

*Sonderdruck aus:*

# Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme

Herausgegeben von

Thomas Sukopp und Gerhard Vollmer

Mit Beiträgen von

Wolfgang Buschlinger, Ulrich Frey, Bernulf Kanitscheider,  
Carsten Köllmann, Dirk Koppelberg, Hilary Kornblith,  
Martin Kusch, Martin Mahner, Olaf Müller, Hilary Putnam,  
Bertold Schweitzer, John Searle, Thomas Sukopp,  
Henrik Walter und Franz Josef Wetz



Mohr Siebeck 2007

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.*

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII
<i>Thomas Sukopp</i> Naturalismus in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie: ein Überblick . . . . .	1
<i>Hilary Putnam</i> Gehalt und Attraktivität des „Naturalismus“ . . . . .	25
<i>Bertold Schweitzer</i> : Anti-Naturalismus als seltsamer Attraktor: Kommentar zu Hilary Putnam, „Gehalt und Attraktivität des „Naturalismus““ . . . . .	41
<i>Hilary Putnam</i> : Antwort auf Bertold Schweitzer . . . . .	47
<i>Dirk Koppelberg</i> Normative versus naturalistische Erkenntnistheorie – ein unüberbrückbarer Gegensatz? . . . . .	49
<i>Wolfgang Buschlinger</i> : Was sind und was sollen epistemische Werte? Replik auf „Normative versus naturalistische Erkenntnistheorie – ein unüberbrückbarer Gegensatz?“ von Dirk Koppelberg . . . . .	65
<i>Dirk Koppelberg</i> : Naturalismus und Normativität: Replik auf Wolfgang Buschlinger. . . . .	69
<i>John R. Searle</i> Biologischer Naturalismus . . . . .	71
<i>Henrik Walter</i> : Kommentar zu John R. Searle: „Biologischer Naturalismus“ . . . . .	75
<i>John R. Searle</i> : Ein Versuch, Dinge deutlich zu machen: Replik auf Henrik Walter . . . . .	79

<i>Hilary Kornblith</i>	
Wissen: ein natürliches Phänomen . . . . .	83
<i>Martin Kusch</i> : Überzeugungen, Kategorien und Regeln: Ein Kommentar zu Kornbliths „Knowledge and its Place in Nature“ . . . . .	98
<i>Hilary Kornblith</i> : Replik auf Martin Kusch . . . . .	108
<i>Martin Mahner</i>	
Kann man als metaphysischer Naturalist zugleich erkenntnistheoretischer Naturalist sein? . . . . .	115
<i>Bernulf Kanitscheider</i> : Kommentar zu Martin Mahners Aufsatz „Kann man als metaphysischer Naturalist zugleich erkenntnistheoretischer Naturalist sein?“ . . . . .	127
<i>Franz Josef Wetz</i> : Naturalismus gegen Naturalismus: Kommentar zu Martin Mahners Aufsatz „Kann man als metaphysischer Naturalist zugleich erkenntnistheoretischer Naturalist sein?“ . . . . .	130
<i>Martin Mahner</i> : Replik auf die Kommentare von Wetz und Kanitscheider . . . . .	134
<i>Olaf L. Müller</i>	
Jenseits: Eine metaphysische Provokation für Naturalisten . . . . .	137
<i>Thomas Sukopp</i> : „Schwer von Begriff?“ Von ausgepackten Metaphern und Jenseits-Analogien – Ein Kommentar zu Olaf L. Müllers metaphysischer Provokation . . . . .	155
<i>Olaf L. Müller</i> : Wo spielt die mentale Begleitmusik? Plädoyer für das Eingeständnis einer profunden Unwissenheit – Antwort auf Thomas Sukopp . . . . .	161
<i>Carsten Köllmann</i>	
Naturalisierung als Ökonomisierung: Das Projekt einer sozialen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie . . . . .	169
<i>Ulrich Frey</i> : Der freie Markt der Ideen und die Naturalisierung der Erkenntnistheorie. Ein Kommentar zu Köllmann . . . . .	185
<i>Carsten Köllmann</i> : Eine kurze Replik . . . . .	191
Biographische Notizen zu den Beitragenden . . . . .	195

- Shoemaker, Sydney (1978): Immortality and dualism. In: Lewis, Hywel D.: Persons and life after death. Essays by Hywel D. Lewis and some of his critics. London: Macmillan, 110–131.
- Strawson, Peter (1959): Individuals. An essay in descriptive metaphysics. London: Methuen.
- Wright, Crispin (1994): On Putnam's proof that we are not brains in a vat. In: Clark, Peter; Hale, Bob (eds.): Reading Putnam. Cambridge, Mass.: Blackwell, 216–241.

„Schwer von Begriff?“  
 Von ausgepackten Metaphern und Jenseits-Analogien –  
 Ein Kommentar zu Olaf L. Müllers  
 metaphysischer Provokation

von  
 Thomas Sukopp

Olaf L. Müllers Beitrag „Jenseits: Eine metaphysische Provokation für Naturalisten“ bietet eine ganze Reihe von großartigen Ideen, komplizierten Gedanken und Argumenten gegen eine bestimmte Form des Naturalismus. Ich werde mit meinem kurzen Kommentar, der größtenteils eine Kritik ist, Müllers Herausforderungen oft nicht gerecht werden. Als Lehrbeispiel, von dem Naturalisten und Nichtnaturalisten profitieren können, ist Müllers Artikel vorbildlich, denn er legt den Finger in offene Wunden.

Nun zur Sache: Es gibt eine Reihe von Punkten, in denen ich Müller vollauf zustimme. Erstens genügt es nicht, sich in naturalistischer „Hemdsärmeligkeit“ (siehe Wolfgang Buschlinger in seinem Koppelberg-Kommentar in diesem Band) oder Gefallsucht so aufzustellen, dass man die Frage, was es hieße, wenn es ein Jenseits gäbe, für unsinnig erklärt. Ich gehöre nicht zu denjenigen, die das Credo „Es gibt keine Geister oder Seelen und keinen Ort, wo diese körperlos schweben und leben können“ (Müller, zu Beginn seines Aufsatzes) für eine „begriffliche Wahrheit“ (Müller, ebenda) ausgeben.

Zweitens halte ich das Szenario eingetankter Gehirne als Gedankenexperiment für geeignet, um die Redeweise von einem Jenseits argumentativ zu unterstützen. Schließlich bin ich mit Müller der Auffassung, dass der Externalismus als Bestandteil naturalistischer Erkenntnistheorie ein würdiger Gegner sein kann, den es zu attackieren gilt. Noch am Rande dieses: Sollte ein Naturalismus, der das Wort „metaphysisch“ im Namen führt, sich vor Metaphysik fürchten? Wohl kaum. Dafür geben Bernulf Kanitscheider, Martin Mahner und Franz Josef Wetz im vorliegenden Band mehr oder weniger gute Beispiele. In Fußnote 25 bemerkt Müller, dass Hilary Putnam und Holm Tetens ihn überzeugt hätten, in die Metaphysik hineingeraten zu sein. Ich sehe das genauso. Dass ich es genauso sehe, ist nicht wichtig, sondern warum ich es als wichtig erachte, „in die Metaphysik geraten“ zu sein (Müller, Fußnote 25): Ich denke nämlich, dass die Metaphysik-Phobie innerhalb

ist sinnvoll und notwendig, die Tanksprache externalistisch umzudeuten, so dass die Übersetzung von Satz 12 („Die Grundlage meines Denkens liegen jenseits der Natur“) in 12' („Die Grundlage meines Denkens liegen jenseits der Bit-Natur [...]“) gelingt.

Hätte es diese Informationen nicht bekommen, so wäre es nicht in der Lage, den Computer, sein Gehirn, den Tank etc. als übernatürlich zu erkennen. Analog müssten wir eine Information „aus dem Jenseits“ bekommen, um analog wie das eingetankte Gehirn berechtigt von „Jenseits“ sprechen zu können. Zu sagen, auch wir könnten, ohne je davon zu wissen, von einem Jenseits sprechen und sogar etwas Wahres über das Jenseits sagen, ohne je davon zu wissen, reicht nicht aus!<sup>1</sup> Ich meine, dass das Tank-Szenario bestenfalls ein Modell für unsere Rede vom Jenseits liefern könnte. Es ist nicht geeignet, den Naturalismus metaphysisch herauszufordern, etwa in der Art: Es könnte ein Jenseits geben.

Um diese *Möglichkeit* weiß auch der Naturalist. Was spricht dafür, dass es ein Jenseits gibt? In naturalistischer Sicht ist es zu wenig, um „Jenseits“ etwa als ontologisch respektabel aufzuwerten.

<sup>1</sup> Diese Sprechweise machte erst dann Sinn, wenn wir eine gottähnliche Perspektive einnehmen, von der aus wir beurteilten, ob und was wir über das Jenseits wissen könnten, zu dem wir keinen kausalen Kontakt haben (siehe Müller, Kapitel 6).

## Wo spielt die mentale Begleitmusik? Plädoyer für das Eingeständnis einer profunden Unwissenheit – Antwort auf Thomas Sukopp

von  
Olaf L. Müller

*Zusammenfassung.* Was sollen wir von einem seelischen Leben außerhalb der Natur halten? In seinem Kommentar zu meiner metaphysischen Provokation „Jenseits“ legt Thomas Sukopp nahe, dass jede Evidenz gegen jene Möglichkeit spreche. Ich sehe das anders; weder spricht irgendwelche apriorische Evidenz gegen ein seelisches Leben außerhalb unserer Körper, noch spricht empirische Evidenz dagegen. Nicht einmal Wahrscheinlichkeiten können wir gegen das Jenseits ins Feld führen, denn Wahrscheinlichkeitsbehauptungen beruhen auf Naturbeobachtung – und der Streit dreht sich um etwas *außerhalb* der Natur. Genauso wenig helfen Kriterien wie Einfachheit oder Sparsamkeit. Unsere Erkenntnismittel reichen nicht hin, um zu einem Ergebnis oder auch nur zu einer begründeten Hypothese über Unsterblichkeit zu gelangen. Unsterblichkeit ist eine Frage der Hoffnung, keine Frage rationaler Erkenntnis.

Einen wunderbar gelassenen und scharfsinnigen Kommentar hat Thomas Sukopp geschrieben; es ist der Kommentar eines hartnäckigen Naturalisten, der mit sich und seinem Platz in der Natur im reinen ist und sich von meinem *semantischen* Provokationsversuch nicht hat ins *ontologische* Bockshorn jagen lassen. Nichts sei zugunsten der echten Existenz körperloser Seelen im Jenseits erreicht, so die gelassene Reaktion, selbst wenn ich recht haben sollte, dass die Rede von einem Jenseits für unsere Seelen semantisch zulässig sei, also kein Unfug. Nun gut, *dieser* Gegner von mir möchte den Streit nicht gern auf semantischem Terrain ausfechten, zücken wir also die Schwerter lieber woanders.<sup>1</sup> Thomas Sukopp schreibt:

<sup>1</sup> Thomas Sukopp fragt, welche Naturalisten mein semantischer Provokationsversuch habe treffen sollen. Er vertritt selber keine semantische Spielart des Naturalismus; aber statt Namen von Autoren zu nennen, die zum semantischen Naturalismus zählen, charakterisiert er deren Position abstrakt: Der semantische Naturalismus fordere, alle Terme in naturalistisch akzeptabler Weise zu formulieren. Genau diese Position hatte ich mit meinem Provokationsversuch im Visier. Nun hält mir Thomas Sukopp entgegen, der semantische Naturalismus sei nicht darauf festgelegt, den Satz

Ich halte bloß die Jenseits-Provokation in meiner naturalistischen Sicht für nicht besonders brisant, da Müller *kein Argument für* die Existenz eines Jenseits liefert, das über semantische Möglichkeit hinausgeht. [...] Was *spricht dafür*, dass es ein Jenseits gibt? In naturalistischer Sicht ist es zu wenig, um „Jenseits“ etwa als ontologisch respektabel aufzuwerten.<sup>2</sup>

Das klingt nach erkenntnistheoretischen Behauptungen, und mein Kommentator stellt es so hin, als wäre es im Lichte dieser Behauptungen extravagant, wenn nicht verrückt, aufs körperlose Weiterleben unserer Seele nach dem Tod zu setzen. Aber soviel geben seine erkenntnistheoretischen Behauptungen – denen ich zustimme – nicht her. Sie gäben vielleicht soviel her, wenn auch ihr unausgesprochener Subtext abgesichert wäre, nämlich das hier: Überwältigende Evidenz spricht *dagegen*, dass die Grundlage unseres Bewusstseins im Jenseits liegt, außerhalb der Grenzen des physikalischen Raumes.

Nur – wieso sollten wir diesem naturalistischen Subtext meines Kommentators beipflichten? Zwei mögliche Antworten sehe ich, keine von ihnen überzeugt mich:

1. Apriorische Überlegungen sprechen gegen die übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins.
2. Naturwissenschaftliche Empirie spricht gegen die übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins.

Die erste Antwort ist schnell erledigt. Da Naturalisten das synthetische Apriori meiden wie der Teufel das Weihwasser, müssten begrifflich-analytische Überlegungen gegen die übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins sprechen. Diese Möglichkeit habe ich mit meinem Provokationsversuch ausgeschaltet; und da Thomas Sukopp wild entschlossen ist, sich auf semantischem Terrain nicht provozieren zu lassen, können wir diesen Strang der Überlegung abhaken.

Bleibt die zweite Antwort. Hier gibt es wiederum mehrere Möglichkeiten. Naturwissenschaftliche Evidenz könnte entweder auf direktem oder auf indirektem Wege gegen die übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins sprechen. Auf direktem Wege wird sie aber ganz sicher nichts gegen ein Jenseits für unsere Seelen

„Es gibt kein Jenseits“ als analytisch anzusehen (Sukopp 2007, in diesem Band, Abschnitt 1, Punkt (1)). Hätte Sukopp damit recht, könnte meine *reductio* nicht in Schwung kommen. Doch sie kommt in Schwung, denn ich habe noch ein kleines Argument im Köcher. Ganz sicher gibt es keine naturalistisch befriedigende Erklärung des Ausdrucks „Jenseits“. Daher ergibt sich aus der semantischen Forderung der Naturalisten, alle Terme in naturalistisch akzeptabler Weise zu formulieren, folgende Behauptung: „Die Rede vom Jenseits ist sinnlos.“ Und hieraus folgt ohne viel Zeremonie: „Der Ausdruck *Jenseits* bezeichnet aus begrifflichen Gründen nichts.“ Und daraus wiederum ergibt sich: „Dass es kein Jenseits gibt, lässt sich durch Begriffsreflexion einsehen, ist also eine analytische Wahrheit.“ Einzig und allein semantische Skeptiker wie Quine sind gegen diese Schlusskette gefeit, da sie den Begriff des Analytischen auch schon für sinnlos halten. Aber wie kann man in einem Atemzug *alle* semantischen Begriffe für sinnlos erklären, ohne sich daran zu stören, dass der Sinnlosigkeitsbegriff selber ein semantischer Begriff ist? Mehr zum Thema des analytischen Satzes in Müller 2007b, 148, Fußnote 19.

<sup>2</sup> Siehe Sukopp „Schwer von Begriff?“ in diesem Band, Abschnitt 2, meine Hervorhebungen.

ausrichten – anders als im Fall des ersten schwarzen Schwanes, den Europäer zu Gesicht bekamen und der eine bestimmte ornithologische Theorie perfekt direkt zu Fall brachte: Der intendierte Gegenstandsbereich der fraglichen ornithologischen Theorie umfasste alle Schwäne innerhalb der Grenzen des physikalischen Raumes, wovon Australien bekanntermaßen ein Teil ist; bis nach Australien reichen die kausalen Mittel naturwissenschaftlicher Erkenntnis allemal. Doch der intendierte Gegenstandsbereich der Vermutung vom Jenseits liegt nicht einfach weiter weg als Australien. Er liegt auf radikale Weise woanders; er liegt dort, wohin keine direkte naturwissenschaftliche Erkenntnis reichen *kann*. Kein noch so raffiniertes Experiment mit Gehirnen wird direkt gegen (oder für) die übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins sprechen, denn alle Gehirnexperimente der Neurophysiologen spielen sich im Diesseits ab. (Genauso wenig sprechen eingetankte Experimente mit Bit-Gehirnen gegen oder für das, was die Gehirne im Tank als „übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins“ bezeichnen. Die erkenntnistheoretische Lage ist hier dieselbe wie da, *per constructionem*).

Spricht vielleicht die Evolutionstheorie gegen eine übernatürliche Grundlage unseres Bewusstseins? Das wäre eine erste Kandidatin für indirekte naturwissenschaftliche Evidenz gegen Seelen im Jenseits. Vom Einzeller bis zu uns führte – so die Idee – ein allmählicher Prozess, in dessen Verlauf sich allerlei natürliche Fähigkeiten zum Umgang mit der Umwelt entwickelten und vervollkommneten; eine von ihnen ist die Fähigkeit, Erlebnisse zu haben und bei Bewusstsein zu sein. Und also (sagt die naturalistische Konklusion dieses evolutionsbiologischen Arguments) muss Bewusstsein als natürliche Eigenschaft von Organismen aufgefasst werden; Bewusstsein kann gar nicht außerhalb der Naturordnung residieren.

Dagegen zweierlei. Einerseits finde ich es schludrig, Bewusstsein als eine von vielen Fähigkeiten<sup>3</sup> zum Umgang mit der Umwelt zu bezeichnen, die sich allesamt im Wechselspiel von Mutation & Selektion entwickelt und vervollkommen haben sollen. Denn in evolutionären Gewändern sollte man nur solche Fähigkeiten auftreten lassen, die auch wirklich einen Einfluss auf Selektionsvorteile ausüben können – das gebietet die intellektuelle Hygiene. Im Lichte dieser Maxime sind Fähigkeiten wie die zur flinken Flucht vor *furchterregenden* Fressfeinden allzu fett für evolutionäre Gewänder. Erst wenn solche Fähigkeiten abspecken und ihren kursiven Anteil (hier: „furchterregend“) los sind, haben wir's mit einer evolutionär ansehnlichen Fähigkeit zu tun: mit der Fähigkeit zur flinken Flucht vor Fressfeinden – einer Fähigkeit, die nicht von mentaler Begleitmusik wie *empfundener* Furcht abhängt. Und in der Tat, fürs Überleben (als Voraussetzung erfolgreicher Fortpflanzung) kommt es angesichts eines Fressfeindes nur auf die Fluchtgeschwindigkeit an, und die ist

<sup>3</sup> In der Formulierung „eine von vielen Fähigkeiten“ möchte ich den kursiven Anteil nicht auf die Goldwaage legen; natürlich umfasst Bewusstsein die Ausübung einer bunten Reihe von Fähigkeiten; mein Gegner hätte etwas präziser auch im Plural von „der Klasse der Bewusstseinsfähigkeiten als Teilklasse der Fähigkeiten zum Umgang mit der Umwelt“ sprechen können und würde damit im Kern dieselbe Kritik heraufbeschwören, die ich oben anbringen werde.

von empfundener Furcht genauso unabhängig wie vom Bewusstsein der Gegenwart des Fressfeindes.

Was ich eben anhand einer bestimmten Fähigkeit vorgeführt habe, trifft auch auf alle anderen einschlägigen Fähigkeiten zu. Zu jeder fitnesssteigernden Fähigkeit mit mentaler Begleitmusik lässt sich ein abgespecktes Surrogat denken, das ohne mentale Begleitmusik auskommt und ansonsten genauso funktioniert wie das fett-haltige Original (ein Surrogat also, das auf beliebige Umweltsituationen immer mit derselben Reaktion antwortet wie das Original). Die fitnesssteigernde Kraft der Reaktion hängt ja nicht davon ab, was im Reagierenden geistig vorgeht, und auch nicht davon, ob in ihm überhaupt geistig etwas vorgeht. Kurzum, die gesamte tatsächliche Evolutionsgeschichte (in deren Verlauf sich irgendwann mentale Begleitmusik eingeschlichen hat) könnte ein abgespecktes Gegenstück haben ohne jede mentale Begleitmusik: eine Evolutionsgeschichte voller Zombies gleichsam (oder cineastisch genauer, voller Replikanten). Und also können die natürlichen Mechanismen von Mutation & Selektion gerade nicht dafür herhalten, eine naturgesetzlich kausale Grundlage unseres Bewusstseins zu erweisen.<sup>4</sup>

Damit komme ich zu meinem anderen Argument gegen die Überlegung, unser Bewusstsein müsse aus evolutionstheoretischen Gründen als Fähigkeit innerhalb der Naturordnung aufgefasst werden: Diese evolutionstheoretische Überlegung könnte mit derselben Überzeugungskraft Wort für Wort von eingetankten Naturalisten wiederholt werden – und dort mit einer falschen Konklusion. Wenn wir uns vorstellen, dass der Simulationscomputer vor vier Milliarden Jahren in Gang gesetzt wurde und dass die geladenen Naturgesetze als Subroutine einen Evolutionsalgorithmus konstituieren, dann werden die eingetankten Evolutionsbiologen mit der abgespeckten – geistlosen – Fassung ihrer Evolutionstheorie vollständig richtig liegen (in ihrer Sprache, freilich). Doch sie verfangen sich in Irrtümern, sobald sie ihre eingetankte Evolutionstheorie zur Erklärung der mentalen Begleitmusik heranziehen, die ja (von ihrem Blickwinkel) aus höheren Sphären kommt. Und analog könnte es bei uns aussehen. Diese Analogie *beweist* natürlich nichts, lediglich *verdeutlicht* sie eine Möglichkeit, nicht mehr, nicht weniger.<sup>5</sup>

Es liegt auf der Hand, wie ich diese Betrachtung an jede beliebige naturwissenschaftliche Evidenz anpassen kann, die jemand gegen die Existenz einer übernatür-

<sup>4</sup> Einwand: Bestimmte komplizierte Fähigkeiten, auf die Umwelt zu reagieren, können unmöglich erfolgreich ausgeübt werden, ohne dass sich im Reagierenden bestimmte Bewusstseinsphänomene abspielen. Erwiderung: Worauf beruht diese angebliche Unmöglichkeit? Naturgesetzliche Unmöglichkeit, die den Verstoß gegen irgendein Naturgesetz zu beinhalten hätte, kann mein Gegner nicht in Anspruch nehmen, denn im fraglichen Naturgesetz müsste die mentale Begleitmusik selber schon mithilfe naturwissenschaftlicher Vokabeln ausgedrückt werden. Aber dann wären mentale Vokabeln gleichbedeutend mit naturwissenschaftlichen Vokabeln – diese semantische These habe ich in meinem Provokationsversuch widerlegt. (Und im Lichte dieser Widerlegung kann sich mein Gegner erst recht nicht auf analytisch-begriffliche Unmöglichkeit berufen.)

<sup>5</sup> Colin McGinn hat Gedankenspiele mit ähnlicher Tendenz ausprobiert, siehe McGinn 1993.

lichen Basis unseres Bewusstseins ins Spiel bringen mag; die Betrachtung funktioniert jedesmal genau gleich. (Um diese Art von Verallgemeinerung plausibel zu machen, habe ich mir bei Abfassung meines Provokationsversuchs soviel Mühe gegeben, das Gedankenspiel vom Gehirn im Tank detailliert zu beschreiben).

Mein naturalistischer Gegner ist aber mit seinem Latein noch nicht am Ende. Jetzt hält er mir vor, dass dem Gedankenspiel vom Gehirn im Tank (bzw. eine Ebene höher: vom Übergehirn im übernatürlichen Jenseits) jede Wahrscheinlichkeit entgegenstehe. Ich frage: Worauf stützt sich so eine Wahrscheinlichkeitsaussage? Naturwissenschaftliche Wahrscheinlichkeit kann sich mein Gegner nicht auf die Fahnen schreiben, denn unser Streit dreht sich um den Stand der Dinge *jenseits* unserer Naturordnung, und naturwissenschaftliche Wahrscheinlichkeiten entspringen der Beobachtung von Ereignisserien *innerhalb* unserer Naturordnung (z. B. der Beobachtung vieler Zerfallsprozesse radioaktiven Materials). Doch gelten empirische Wahrscheinlichkeitsaussagen immer nur für den Gegenstandsbereich, in dem sie gewonnen wurden. (Sonst könnte man aus Paschwahrscheinlichkeiten mit fairen Würfeln etwas über Paschwahrscheinlichkeiten mit zentrierten Würfeln lernen, und das wäre Kokolores).

Also müsste sich mein Gegner – anstelle naturwissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit – auf apriorische Wahrscheinlichkeit berufen, etwa so: Eine Gesamtwirklichkeit aus einem Guss ist apriori weit wahrscheinlicher als eine Gesamtwirklichkeit mit zwei Daseinsebenen (einer übergeordneten Wirklichkeit, wo die Seelen leben, und einer untergeordneten Teilwirklichkeit, wo Naturgesetze walten bzw. Simulationsprogramme laufen). Dieser Schachzug bringt nicht viel. Apriorische Wahrscheinlichkeit ist ein vornehmer Ausdruck für eine subjektive Sache. Mein Gegner findet eine Gesamtwirklichkeit mit zwei Daseinsebenen unwahrscheinlich, ich finde sie genauso wahrscheinlich wie die Gesamtwirklichkeit aus einem Guss. (Oder vielleicht sollte ich besser sagen, ich finde beide Wirklichkeitsmodelle gleichermaßen *unwahrscheinlich!*)

Eine letzte Erwiderung meines Gegners soll noch zur Sprache kommen: Anders als eben dargetan, sei apriorische Wahrscheinlichkeit keine subjektive Geschmackssache, denn sie lasse sich objektiv an Kriterien wie Einfachheit und Sparsamkeit festmachen. Mir scheint, Kriterien der Theorienwahl wie Einfachheit und Sparsamkeit sind deutlich subjektiver als unser allerobjektivstes Kriterium – das Kriterium der empirischen Angemessenheit: Unsere naturwissenschaftlichen Theorien müssen in erster Linie zu dem passen, was wir sehen, hören und schmecken. Nun spricht viel dafür, dass es stets viele grundverschiedene Theorien gibt, die gleich gut zu allem passen, was wir sehen, hören und schmecken können.<sup>6</sup> Und wenn wir naturwissenschaftliche Theorien als Werkzeuge betrachten zur systematischen Kontrolle und Vorhersage dessen, was wir sehen, hören und schmecken, dann liegt

<sup>6</sup> Siehe Quine 1992, 95–101. Einer der ersten Entdecker eines Beispiels für empirisch äquivalente Theorien war Goethe, siehe Olaf Müller 2007a.

es an uns, dass wir diejenigen naturwissenschaftlichen Theorien bevorzugen, die das möglichst effizient leisten. *Wir wollen* für diesen Teil unseres Lebens nicht mehr Ressourcen aufwenden als nötig; wir wollen z. B. Schulbücher drucken, die möglichst wenig Papier verbrauchen und deren Inhalt sich unserem Nachwuchs möglichst leicht einprägen lässt. Darum sollen unsere empirisch adäquaten Theorien auch noch die Sekundärtugenden der Einfachheit und Sparsamkeit erfüllen.

Nehmen wir einmal an, Naturalisten wie Quine hätten recht, dass derartige Überlegungen die Anziehungskraft einfacher und sparsamer Theorien verständlich machen können.<sup>7</sup> Dann ergibt sich daraus eine Grenze für den Anwendungsbereich von Kriterien wie Einfachheit und Sparsamkeit. Diese Kriterien sind dort zuhause, wo es um die effiziente Systematisierung und Kontrolle dessen geht, was wir sehen, riechen und schmecken. Warum sollten Kriterien, die wir eigens dafür entwickelt haben (übrigens nach langem Kampf), die wir dort erfolgreich einsetzen und an die wir uns dort auch gewöhnt haben, außerhalb ihres Anwendungsbereichs funktionieren?

Vergessen Sie nicht: Die Frage nach dem Jenseits hat nichts mit der effizienten Systematisierung und Kontrolle dessen zu tun, was wir sehen, riechen und schmecken; sie hat überhaupt nichts mit unserer diesseitigen Sinneswahrnehmung zu tun. Das Jenseits lässt sich also nicht einfach deshalb vom Tisch fegen, weil es keine sparsame Angelegenheit wäre.

Ob es das Jenseits gibt, wissen wir nicht. Beide Denkmöglichkeiten – die reichhaltige und die voller ontologischem Geiz – halten sich die Waage, und unsere besten theoretischen Erkenntnismittel reichen nicht hin, auch nur eine rational begründete Vermutung zu formulieren. Zwar glaube ich nicht an ein Jenseits für unsere Seelen, und im Moment könnte ich noch nicht einmal daran glauben, selbst wenn ich's wollte. Aber anders als die Naturalisten empfinde ich das als Schwäche. Wer diese Schwäche zu überwinden weiß, macht sich keiner erkenntnistheoretischen Unvorsichtigkeit schuldig. Vielleicht hat derjenige einfach nur ein hohes Maß von dem, was wir *Hoffnung* nennen. In den Spielarten der Erkenntnistheorie, an die wir uns gewöhnt haben und in denen nur neutrale Sinneswahrnehmungen von Belang sind, haben Einstellungen wie Hoffnung oder Mut oder Optimismus kein Gewicht. Vielleicht brauchen wir eine umfassendere Erkenntnistheorie, die auf das gelingende Leben zielen will, pathetischer gesagt: auf Weisheit.<sup>8</sup> Ob es weise ist, auf das Jenseits zu setzen, darüber habe ich nichts gesagt. Ich wollte lediglich den Weg für diese Frage frei machen. Die Frage ist wichtig.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Siehe z. B. die Bemerkungen über das Wechselspiel von Kriterien der Konservativität, Einfachheit und Sparsamkeit in Quine 1974, 137f.

<sup>8</sup> Wie eine umfassendere Erkenntnistheorie aussehen könnte, habe ich anderswo etwas genauer ausgeführt, allerdings nicht mit Blick auf den Streit um das Jenseits, sondern mit Blick auf den Streit zwischen Pazifisten und Kriegsbefürwortern, siehe Müller 2006, 257–260 und 2007c, insbesondere Abschnitt 12.

<sup>9</sup> Ich danke Thomas Sukopp für seinen durchdringenden Kommentar und Jürgen Müller für

## Literatur

- Bleisch, Barbara; Strub, Jean-Daniel (Hg.) (2006): Pazifismus – Ideengeschichte, Theorie und Praxis. Bern: Verlag Haupt.
- Glasauer, Stefan; Steinbrenner, Jakob (Hg.) (2007): Farben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grotefeld, Stefan; Strub, Jean-Daniel (Hg.) (2007): Gerechter Frieden. Friedensethik 60 Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkriegs. Vorträge der Tagung am Ethik-Zentrum der Universität Zürich, 11./12. 11. 2005. Stuttgart: Kohlhammer.
- McGinn, Colin (1993): Consciousness and cosmology: Hyperdualism ventilated. In: McGinn, Colin (2004), 136–168.
- McGinn, Colin (2004): Consciousness and its objects. Oxford: Clarendon.
- Müller, Olaf (2006): Chaos, Krieg und Kontrafakten. Ein erkenntnistheoretischer Versuch gegen die humanitären Kriege. In: Bleisch, Barbara; Strub, Jean-Daniel (Hg.), 223–263.
- Müller, Olaf (2007a): Goethes philosophisches Unbehagen beim Blick durchs Prisma. In: Glasauer, Stefan; Steinbrenner, Jakob (Hg.), 64–101.
- Müller, Olaf (2007b): Jenseits: Eine metaphysische Provokation für Naturalisten. In Sukopp, Thomas; Vollmer, Gerhard (Hg.), im vorliegenden Band, 137–154.
- Müller, Olaf (2007c): Pazifismus mit offenen Augen. In: Grotefeld, Stefan; Strub, Jean-Daniel (Hg.), 7–43.
- Quine, Willard Van Orman (revised edition 1992): Pursuit of truth. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1974): The roots of reference. The Paul Carus lectures. La Salle: Open Court.
- Sukopp, Thomas; Vollmer, Gerhard (Hg.) (2007): Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sukopp, Thomas (2007): „Schwer von Begriff?“ Von ausgepackten Metaphern und Jenseits-Analogien – Ein Kommentar zu Olaf L. Müllers metaphysischer Provokation. In: Sukopp, Thomas; Vollmer, Gerhard (Hg.); im vorliegenden Band, 155–160.

Kritik an einer früheren Fassung meiner Antwort; er hat mich an einige weiterreichende Ambitionen erinnert, auf die es mir in der Erkenntnistheorie ankommt und die ich ohne seine Kritik glatt vergessen hätte. Und obwohl er also den waghalsigen Abschluss meines Textes verursacht hat, kommt ihm dafür keine Verantwortung zu.