisch, dann würde man, wenn er zu existieren aufhörte, sagen, er sei kein Gott oder er sei nie ein Gott gewesen. Aber daß »Gott existiert« analytisch ist, impliziert nicht, daß der, der heute als »Gott« bezeichnet wird, unvergänglich ist. Deshalb ist logische Notwendigkeit der Existenz Gottes nicht stärker, sondern *schwächer* als die von mir beschriebene Notwendigkeit der Existenz Gottes.

Um den Alstonschen Einwand zu stärken, müßte man zeigen, daß es eine stärkere Art von Notwendigkeit gibt als die von mir beschriebene. Verfolgen wir noch eine weitere Spur. Man könnte einwenden, daß nur ein Gegenstand notwendigerweise existiere, dessen Eigenschaften seine Existenz erzwingen. So wie die Unmöglichkeit der Existenz eines Gegenstandes an seinen Eigenschaften liegt, nämlich an ihrer Nichtkombinierbarkeit, so müsse die notwendige Existenz eines Gegenstandes an seinen Eigenschaften liegen, sie müßten nämlich seine Existenz erzwingen. Aber während Kombinierbarkeit oder Nichtkombinierbarkeit von Eigenschaften verständlich ist, scheint es mir unverständlich, daß die Eigenschaften, auf die eine Beschreibung Bezug nimmt, die Existenz eines Dinges erzwingen soll, das alle diese Eigenschaften hat. Deshalb schließe ich das als Bedeutung von »X existiert notwendigerweise« aus. Man könnte behaupten, daß Gott wie dargelegt unvergänglich ist und daß es aus Gottes Allmacht folgt, daß er zu allen Zeiten existiert, denn sonst gäbe es etwas, das seiner Macht entzogen ist. Doch das ist ein bloßes Ableiten aus Definitionen, das

nichts mit Notwendigkeit zu tun hat und schon gar nicht zu einer stärkeren Notwendigkeit führt.

Jemand kann einfach beteuern, daß er noch einen Sinn sehe, wie auch ein immerwährender und unvergänglicher Gott ein kosmischer Zufall sein könne. Er könnte sagen, meine Auffassung der notwendigen Existenz Gottes lasse die Möglichkeit offen, daß es keinen immerwährenden und unvergänglichen Gott gäbe. Dem kann ich nur entgegenen, daß ich das nicht sehe. Wenn etwas immer existiert hat und (zu jeder Zeit) unvergänglich ist, dann ist es in keinem verständlichen Sinne wahr zu sagen, daß seine Existenz ein Zufall ist. Wenn es einen Gott gibt und er im dargestellten Sinne notwendigerweise existiert, dann ist die Überzeugung, daß es keinen Gott gibt, nicht nur falsch, sondern sie beschreibt auch keine mögliche Alternative zur tatsächlichen Welt. Es ist eine Alternative zur tatsächlichen Welt, daß es nichts außer Gott gibt. Aber wenn der Theismus wahr ist, dann gibt es keine Möglichkeit, wie es hätte kommen können oder wie es einmal kommen wird, daß es keinen Gott gibt.

## Schluss

Das in diesem Buch Gesagte zeigt noch nicht, welche der untersuchten Möglichkeiten in unserer Welt verwirklicht sind. Deshalb kam das Wörtchen »wenn« so häufig vor: *Wenn* es deterministische Verursachung gibt ..., *wenn* es indeterministische Verursachung gibt ..., *wenn* es freie handelnde Lebewesen gibt ..., *wenn* der Mensch eine Seele hat ..., *wenn* es einen Gott gibt ... Da ich keine der Möglichkeiten, die von vielen Autoren für unmöglich erklärt werden, für unmöglich befunden habe, ist es sogar noch offener als vorher, welche Möglichkeiten verwirklicht sind. Weder deterministische Verursachung, noch indeterministische Verursachung, noch Wechselwirkung zwischen Materiellem und Immateriellem, noch libertäre Willensfreiheit, noch Wunder lassen sich von vornherein ausschließen. Ob es diese Dinge gibt, kann man nur klären, indem man die Indizien dafür und dagegen untersucht. Die beliebten Pausalargumente, die durch das Aufstellen eines Prinzips oder der Behauptung, das betreffende sei »mysteriös« oder »widersprüchlich«, einige dieser Möglichkeiten ausschließen wollen, haben keine rationale Überzeugungskraft. **Die einzige Möglichkeit, die wir m. E. ausschließen können, ist die, daß ein Ereignis ein späteres Ereignis erzwingt** (siehe Kap. 5.10). Denn kein Ereignis macht es unmöglich, daß ein von ihm ausgehender Vorgang später durchkreuzt und abgebrochen oder abgelenkt wird, sei es durch einen anderen Kausalvorgang, sei es durch ein handelndes Lebewesen. Bemerkenswerterweise wird gerade diese Möglichkeit von vielen, die beispielsweise die Möglichkeit der libertären Willensfreiheit ausschließen, nicht ausgeschlossen oder sogar als die *einzig*e Möglichkeit angesehen. Das ist die Lehre des Hobbesschen Determinismus.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen:

1. Analytische Aussagen i. e. S. sind am besten als Aussagen zu definieren, deren Negation einen durch einen zusammengesetzten Begriff und eines seiner Teile gebildeten Selbstwiderspruch enthält.

2. Für jede konsistente Beschreibung eines Gegenstandes stellt sich nicht nur die Frage, ob es einen solchen Gegenstand gibt, sondern auch die Frage, ob die Existenz eines solchen Gegenstandes möglich ist. Das ist der Grund, weshalb es wahre synthetische Modalaussagen gibt.
3. Was möglich ist, hängt nicht davon ab, was irgendwo der Fall ist, sondern von der Kombinierbarkeit der Eigenschaften, d. h. nicht der Inhalte, sondern der Gegenstände der Prädikate. Wenn es andere Welten gäbe, wie die Mögliche-Welten-Lehre es behauptet, wäre deshalb, was dort der Fall ist, irrelevant dafür, was möglich ist.
4. Es gibt nur eine Art der Möglichkeit, nämlich synthetische Möglichkeit. »Logische Möglichkeit«, d. h. Konsistenz, ist von synthetischer Möglichkeit so verschieden, daß sie nicht als »Möglichkeit« bezeichnet werden sollte. Die Frage, ob X unmöglich ist, ist verschieden von der Frage, ob X widersprüchlich ist.
5. Ob es Kausalverbindungen gibt und wie sie beschaffen sind, ist nicht durch eine Untersuchung der Entstehung oder des Inhalts des *Begriffes* »Ursache« herauszufinden.
6. »Ereignis A hat Ereignis B verursacht« ist wahr, wenn A die Basis einer Tendenz zu B hin war und der dieser Tendenz folgende Vorgang nicht durchkreuzt wurde und zu B geführt hat. (»Tendenz« hat hier eine etwas andere Bedeutung als in der Alltagssprache. Gemeint sind nicht Tendenzen von Substanzen.)
7. Keine Ursache erzwingt ihre Wirkung, denn jeder Vorgang kann durch einen anderen Vorgang oder durch eine Handlung durchkreuzt werden.
8. Ein deterministischer Vorgang ist am sinnvollsten zu definieren als einer, der nur abbrechen kann, wenn er von etwas aufgehalten wird, z. B. einem durchkreuzenden Vorgang oder einer Handlung. Ein indeterministischer Vorgang ist einer, der auch ohne, daß er von etwas aufgehalten würde, abbrechen kann.
9. Naturgesetze sind keine Sukzessionsgesetze, d. h. sie besagen nicht, daß Ereignissen der Art X immer Ereignisse der Art Y folgen. Naturgesetze sind nicht nur *mehr* als Humesche Regelmäßigkeiten, sie implizieren *gar keine* Humeschen Regelmäßigkeiten.
10. Naturgesetze besagen, in was für Situationen was für Tendenzen bestehen.

11. In freien Handlungen setzt der Handelnde einen Vorgang in Gang, indem er ein Ereignis hervorbringt, das keine vorangehende Ursache hat. Das ist ein sog. »Entscheidungsereignis«.
12. Freie Handlungen sind unvereinbar mit dem Hobbesschen Determinismus, aber vereinbar mit deterministischen Naturgesetzen und mit einem sinnvoll definierten »Determinismus«.
13. Es kann außer rationalen freien Lebewesen, die aus Gründen handeln können, auch nicht-rationale freie Lebewesen geben, die auch Entscheidungsereignisse hervorbringen können. Einige oder alle Tiere könnten dieser Art sein.
14. Gründe und Neigungen sind zwei verschiedene Arten von Motivationen einer Handlung.
15. Weder Gründe noch Überzeugungen, daß bestimmte Gründe bestehen, sind Ereignisursachen der aus diesen Gründen durchgeführten Handlungen.
16. Anders als beim Menschen, gibt es keine Handlungsversuchsereignisse im Geist Gottes.
17. Daß eine Person X allmächtig ist, heißt: X hat zu jeder Zeit die Macht, jede mögliche Entscheidung (erfolgreich) zu treffen, wie er die Welt weitergehen läßt.
18. Wunder, d. h. göttliche Eingriffe in den natürlichen Lauf der Dinge, sind keine Verletzungen der Naturgesetze, denn die von den Naturgesetzen beschriebenen Tendenzen bleiben dabei bestehen. Es wird nur die Verwirklichung einiger Tendenzen verhindert, d. h. einige Vorgänge werden durchkreuzt.
19. Daß Gott notwendigerweise allmächtig ist, heißt nicht, daß Allmächtigsein ein Teil der Definition von »Gott« ist, sondern daß es unmöglich ist, daß Gott aufhört, allmächtig zu sein.
20. Daß Gott notwendigerweise existiert, heißt nicht, daß »Gott existiert« analytisch ist. Über einen Gegenstand, der bis zu einem bestimmten Zeitpunkt immer existiert hat und der unvergänglich ist, ist zu Recht zu sagen, daß er notwendigerweise existiert. Wenn es einen Gott gibt, existiert er notwendigerweise.

## Literaturverzeichnis

- Adams, Robert Merrihew. 1971. »Has It Been Proved That All Real Existence Is Contingent?« *American Philosophical Quarterly* 8: 284–291.
- . 1983. »Divine Necessity.« *Journal of Philosophy* 80: 741–752.
- . 1988. »Presumption and the Necessary Existence of God.« *Nous* 22: 19–32.
- Alston, William P. 1953. »Ontological Commitments.« In *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Hg. S. Laurence & C. Macdonald. Oxford: Blackwell, 1998, 46–54.
- . 1980. »Irreducible Metaphors in Theology.« In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell UP, 1989, 17–38. Ursprünglich veröffentlicht in *Experience, Reason, and God*, Hg. E. T. Long.
- . 1981. »Can We Speak Literally of God.« In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell UP, 1989, 39–63.
- . 1986. »God's Action in the World.« In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell UP, 1989, 197–222. Ursprünglich veröffentlicht in *Evolution and Creation*, Hg. E. McMullin.
- . 1988. »Divine and Human Action.« In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell UP, 1989, 81–102. Ursprünglich veröffentlicht in *Divine and Human Action*, Hg. T. V. Morris.
- . 1990. »How to Think About Divine Action.« In *Divine Action*, Hg. B. Hebblethwaite & E. Henderson. Edinburgh: T. Clark, 51–70.
- . 1993. »Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature.« In *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican City: Vatican Observatory, 185–206.
- . 1994. »Divine Action: Shadow or Substance?« In *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, Hg. T. F. Tracy. Pennsylvania State University Press, 41–62.
- . 1996. *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell UP.
- . 1997. »Swinburne and Christian theology.« *International Journal for Philosophy of Religion* 41: 34–57.
- . 2002. »What Metaphysical Realism Is Not.« In *Realism and Antirealism*. Ithaca: Cornell UP, 97–115.
- Anscombe, G. E. M. 1971. »Causality and Determination.« In *Causation (Oxford Readings in Philosophy)*, Hg. E. Sosa & M. Tooley. Oxford UP, 1993, 88–104.
- Anscombe, G. E. M. & Geach, Peter. 1961. *Three Philosophers*. Oxford: Blackwell.
- Anselm of Canterbury. *Responsio Anselmi ad obiectiones Gaunilonis*.
- . 1076. *Monologion*. Übs. H. Zimmermann.
- . 1078. *Proslogion*. Übs. H. Zimmermann.



- Armstrong, David M. 1983. *What Is a Law of Nature?* Cambridge UP.  
 – 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge UP.  
 – 1997. *A World of States of Affairs*. Cambridge UP.  
 – 2004. *Truth and Truthmaking*. Cambridge UP.
- Audi, Robert. 1998. *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*. London; New York: Routledge.
- Augustinus. *Theologische Frühschriften: Vom freien Willen, Von der wahren Religion*. Übs. W. Thimme. Zürich: Artemis Verlag, 1962.
- Augustinus, Aurelius. 426. *De civitate dei*. [http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug\\_cd00.html](http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html).
- Averroes. 1954. *Tahafut al-tahafut (The incoherence of the incoherence)*. Übs. S. van den Bergh. London: Luzac, <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/tt-ns.htm>.
- Ayer, Alfred Jules. 1936. *Language, Truth and Logic*. Penguin, 1990.
- Baumgartner. 2008. »Regularity Theories Reassessed.« *Philosophia* 36: 327–354.
- Beauchamp, Tom L. & Rosenberg, Alexander. 1981. *Hume and the Problem of Causation*. Oxford UP.
- Bebee, Helen. 2006. *Hume on Causation*. London: Routledge.
- Beckermann, Ansgar. 2004. »Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?« Hg. F. Hermann & P. Koslowski. Paderborn: Fink Verlag, 19–32.
- 2005a. »Biologie und Freiheit: Zeigen die neueren Ergebnisse der Neurobiologie, dass wir keinen freien Willen haben?« In *Der Mensch – ein freies Wesen?*, Hg. H. Schmidinger & C. Sedmak. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2005b. »Neuronale Determiniertheit und Freiheit.« *Information Philosophie* 2/2005: 7–18.
- 2006. »Neuronale Determiniertheit und Freiheit.« In *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem*, Hg. K. Köchy & D. Stederth. Freiburg: Alber, 289–304.
- Bell, J. S. 2004. *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics: Collected Papers on Quantum Philosophy*. Second Edition. Aufl. Cambridge UP.
- Berger, Armin. 2004. *Unterlassungen: Eine philosophische Untersuchung*. Paderborn: Mentis.
- Bergmann, Gustav. 1950. »A Note on Ontology.« In *Collected Works Vol. I*. Frankfurt: Ontos-Verlag, 84–88.
- 1953. »Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics.« In *Collected Works Vol. I*. Frankfurt: Ontos-Verlag, 2003, 145–192.
- 1960. »Strawson's Ontology.« *The Journal of Philosophy* 57: 601–622.
- Bigelow, John & Pargetter, Robert. 1990. *Science and Necessity*. Cambridge UP.
- Boghossian, P. A. 1997. »Analyticity.« In *A Companion to the Philosophy of Language*, Hg. B. Hale & C. Wright. Oxford: Blackwell, 331–368.
- Boghossian, Paul & Peacocke, Christopher, Hg. 2000. *New Essays on the A Priori*. Oxford UP.
- Bohm, D. & Hiley, B. 1993. *The Undivided Universe*. London; New York: Routledge.
- Bolzano, Bernard. 1837. *Wissenschaftslehre (in vier Bänden)*. Sulzbach: in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1951. *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh: Kaiser.
- Bonjour, Laurence. 1998. In *Defense of Pure Reason*. Cambridge UP.
- Bramhall, John. 1655. »A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity.« In *Works vol. 4*. Oxford, 1844, 23–196.
- Bratman, Michael. 1984. »Two Faces of Intention.« In *The Philosophy of Action (Oxford Readings in Philosophy)*, Hg. A. R. Mele. Oxford UP, 1997, 178–203.
- Broad, C. B. 1952. »Determinism, Indeterminism, and Libertarianism.« In *Ethics and the History of Philosophy*. London: Kegan Paul.
- Buchheim, Thomas. 2001. »Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit.« In *Potentialität und Possibilität*, Hg. T. Buchheim, et al. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 333–347.
- 2004. »Libertarischer Kompatibilismus: Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit.« In *Der freie und der unfreie Wille: Philosophische und theologische Perspektiven*, Hg. F. Hermann & P. Koslowski. München: Wilhelm Fink Verlag, 32–78.
- 2006. *Unser Verlangen nach Freiheit*. Hamburg: Meiner.
- Bultmann, Rudolf. 1933. »Zur Frage des Wunders.« In *Neues Testament und christliche Existenz*. Mohr Siebeck, 2002, 84–98.
- 1941. »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.« In *Kerygma und Mythos*. Hamburg: Reich, 1960, 15–48.
- 1957. *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1958. »The Meaning of God as Acting.« In *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons, 60–85.
- 1963. »Zum Problem der Entmythologisierung.« In *Neues Testament und christliche Existenz*. Mohr Siebeck, 290–293.
- 2002. *Neues Testament und christliche Existenz*. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB).
- Bunge, Mario. 1959. *Causality*. Cambridge: Harvard UP.
- Busse, Ludwig. 1903. *Geist und Körper, Seele und Leib*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung.
- Butler, Joseph. 1751. »A Charge Delivered to the Clergy.« In *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. London, 1836.
- Butterfield, Jeremy. 2001. »Some Worlds of Quantum Theory.« In *Quantum Physics and Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory Publications.
- Campbell, Keith. 1990. *Abstract Particulars*. Oxford: Blackwell.
- Carnap, R. 1947. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*.
- Carnap, Rudolf. 1928. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin.
- Carroll, John W. 1994. *Laws of Nature*. Cambridge UP.
- 2003. »Laws of Nature.« In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu>.
- Cartwright, Nancy. 1983. *How the Laws of Physics Lie*. New York: Oxford UP.
- 1989. *Nature's Capacities and their Measurement*. New York: Oxford UP.
- Casullo, Albert. 2003. *A priori justification*. Oxford UP.

- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford UP.
- 2002. »Does Conceivability Entail Possibility?« In *Conceivability and Possibility*, Hg. T. S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford UP, 145–201.
- 2006. »The Two-Dimensional Argument Against Materialism.« In *The Character of Consciousness*. Oxford UP.
- Champlin, T. S. 1990. »Tendencies.« *Aristotelian Society Proceedings* 91: 119–133.
- Chappell, Vere, Hg. 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge UP.
- Chellas, Brian F. 1980. *Modal logic*. Cambridge UP.
- Chisholm, Roderick. 1957. *Perceiving*. Ithaca: Cornell UP.
- 1964. »Human Freedom and the Self.« In *Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell.
- 1966. »Freedom and Action.« In *Freedom and Determinism*, Hg. K. Lehrer. New York: Random House.
- 1976a. »The Agent as Cause.« In *Action Theory*, Hg. M. Brand & D. Walton. Dordrecht: Reidel, 199–211.
- 1976b. *Person and Object*. La Salle (Illinois): Open Court.
- 1978. »Replies.« *Philosophia* 8: 620–636.
- 1996. *A Realistic Theory of Categories: An Essay in Ontology*. Cambridge UP.
- Clarke, Randolph. 1993. »Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will.« *Nous* 27: 191–203.
- 1996. »Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action.« *Philosophical Topics* 24: 19–48.
- 2000. »Modest Libertarianism.« In *Philosophical Perspectives*, 14: *Action and Freedom*, Hg. J. E. Tomberlin. Malden: Blackwell Publishers, 21–46.
- 2005. »Agent Causation and the Problem of Luck.« *Pacific Philosophical Quarterly* 86: 408–421.
- Clayton, Philip. 1997. *God and Contemporary Science*. Eerdmans.
- Copan, Paul & Moser, Paul K., Hg. 2003. *The Rationality of Theism*. London: Routledge.
- Coulson, C. A. 1958. *Science and Christian Belief*. London: Fontana.
- Craig, Edward. 1987. »Hume on causality: projectivist and realist?« In *The New Hume Debate*, Hg. R. Read & K. Richman. London: Routledge, 113–121.
- Craig, William Lane. 1989. *Assessing the New Testament evidence for the historicity of the Resurrection of Jesus*. Leviston: Mellen Press.
- 1998. »Creation and Conservation Once More.« *Religious Studies* 34: 177–188.
- 2001. *God, Time, and Eternity*. Dordrecht: Kluwer.
- 2006. »Pantheists in Spite of Themselves? God, Infinity, and Three Contemporary Theologians.«
- Crane, Tim, Hg. 1996. *Dispositions*. London: Routledge.
- Crusius, Christian August. 1744. *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinirenden Grunde (aus dem Lat.)*. Übs. C. F. Krausen. Leipzig.
- Crutchfield, J. P., et al. 1995. »Chaos.« In *Chaos and Complexity*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory Publications, 35–48.
- Dancy, Jonathan. 2000. *Practical Reality*. Oxford UP.
- Davidson, Donald. 1963. »Handlungen, Gründe und Ursachen (original: Actions, Reasons, and Causes).« In *Handlung und Ereignis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, 19–42.
- 1967. »Kausale Beziehungen (engl. Original: Causal Relations).« In *Handlung und Ereignis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, 214–232. Ursprünglich veröffentlicht in *Journal of Philosophy* 64.
- Davis, Stephen T. & Kendall, Daniel & O'Collins, Gerald. 1997. *The Resurrection*. Oxford: Oxford University Press.
- 2002. *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford University Press.
- Dennett, Daniel. 1978. »On Giving Libertarians What They Say They Want.« In *Brainstorms*. Brighton: Harvester Press, 1981.
- 1984. »I Could Not Have Done Otherwise – So What?« In *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell, 2002, 83–94. Ursprünglich veröffentlicht in *Journal of Philosophy* 81.
- Descartes, René. 1661. *Meditationen über die Erste Philosophie (lateinisch/deutsch)*. Übs. G. Schmidt. Stuttgart: Reclam.
- Ditton, Humphrey. 1714. *A Discourse Concerning the Resurrection of Jesus Christ*. London.
- Dowe, P. 2000. *Physical Causation*. Cambridge UP.
- Drees, Willem B. 1995. »Gaps for God?« In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 223–237.
- Dretske, Fred I. 1977. »Laws of Nature.« *Philosophy of Science* 44: 248–268.
- Dummett, Michael. 1991. *The Logical Basis of Metaphysics*. London: Duckworth.
- Dürr, Detlef. 2001. *Bohmsche Mechanik als Grundlage der Quantenmechanik*. Berlin: Springer.
- Earman, John. 1986. *A Primer on Determinism*. Dordrecht: Kluwer.
- 2000. *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*. Oxford UP.
- Eccles, John C. 1994. *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. München: Piper.
- Eells, Ellery. 1991. *Probabilistic Causality*. Cambridge UP.
- Ellis, Brian D. 2001. *Scientific Essentialism*. Cambridge UP.
- 2002. *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Chesham: Acumen.
- Esfeld, Michael. 2002. *Einführung in die Naturphilosophie*. WBG.
- Fales, Evan. 1990. *Causation and Universals*. London: Routledge.
- Feuerbach, Ludwig. 1841. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam.
- Feynman, Richard. 1965a. *The Character of Physical Law*. New York: The Modern Library.
- Feynman, Richard P. 1965b. *Vom Wesen physikalischer Gesetze [engl. Original: The Character of Physical Law]*. München: Piper, 2007.
- Findlay, J. N. 1948. »Can God's Existence Be Disproved?« *Mind* 57: 176–183, <http://www.ditext.com/findlay/god.html>.
- Fine, Kit. 2002. »Varieties of Necessity.« In *Conceivability and Possibility*, Hg. T. S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford UP, 253–281.

- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford UP.
- Fischer, John M. & Ravizza, Mark. 1992. »When The Will is Free.« In *Philosophical Perspectives*, 6: *Ethics*, Hg. J. E. Tomberlin. Atascadero: Ridgeview.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell.
- . 1999. »Recent Work on Moral Responsibility.« *Ethics* 110: 109–125.
- . 2002. »Frankfurt-style Examples, Responsibility and Semi-compatibilism.« In *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell, 95–110.
- Fisk, Milton. 1973. *Nature and Necessity: An Essay in Physical Ontology*. Bloomington Indiana University Press.
- Flint, Thomas & Freddoso, Alfred J. 1983. »Maximal Power.« In *The Existence and Nature of God*, Hg. A. J. Freddoso. University of Notre Dame Press, 81–113.
- Foster, John. 1983. »Induction, Explanation and Natural Necessity.« *Aristotelian Society Proceedings* 83: 87–101.
- . 1991. *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London: Routledge.
- . 2001. »Regularities, Laws of Nature, and the Existence of God.« *Aristotelian Society Proceedings Supplement* 101: 145–161.
- . 2004. *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*. Oxford: Clarendon.
- Frankfurt, Harry. 1969. »Alternate Possibilities and Moral Responsibility.« *Journal of Philosophy* 66: 829–839.
- Freddoso, Alfred J. 1986. »The Necessity of Nature.« *Midwest Studies in Philosophy* 11: 215–242.
- . 1988. »Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature.« In *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Hg. T. V. Morris. Cornell UP, 74–118.
- . 1991. »God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough.« In *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*. 553–585.
- . 1994. »God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects.« *American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 131–156.
- Frege, Gottlob. 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Stuttgart: Reclam, 1987.
- . 1892. »Über Sinn und Bedeutung.« *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25–50.
- . 1919. »Der Gedanke. Eine logische Untersuchung.« *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2: 58–77.
- Gale, Richard M. & Pruss, Alexander R., Hg. 2003. *The Existence of God*. Dartmouth.
- Ganssle, Gregory E., Hg. 2001. *God & Time: Four Views*. InterVarsity Press.
- Ganssle, Gregory E. & Woodruff, David M. 2002. *God and Time: Essays on the Divine Nature*. Oxford UP.
- García-Carpintero, Manuel & Pérez Otero, Manuel. 2009. »The Conventional and the Analytic.« *Philosophy and Phenomenological Research* 78: 239–274.

- Gendler, Tamar Szabo & Hawthorne, John. 2002. *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford Univ Pr.
- Gilkey, Langdon B. 1961. »Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language.« In *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, Hg. O. C. Thomas. Chico, California: Scholars Press, 194–205. Ursprünglich veröffentlicht in *Journal of Religion* 41.
- Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge UP.
- . 1996. »In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I don't find Frankfurt's Argument Convincing.« *Philosophical Perspectives* 10: 403–417.
- . 1997. »Freedom, Responsibility and Agency.« In *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell, 206–221.
- . 2002. »Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts.« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 386–405.
- . 2003. »Libertarianism.« In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Hg. M. J. Loux & D. W. Zimmerman. Oxford UP, 587–612.
- Graßhoff, Gerd & May, Michael. 2001. »Causal Regularities.« In *Current Issues in Causation*. Paderborn: Mentis, 85–114.
- Gregory, Dominic. 2004. »Imagining Possibilities.« *Philosophy and Phenomenological Research* 69: 327–348.
- Griffin, David Ray. 2001. *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Cornell University Press.
- Grim, Patrick. 1985. »Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals.« *Nous* 19: 151–180.
- Hall, Ned. 2004. »The Intrinsic Character of Causation.« In *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 1*, Hg. D. W. Zimmerman. Oxford: Clarendon Press, 255–300.
- Harré, R. & Madden, E. H. 1975. *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Harris, James A. 2005. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford UP.
- Harrison, Jonathan. 1973. »The Embodiment of Mind, or What Use is Having a Body?« *Aristotelian Society Proceedings* 74: 33–55.
- Hart, W. D. 1988. *The Engines of the Soul*. Cambridge University Press.
- Harwood, Robin. 1998. *The Survival of the Self*. Aldershot: Ashgate.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell UP.
- . 1999. *The Emergent Self*. Cornell UP.
- Hausman, Daniel M. 1998. *Causal asymmetries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hebblethwaite, B. & Henderson, E., Hg. 1990. *Divine Action: Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer*. Edinburgh: T Clark.
- Heil, John. 1998. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- . 2003. *From an Ontological Point of View*. Oxford UP.
- Helm, Paul. 1988. *Eternal God: A Study of God without Time*. Oxford UP.

- Hesse, M. 1980. »A Revised Regularity View of Scientific Laws.« In *Science, Belief and Behaviour*, Hg. D. H. Mellor. Cambridge UP.
- Hick, John. 1961. »Necessary Being.« *Scottish Journal of Theology* 14: 353–369.
- Hildebrand, Dietrich von. 1971. *Das Wesen der Liebe*. Regensburg: Habel.
- . 1976. *Was ist Philosophie?* Stuttgart: Kohlhammer.
- Hill, Daniel J. 2005. *Divinity and Maximal Greatness*. London: Routledge.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*. Hamburg: Meiner, 1996.
- . 1654. »Of Liberty and Necessity.« In *The English Works of Thomas Hobbes, vol. 4*. London, 1840, 229–278.
- . 1655a. *Elementa philosophica: De corpore*.
- . 1655b. *Grundzüge der Philosophie. Erster Teil: Lehre vom Körper (original: Elementa philosophica. De corpore)*. Leipzig, 1949.
- . 1656. *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (The English Works of Thomas Hobbes, vol. 5)*. London, 1861.
- Hodgson, Peter E. 2000. »God's Action in the World: The Relevance of Quantum Mechanics.« *Zygon* 35: 505–516.
- Hoerster, Norbert. 1985. »Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems.« *Theologie und Philosophie* 60: 400–409, [http://www.gkpn.de/hoerster\\_theodizee.pdf](http://www.gkpn.de/hoerster_theodizee.pdf).
- . 1989. *Verteidigung des Rechtspositivismus*.
- Hoffman, Joshua & Rosenkrantz, Gary. 1980. »What an Omnipotent Person Can Do.« *International Journal for Philosophy of Religion* 11: 1–19.
- . 1988. »Omnipotence Redux.« *Philosophy and Phenomenological Research* 49: 283–301.
- . 2002. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell.
- Honderich, Ted. 1988. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1993. *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem (How Free Are You?)*. Übs. J. Schulte. Stuttgart: Reclam, 1995.
- . 2002. »Determinism as true, both compatibilism and incompatibilism as false, and the real problem.« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 461–476.
- Howard-Snyder, Daniel, Hg. 1996. *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press.
- Howard-Snyder, Daniel & Moser, Paul K., Hg. 2002. *Divine Hiddenness*. Cambridge UP.
- Howson, Colin & Urbach, Peter. 1993. *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*. 2. Aufl. Chicago and La Salle: Open Court Publishing.
- Huemer, Michael. 2006. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan.
- . 2007. »Compassionate Phenomenal Conservatism.« *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 30–55.
- . 2009. »Precis of Ethical Intuitionism.« *Philosophy and Phenomenological Research* 78: 192–196.
- Hume, David. 1739. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

- Husserl, Edmund. 1901. *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer.
- . 1913a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1992.
- . 1913b. *Logische Untersuchungen I: Untersuchungen zur reinen Logik*. Tübingen: Niemeyer, 1980.
- . 1913c. *Logische Untersuchungen II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Niemeyer, 1980.
- . 1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1996.
- Ingarden, Roman. 1918. »Brief an Edmund Husserl über die VI. Untersuchung und den Idealismus.« In *Analecta Husserliana 2*, Hg. A. Tymieniecka. Dordrecht: Reidel, 357–374.
- . 1964. *Der Streit um die Existenz der Welt I: Existentialontologie*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1964–1974. *Der Streit um die Existenz der Welt*. 3 Bde. Tübingen: Niemeyer.
- . 1965. *Der Streit um die Existenz der Welt II/1: Formalontologie*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1974. *Der Streit um die Existenz der Welt III: Über die kausale Struktur der realen Welt*. Tübingen: Niemeyer.
- Jackson, Frank. 2000. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford UP.
- . 2003. »From H<sub>2</sub>O to water: the relevance to a priori passage.« In *Real Metaphysics*, Hg. H. Lillehammer & G. Rodriguez-Pereyra. Routledge, 84–97.
- Jantzen, Grace. 1984. *God's World, God's Body*. Philadelphia: Westminster Press.
- Johansson, Ingvar. 2004. *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*. Frankfurt & Lancaster: Ontos-Verlag.
- Kane, Robert. 2002a. »Free Will: New Directions for an Ancient Problem.« In *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell, 222–248.
- , Hg. 2002b. *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*. Oxford: Blackwell.
- , Hg. 2002c. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford UP.
- Kant, Immanuel. 1781. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. Hamburg: Meiner, 1956.
- . 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Stuttgart: Reclam, 1989 (Originalpaginierung).
- . 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1974 (Originalpaginierung).
- Katz, Jerrold J. 1998. »The Problem in Twentieth-Century Philosophy.« *Journal of Philosophy* 95: 547–575.
- Katzav, Joel. 2005. »On What Powers Cannot Do.« *Dialectica* 59: 331–345.
- Kaufman, Gordon. 1968. »On the Meaning of »Act of God.«« In *God the Problem*. Cambridge, MA.: Harvard UP, 1972.
- Keil, Geert. 2000. *Handeln und Verursachen*. Frankfurt: Klostermann.
- Kim, Jaegwon. 1998. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge (Mass.): MIT Press.



- King, Peter. 2001. »Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible.« In *Potentialität und Possibilität*. Fromann-Holzboog, 175–199.
- Kirkpatrick, Frank G. 1992. »Together bound: A new look at God's discrete actions in history.« *International Journal for Philosophy of Religion* 32: 129–147.
- Kistler, Max. 1999. »Causes as events and facts.« *Dialectica* 53: 25–46.
- . 2005. »Necessary Laws.« In *Nature's Principles*, Hg. J. Faye, et al. Dordrecht: Springer, 201–227.
- . 2006. *Causation and Laws of Nature*. London: Routledge.
- Kistler, Max & Gnessounou, Bruno, Hg. 2007. *Dispositions and Causal Powers*. Aldershot: Ashgate.
- Knutzen, Martin. 1747. *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion*. Verlag Traugott Bautz.
- Kripke, Saul. 1972a. *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- . 1972b. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Küng, Hans. 1983. *Existiert Gott?* München: Piper.
- Kvanvig, Jonathan L. & McCann, Hugh J. 1988. »Divine Conservation and the Persistence of the World.« In *Divine and Human Action*, Hg. T. V. Morris. Cornell UP, 13–49.
- Kvart, Igal. 2004. »Causation: Counterfactual and Probabilistic Analyses.« In *Causation and Counterfactuals*, Hg. J. D. Collins, et al. MIT Press.
- LaCroix, Richard. 1977. »The Impossibility of Defining »Omnipotence.« *Philosophical Studies* 32: 181–190.
- Laplace, Pierre Simon de. 1814. *Essai philosophique sur des Probabilités*. Paris.
- Larmer, Robert A. 1988. *Water into Wine? An Investigation of the Concept of a Miracle*. McGill-Queen's University Press.
- Leftow, Brian. 1991. *Time and Eternity*. Ithaca: Cornell UP.
- Leibniz, Freiherr Gottfried Wilhelm von. 1686a. »De contingentia.« In *Philosophische Schriften* 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, 178–187.
- . 1710. *Theodizee (aus dem Franz.)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1686b. »Metaphysische Abhandlung (franz. Original: Discours de métaphysique).« In *Philosophische Schriften, Band 1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, 56–172.
- . 1697. »Über den ersten Ursprung der Dinge (De rerum originatione radicali).« In *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Stuttgart: Reclam, 1995, 35–45.
- . 1714. *Monadologie (Französisch/Deutsch)*. Übs. H. Hecht. Stuttgart: Reclam, 1998.
- Lemmon, E. J. 1966. »Sentences, Statements and Propositions.«
- Lewis, David K. 1970. »How to Define Theoretical Terms.« *Journal of Philosophy* 67: 427–446.
- . 1973a. »Causation.« In *Philosophical Papers II*. Oxford UP, 1986, 159–213. Ursprünglich veröffentlicht in *Journal of Philosophy* 70.
- . 1973b. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard UP.
- . 1978. »Kausalität.« In *Kausalität, neue Texte*, Hg. G. Posch. Stuttgart: Reclam, 1981, 102–126.
- . 1983. »New Work for a Theory of Universals.« In *Papers in Metaphysics and*

- Epistemology*. Cambridge UP, 1999, 8–55. Ursprünglich veröffentlicht in *Australasian Journal of Philosophy* 61.
- . 1986a. *On the Pluralities of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- . 1986b. *Philosophical Papers II*. Oxford UP.
- . 1994. »Humean Supervenience Debugged.« *Mind* 103: 473–490.
- . 2000. »Causation as Influence.« *Journal of Philosophy* 97: 182–197.
- Libet, B. & Wright, E. & Gleason, C. 1982. »Readiness Potentials Preceding Unrestricted Spontaneous Pre-Planned Voluntary Acts.« *Electroencephalograph and Clinical Neurophysiology* 54: 322–325.
- Libet, Benjamin. 2002. »Do We Have Free Will?« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 551–564.
- . 2004. »Haben wir einen freien Willen?« In *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Hg. C. Geyer. Frankfurt: Suhrkamp, 268–289.
- Lohmar, Achim. 2005. *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit*. Frankfurt/M: Klostermann.
- Lotze, Hermann. 1841. *Metaphysik*. Leipzig.
- . 1874. *Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen (System der Philosophie, erster Teil)*. Leipzig: Meiner, 1912.
- . 1884. *Grundzüge der Religionsphilosophie*. 2. Aufl. Leipzig: S. Hirzel.
- Loux, Michael J. 1998. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Lowe, E. J. 1995. »Die Metaphysik und ihre Möglichkeit.« In *Metaphysik: Neue Zugänge zu alten Fragen*, Hg. J. Brandl, et al. Sankt Augustin: Academia Verlag, 11–42.
- . 1998. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2000. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge UP.
- . 2001. »Dispositions and Laws.« *Metaphysica* 2: 5–23.
- . 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford UP.
- . 2003a. »Physical Causal Closure and the Invisibility of Mental Causation.« In *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*, Hg. S. Walter & H.-D. Heckmann. Exeter: Imprint Academic, 137–154.
- . 2003b. »Rational Action, Freedom, and Choice.« *Progress in Complexity, Information, and Design* 2: [http://www.iscid.org/papers/Lowe\\_RationalAction\\_103103.pdf](http://www.iscid.org/papers/Lowe_RationalAction_103103.pdf).
- . 2006. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2007. *Philosophical Logic*.
- . 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Lucas, John. 1995. *Responsibility*. Oxford: Clarendon.
- Lycan, William G. 1998. »Possible Worlds and Possibilia.« In *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Hg. S. Laurence & C. Macdonald. Oxford: Blackwell, 83–95.
- Mackie, J. L. 1974. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press.

- 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- 1985. *Das Wunder des Theismus: Argumente für und gegen den Theismus*. Stuttgart: Reclam.
- Macquarrie, John. 1977. *Principles of Christian Theology*. 2. Aufl. New York: Scribner's.
- Malebranche, Nicolas. 1675. *Von der Erforschung der Wahrheit*. Übs. A. Klemmt. Hamburg: Meiner, 1968.
- Manson, Neil A., Hg. 2003. *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. London: Routledge.
- Martin, C. B. 1996. »Properties and Dispositions.« In *Dispositions*, Hg. T. Crane. London: Routledge, 71–87.
- Martin, C. B. & Heil, John. 1999. »The Ontological Turn.« In *New Directions in Philosophy (Midwest Studies in Philosophy 23)*. 35–60.
- Martin, Michael & Monnier, Ricki, Hg. 2006. *The Improbability of God*. Prometheus Books.
- McCall, Storrs & Lowe, E. J. 2005. »Indeterminist Free Will.« *Philosophy and Phenomenological Research* 70: 681–690.
- McCann, Hugh J. & Kvanvig, Jonathan L. 1991. »The Occasionalist Proselytizer: A Modified Catechism.« In *Philosophical Perspectives, 5, Philosophy of Religion*. 587–615.
- McClelland, Richard T. & Deltete, Robert J. 2000. »Divine Causation.« *Faith and Philosophy* 17: 3–25.
- McLain, F. Michael. 1990. »Narrative Interpretation and the Problem of Double Agency.« In *Divine Action: Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer*, Hg. B. Hebblethwaite & E. Henderson. Edinburgh: T Clark, 143–172.
- McNaughton, David. 1988. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Blackwell.
- Meixner, Uwe. 1994. »Von der Wissenschaft der Ontologie.« *Logos* 1: 375–399.
- 1997. *Ereignis und Substanz: Die Metaphysik von Realität und Realisation*. Paderborn: Schöningh.
- 1999. »Kausalität der Ereignisse oder Kausalität der Personen.« *Metaphysica* 0: 105–120.
- 2001. *Theorie der Kausalität: Ein Leitfaden zum Kausalbegriff in zwei Teilen*. Paderborn: Mentis.
- 2004a. *Einführung in die Ontologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2004b. *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*. Paderborn: Mentis.
- Mele, Alfred R. 1995. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford UP.
- 1996. »Soft Libertarianism and Frankfurt-Style Scenarios.« *Philosophical Topics* 24: 123–141.
- 1999. »Ultimate Responsibility and Dumb Luck.« *Social Philosophy and Policy* 16 (2): 274–293.
- 2003. *Motivation and Agency*. New York: Oxford UP.

- 2005. »Libertarianism, Luck, and Control.« *Pacific Philosophical Quarterly* 86: 381–407.
- 2006. *Free Will and Luck*. MIT Press.
- 2007. »Decisions, Intentions, Urges, and Free Will: Why Libet Has Not Shown What He Says He Has.« In *Explanation and Causation: Topics in Contemporary Philosophy*, Hg. J. Campbell, et al. MIT Press.
- Mellor, D. H. 1995. *The Facts of Causation*. London and New York: Routledge.
- 2005. *Probability: A Philosophical Introduction*. London: Routledge.
- Melynk, Andrew. 2003. »Some Evidence for Physicalism.« In *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*, Hg. S. Walter & H.-D. Heckmann. Exeter: Imprint Academic, 155–172.
- Micraelius, Johann. 1661. *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*. <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/micraelius.html>.
- Milkov, Nikolay. 2000. »Lotze's Concept of ›States of Affairs‹ and its Critics.« *Prima philosophia* 15: 437–450.
- 2003. »What is Analytic Philosophy?« (paper delivered at the 21th World Congress of Philosophy in Istanbul), <http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/Institute/Philosophie/Personal/Milkov/analytic2.pdf>.
- Mill, J. S. 1843. *A System of Logic*. New York: Harper, 1882.
- Molnar, George. 2003. *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford UP.
- Morris, Thomas V. 1985. »Necessary Being.« (5).
- 1991. *Our Idea of God*. University of Notre Dame Press.
- Mulligan, Kevin & Simons, Peter & Smith, Barry. 1987. »Wahrmacher.« In *Der Wahrheitsbegriff*, Hg. L. Puntel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 210–255.
- Mumford, Stephen. 1998. *Dispositions*. Oxford UP.
- 2001. »Miracles: Metaphysics and Modality.« *Religious Studies* 37: 191–202.
- 2004. *Laws in Nature*. London: Routledge.
- Murphy, Nancey. 1995. »Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat.« In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory Publications, 325–357.
- Normore, Calvin G. 2003. »Duns Scotus' Modal Theory.« In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Hg. T. Williams. Cambridge UP, 129–160.
- Oakes, Robert. 1983. »Does Traditional Theism Entail Pantheism?« In *The Concept of God*, Hg. T. V. Morris. Oxford UP, 1987, 57–71. Ursprünglich veröffentlicht in *American Philosophical Quarterly* 20.
- O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and Causes*. Oxford UP.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige*. München: Beck, 1979.
- Pauen, Michael. 2004. *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. Frankfurt: S. Fischer.
- Peacocke, A. R. 1990. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*. Oxford: Blackwell.
- Penelhum, Terence. 1960. »Divine Necessity.« *Mind* 69: 175–186.
- Penrose, Roger. 1991. *Computerdenken: Des Kaisers neue Kleider oder die Debatte um künstliche Intelligenz, Bewußtsein und die Gesetze der Physik*. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaften.

- Pereboom, Derk. 2002a. »The Explanatory Irrelevance of Alternative Possibilities.« In *Free Will (Blackwell Readings in Philosophy)*, Hg. R. Kane. Oxford: Blackwell, 95–124.
- 2002b. »Living without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism.« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 477–488.
- 2007. »On Alfred Mele's Free Will and Luck.« *Philosophical Explorations* 10: 163–172.
- Perler, Dominik. 2006. *Zweifel und Gewißheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt: Klostermann.
- Perler, Dominik & Rudolph, Ulrich. 2000. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfänder, Alexander. 1921. *Logik*. Heidelberg: C. Winter, 2000.
- Plantinga, Alvin. 1967. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell UP.
- 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- 1975. *God, Freedom and Evil*.
- 1993a. *Warrant and Proper Function*. Oxford UP.
- 1993b. *Warrant: The Current Debate*. Oxford UP.
- 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford UP.
- 2006. »Against Materialism.« *Faith and Philosophy*: 3–32.
- Polkinghorne, J. C. 1989. *Science and Providence: God's Interaction with the World*. London: Spck.
- 1998. *Belief in God in an Age of Science*. Yale UP.
- Polkinghorne, John. 1995. »The Metaphysics of Divine Action.« In *Chaos and Complexity*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory Publications, 147–156.
- Pollard, William Grosvenor. 1958. *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Law*. London: Faber and Faber.
- Popper, Karl. 1959a. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- 1959b. »The Propensity Interpretation of Probability.« *British Journal for the Philosophy of Science* 10: 25–42.
- 1974. »Suppes's Criticism of the Propensity Interpretation of Probability and Quantum Mechanics.« In *The Philosophy of Karl Popper (Book II)*, Hg. P. A. Schlipp. La Salle (Illinois): Open Court, 1125–1139.
- 1990. *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes.
- Post, John. 1987. *The Faces of Existence: An Essay in Nonreductive Metaphysics*. Ithaca: Cornell UP.
- Prinz, Wolfgang. 2004. »Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch.« In *Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente*, Hg. C. Geyer. Frankfurt: Suhrkamp, 20–26.
- Pruss, Alexander R. 2006. *The Principle of Sufficient Reason*. Cambridge UP.
- Putnam, Hilary. 1970. »Is semantics possible?« 139–152.
- 1975. »The meaning of ›meaning.«« In *Papers II*. 215–271.
- Quine, W. O. V. 1951a. »Two Dogmas of Empiricism.« In *From a Logical Point of View*. 1953, 20–46.
- Quine, W. V. 1936. »Truth by Convention.« In *The Ways of Paradox and Other Essays*. 1976, 77–106.
- 1948. »Was es gibt (engl. Original: On What There Is).« In *Von einem logischen Standpunkt: Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt/M: Ullstein, 1953, 9–26.
- 1951b. »Zwei Dogmen des Empirismus (engl. Original: The Two Dogmas of Empiricism).« In *Von einem logischen Standpunkt: Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt/M: Ullstein, 1953, 27–50.
- 1954. »Carnap and Logical Truth.« In *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 1979, 107–132. Ursprünglich veröffentlicht in *Synthese* 12.
- Quinn, Philip L. 1988. »Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism.« In *Divine and Human Action*, Hg. T. V. Morris. Cornell UP, 50–73.
- Ramsey, F. P. 1928. *Foundations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Reid, Thomas. 1788. »Essays on the Active Power of the Human Mind.« In *Inquiry and Essays*, Hg. R. E. Beanblossom & K. Lehrer. Indianapolis: Hackett, 1983, 297–368.
- Reinach, Adolf. 1910. »Über das Wesen der Bewegung.« In *Sämtliche Werke*, Hg. K. Schuhmann & B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989, 551–588.
- 1911. »Zur Theorie des negativen Urteils.« In *Sämtliche Werke*, Hg. K. Schuhmann & B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989, 95–140.
- 1913. »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts.« In *Sämtliche Werke*, Hg. K. Schuhmann & B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989, 141–278.
- 1914. »Über Phänomenologie.« In *Sämtliche Werke*, Hg. K. Schuhmann & B. Smith. München: Philosophia Verlag, 1989, 531–550.
- Rey, Georges. 2003. »The Analytic/Synthetic Distinction.« In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Richardson, R. C. 1982. »The ›Scandal‹ of Cartesian Interactionism.« *Mind* 91: 20–37.
- Robinson, Howard. 1989. »A Dualist Account of Embodiment.« In *The Case for Dualism*, Hg. J. R. Smythies & J. Beloff. Charlottesville: University Press of Virginia, 43–57.
- Ross, James F. 1981. *Portraying Analogy*. Cambridge UP.
- 1983. »Creation II.« In *The Existence and Nature of God*, Hg. A. J. Freddoso. University of Notre Dame Press, 115–141.
- Roth, Gerhard. 2004a. »Das Problem der Willensfreiheit.« *Information Philosophie* 5/2004: 14–21.
- 2004b. »Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen.« In *Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente*, Hg. C. Geyer. Frankfurt: Suhrkamp, 218–222.
- Rowe, William L. 1979. »The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism.« *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.
- Russell, Robert J. 1997. »Does the ›God Who Acts: Really Act?«« *Theology Today* 51: 43–65.
- Russell, Robert John. 1988. »Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective.« In *Physics, Philosophy and Theology*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory.

- Salmon, Wesley C. 1980. »Causality: Production and Propagation.« In *Causation (Oxford Readings in Philosophy)*, Hg. E. Sosa & M. Tooley. Oxford UP, 1993, 154–171.
- . 1984. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton UP.
- Saunders, Nicholas T. 2000. »Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities.« *Zygon* 35: 517–544.
- Schaber, Peter. 1997. *Moralischer Realismus*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Scheler, Max. 1916. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 6. Aufl. Bern, München: Francke Verlag, 1980.
- Schellenberg, John. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell UP.
- Schleiermacher, Friedrich. 1799. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991 (Originalpaginierung).
- Schlesinger, George N. 1997. »Theological Necessity.« *Religious Studies* 33: 55–65.
- Schlick, Moritz. 1930. »Gibt es ein materiales Apriori?« In *Gesammelte Aufsätze: 1926–1936*. Wien: Gerold & Co., 1938, 20–30.
- Schopenhauer, Arthur. 1836. *Über den Willen in der Natur*. Frankfurt, 1867.
- . 1847. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*.
- Schrader, David E. 1991. »The Antinomy of Divine Necessity.« *International Journal for Philosophy of Religion* 30: 45–59.
- Seifert, Josef. 1989. *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1996. *Sein und Wesen*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- . 2001. *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit trotz Kant*. Freiburg: Alber.
- . 2008. *Wahrheit und Person: Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Seifert, Joseph. 1987. *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. London: Routledge.
- Shoemaker, Sydney. 1980. »Causality and Properties.« In *Time and Cause*, Hg. P. van Inwagen. Dordrecht: Reidel, 109–135.
- . 1998. »Causal and Metaphysical Necessity.« *Pacific Philosophical Quarterly* 79: 59–77.
- Sider, Theodore. 2003. »Reductive Theories of Modality.« In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Hg. M. J. Loux & D. W. Zimmerman. Oxford UP, 180–208.
- Simons, Peter. 1994. »Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance.« *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 553–575.
- . 2006. »Criticism, Renewal and Future of Metaphysics.« *The Richmond Journal of Philosophy* 6: 6–13.
- Singer, Wolf. 2004. »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen.« In *Hirnforschung und Willensfreiheit: Zur Deutung der neuesten Experimente*, Hg. C. Geyer. Frankfurt: Suhrkamp, 30–65.

- Smart, Ninian. 1964. »Miracles and David Hume.« In *Philosophers and Religious Truth*. London: SCM Press, ch. 2.
- Smilansky, Saul. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford UP.
- . 2002. »Free Will, Fundamental Dualism and the Centrality of Illusion.« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 489–505.
- Smith, Barry. 1992a. »An Essay on Material Necessity.« In *Return of the A Priori*, Hg. P. Hanson & B. Hunter. *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume* 18.
- . 1992b. »Sachverhalt.« In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1002–1113.
- . 1997. »On Substances, Accidents and Universals: In Defence of a Constituent Ontology.« *Philosophical Papers* 26: 105–127.
- . 2005. »Against Fantology.« In *Experience and Analysis*, Hg. J. C. Marek & M. E. Reicher. Wien: HPT, 153–170.
- Smith, Quentin. 1995. »A Defense of a Principle of Sufficient Reason.« *Metaphilosophy* 26: 97–106.
- . 1996. »Causation and the Logical Impossibility of a Divine Cause.« *Philosophical Topics* 24: 169–191.
- Southgate, Christopher. 1999a. »God of the Gaps.« In *God, Humanity and the Cosmos*. <http://www.meta-library.net/ghc-div/godof-body.html>.
- . 1999b. »A Test Case – Divine Action.« In *God, Humanity and the Cosmos*. <http://www.meta-library.net/ghc/atest-body.html>.
- Spaemann, Robert. 1996. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spinoza, Baruch de. 1677. *Die Ethik (Lateinisch/Deutsch)*. Übs. J. Stern & I. Rauthe-Welsch. Stuttgart: Reclam, 1977.
- Spitzley, Thomas, Hg. 2005. *Willensschwäche*. Paderborn: Mentis.
- Spohn, Wolfgang. 1990. »Direct and Indirect Causes.« *Topoi*: 125–145.
- . 2001. »Deterministic Causation.« In *Current Issues in Causation*, Hg. W. Spohn, et al. Paderborn: Mentis, 21–46.
- Strawson, Galen. 1986. *Freedom and Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1989. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2002. »The Bounds of Freedom.« In *The Oxford Handbook of Free Will*, Hg. R. Kane. Oxford UP, 441–460.
- Strawson, Peter F. 1959a. *Einzelding und logisches Subjekt: Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Übs. F. Scholz. Stuttgart: Reclam, 1972.
- . 1959b. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Streminger, Gerhard. 2003. »Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems.« *Aufklärung und Kritik* 1: 11 ff., <http://www.gkpn.de/theodizee.html>.
- Stump, Eleonore. 1979. »Petitionary Prayer.« In *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Hg. E. Stump & M. J. Murray. Oxford: Blackwell, 1999, 81–91. Ursprünglich veröffentlicht in *American Philosophical Quarterly* 16.
- Stump, Eleonore & Kretzmann, Norman. 1981. »Eternity.« *Journal of Philosophy*: 429–458.
- Swinburne, Richard. 1980. »Properties, Causation and Projectibility: Reply to



- Shoemaker. « In *Applications of Inductive Logic*, Hg. R. S. Cohen & M. W. Wartofsky. Dordrecht: Reidel.
- 1986. *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- 1987. *Die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam.
- 1989a. *Responsibility and Atonement*. Oxford UP.
- 1992. *Revelation: From Metaphor to Analogy*. Oxford: Clarendon Press.
- 1993. *The Coherence of Theism (Revised edition)*. Oxford: Clarendon Press.
- 1994. *The Christian God*. Oxford: Clarendon.
- 1996a. »The Beginning of the Universe and of Time.« *Canadian Journal of Philosophy* 26: 169–189.
- 1996b. *Gibt es einen Gott? (Engl. Original: Is There A God?)*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006.
- 1997a. *The Evolution of the Soul (Revised Edition)*. Oxford: Clarendon.
- 1997b. »The Irreducibility of Causation.« *Dialectica* 51: 79–92.
- 1998a. »Gott und Zeit.« In *Analytische Religionsphilosophie*, Hg. C. Jäger. UTB.
- 1998b. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon.
- 2001. *Epistemic Justification*. Oxford UP.
- 2003. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon.
- 2004. *The Existence of God (Second Edition)*. Oxford: Clarendon.
- 2005. »Prior Probabilities in the Argument from Fine-Tuning.« *Faith and Philosophy* 22: 641–653.
- Hg. 1989b. *Miracles*. New York: Macmillan.
- Swoyer, Chris. 1999. »How Ontology Might Be Possible: Explanation and Inference in Metaphysics.« *Midwest Studies in Philosophy* 23: 100–131.
- Taylor, Richard. 1966. *Action and Purpose*. Englewood Cliffs, NJ.
- Tegtmeier, Erwin. 1992. *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*. Freiburg/München: Alber.
- Thomas von Aquin. *Summa theologiae (dt.-lat. Ausg.): Gottes Dasein und Wesen*. Graz, Wien, Köln: Styria, 1982.
- 1990. *Summa contra gentiles [Lateinisch und deutsch]*. Übs. K. Allgaier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tillich, Paul. 1953. *Systematic Theology I*. London: Nisbet.
- Tooley, Michael. 1977. »The Nature of Laws.« *Canadian Journal of Philosophy* 7: 667–698.
- 1987. *Causation: A Realist Approach*. Oxford UP.
- 1990. »Causation: Reductionism versus Realism.« In *Causation (Oxford Readings in Philosophy)*. Oxford UP, 1993, 172–192. Ursprünglich veröffentlicht in *Philosophy and Phenomenological Research (Supplement)* 50.
- 2003. »Causation and Supervenience.« In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Hg. M. J. Loux & D. W. Zimmerman. Oxford UP, 386–434.
- Tracy, Thomas F. 1995. »Particular Providence and the God of the Gaps.« In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican Observatory Publications, 291–324.
- 2000. »Divine Action and Quantum Theory.« *Zygon* 35: 891–900.
- Twardowski, Kasimir. 1894. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*. Wien: Alfred Hölder.

- Unger, Peter. 2002. »Free Will and Scientiphicalism.« *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (1): 1–25.
- 2005. *All the Power in the World*. Oxford UP.
- Ushenko, Andrew P. 1946. *Power and Events: An Essay on Dynamics in Philosophy*. Princeton University Press.
- van Fraassen, Bas. 1989. *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. 1988. »The Place of Chance in a World Sustained by God.« In *God, Knowledge, and Mystery*. Ithaca and London: Cornell UP, 1995, 42–65. Ursprünglich veröffentlicht in *Divine and Human Action*.
- 1993. *Metaphysics*. Westview Press.
- 1995a. »Critical Studies of the New Testament and the User of the New Testament.« In *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell UP, 163–190.
- 1995b. *God, Knowledge, and Mystery*. Ithaca & London: Cornell UP.
- 2000. »Free Will Remains a Mystery.« In *Philosophical Perspectives, 14: Action and Freedom*, Hg. J. E. Tomberlin. Malden: Blackwell Publishers, 1–19.
- Wachter, Daniel von. 2000a. *Dinge und Eigenschaften: Versuch zur Ontologie*. Dettelbach: Verlag J. H. Röhl.
- 2000b. »A World of Fields.« In *Things, Facts and Events (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 76)*, Hg. J. Faye, et al. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 305–325.
- 2004a. »The Ontological Turn Misunderstood: How to Misunderstand David Armstrong's Theory of Possibility.« *Metaphysica* 5 (2): 105–114.
- 2004b. »Ontologie und Semantologie.« In *Ontologie und Semantik*, Hg. M. Siebel & M. Textor. Frankfurt: Ontos Verlag, 267–279.
- 2006. »Why the Argument from Causal Closure against the Existence of Immaterial Things is Bad.« In *Science – A Challenge to Philosophy?*, Hg. H. J. Koskinen, et al. Frankfurt: Peter Lang, 113–124.
- 2009. »How to turn from language back to things in themselves.« In *The Ontic Return*, Hg. J. Ford. Palgrave Macmillan, forthcoming.
- Wachter, Johann Georg. 1699. *Diatribes philosophica: De dependentia causae secundae in operando a causa prima*. Tübingen.
- Wainwright, William J. 1974. »God's Body.« In *The Concept of God*, Hg. T. V. Morris. Oxford UP, 1987, 72–87. Ursprünglich veröffentlicht in *Journal of the American Academy of Religion* 42.
- Ward, Keith. 1990. *Divine Action*. London: Collins.
- 1993. »God as a Principle of Cosmological Explanation.« In *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Hg. R. J. Russell, et al. Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1996, 247–261.
- 2000. »Divine Action in the World of Physics: Response to Nicholas Saunders.« *Zygon* 35: 901–906.
- White, John D. 1979. »God and Necessity.« *International Journal for Philosophy of Religion* 10: 177–187.
- Widerker, David & McKenna, Michael. 2002. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Publishing.

- Wielenberg, Erik J. 2000. »Omnipotence Again.« *Faith and Philosophy* 17: 26–47.
- Wierenga, Edward. 1983. »Omnipotence Defined.« *Philosophy and Phenomenological Research* 43: 363–376.
- Wierenga, Edward R. 1989. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Cornell UP.
- Wiles, Maurice. 1986. *God's Action in the World*. London: SCM.
- Wittgenstein, Ludwig. 1945. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Wolff, Christian von. 1730. *Philosophia prima, sive Ontologia*.
- Wolterstorff, Nicholas. 1975. »God Everlasting.« In *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, Hg. C. J. S. Orlebeke, L. B. Eerdmans Publishing Company.
- Wright, John P. 1983. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester UP.
- Yandell, Keith. 1995. »A Defense of Dualism.« *Faith and Philosophy* 12: 548–566.
- Zelaniec, Wojciech. 1996. *The Recalcitrant Synthetic A Priori*. Lublin: Artom, <http://www.wnswz.strony.univ.gda.pl/recalcitrant.zelaniec.pdf>.
- Zimmerman, Dean W. 2003. »Material People.« In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Hg. M. J. Loux & D. W. Zimmerman. Oxford UP, 491–526.
- . 2006. »Dualism in the Philosophy of Mind.« In *Encyclopedia of Philosophy (2nd Edition)*. London: MacMillan.

## Stichwortverzeichnis

- a posteriori, siehe a priori
- a priori 29, 37, 86
- , apriorische/phänomenologische Erfahrung 60
- , synthetisches/materiales Apriori 60
- Abbruch eines Vorgangs 114
- Absolute, das 243
- abstrakte Entitäten, siehe ideale Entitäten
- abstrakte/ konkrete Teile 261
- Agenskausalität, siehe Handlungsverursachung
- Akzidenzien 279, 295
- Al-Ghazali 18, 110, 277
- Allaussagen 67
- Allmacht Gottes 285
- Allwissen 248
- Alston, William 353
- Analogie 302, 304, 306
- Analyse 31, 138
- analytisch 37, 57, 61
- analytische Philosophie 34, 81
- Anscombe, Elizabeth 134, 147
- Anti-Eingriffs-These 330
- aposteriorische Notwendigkeit, siehe Notwendigkeit, aposteriorische
- Aristoteles 96, 115
- Armstrong, David 65, 96, 158
- Assoziationstheorie der Bedeutung 89
- Atheismus 243
- Aufklärung 16, 333
- Augustinus 17
- Auslösungsereignis 177
- Aussage 38
- basale Handlungen 192, 312
- Basis einer Tendenz 108, 111
- Beckermann, Ansgar 217
- Bedeutung 38, 302
- , attributive Theorie der 42
- Bedeutung, Assoziationstheorie der 89
- Bedeutungsaussagen 57
- Begierden 197
- Begriff 38
- Begriffe
- , assoziierte 50
- , begrifflich wahr 61
- , beispielgestützte 50, 78, 86
- , einfache 50
- , Teilbegriff 49
- , zusammengesetzte 49, 104
- Belief-desire theory 212, 254
- Bergmann, Gustav 31
- Berkeley, George 18
- Beweis 24, 29
- Biel, Gabriel 18
- Bonhoeffer, Dietrich 326
- Bramhall, John 18, 130, 162
- Broad, C. B. 222
- broadly logical necessity, siehe Notwendigkeit, logische i.w.S.
- Bultmann, Rudolf 14, 228, 302–303, 329
- Busse, Ludwig 181
- Causal Closure, siehe Prinzip der kausalen Geschlossenheit
- causal connexions, siehe kausale Verbindungen
- causalism 205
- Chalmers, David 77
- chance 110
- Chisholm, R. 175, 187
- Clarke, Randolph 175–176, 186
- Creatio ex nihilo/ de novo 259
- Crusius, Christian August 120, 130
- Davidson, Donald 100, 201, 205
- Definition, Nominald. 49, 76, 80, 116, 354

Deismus 244, 322, 329  
 Dennett, D. 175  
 Determinismus 13, 122, 161, 178, 195, 311, 326  
 Determinismus, mit Wundern vereinbar 268, 319  
 deterministische  
 –, Tendenzen 118  
 –, Ursachen/Vorgänge 119  
 deterministische Ursachen 119  
 Dilemma der Willensfreiheit, siehe freier Wille  
 Dispositionen 124–125  
 Dogmatismus 29  
 Dowe, Ph. 92  
 Dualismus 77, 181  
 Dummett, Michael 31  
 Duns Scotus 61  
 durchkreuzen eines Vorgangs 114  
  
 Eccles, John 181, 231  
 einfache Begriffe, siehe Begriffe, zusammengesetzte  
 Eingriff in einen Vorgang 114  
 Eingriffe Gottes 329  
 Eingriffs-Möglichkeits-These 331  
 Empirismus 59  
 –, Siehe auch logischer Positivismus  
 Entität 40  
 Entscheidungsereignis 177  
 Ereignis 98  
 Ereignisverursachung 95  
 Erfahrung 29  
 –, phänomenologische o. apriorische 60  
 Erfolgsbegriffe 117, 127  
 Erhalten der Dinge 259  
 Essentialismus 341  
 Ewigkeit 250  
 Existenzaussagen 66  
 Externalismus 212, 254  
  
 Feuerbach, Ludwig 226  
 Feynman, Richard 20  
 Fischer, J.M. 175  
 Folge 80  
 formale Fragen 87  
 Foster, John 161, 275  
  
 Freddoso, Alfred 134  
 freier Wille 170, 177  
 –, Dilemma d. Willensfreiheit 174  
 –, inkohärent 223  
 –, inkompatibilistische Willensf. 21  
 –, libertäre Willensf. 21  
 Freiheit  
 –, eingeschränkte, mit Versuchungen 214  
 –, Grade von 214  
 –, vollkommene 214  
 Freiheit, eingeschränkte, mit Versuchung 320  
 Freiheit, eingeschränkte, mit Versuchungen 253  
 Freiheit, vollkommene 254  
 Frequenz, relative 132  
  
 Geach, Peter 110, 134, 147  
 Gegenstand 39  
 Gesetze 203  
 Gewißheit 23, 26, 53, 90, 128  
 Gewissen 76  
 Gilkey, L. 302  
 Ginet, Carl 178  
 Glaube 39  
 Gott 243  
 –, Allmacht 285, 290  
 –, Eigenschaften 243  
 –, Eingriffe 329  
 –, Gutsein 289  
 –, Lückenbüßer 326  
 Gravitationsgesetz 20, 76, 144  
 Grund-Überzeugung 200  
 Grund-Ursachen-These 205  
 Gründe 17, 197, 197, 201  
 gut 197, 202  
  
 Habermas, Jürgen 17  
 Handlung, rationale 172, 214  
 Handlungsergebnis 174  
 Handlungsgründe 197  
 Handlungsversuch 172  
 Handlungsverursachung 17, 21, 95, 177, 185, 217, 220, 222–223  
 Handlungsvorgang 174  
 Harré, R. 134  
 Hobbes, Thomas 18, 130, 161

Huber, Wolfgang 326  
 Hume, David 88, 92, 212, 226, 316  
 Humean Supervenience 92, 138  
 Humesche Regelmäßigkeiten 20, 145, 148  
 –, Siehe auch Sukzessionsgesetze  
 Humesche Regelmäßigkeiten 89  
 Husserl, Edmund 31, 59  
  
 ideale Entitäten 40  
 Ideen 89  
 Identitätstheorie 180  
 indeterministisch, siehe deterministisch  
 Induktion 159, 232  
 Ingarden, Roman 19, 116, 123, 135  
 Inhalt 40  
 Inkompatibilismus 171  
 inkompatibilistische Willensfreiheit, siehe freier Wille  
 Internalismus 212, 254  
  
 Kane, R. 175  
 Kant, Immanuel 13, 23, 27, 47, 121  
 Kategorien 96  
 kausale Geschlossenheit, siehe Prinzip der k. G.  
 kausale Verbindungen 20  
 Kausalität, siehe Ursache  
 Kausalkette 133  
 Kausalprinzip 119, 218, 227, 239  
 Keil, Geert 222  
 Kognitivismus 212  
 kombinatorische Theorie der Möglichkeit 65  
 kombinierbare Eigenschaften 65  
 Kompatibilismus 21, 171, 179, 215, 239  
 Konditionalsätze 67  
 konkret, siehe ideal  
 Konkurrentismus 277  
 Konservatismus 277  
 konsistent 54, 83, 86  
 Kontrolle 173, 176, 189  
 Konventionalismus 60  
 kopernikanische Wende 27  
 Körperlosigkeit 246  
 Kraft 90, 126, 143–144  
  
 Kreuzung von Vorgängen 114  
 Kripke, Saul 50  
 kritischer Rationalismus 29  
 Küng, Hans 245  
  
 Laplace, Pierre-Simon 163  
 Laplacescher Determinismus 13  
 Leib-Seele-Wechselwirkung 181  
 Leibniz 48, 61, 119, 130, 267, 278  
 Letztbegründung 24, 29  
 Lewis, David 92  
 libertäre Willensfreiheit, siehe freier Wille  
 Libet-Experimente 234  
 Linguistic turn 31, 138, 190  
 Linguistiko-Auffassung 295  
 logische Folge, siehe Folge  
 logische Form 102  
 logische Notwendigkeit, siehe Notwendigkeit, logische  
 logische Wahrheit, siehe Notwendigkeit, logische  
 logischer Positivismus 59, 83  
 Logizismus 62  
 Lotze, Hermann 93  
 Lowe, E.J. 31  
 Lückenbüßer, Gott als 326  
 Lust, siehe Neigungen  
  
 Mackie, J. L. 246  
 Madden, E. H. 134  
 Malebranche, Nicholas 18  
 materiale Fragen, siehe formale Fragen  
 materiales Apriori, siehe a priori  
 mathematische Sätze 45  
 McEar 294  
 McNaughton, David 213  
 Mechanizismus 14, 123, 205, 218  
 Mele, Alfred 175–176  
 Mellor, D. H. 100–101, 132, 134  
 Metapher 304  
 Metaphysik 19, 22, 138  
 Metaphysik, deskriptive und revisionäre 35  
 Mill, J. S. 110, 143  
 Modalität, siehe Notwendigkeit  
 –, Reduktion von M. 83  
 Moderne 16, 327, 329

moderne Vernunft 16  
 mögliche Welten 70, 81, 353  
 Möglichkeit, siehe Notwendigkeit  
 Motive 197, 201  
 Murphy, Nancey 322  
 mysteriös 217, 220  
  
 nachmetaphysische Vernunft 16  
 Naturalismus 330  
 –, Prinzip des methodologischen N. 15, 228  
 Naturgesetze 76, 83, 143, 178, 274  
 –, Verletzungen der N. durch Wunder 316  
 Naturgesetzregelmäßigkeiten 148  
 Natürliche-Arten-Sätze 79  
 Neigungen 197, 253  
 Newtonsche Kräfte 126, 144  
 Nominaldefinition, siehe Definition  
 normative Überzeugung 200  
 notwendige Eigenschaften Gottes 340  
 notwendige Existenz Gottes 348  
 notwendige Verbindungen 20  
 Notwendigkeit  
 –, aposteriorische 62, 78, 86  
 –, Arten von N. 84, 87  
 –, de re/de dicto 68  
 –, Duns Scotus, Leibniz 61  
 –, Form von Modalaussagen 66  
 –, logische 61, 74, 83  
 –, logische i.w.S. 62, 85  
 –, materiale 59  
 –, Modalaussagen 45  
 –, Modalität im allg. 36  
 –, naturgesetzliche 62, 66, 83, 87  
  
 Ockhams Rasiermesser 19  
 Okkasionalismus 18, 110, 160, 218, 260, 277, 284  
 –, u. Willensfreiheit 280  
 ontological commitment 138  
 Ontologie 19, 22  
 ontologische Verbindlichkeiten 31, 138  
 ontologischer Gottesbeweis 343  
  
 Pantheismus 243  
 Papst Benedikt XVI 16  
  
 Parallelitätsannahme 32  
 Pauschalargumente 18, 225  
 Pereboom, Derk 176  
 Personen 215, 245  
 Pflichten 203  
 phänomenologische Erfahrung 60  
 Philosophie, wissenschaftliche 34  
 Plantinga, Alvin 248  
 Platonismus 40  
 Popper, Karl 110, 119, 132, 134  
 Positivismus, siehe logischer Positivismus  
 primäre Verursachung 260  
 Prinz, Wolfgang 16, 238  
 Prinzip der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt 15, 227  
 Prinzip des methodologischen Naturalismus, siehe Naturalismus  
 Prinzip des zureichenden Grundes 119  
 probabilistisch, siehe deterministisch  
 Probabilistische Theorien 140  
 propensities 110, 119, 132  
 Propositionen 40, 99  
 Prozeß, siehe Vorgang  
 Putnam, Hilary 50  
  
 Quantenmechanik 122, 270, 323  
 Quine, W. O. V. 46, 58, 60  
 Quinn, Philip 260  
  
 rationale Gründe 197  
 rationale Handlungen 172, 197, 214  
 Rationalität 333  
 Realdefinition, siehe Nominaldefinition  
 Recht 203  
 Reduktionistische Theorien 137  
 Regelmäßigkeiten 148  
 –, Siehe Humesche Regelmäßigkeiten  
 Reid, Thomas 18  
 Reinach, Adolf 38, 59  
 Roth, Gerhard 238  
 Rückwärtsverursachung 61, 73, 104, 116  
  
 Sachverhalt 98, 111  
 Satz 38, 40  
 Schaber, Peter 212, 214

Scheinfragen 33  
 Scheler, Max 59–60  
 Schleiermacher, Friedrich 14, 23, 264  
 Schlick, Moritz 61  
 Schopenhauer, Arthur 121, 123, 244  
 Schuld 53, 76  
 Schwächen 197  
 Seele 180–181  
 Seifert, Josef 123  
 sekundäre Verursachung 260  
 Semantik 81, 95  
 Shoemaker, Sydney 154  
 Singer, Wolf 238  
 singuläre Verursachung 102  
 Sinneseindrücke 50  
 Smith, Quentin 299  
 Spinoza, Baruch de 243  
 Strawson, Peter 35  
 Sukzessionsgesetze 20, 89, 143, 145–146, 180, 233  
 –, Siehe auch Humesche Regelmäßigkeiten  
 Swinburne, Richard 55, 77, 134, 160, 263, 317  
 synthetisch, siehe analytisch  
 synthetische Modalaussagen 63, 66  
 synthetische Notwendigkeit/Möglichkeit, siehe Notwendigkeit  
 synthetisches Apriori, siehe a priori  
  
 Tatsachen 99  
 Tautologie 53, 57, 61  
 –, versteckte/ offene 58  
 Tendenz 108, 110, 143  
 –, Basis 111  
 –, deterministische/ indet. T. 118  
 –, Ergebnis 111  
 –, Gesamttendenz 111  
 –, komplexe 112  
 –, komplexe T. 112  
 –, resultierende T. 112  
 –, Stärke einer T. 118  
 –, Verwirklichung 111  
 –, widerstreitende 112  
 Tendenzregelmäßigkeiten 148  
 Theismus 243  
 Theodizee 226, 320  
  
 Theologie 14, 228, 245, 302, 310, 322, 326  
 Thomas von Aquin 267  
 Tiere 215  
 Tooley, Michael 137  
 Totschlagargumente 225  
 trying 172  
  
 undertaking 172  
 Unendliche, das 244  
 Unfehlbarkeit 23, 316  
 Unger, Peter 17  
 Universalien 158  
 Universum 258  
 Unterlassungen 173, 184  
 unverursachte Ereignisse 119  
 Ursache 115  
 –, aktive/passive 117  
 –, Arten von 115  
 –, Ereignis- 115  
 –, erzwingende, siehe Ursache, hinreichende  
 –, hinreichende 130, 161  
 –, notwendige 130  
 –, primäre/ sekundäre 260  
 –, rückwärts; backward causation, siehe Rückwärtsverursachung  
 –, Teil- 115  
 –, vollständige 115  
 Ursache, Wirk- 96  
 Urteil 38  
  
 van Inwagen, Peter 220, 267  
 Verbindungen, siehe kausale Verbindungen  
 Verletzung der Naturgesetze 268, 316  
 Vernunft 333  
 –, moderne, postmoderne, nachmetaphysische 16  
 Versteinerungsannahme 32  
 Versuchung 201, 203, 214, 253  
 Verursachung, siehe Ursache  
 Verursachung, primäre/ sekundäre 260  
 Vorgang 112, 133  
 –, deterministisch/indeterministisch 119  
 Vorhersagen 109



## Stichwortverzeichnis

- Wachter, Johann Georg 260  
Wahrheit 43, 54  
–, logische, siehe Notwendigkeit, logische  
–, notwendige 37, 62, 69  
–, –, Vgl. Notwendigkeit, logische  
Wahrheit, notwendige 63  
Wahrmacher 39, 54–55  
Wahrnehmung 126–127  
Wahrscheinlichkeit 132, 140  
Welt 242  
Wertgründe 198  
Widerspruch 53, 86  
Willensfreiheit, siehe freier Wille  
Willensschwäche 208  
Wissen 24, 52, 248  
wissenschaftliche Philosophie 34  
Wissenschaftlichkeit 16  
Wittgenstein, L. 173  
Wolff, Christian von 120  
Wunder 14, 226, 264, 302, 316, 322, 329  
–, Verletzungen der Naturgesetze 316  
Wünsche 197, 212  
–, Siehe Neigungen  
Zeit 250  
Zeitpunkte 106  
Zelaniec, Wojciech 52  
Zirkularitätseinwand 116  
Zombies 77  
zureichender Grund, siehe Prinzip des zureichenden Grundes  
zusammengesetzte Begriffe, siehe Begriffe  
Zweckrationalität 198